

**LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA JUSTIFICACIÓN
UNIVERSAL DE LA HUELGA COMO DERECHO HUMANO**

**DISCOURSE ETHICS AND AN UNIVERSAL JUSTIFICATION OF
LABOR STRIKE AS A HUMAN RIGHT**

Reinaldo Antonio Lonardi Bustos*

Resumen

La ética del discurso propone un ideal regulativo para determinar normas intersubjetivamente válidas: los conflictos deben resolverse mediante discursos prácticos libres de dominación, bajo la sola coacción del mejor argumento, excluyéndose el uso de la fuerza. Contra el rigorismo de la ética kantiana, la acción inspirada por el ideal debe adecuarse a la realidad. En este artículo, se pretende mostrar la fuerza y debilidades de esta teoría revisando la institucionalización del derecho a huelga. Este medio de coacción es reconocido como derecho humano por su influencia en los conflictos entre trabajadores y empleadores, estimándose trascendental para una resolución argumentativa.

Palabras clave: Habermas, Apel, contradicción performativa, principio de universalización, principio discursivo, principio de complementación, acción estratégica, acción comunicativa.

Abstract

Discourse ethics proposes a regulatory ideal to determine intersubjectively valid norms: conflicts must be resolved through practical discourse free from domination, under the sole constraint of the best argument, excluding the use of force. Against the strictness of Kantian ethics, the action inspired by the ideal must adapt to reality. In this article, we try to show the strength and weaknesses of this theory by reviewing the institutionalization of the right to strike. This

* Magíster en Filosofía, Universidad de Concepción. E-mail: lonardib@gmail.com

way of coercion is recognized as a human right for its influence on the conflicts between workers and employers, being considered transcendental for an argumentative resolution.

Keywords: Habermas, Apel, performative contradiction, principle of universalization, complementary principle, discourse principle, strategic action, communicative action.

Recibido: 30-09-2019 *Aceptado:* 05-II-2019

I. Introducción

La ética del discurso defiende una ética universal basada en una naturaleza comunicativa de la razón. Para testear la ética del discurso se revisará uno de sus tópicos centrales: la coacción del mejor argumento y el rechazo del uso de la fuerza. Para esto, se usará un ejemplo de uso de fuerza legitimado: la huelga laboral. La desigualdad entre las partes de la relación laboral ha llevado a la institucionalización del recurso a la paralización como garantía de que el empleador escuche las peticiones de los trabajadores en vez de imponer las condiciones de trabajo. Esta imagen recuerda a la división que Apel hace de la ética en una parte A y una parte B, donde la primera muestra el ideal y la segunda la compara con el mundo de la vida para exigir un actuar estratégico, sin abandonar el compromiso con la realización de condiciones ideales de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación.

Se expondrán algunos aspectos de la filosofía de Apel y Habermas con énfasis en la formulación habermasiana de la ética del discurso en dos principios: el discursivo (D) y el de universalización (U). A continuación, se tratará la formulación de Apel, destacando la división que hace de la ética en dos partes, una parte A que busca formular principios *a priori*, y una parte B en que se complementan con las circunstancias del mundo de la vida para poder dar respuestas a problemas concretos. Luego, se revisará el tratamiento del uso de la fuerza por la ética del discurso para pasar, derechamente, a poner a prueba sus posibilidades ante la problemática de la huelga laboral. Pueden adelantarse tres posibles respuestas: a) la huelga debe prohibirse porque no se puede justificar el uso de un medio de coacción externo a la argumentación, b) la huelga puede ser justificada sólo en un momento determinado, y c) la huelga es un derecho humano según la ética del discurso. Según se expondrá, las

primeras dos opciones significan la insuficiencia de la ética del discurso para enfrentarse a la realidad, de modo que un principio discursivo no puede ser el fundamento de la ética, mientras que la tercera presenta el problema de tener que recurrir a principios teleológicos que terminan haciendo a la teoría una ética material.

2. La pragmática formal

Para Apel y Habermas, el pragmatismo lingüístico dejó establecido que la razón abarca más que la descripción de estados de cosas en un mundo objetivo y que el sentido sólo tiene lugar en el contexto de la comunicación (Acero 1994, p. 119). Considerando lo anterior, Habermas propone que existen dos tipos de interacción social, según si el hablante se propone la obtención de un fin o llegar a un consenso con el oyente. Luego, la razón no es exclusivamente cognitivo-instrumental, sino también comunicativa (Habermas 2010, p. 34). Así, la distinción primaria para el desarrollo de una ética del discurso es entre acción teleológico-estratégica y acción comunicativa. Para este autor, la acción estratégica obedece a un cálculo respecto de la actitud del interlocutor o de la aptitud de la acción para la consecución de un fin y la acción comunicativa se guía por presuposiciones compartidas que permitan el *entendimiento* respecto de algo. Así, según Habermas (2010):

A una acción orientada al éxito u orientada por el éxito la llamamos **estratégica** cuando la consideramos bajo el aspecto de observancia de reglas de elección racional y evaluamos su grado de influencia sobre las decisiones de un oponente racional.

Hablo, en cambio, de acciones **comunicativas** cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento (Habermas 2010, p. 331).

El entendimiento se forma a través de estos actos de coordinación que tienen como presupuesto un trasfondo normativo común (Habermas 2010, p. 332). El filósofo pretende demostrar que quien expone su postura presupone necesariamente que a) está expresándose inteligiblemente, b) está dando a entender algo, c) está dándose a entender y que d) pretende entenderse con los demás (Habermas 1997, pp. 300-301). Esto muestra que las funciones del habla son residuales a la acción comunicativa, porque incluso quien actúa estratégicamente busca darse a entender y si no se valiera de los presupuestos universales del enten-

dimiento no podría conseguir el fin perseguido: necesita que el oyente comprenda su acción y que la considere *válida* para que actúe del modo deseado, de modo que quien actúa estratégicamente incurre en una *contradicción performativa* (Habermas 2010, pp. 334-341).

Ahora bien, para que sea posible el *entendimiento*, el *trasfondo normativo* debe permitir que el proponente pueda darse a entender y el oyente, reaccionar ante lo propuesto (Habermas 2010, p. 332) y este *mundo de la vida*, es entonces un saber implícito que comparten los hablantes. El mundo de la vida es para Habermas:

una reserva culturalmente transmitida y lingüísticamente organizada de modelos interpretativos que tiene como características fundamentales: (1) la intimidad ingenua que los agentes detienen con un fondo de <<certezas>> no problemáticas, (2) la intersubjetividad que fundamenta la validez; y (3) el carácter total y al mismo tiempo indeterminado por el que toda comprensión de la situación se apoya en una precomprensión global (Herrera 2003, p. 64).

La acción comunicativa se desenvuelve en este trasfondo que “determinará la interpretación de sus manifestaciones o emisiones explícitas” (Habermas 1989, p. 385). Así, el mundo de la vida permite la comprensión literal del acto de habla y la interacción a través de la aceptación o crítica de las pretensiones de validez. Hay que tener presente que éste se forma como resultado de un proceso dialéctico entre *lo indiscutible* y el desempeño de la *acción comunicativa*.

En cuanto a Apel, una de sus principales preocupaciones es que la filosofía no puede limitarse a la mera constatación de que existen diversas interpretaciones según el contexto histórico de modos de vida y sus juegos de lenguaje, siendo lo esencial establecer cómo puede participarse en ellos y cuándo se hace válida o inválidamente (Acero 1994, p. 120). Para Apel, el sentido no se determina por los criterios regionales de comunidades históricas, sino por el criterio universal-trascendental de una comunidad ahistórica y contrafáctica. El filósofo alemán dice que el criterio del sentido consiste en que todo acto de habla presupone las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación. Según este autor, Peirce propuso este criterio, mediante una transformación semiótica de la filosofía de Kant, reemplazando la pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia y su respuesta en el punto supremo de la apercepción, por la pregunta por las condiciones de posibilidad del sentido y la respuesta en el postulado de una comunidad ideal e ilimitada de investigadores (Apel 1985, p. 155).

A lo menos tres de las conclusiones de Peirce son asumidas e incorporadas por Apel: a) que no puede existir conocimiento si no es mediante signos, b) que los signos solo pueden cumplir un rol representacional en la medida que exista un mundo real o cognoscible, por lo que el *noúmeno* es una contradicción y c) que no puede existir la representación de alguna cosa por otra sin un intérprete, el que será siempre, miembro de una comunidad de usuarios de signos (Mendieta 2002, p. 89). Lo real, luego, se identifica con lo cognoscible *in the long run*, de modo que, en Peirce, la verdad se identifica con la opinión última alcanzada por una comunidad ilimitada de investigadores; aquella a la que cada miembro llegaría sin límites de ninguna especie (Crelter 2007, pp. 64-65). Al respecto, Adela Cortina, en la introducción de *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Apel 1998), señala que:

Y puesto que no puede haber representación de algo sin una interpretación por parte de un intérprete real, la crítica del sentido exige suponer una comunidad ilimitada de investigadores, que dará cuenta de lo cognoscible en un proceso indefinido de conocimiento, y que garantiza la objetividad y verdad de lo acordado en los consensos fácticos mediante un consenso ideal, que funciona como idea regulativa (Apel 1998, p. 20).

Sería entonces indiscutible que la razón y la comprensión se dan en el contexto de interacciones lingüísticas en una comunidad real e histórica de comunicación. Este *factum* tiene como condición de posibilidad la existencia de estructuras *a priori* en todos los procesos comunicativos. Todo acto de habla, para Apel, está orientado hacia el consenso, de modo que la validez del sentido está dada por presupuestos del juego lingüístico trascendental de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación, anticipados contrafácticamente en todos ellos. Así, si se da de hecho el sentido en una comunidad real, es necesario suponer que los procesos comunicativos están desde ya orientados a ese consenso ideal (Acero 1994, pp. 120-121). La pregunta por el sentido equivale a la pregunta por la validez, por lo que para determinar si un juicio es válido, se debe establecer su conformidad con los supuestos de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, o si incurre en una contradicción performativa por ser incompatibles sus aspectos locucionarios e ilocucionarios.

3. La ética del discurso

La pragmática formal tiene un componente ético: la primacía de la argumentación y el consenso sobre el uso de la fuerza y la oposición en-

tre acción comunicativa como modo originario del lenguaje y la acción estratégica como contradicción performativa. Se establece entonces que: a) quien argumenta en el ámbito de la moral, dada la doble estructura del lenguaje, usa, presupone o anticipa, las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación para Apel, o las condiciones normativas de una situación ideal de habla para Habermas, pretendiendo que su ilocución sea aceptada como inteligible, verdadera, sincera y correcta y que b) si la finalidad del lenguaje es el entendimiento y todo acto de habla lleva ínsitas las condiciones para su consecución, la actitud performativa del hablante es el rechazo del uso de la fuerza como método de resolución de conflictos, favoreciendo en su lugar al *discurso práctico*: un procedimiento en que todos los afectados pueden dar sus razones para el establecimiento de una norma, comprometiéndose a su seguimiento, en el entendido de que es igualmente buena para todos (Habermas 2000, pp. 91-92). Los discursos prácticos se caracterizarían por:

tener en cuenta los intereses de todos los afectados (y no solamente aquellos de quienes participan de *facto* en una argumentación); para justificar la propia posición o para criticar otras posiciones, en las deliberaciones solo deben emplearse argumentos accesibles a todos los argumentantes; se debe excluir la violencia como forma de resolver disensos y conflictos; los argumentantes deben poder participar en forma simétrica (es decir, todos tienen que tener la posibilidad de expresarse libremente, de aportar razones, de criticar otras posiciones, etcétera) (Michellini 2016, pp. 43-44).

Al realizar un acto de habla, al elevar una pretensión de validez, el proponente se está comprometiendo con la resolución de conflictos mediante la argumentación, vale decir, intercambiando razones con sus interlocutores en búsqueda del entendimiento. De aquí viene el nombre de ética discursiva. Según Apel (1998):

Hoy prefiero hablar de <<ética discursiva>>, y esto por dos motivos principales: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunicación -el discurso argumentativo- como medio de fundamentación concreta de las normas y, en segundo lugar, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo -y no cualquier otra forma de comunicación en el mundo de la vida- contiene también el a priori racional de fundamentación para el principio de la ética (Apel 1998, p. 146).

A su vez, dice Habermas (1991):

Todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral

puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa qué es eso de justificar una norma de acción (Habermas 1991, p. 37).

La ética del discurso es una ética kantiana que se caracteriza como dialógica o comunicativa. El punto de vista moral de la ética del discurso es el de miembros de una comunidad de comunicación que suponen que todos los afectados por la aplicación de la norma en cuestión “participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos” (Habermas 1991, p. 38), siendo válidas sólo las normas aceptables por todos en las condiciones del discurso ideal. Esta teoría no parte de la conciencia de un individuo aislado, sino del supuesto de que éstos se desenvuelven en una comunidad de comunicación, histórica y real (Mendieta 2002, p. 124). Para superar el rigorismo de Kant, en este sentido, la ética del discurso considera que las circunstancias que rodean a los interlocutores y afectados son condiciones de posibilidad del discurso, pues constituyen parte del mundo de la vida que permite el entendimiento. Así, “ambos pensadores alemanes coinciden en la relevancia para la reflexión ética de algunos aspectos ausentes en la ética kantiana, como la consideración del contexto y de las consecuencias directas e indirectas de las acciones humanas” (Michellini 2016, p. 46). En palabras de Apel (1994):

falta en Kant -lo mismo en la filosofía teórica que en la práctica- una reflexión filosófico-trascendental acerca de aquellas condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la comprensión de significados y reglas que son cumplidos sólo en el medio del lenguaje y de la comunicación (Apel 1994, p. 20).

De modo similar, Habermas (1991) afirma que el “hiato entre lo inteligible y lo empírico queda atemperado y convertido en una tensión que se hace notar en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas dentro de la práctica comunicativa cotidiana misma” (Habermas 1991, p. 44). Así, dado que la norma sólo puede ser válida según el contexto donde los juicios adquieren sentido, esto es, en una comunidad de argumentación, su validez universal no depende de que *puedas querer que tu máxima sea una ley universal*, sino de que la misma sea aceptable y preferible por todos los afectados. En palabras de Habermas (2000), no se trata de un *yo moral*, sino de un *nosotros ético* (Habermas 2000, pp. 87-88).

La ética del discurso consta, entonces, de dos principios: *el principio Discursivo (D)* y *el principio de Universalización (U)*. El principio ético dis-

cursivo (D) reza que “solo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico” (Habermas 1991, p. 36). Por su parte, el principio (U) exige además que los resultados y consecuencias previsibles que se sigan de la aplicación general de normas válidas según (D), “tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos. (Habermas 1991, p. 37). Habermas (2000) precisa que la ética del discurso es *formal o procedimental*, pues (D) y (U) pueden determinar la validez de las normas vigentes en un mundo de la vida concreto, mediante la aplicación de las reglas del discurso práctico, pero en ningún caso establecer normas concretas como las éticas materiales (Habermas 2000, p. 128).

Apel acepta, en principio, esta formulación, pero no su alcance. El *a priori* del discurso proviene del hecho de que el sentido sólo puede darse en una comunidad histórica y real de comunicación. Las condiciones ideales del discurso se refieren a una validez universal, ahistórica y contrafáctica, pero al derivar de una situación real e histórica sin la cual carecerían de sentido, deben ser complementadas conforme a esta. Esta tensión entre un *a priori* ideal y un *a priori* de la facticidad significa que el principio de la moral universal debe ser complementado con el principio de la responsabilidad referida a la historia, cuestión característica de la ética apeliana (Apel 2017, pp. 116-117). Luego, el principio discursivo no es moralmente neutro, sino que insinúa en sí mismo un modelo de sociedad. En palabras de este autor:

El <<moral point of view>> contiene no sólo un baremo de *justicia ajeno a la historia*- y por ello *puramente deontológico*-, sino también un baremo -cooriginario con el anterior -*de la responsabilidad, referida a la historia y por ello, teleológica*, que tiene que ver con la producción de las condiciones institucionales de aplicación del baremo puramente deontológico de la justicia (Apel 2017, p. 79).

De este modo, Apel, propone un principio de complementación (E) (*Ergänzungsprinzip*), “el cual exige la colaboración de todos los argumentantes en la institucionalización de los discursos prácticos” (Michelini 2016, pp. 48). Este principio intenta conciliar el *a priori* de la comunidad de comunicación, que es ideal, contrafácticamente anticipada, pero también real e histórica, con las condiciones reales de la comunicación, sus constricciones fácticas y los correspondientes procesos comunicativos que forman el mundo de la vida (Michelini 2016, p. 49). El rol de la ética, para Apel, no es discutir la validez de normas desde el punto

de vista de argumentantes *eximidos de acción*, sino orientar la acción de seres reales con intereses efectivos en sus respectivos mundos de la vida. El principio (E) se plantea por Apel como una reformulación del imperativo categórico:

Obra sólo según aquella máxima que te ponga en condiciones, ya sea de tomar parte en la fundamentación discursiva de aquellas normas cuyas consecuencias para todos los afectados serían aptas para lograr un consenso, ya sea de decidir, solo o en colaboración con otros, según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico ideal (Apel 2007, p. 78).

Según el autor, la ética contempla una *Parte A*, que es la propuesta del imperativo: un principio de validez consistente en que cada argumentante serio realice *la intelección de las condiciones ideales de una comunidad ilimitada de comunicación* para descubrir la fundamentación del obrar moralmente que el racionalismo científico había descartado y la validez pragmático-transcendental de sus argumentos y acciones. Sin embargo, el imperativo categórico en su nueva versión no puede abstraerse de las condiciones del mundo de la vida, por lo que Apel plantea una *Parte B de la ética* que responde a esta necesidad, estableciéndose obligaciones en el marco de una ética de la responsabilidad (Apel 1999, p. 96). Dice Apel (2017):

En relación con la conocida conferencia de Max Weber sobre la diferencia entre una <<ética de la intención>> y una <<ética de la responsabilidad>> yo mismo he tratado el problema de complementar el principio de la moral ideal del discurso sin adjudicarle una referencia institucional a los principios de la acción moral de las personas -por ejemplo, en el sentido de una ética de la responsabilidad del político. Desde este punto de vista he postulado un <<principio de complementación de la ética de la responsabilidad en el sentido de una *mediación de la racionalidad de la acción consensual-comunicativa y estratégica con referencia a la situación*, que -como principio de una *estrategia teleológico-moral a largo plazo*- aún está dirigida por el principio regulador de la moral ideal del discurso [...] (Apel 2017, p. 122).

La ética de Apel propone un dilema al agente moral: existe un “hiato insalvable” entre las dos partes de la ética. Por un lado, se trata de aceptar las reglas del discurso práctico como criterio de validez de la acción y su anticipación por todos los afectados y, por otro, de actuar en un mundo de la vida donde su aplicación irrestricta puede resultar en una irresponsabilidad. Así, en cuanto ética de la responsabilidad, se exige la acción estratégica necesaria para defender el

sistema de autoafirmación, poniendo atención a las consecuencias que se derivarían de cada acción (Apel 2007, p. 86). Sin embargo, continúa Apel, los argumentantes *ya* aceptaron las normas ideales al argumentar por lo que, aunque exista la responsabilidad de mantener una reserva estratégica, sigue siendo exigible el deber de realizar en el mundo de la vida las condiciones ideales de comunicación (Apel 2007, p. 90). Todo argumentante debe comprometerse a largo plazo con la institucionalización de aquellas condiciones que permitan los acuerdos intersubjetivamente válidos, pues desde que argumentan aceptan su vigencia. En otras palabras, el uso de la acción estratégica debe ir *dirigida* al ideal regulativo de la comunidad ideal de comunicación.

En resumen, la Parte A de la ética consiste en buscar condiciones de posibilidad para la argumentación mediante el método pragmático trascendental de fundamentación, esto es, las reglas que hagan posible la acción comunicativa y el acuerdo racional válido para una comunidad ideal de comunicación. Existe además el momento histórico-empírico de la Parte B, en que se admite que estas condiciones de posibilidad no se cumplen en el mundo de la vida y se asume la mediación del actuar estratégicamente. De un lado, cada persona tiene el deber de defender su sistema de autoafirmación y, por otro, al anticipar las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación, debe comprometerse con su materialización. De este modo, la acción estratégica dirigida a esta finalidad evita, en cierto modo, la contradicción performativa, pues va guiada por el ideal regulativo implícito en toda acción susceptible de ser expresada lingüísticamente.

4. El uso de la fuerza

La fuerza es una forma de acción estratégica y vulneración a la acción comunicativa, pues quien recurre a la violencia no busca consenso, sino que impone sus intereses. Para la ética del discurso, el principio (D) implica que se reconozca al otro como igual, de modo que no puede un hablante imponerse al otro sin disposición a oírle y esta actitud debe ser recíproca: la violencia es el quiebre de la comunicación (Demenchonok & Peterson 2009, p. 69). Ahora bien, aunque todos los conflictos moralmente relevantes deben resolverse sin violencia, no siempre es posible esperar que los demás excluyan la negociación estratégica, o el uso abierto de la fuerza, *quid* del principio de complementación de Apel. Cabe preguntarse, entonces, si la ética del discurso permite determinar casos justificados de uso de la fuerza y, en la afirmativa, cómo puede

hacerlo. En primer lugar, debe considerarse que la violencia no es sólo física, sino que puede ser *estructural*, la que:

se refiere a los daños causados institucionalmente que no sólo son predecibles, sino que han sido predichos y debatidos, y respecto de los cuales pudo adoptarse medidas preventivas. La fuerza moral de la noción de violencia se conserva en el caso de la violencia estructural, cuando vemos que agentes han permitido, a sabiendas, daños previsibles, aun cuando no los han querido, como en el caso de la violencia directa. La violencia estructural, en este sentido de cierta forma restringido, incluye la pobreza que se ha expandido junto con la desigualdad que la globalización ha generado, ambas a escala global entre varias naciones, incluso en Estados Unidos. Vemos este tipo de violencia en la proliferación de *sweatshops* [fábricas de sudor]¹ y otros tipos de trabajo forzado, incluyendo formas de esclavitud y tráfico de personas. Lo vemos también en los desastres naturales, donde políticas conscientes han hecho que poblaciones se encuentren vulnerables y desprevenidas ante daños predecibles, desencadenados por eventos climáticos (Demechonok y Peterson 2009, p. 53).

En algunas éticas del discurso, se ha tratado el tema señalando que la violencia-física-justificada es aquella que, sin ser excesiva, busca materializar condiciones básicas del discurso práctico. Así, en el caso de la esclavitud, se trata de la violencia de un grupo que no estaba siendo considerado como interlocutor válido. Luego:

Autoritarismos y dictaduras son entonces inmorales, y la violencia sólo está legitimada, como puede ocurrir en la guerrilla en ciertos casos, si es el único modo de hacer saber que buena parte de la población no es tenida como interlocutor válido. La violencia racional no es la que busca exterminar al contrario, sino la que pugna por atraer su atención hacia el hecho moral de que el violento es un interlocutor al que no se atiende realmente (Cortina 2004, p. 182).

La violencia se ejercería legítimamente cuando institucionalmente, o desde una posición privilegiada, se excluye a un grupo del proceso de establecimiento de normas. La violencia justificada no busca atacar modos de vida, sino lograr un lugar en la comunidad de comunicación. Esta idea es concordante con la división de la ética en una parte A que nos da condiciones ideales y contrafácticas del discurso y una parte B que media acción comunicativa y estratégica para materializarlas. Sin embargo, si fundamentar la moral en el discurso permite la imposición

1 La expresión *sweatshop* hace referencia a centros de trabajo en que se mantienen condiciones de precariedad extrema.

de normas procedimentales válidas mediante el uso de la fuerza, la Parte A de la ética y el principio (D) quedan vacíos. Por lo demás, si las normas que definen la validez son establecidas por el vencedor de una batalla, serían inválidas procedimentalmente, y esto termina en que la ética del discurso es una ética material *de la guerra justa*.

Como contrapartida, quizás no es la batalla en sí lo que termine por imponer las reglas del discurso práctico, sino la amenaza de esta. Apel dice, en un sentido similar, que el estado actual de la ciencia y su potencial lesividad global exige una *macroética de la responsabilidad solidaria de extensión planetaria*, haciendo necesaria la fundamentación de la ética en un principio universalmente válido (Apel 2007, pp. 67-68). En otras palabras: un enfrentamiento violento puede ser tan importante que posicione a los opositores en un discurso práctico. La violencia podría no ser el *quiebre* de la comunicación, sino que un momento *a priori* que motiva lo discursivo: tenemos siempre presente, antes, un modo de resolución de conflictos que es el uso de la fuerza y la consideración de sus consecuencias obliga a preferir la argumentación. De este modo, no es la revolución armada de los excluidos, sino la posibilidad de esta la que pone a los opositores en pie de negociar su inclusión en igualdad de condiciones para determinar el modo en que se va a convivir pacíficamente. Luego, el temor al conflicto en condiciones contrarias a las que requiere el discurso práctico servirá como instrumento para materializar la situación ideal mediante discursos prácticos libres de coacción.

Cabe preguntarse si no se desnaturaliza el carácter deontológico y procedimental de la ética del discurso cuando se hace alusión a la motivación y el resultado que pueda tener la acción estratégica. Quizás la idea planteada ya no obedece a una razón comunicativa, sino que a un contractualismo à la Hobbes. Además, parece también una forma de decisionismo donde no existe una *fundamentación última* de lo moral, sino una opción *prerracional* o *de buena voluntad*, cuestión que Apel buscaba rebatir (Apel 2007, pp. 64-65). También hay que considerar que una fundamentación del uso de la fuerza, fundándose en consideraciones propias de la filosofía del lenguaje parece forzado.

5. La huelga laboral

La huelga nació de la conciencia de que entre los trabajadores dependientes existían intereses comunes que requerían un actuar conjunto para su defensa y garantía (Gamonal 2007, p. 441). Es un medio

de presión tendiente a buscar mejores condiciones laborales, utilizada como contrapeso al poder de mando del empleador (Silva 2010, p. 302). Históricamente, fue considerada como delito por ser una forma de autotutela a través de la fuerza que producía una alteración de las relaciones de producción, cuestión que se concebía contraria a los principios del estado de derecho. Posteriormente, se relegó a un incumplimiento contractual cuya sanción correspondía al empleador y, finalmente, fue reconocida como un derecho humano brindándosele tutela jurídica (Palomeque & Álvarez De La Rosa 2010, pp. 436-437). A mayor abundamiento, se trata de un derecho del tipo *económico y social*, aunque con origen, contenido y estructura propia de los derechos civiles y políticos. Dicho de otro modo, es un derecho que tiene por objeto permitir a los trabajadores una mejor calidad de vida a través de su acción colectiva, con fundamento, entre otros, en su libertad personal, la libre expresión, la libertad de asociación y la dignidad propias de su sola condición de seres humanos y que no se traduce en una prestación económica del Estado, sino en que su libre ejercicio que sea permitido y garantizado (Gamonal 2007, pp. 424-425).

Una particularidad del derecho a huelga es el contexto de una situación cuasi discursiva: la negociación de las condiciones en que se va a desarrollar el trabajo asalariado². En una empresa existen a lo menos tres aspectos: a) la producción de bienes o servicios que son resultado del capital invertido y del trabajo de los empleados, b) la rentabilidad que obtiene el empleador por la comercialización de dichos bienes o la prestación de dichos servicios³, y c) la remuneración que obtienen los trabajadores por el trabajo prestado. La producción es entonces un interés común, pues de ella dependen los aspectos b) y c). Por otra parte, rentabilidad y remuneración son opuestos y propios de cada parte, porque los resultados de la producción se reparten entre quienes las han generado, de modo que mientras mayor sea una menor será la otra. Si se suman a este esquema condiciones de trabajo como la duración de la jornada de los trabajadores o los descansos, existe una serie de variables

2 La huelga laboral también se da en otros contextos, como ejercer presión sobre el Estado, o para solidarizar con alguna causa política o social, pero estos casos corresponden más bien a formas de la libertad de expresión que a un derecho particular a la huelga.

3 Entiéndase para estos efectos rentabilidad no sólo como la ganancia o utilidad de una organización con fines de lucro, sino como todo ingreso de la entidad que no se destine a la remuneración de los trabajadores, como puede ser la recaudación de una fundación para el cumplimiento de sus fines.

que pueden influir en la producción que deberán ser consideradas para establecer cómo se desenvolverá la vida al interior de la empresa y las decisiones que se tomen influirán los intereses en conflicto.

La superioridad del empresario sobre el trabajador hace ilusorio para este último influir en la definición de las reglas que regirán la empresa. El derecho se ha preocupado de esta desigualdad mediante el *derecho colectivo del trabajo* que busca permitir a trabajadores y empleadores regular sus relaciones conforme a la realidad de cada empresa, garantizando la participación efectiva de los primeros mediante su acción conjunta. De este modo, se pretende fijar las normas que regirán a los afectados para que se satisfagan sus intereses, con la particularidad de que existe una desigualdad entre las partes y que entra en juego un medio de presión no discursivo: la huelga laboral. La única forma en que los trabajadores puedan hacer frente al empleador y sus propios medios de presión -como su poder de dirección, poder disciplinario y medidas de buen servicio-, es que se le garantice el derecho a disponer de lo único que tienen: su trabajo (Gamonal 2007, p. 59).

6. El lugar de la Huelga

Existe una diferencia importante entre decir que la huelga es un derecho fundamental y decir que puede ser permitida. En cuanto derecho humano, el Estado que la prohíba o que no le brinde tutela jurídica está incumpliendo con los estándares de una sociedad democrática. Antes de abordar derechamente la pregunta desde la ética del discurso, debe hacerse una revisión de la negociación colectiva en términos de la pragmática formal. Preliminarmente, puede decirse que es idealmente una instancia discursiva, pero que el actuar de las partes es eminentemente estratégico. En este sentido:

Las modalidades en que tiende a manifestarse el conflicto industrial son expresión de fuerza entre trabajadores y empleadores. La fuerza dentro del conflicto industrial, más que buscar la destrucción del adversario persigue doblegar su voluntad e imponer el propio punto de vista (Gamonal 2013, p. 109).

Para la ética del discurso, la violencia justificada no tiene por objeto la destrucción del adversario, pero es distinto decir que esté dirigida a lograr un lugar en la comunicación a que persiga doblegar la voluntad del adversario e imponer el propio punto de vista. Esta última visión es probablemente la que tienen los agentes en un proceso de negociación

colectiva. El esquema básico del proceso es que, encontrándose la empresa en una situación x , el sindicato propone una regulación nueva pidiendo a y el empresario responde con una alternativa b . Las diferencias entre a y b suelen ser notorias y ninguna de las partes reconocerá las pretensiones de validez de la propuesta del otro. La realidad es que las partes están conscientes de que a y b no serán aceptadas y de que sólo cumplen el rol de conseguir una contrapropuesta cercana a aquello que realmente se está dispuesto a negociar. De este modo, a y b se basan en el cálculo del modo de actuar de la contraparte y están, por tanto, en el ámbito de la acción estratégica. Cada parte se mostrará intransigente en su propuesta, y vendrá la amenaza del sindicato de ejecutar la huelga.

En un proceso típico, el empleador realizará una propuesta c que será más cercana a a o a b según qué tan dispuesto esté a asumir las consecuencias de una huelga, cálculo que puede haber sido realizado antes de realizar la propuesta b , por lo que es posible que c , sea su real pretensión. El sindicato aceptará o rechazará c considerando el daño que podría afectar a los trabajadores por no percibir remuneración durante la huelga y qué tan cercana sea la nueva propuesta a su objetivo. Con la aceptación de c se pone fin a la negociación, pero con su rechazo se hará efectiva la huelga y, mientras dure, se plantearán nuevas propuestas que pueden ser más o menos cercanas a las reales de las partes. Realizada la amenaza de la huelga, se deberían revelar las verdaderas posturas de las partes, dado que existe una presión externa con consecuencias previsibles y probablemente no será conveniente insistir con la propuesta inicial, a la que realmente nunca se aspiró. En otras palabras, si tiene la lesividad necesaria, el empleador y el sindicato deberían orientarse también al entendimiento, argumentando en base a la factibilidad de las propuestas según la realidad de la empresa, así como a su aceptabilidad. No es discutible que la mayor parte del proceso en cuestión corresponde a acciones estratégicas, sin embargo, la acción comunicativa está presente y se hace patente especialmente en el período de huelga, ya que esta coacción externa obliga a las partes a revelar sus reales fundamentos y disposiciones. Las precisiones esquemáticas que se han hecho de los aspectos pragmático-formales presentes en un proceso de negociación colectiva muestran la complejidad de un proceso real de establecimiento de normas.

La huelga no es una acción comunicativa, pues está orientada al éxito: su votación se realiza en atención a la influencia que puede tener en el empleador y en las consecuencias que puede tener para los pro-

pios trabajadores. No obstante, al menos en teoría, tiene los efectos que Apel estima justificadores de la acción estratégica para la parte B de la ética: contribuye a materializar las condiciones ideales del discurso. La ética del discurso busca superar las críticas al imperativo categórico, escapando del rigorismo de Kant mediante la consideración del contexto, incluyendo posibilidades de acción e intereses en juego (Michellini 2016, p. 52), por lo que, siendo la aplicación rigorista del principio (D) algo que fue previsto tanto por Apel como por Habermas, no podría ser válida la prohibición de la huelga sólo por ser una forma de coacción.

Sin embargo, si el compromiso del agente es la institucionalización de los discursos prácticos, lo propio sería que el conflicto laboral no sea resuelto con la injerencia de una coacción externa, sino mediante las herramientas que proporciona el Estado de derecho. Incluso si se consideran los argumentos contra una visión rigorista de la ética del discurso, no sería definitorio de una sociedad democrática la protección institucional de una forma de coacción. En este sentido, la discusión parlamentaria y los procesos judiciales serían la forma idónea de materialización de condiciones del discurso (Apel 1999, pp. 217-218). Adoptando esta postura, la argumentación que indica a la huelga como un derecho fundamental no es compatible con la ética del discurso: puede y debe prohibirse cuando existan medios de resolución de conflictos libres de coacción. A favor de la huelga, sólo cabría decir que en algunas sociedades es válida su injerencia en la negociación entre trabajadores y empleadores, pero que un régimen democrático debe tender a su eliminación, prefiriendo la intervención del Estado como garante de las condiciones del discurso práctico. Esta conclusión significaría el fracaso de la teoría, porque las relaciones laborales se caracterizan por la subordinación y dependencia económica del trabajador hacia el empleador. La necesidad de la huelga en el mundo de la vida de un régimen democrático se justifica en que no se pueden eliminar las facultades de dirección y de mando del empleador, pues sería una limitación tal a la libertad de empresa o al derecho de propiedad, que los vulneraría en su esencia. Esta postura sería entonces utópica, porque suponer que la huelga puede y debe ser eliminada eventualmente en las sociedades democráticas es suponer un sistema de relaciones laborales sin las características de las relaciones laborales.

El utopismo es justamente una de las críticas que se hace a la ética del discurso, y su imposibilidad de fundamentar el derecho a huelga podría dar la razón a esa visión. Así, Apel (1999) resume las críticas realizadas tanto a él como a Habermas:

Usando mi propia terminología y en el sentido de una formulación que efectivamente provoca la crítica de la utopía, quisiera llamarla la ética de la “comunidad ideal de comunicación”.

Con respecto a Habermas, la crítica al utopismo se ha encendido, sobre todo, en la fórmula de la “comunicación libre de dominación” en el sentido de la formación del consenso a través de la fuerza no coactiva de los argumentos en el discurso, con respecto a mi propia contribución, sobre todo, en la pretensión de que la norma ética básica -es decir, el principio de la formación de consenso sobre normas en el discurso argumentativo de una comunidad ideal de comunicación- es demostrable como indiscutiblemente válida (obligatoria) en el sentido de una fundamentación última pragmático-trascendental. Sintomáticamente, contra ambos aspectos de la ética comunicativa se dirige no sólo un reproche específico de utopismo sino, en conexión con ello, hasta la sospecha manifiesta de que la exigencia de una ética de este tipo y la pretensión de su fundamentación última, conduce en la praxis a una especie de terror del ideal à la Robespierre (Apel 1999, pp. 196-197).

La última suposición se basa en que es posible la *comunicación libre de dominación* entre el trabajador y el empleador. Dicho esto, y resumiendo las ideas planteadas hasta ahora, podría justificarse el derecho a huelga, únicamente, en la Parte B de la ética de Apel, con la prevención de que debe tenderse a su eliminación. Sin embargo, siempre a la luz de la ética del discurso, puede proponerse una norma situacional válida más fuerte: dadas las características de las relaciones laborales, la huelga no puede eliminarse porque en ellas jamás se estará *libre de dominación*. Dicho de otro modo, la argumentación *contra huelga* no es admisible cuando existan relaciones laborales, dada la imposibilidad de equiparar las posibilidades de acción de trabajadores y empleadores por su inherente desigualdad. La ética del discurso, debería asumir que las condiciones ideales del discurso, o las condiciones de posibilidad de una comunidad ideal e ilimitada de comunicación *no se han cumplido y no se cumplirán*. Esto implica que se presupone una insuficiencia del discurso práctico que vuelve un deber institucionalizar la reserva estratégica. Apel reconoce lo anterior cuando postula el principio de complementación. Una suposición de este tipo es la que conecta la parte A con la parte B de la ética. Dice Apel (1999):

El discurso argumentativo [...] se basa efectivamente en una idealización en el sentido de una separación entre la *racionalidad consensual-argumentativa* y la *racionalidad estratégica*. Esta separación no es característica de las formas de comunicación de los hombres antes y fuera de la introducción del discurso argumentativo y sigue siendo, también para el discurso

al que *constituye* como institución, al mismo tiempo una “idea regulativa a la que no puede corresponder íntegramente nada empírico” (Kant). Pero de esta circunstancia no se infiere en absoluto que la ética presupuesta en el discurso argumentativo no sea obligatoria para el tratamiento de los conflictos prácticos de la vida. Pues también todo aquel que argumenta seriamente (y esto significa también: todo aquel que formula solo una pregunta pertinente) presupone a priori que el discurso, bajo las condiciones normativas de una comunidad ideal de comunicación, no es tan sólo un “juego lingüístico” entre otros sino que, como única instancia concebible de fundamentación y legitimación, se refiere a las conflictivas pretensiones de validez de los hombres en todos los juegos lingüísticos posibles (Apel 1999, pp. 209-210).

Ahora, presuponer que los supuestos del discurso no se han materializado, ni lo harán, implica una contradicción performativa. Si la anticipación de una comunidad ideal de comunicación se encuentra presente en todas las formas de discurso argumentativo, es contradictorio aseverar su irrealizabilidad. En palabras de Apel (1999):

Efectivamente, todo aquel que argumenta seriamente -y antes ya todo aquel que, en el sentido de la posible satisfacción de las pretensiones de validez, entre en comunicación con otras personas y por consiguiente se autoatribuya y atribuya a los demás madurez- tiene que suponer que están en cierto modo -contrafácticamente- satisfechas las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, es decir, de una situación lingüística ideal, es decir, tiene que *anticipar una situación ideal* (Apel 1999, p. 211).

Esta es la forma de Apel de cerrar la separación entre la parte A y la parte B de la ética. Aceptar la parte B no puede implicar renunciar al principio ideal, pues aun aceptando las limitaciones del mundo de la vida, se sigue anticipando la comunidad ideal de comunicación en cada acción. Es paradójico, finalmente, que la asunción de que las condiciones ideales de la argumentación son irrealizables, sirva de fundamento para el establecimiento de condiciones materiales que acerquen más la comunidad real a la ideal. En resumen, para escapar del rigorismo y poder aplicarse a problemas del mundo de la vida, la ética del discurso debe hacer exigible una contradicción performativa: suponer que la situación anticipada contrafácticamente es, además, inalcanzable. Ante dicha suposición, un Estado democrático no podría prohibir la huelga, pues debe asumir, siempre, que las condiciones ideales no se han cumplido ni se cumplirán. Con todo, cabe preguntarse si no se ha traicionado a sí misma la ética del discurso, cediendo lo esencial de su propuesta, si permite e incluso exige recurrir a la fuerza, fundándose en que su principio ideal es irrealizable.

7. Conclusiones

En el presente trabajo se revisó un caso de aplicación para analizar el tratamiento del uso de la fuerza por la ética del discurso de Apel y Habermas, partiendo del supuesto de que el principio (D) supone que los conflictos se resuelvan únicamente mediante discursos prácticos libres de dominación. Según se expuso, el uso de la fuerza es paradigmáticamente opuesto al principio discursivo, pero es admisible cuando se es víctima de violencia física o estructural y, en particular, cuando se ejerce por quien ha sido excluido de la comunidad de comunicación para hacerse un lugar en el establecimiento de normas. Para mostrar los méritos o falencias de dicho tratamiento, se eligió la fundamentación de la huelga laboral como derecho humano suponiendo que, si la ética del discurso no aceptaba la validez de la misma, esta teoría caía en la crítica de utopismo, pues seguir sus criterios implicaría desconocer la necesidad de igualar a las partes de una relación que, por definición, se basa en la subordinación y dependencia del trabajador hacia el empleador.

Una primera conclusión de este trabajo es que la ética del discurso proporciona un criterio para determinar casos justificados de uso de la fuerza, derivado de la obligación “de modificar a largo plazo aquellas relaciones que producen la distancia entre las condiciones ideales de comunicación y las condiciones reales (políticas) de comunicación e interacción entre sistemas de autoafirmación” (Apel 2007, p. 90). En el caso del derecho a huelga, su validez deriva de poder institucionalizar o materializar las condiciones ideales de la argumentación. La huelga influye en el establecimiento de normas como una coacción distinta del *mejor argumento*, sin embargo, sin la posibilidad de que los trabajadores detengan la producción, estos no tendrían más opción que aceptar las condiciones que el empleador impusiera. De este modo, la huelga puede ser una forma de institucionalización del discurso práctico allí donde no existía. Por otra parte, la lesividad de una huelga obliga, al menos en principio, a que las partes en conflicto se dispongan hacia el entendimiento revelando sus verdaderas pretensiones y aceptando las limitaciones de la situación. El criterio, en consecuencia, consiste en que la mediación entre acción estratégica y acción comunicativa debe ser orientada a materializar la situación ideal de habla o la comunidad ideal e ilimitada de comunicación.

En segundo lugar, en cuanto a los méritos del criterio, el caso de la justificación de la huelga como derecho humano presentó la dificultad de explicar por qué habría de garantizar un derecho a huelga y no

preferir la intervención estatal mediante procesos que garantizaran la igualdad de condiciones en la negociación. Al respecto, se concluyó que la ética del discurso, para no caer en la crítica de utopismo, debía exigir la suposición de que las condiciones ideales de la argumentación no se han cumplido, ni se cumplirán. Se ha estimado que el reconocimiento de la huelga como derecho humano es necesario dadas las condiciones del juego lingüístico de las relaciones laborales (desigualdad, dependencia, subordinación, etcétera). Los trabajadores siempre se encuentran de algún modo sometidos a la voluntad del empleador y proponer alternativas a la huelga es desconocer estas características del contrato de trabajo. Pudo defenderse que la ética del discurso no caería en estos problemas. En términos de la filosofía de Apel, la reserva estratégica no puede ser eludida. Aun cuando las condiciones ideales estén presupuestas en todo acto de habla, asumir, actuar, y normar como si estuvieran cumplidas es un acto irresponsable. Para la huelga, esto significa admitir dentro de las reglas de la ética del discurso una improbable norma: se debe asumir que las condiciones ideales del discurso no se han cumplido, ni se cumplirán. Por esto, en cualquier etapa de la historia en que existan relaciones como las laborales, no se puede asumir que se han creado las instancias discursivas capaces de eliminar la dominación.

Una tercera conclusión corresponde a algunos desafíos que debe enfrentar la ética del discurso para mantener su consistencia. En primer lugar, el discurso práctico y la acción comunicativa pierden su centralidad en la fundamentación de la moral si la huelga se puede fundamentar en su influencia en la negociación, pues la validez de la norma depende de sus consecuencias y no de su conformidad con las condiciones ideales de comunicación. En segundo lugar, la condición *a priori* de suponer la irrealizabilidad de las condiciones del discurso ideal dificulta el principio de complementación, pues si se supone que las condiciones ideales no se cumplirán, cabe preguntarse si es realmente posible o exigible actuar comunicativamente y no según la razón estratégica. En tercer lugar, justificar el uso de la fuerza en materializar las condiciones ideales de comunicación (o de la democracia) puede servir de pretexto para la imposición armada de regímenes políticos, siendo la ética del discurso la propuesta de un modelo a imponer. Estas observaciones derivan de que los principios (U) y (E) siguen haciendo referencia al principio discursivo para justificar excepciones a su aplicación, lo que resulta complejo considerando su carácter formal o procedimental. La ética del discurso debería proponer un principio material que permita evaluar casos excepcionales según sus consecuencias sin que el principio (D) quede sin aplicación,

pero manteniendo el lugar central de la acción comunicativa. Se esbozó que la ética del discurso tiene elementos que cumplen dicho rol que pueden ser un punto de partida para la elaboración de este principio.

Como última reflexión, puede rescatarse que la ética del discurso, pese a su nivel de abstracción, proporciona herramientas útiles para el razonamiento práctico. En el caso del derecho a huelga, se expusieron argumentos intuitivos que derivan de la consideración del discurso o de la argumentación: la postura *contra*-huelga duda de la validez de aquello que se haga bajo coacción, mientras que la postura *pro*-huelga sopesa otras condiciones propias del discurso práctico, como lo son: la igualdad entre los participantes, la posibilidad de proponer sus posturas y que eventualmente se establezca aquello que resulte ser aceptable para todos los afectados. De este modo, aun con las insuficiencias señaladas, parece plausible el proyecto de una ética universal basada en la naturaleza comunicativa de la razón que, a la vez, considere las consecuencias de la aplicación de normas para determinar su validez.

Referencias bibliográficas

- Acero, J. J. (1994). "La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez". En D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, 15-130. Madrid: Trotta.
- Apel, K. O. (1985 [1973]). *La transformación de la filosofía* (Vol. 2). (Traducción de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill). Madrid: Taurus.
- (1994). "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva. Comunidad como a priori de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón". En D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias, y L. Sáez Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K. O. Apel* (R. Franco, Trad.), 15-32. Madrid: Trotta.
- (1998). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. (Traducción de N. Smilg) Barcelona: Paidós.
- (1999). *Estudios éticos*. (Traducción de C. De Santiago). México: Distribuciones Fontamara.
- (2007). *La globalización y una ética de la responsabilidad: reflexiones filosóficas acerca de la globalización*. (Traducción de R. Maliandi). Buenos Aires: Prometeo libros.

- (2017 [1998]). *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. (Traducción de N. Smilg). Granada: Comares.
- Cortina, A. (2004). “Ética comunicativa”. En V. Camps, O. Guargía, & F. Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, 177-200. Madrid: Trotta.
- Crelier, A. (2007). El concepto de comunidad en Charles S. Peirce. *Ideas y valores* 134: 61-76.
- Demenchonok, E. and Peterson, R. (2009). Globalization and violence: the challenge to ethics. *American Journal of Economics and Sociology*, 68, 51-76. doi:10.1111/j.1536-7150.2008.00615.x
- Gamonal, S. (2007). *Derecho colectivo del trabajo*. Santiago: LexisNexis.
- (2013). El derecho de huelga en la Constitución chilena. *Revista de Derecho Universidad Católica del Norte*(1), 105-127. doi:https://dx.doi.org/10.4067/S0718-97532013000100005
- Habermas, J. (1989 [1985]). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Traducción de M. Jiménez Redondo). Madrid: Taurus.
- (1991). *Aclaraciones a la ética del discurso*. (Traducción de M. Jiménez Redondo).
Disponible en: https://perio.unlp.edu.ar/catedras/system/files/habermas_jurgen_-_aclaraciones_a_la_etica_del_discurso.pdf. [Consulta: 24 de Octubre de 2019].
- (1997 [1984]). ¿Qué significa pragmática universal? En J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos* (M. Jiménez Redondo, Trad.), 299-365. Madrid: Cátedra.
- (2000 [1983]). *Conciencia moral y acción comunicativa*. (Traducción de R. García Cotarelo). Barcelona: Península.
- (2010 [1987]). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Herrera, M. (2003). Lenguaje y acción en la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)* 121; 31-70.
- Mendieta, E. (2002). *The adventures of transcendental philosophy: Karl-Otto Apel's semiotics and discourse ethics*. New York: Rowan & Littlefield.
- Michelini, D. J. (2016). La ética del discurso como ética de lo correponsabilidad no rigorista. *Ética y discurso*, 1(2), 41-58. Disponible en: <https://www.icala.org.ar/RED/E+D/E+D-1-2-2016/E+D-2-2016-05-Michelini.pdf> [Consulta: 16 de abril de 2019].
- Palomeque, M. C. y Álvarez De La Rosa, C. (2010). *Derecho del Trabajo* (Decimoctava ed.). Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Silva, A. (2010). *Tratado de derecho constitucional* (Vol. 13). Santiago: Editorial Jurídica.