

La dimensión narrativa del mundo de vida como ampliación de la autonomía que defiende la ética discursiva

Vicente Carrera Álvarez

Ante el hecho del pluralismo cultural y la lógica de globalización económica contemporánea, la reflexión ética más acuciosa se centra hoy o en defender una postura universalista sobre la justicia o en la defensa de una mirada sobre el bien de corte contextualista /comunitarista, reeditando bajo nuevas coordenadas un viejo debate ético que enfrentaba la moralidad kantiana de carácter universalista a la eticidad hegeliano/neorristotética más cercana a la pluralidad culturalista. J. Habermas con su ética comunicativo-discursiva (2000) opta por una postura universalista y cuestiona seriamente a la ética contextualista/comunitarista. Sin embargo no pueden dejarse de lado las diversas objeciones al carácter formal-procedimental de la ética discursiva, objeciones que cuestionan a la ética discursiva como si fuera una ética sin moral por aquello de que al juridicizar la ética se minimiza la cuestión de la autonomía personal. Algunos hasta hablan en estos casos, de jacobinismo moral (como Hegel calificaba a la ética kantiana) porque somete la última y sagrada decisión moral del individuo a los principios universalistas. Este trabajo analiza las razones de estas objeciones a la ética del discurso desde dentro del contexto pragmático-lingüístico en que está basada (Vilar, 1999; Cortina, 1990; Wellmer, 1994; Lara, 1992, 1994; Mc Carthy, 1992, 1997). Creemos que con la incorporación de un nuevo modo de ver la dimensión narrativa del mundo de la vida, esto es si se logra la intersección del discurso argumentativo con el discurso narrativo se estaría postulando un nuevo modo de encarar el relego de la cuestión de la vida buena por parte de la ética discursiva, un nuevo modo que vincula el mundo de lo público y el mundo de lo más privado.

La estructura de este trabajo aborda, en primer lugar, el contenido central de la ética comunicativo-discursiva. En segundo lugar, analizará las objeciones a ésta por parte de algunas posturas desde dentro de los planteamientos pragmático-comunicativos. Y, en tercer lugar, ofrece la posibilidad de resarcir los déficit de la ética discursiva con una nueva manera de ver la dimensión narrativa del mundo de la vida.

1. La ética comunicativo-discursiva

La ética discursiva es en Habermas (1989) como el cierre de su teoría de la sociedad, una crítica teórica que combina reflexión filosófica y análisis sociológico (1987), una nueva teoría social que postula la necesidad de organizar una estructura social democrático-deliberativa que formando racionalmente la voluntad mantenga una dirección

utópico emancipativa. Esta teoría social (relación funcional—dialéctica entre sistema y mundo de vida) está asentada sobre la fuerza de la racionalidad comunicativa y la tensión que establece entre facticidad y validez como inmanente al lenguaje ligando significado y verdad en los procesos sociales, una racionalidad comunicativa que se asienta en la libertad comunicativa y en el consecuente poder comunicativo (Carrera, 2005) de las cotidianas formas intersubjetivas de reproducción cultural, institucional e individual de los diferentes mundos de vida. Una teoría social afincada sobre el hecho antropológico universal de uso pragmático comunicativo de ser hablantes y de los aprendizajes históricos derivados de la relación contradictoria entre sistema y mundo de vida.

Esta racionalidad esta siempre dirigida al entendimiento de los dialogantes y exige de ellos, en condiciones sociales de no coacción, la búsqueda de argumentos cuando queda problematizado el contenido de las proposiciones lingüísticas que aluden al común mundo de vida, ejercicio crítico discursivo que busca el asentimiento consensual de los dialogantes hacia el mejor de los argumentos (Habermas, 1987). En la teoría de la acción comunicativa, el término ‘discurso’ tiene que ver con el ejercicio crítico argumentativo que sería inherente a la racionalidad comunicativa. Su ética discursiva, o más propiamente ‘moral discursiva’, (Habermas, 1985) es ejercicio crítico argumentativo en el campo de la moralidad humana.

Algunos han llegado a afirmar que la ética comunicativo-discursiva de Habermas refundamenta la moral kantiana por otros medios o, más precisamente, que es la reformulación de la moral kantiana a partir del giro pragmático-lingüístico, saliendo de la filosofía de la conciencia en la que estaba instalado Kant (el yo monológico desde la intrasubjetividad) y llegando a la filosofía del lenguaje comunicativo (el nosotros dialógico desde la intersubjetividad). Se puede sintetizar este tránsito habermasiano y los problemas que conlleva diciendo simplemente que va ‘de la conciencia al discurso’, pero que es también ‘un viaje de ida y vuelta’, como insiste Javier Muguerza (1997).

Kant postuló una moral universalista como centro de la razón práctica que encarna la pregunta ‘¿Qué debo hacer?’. Esta pregunta indaga por lo que hay que hacer (lo que debe ser) en un triple campo de acción: tanto en el mundo de lo práctico-técnico, que tiene que ver con la razón estratégica, como en la búsqueda del bien para un buen vivir personal, que tendría que ver con la cuestión ética, como con esa búsqueda del quehacer común en el horizonte de lo justo para todos, que tiene que ver con la cuestión de lo moral. Kant hace diferencia entre la ética como respuesta a la pregunta por el bien o lo bueno y la moral que responde a la pregunta sobre lo justo. De ahí que el imperativo categórico kantiano supone la existencia del punto de vista moral del sujeto transcendental en donde el yo empírico queda subsumido en un nosotros universal: ‘Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal’ o ‘actúa sólo conforme a la máxima a través de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal’. indica el apotegma kantiano.

Habermas, manteniendo el punto de vista moral, salta del sujeto de la conciencia universal o principio universal (principio U) al discurso intersubjetivo o principio D (principio discurso) pero recambiando el imperativo categórico por el procedimiento

de la argumentación moral. El dictum de Habermas es que “en lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver erigida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad”.

Habermas al indagar sobre la razón práctica que implica diversas formas de deber ser (sea ‘lo pragmáticamente conveniente, sea lo éticamente prudente y, también, de lo moralmente correcto’) de esto último dice que de los asuntos acerca de lo justo y de la justicia, tiene que tratar la teoría moral si aceptamos que vivimos en tiempos modernos o tiempos de pluralidad social, cultural e ideológica, tiempos guiados por pensamientos posmetafísicos que llegaron con el giro lingüístico, la nueva priorización de lo práctico con lo teórico, el peso de la razón científico-técnica, las nuevas metodologías críticohermenéuticas en ciencias sociales. En palabras de Habermas tales tiempos obligan a “defender la primacía de lo justo, entendido deontológicamente sobre lo bueno” (2000, pág. 9), ya que con la llegada de la modernidad, al superarse planteamientos únicos de vida en cuestiones de autocomprensión y de autorrealización “ha dejado de ser plausible suponer que las preguntas tocantes a la vida buena de las que se ocupaba la ética clásica æa felicidad, la virtud, el carácter y el ethos, la comunidad y la tradiciónæ pueden ser respondidas de manera general y que sean los filósofos quienes han de responderlas” (McCarthy, 1997, pág. 38). En tal sentido ‘la filosofía ya no podría pronunciarse sobre cómo ‘debe uno vivir’, de la buena vida. La reflexión filosófica tendría que dirigirse a esa ética mínima que tiene que ver con el carácter público sobre lo justo. Pero esto no significa que “las cuestiones éticas en sentido estricto tengan que quedar excluidas de la discusión racional” (Habermas, 2000, pág. 9) pues sería como afirmar que lo ético valorativo fuera campo del mundo de lo irracional como acepta la ética escéptica o la emotivista. No es ésta la postura de Habermas.

Al igual que la moral kantiana la moral discursiva sería deontológica, cognitivista, formal y universalista. En el trabajo ‘Qué es ética del discurso’ (2000) Habermas amplía el contenido de estas dimensiones: es deontológica pues “entiende la corrección de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una proposición asertórica” (Habermas, 2000, pág. 15), no confundiendo la lógica de la razón práctica con la razón teórica. En consecuencia es cognitivista porque la corrección normativa exige “una pretensión de validez análoga a la de verdad”, esto es, que hay que responder a la pregunta “cómo es posible fundamentar enunciados normativos” (*idem*); es formalista porque se guía por un imperativo categórico de argumentación moral ya que “sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico” (*idem*, pág. 16), y porque sigue la principal regla de la argumentación que exige 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” (*ibidem*).

Y, en consecuencia, es universalista porque para rebasar cualquier propuesta etnocéntrica, “afirma que este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que posee validez universal”.

Habermas encuentra en el 'factum' de la competencia pragmático lingüística y en la fuerza ilocucionaria que le es inherente, una fuerza de validez universal que históricamente llegó con la modernidad pues éste al ofrecer una ética postconvencional logró romper los límites coactivos que imponían la racionalización de los mundos premodernos.

La ética del discurso, al igual que la kantiana, está vacía de contenido material o contenido de específica ética, porque sólo indica el procedimiento formal que, para vivir moralmente, debería seguir todo aquél que afirme que el hombre es fin o no medio o que el hombre posee una dignidad igual que hay que respetar no importando ni el lugar ni el tiempo. Por eso también se la califica de procedimentalista.

La ética del discurso, en consecuencia, sería la ética que insistiendo en la autonomía intelectual, y moral y política del hombre, busca formas justas y democrático deliberativas que aseguren socialmente que ninguna obligación jurídico-política sea moralmente procedente, si de manera directa o indirecta, los interesados no han participado libremente en su formulación. Por eso la ética del discurso de Habermas, como decíamos arriba, atraviesa toda su teoría social que posee, por ello, un carácter utópico-emancipativo.

2. Las críticas a la moral discursiva desde planteamientos pragmático-comunicativos

Es lógico que la crítica más ácida a la moral discursiva provenga de los pensadores antimodernos o decididamente incluidos en tendencias postmodernas, sea de quienes la ven (Lyotard, Foucault, etc.) como reedición del totalitarismo logocéntrico moderno, esto es, defensora de los 3 grandes metarrelatos modernos —el epistemológico, el ético y el emancipativo— sea la de los críticos que o bien defienden éticas de la comunidad vista como tradición (Taylor) o bien entienden la ética como ámbito salvífico de realización individual (Elster, Foucault).

Como estas críticas provienen de posturas antidiscursivas, aquí nos interesa centrarnos en las críticas que provienen de aquellos que están cercanos al programa de la moral discursiva. Para este recorrido nos apoyamos en un trabajo de G.Vilar (1999) que resume las posturas de quienes creen que por falta de claridad o por déficits internos en la misma teoría de la acción comunicativa se han generado "falsos pasos o ambivalentes interpretaciones de conceptos" (*idem*, pág. 172). Casi todas cuestionan cómo Habermas entiende el asunto de la autonomía. Esta categoría es central para entender de otra manera el humanismo moderno que pretende defender la autoconciencia, la autorrealización y la autodeterminación del hombre. Esta categoría es parte central en las reflexiones éticas contemporáneas, sobre todo, al ver la deshumanización que vivieron los pueblos sometidos a proyectos colectivistas y totalitarios, proyectos que estaban amparados en las leyes de la historia, así como el fracaso humano de las grandes mayorías sociales que hoy siguen marcadas por un capitalismo salvaje que exige el libre juego de las leyes del mercado. Pero esta insistencia en la cuestión de la autonomía también se debe a otros múltiples problemas contemporáneos como el problema de la inmigración galopante y la cuestión del multiculturalismo consiguiente, la generalización de liberales posibilidades de vida que ofrece la sociedad actual, la difusión de nuevas teorías contractualistas, la reinvin-

dicación de identidades colectivas e individuales tras la crítica postestructuralista y de otras corrientes que reafirman la 'muerte del sujeto'.

Coincidente con esas centrales defensas de la autoconciencia, la autorrealización y la autonomía, Habermas, apoyado en una filosofía que ve al lenguaje como abridor de mundo, también defiende el individualismo ético que se deriva de este humanismo, individualismo que se postula como intermedio 'entre las posiciones atomistas, y las distintas formas de comunitarismo', una relación entre autonomía y dependencia. Pero si bien la ética discursiva pretende tal autonomía ya que postula un tipo de sociedad en donde la subjetividad sea íntegra y no esté menoscabada por 'violencias, alienaciones, anomias e indignidades' etc., más se inclina en asegurar, por vía de fundamentación cognitiva, las condiciones de igualdad jurídica que posibilitaría más ampliación individualista. Por eso insiste más sobre las condiciones de universalidad o imparcialidad del juicio que defendía la ética kantiana que sobre la dignidad o respeto a la autonomía del otro que también Kant defendía.

De este relego de la autonomía personal, 3 críticas han predominado entre aquéllos que, en lo general, comparten el programa de la ética discursiva pero también observan en la ética discursiva una amputación a una más cabal concepción de autonomía:

a) *La juridificación de la ética* o cientificización de la ética dada la búsqueda de planteamientos cuasijurídicos en la solución de los conflictos morales del individuo. En estos conflictos la autonomía moral estaría subordinada más a condiciones ideales de comunicación y al juicio de la comunidad real argumentativa que a la propia decisión. Por este carácter democratizante que busca el apoyo del diálogo intersubjetivo, se relega la cuestión más importante que es la decisión última de carácter intrasubjetivo. Wellmer (1994) y Cortina (1990) dirán, cada uno a su manera, que como trabaja la ética discursiva, la ética se vacía de moralidad. Aunque Habermas ha sido sensible a esta crítica tanto que en uno de sus últimos escritos ya habla de autonomía como 'autosujeción' (2000) de la voluntad a las prácticas habituales que ocurren en el derecho, sin embargo, no logra devolver a la autonomía moral el carácter de ser ámbito sagrado de autodecisiones finales.

b) *Relego de la importancia del bien privado y con ello olvido de lo que realmente pueda ser el bien público.* Esta crítica se centra en indicar que es imposible hablar del bien público y de lo justo relegando lo real profundo del individuo concreto. Para estos críticos debe haber una línea tangencial que una a ambos núcleos de bienes aunque éstos se encuentren en diferente nivel. El no hacerlo así supone que toda la psique humana es plana y no tiene estratos de profundidad y que tiene un mismo contenido de necesidades, deseos y creencias que ya estarían dados y que por concretizarse de diferente modo habría que armonizar. Para Habermas, como no puede darse ni por las leyes del mercado ni por las leyes de la historia, tal armonización vendría asegurada por los presupuestos universales de una pragmática del lenguaje dirigido al entendimiento, pero esta pragmática cuando pierde dimensión utópica se inclina hacia el pragmatismo y esto ocurriría si para analizar tales necesidades, sólo se tiene en cuenta el peso contextual de la tradición. Habermas, en "Conciencia moral y acción comunicativa", dice que "las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales" y la interpretación de estos valores de tales necesidades "no es algo de lo que

puedan disponer monológicamente los individuos aislados" (Vilar, pág. 184). Distinto pensar tenía Habermas unos lustros antes cuando en "Problemas de legitimación del capitalismo tardío" o en "Reconstrucción del materialismo histórico" todavía hablaba de formación discursiva de las necesidades y estaba más abierto a planteamientos utópico—marcusianos pues decía que cada individuo tiene "que poder reconocer lo que puede querer" (*idem*, pág. 183) y que tal análisis podría hacerse "a través de formas expresivas estéticas" (*idem*, pág. 184) ya que "las necesidades pueden mantenerse susceptibles de lenguaje y desprenderse de su carácter paleosimbólico".

Habermas ha sido también sensible a la crítica de que su actual ética discursiva relegaba el bien privado. Por eso, últimamente ha profundizado sobre la distinción entre el discurso ético y el discurso moral y sobre la importancia de las formas de vida específicas como fondo para interpretar intereses, deseos y creencias, pues los discursos ético-existenciales y ético-políticos tienen que ver con la propia biografía de las propias formas de vida, del contexto vital de la propia identidad mientras que, en contraparte, los discursos morales se mueven más en el plano no egocéntrico e imparcial del contexto universal. Pero ante un problema específico es difícil para el individuo concreto saber con certeza en qué tipo de discurso se encuentra o cuándo se trata de problemas que tienen que ver con su autonomía personal y cuándo, de autonomía moral (por ej. ante el aborto, ante un ecocidio, etc.). Suponemos que no habrá autonomía moral si no hay primero dominio sobre sí y si, para conformar a éste, hay que recurrir no sólo a elementos normativos, sino también a elementos cognitivos, pragmáticos, estéticos, expresivos, etc. Por supuesto que para realizar esta conjunción de elementos es necesario pasar por la mediación de la intersubjetividad discursiva.

c) *Drástica separación entre materia y forma privilegiando el aspecto formalista de la moral*, divorcio que es como la razón que hace posible los 2 anteriores déficits. Ya se dijo que la moral discursiva es básicamente procedimentalista pues al separar la forma del contenido o materia específica, lo analítico de lo sintético, la forma del fondo, ancla todo el proceder discursivo sobre formas y procedimientos de carácter universal pretendiendo garantizar, así, las bases de libertad y de igualdad necesarias en todo diálogo no coactivo. Diversos críticos aluden a este divorcio que anula la base histórica de la vida diciendo que es la historia la que debe dar vida a cualquier planteamiento que se presente como con carácter transcendental. Es la crítica histórica de Hegel a Kant, a cuya moral califica de jacobinismo moral por aquello de que el formalismo abstracto ahoga la vida real del individuo. En Habermas este formalismo tiene que ver con la búsqueda de 'presupuestos pragmático-universales de carácter normativo. Olvida que cualquier teoría de la argumentación moral presupone contenidos substantivos o materiales, o lo que es lo mismo, que "los presupuestos pragmáticos universales del discurso humano tienen un contenido histórico universal" (*idem*).

3. La dimensión narrativa del mundo de vida como ampliación de la autonomía que defiende la moral discursiva

Estas tres críticas insisten en que Habermas, por defender el bien público, relega el bien privado, por situarse en el punto de vista moral del bien público no se ocupa mucho del punto de vista ético de la vida buena privada, por garantizar la autonomía

social, deja de atender la autonomía personal para la que aquella es mediación, pues en cuestión de moralidad la autonomía personal es ontológicamente prioritaria, aunque epistemológicamente no lo sea, por aquello de que el sujeto se construye intersubjetivamente y son los otros la mediación del saber y de la identidad de cada sujeto. En síntesis, porque Habermas opta por la moralidad y deja de lado, por concreta, la eticidad.

Aunque en el rescate del contenido de la autonomía personal existan algunas posiciones esencialistas que pretenden extraer algunos supuestos básicos de todo humano (como la de la segunda Nussbaum, por ej., que retomando a Aristóteles, enlista un decálogo de bienes básicos o capacidades básicas que todo humano debería desarrollar), y también posiciones normativas que pretenden un concepto de vida buena a partir de un análisis fenomenológico o antropológico de los fenómenos estrictamente morales (como por. ej. Honneth que retomando a Hegel traza las líneas moral-normativas de la lucha por el reconocimiento del sí mismo y de los otros, a partir del amor, el derecho y la solidaridad afianzando, respectivamente, autoconfianza, autorrespeto y autoestima), sin embargo, hoy en día las posiciones más provocadoras son aquellas que son calificadas de 'esteticistas' pues acercan la ética a la estética, nivelan la literatura y la filosofía, fusionan arte y vida. Son las posiciones de Foucault, Rorty, Taylor, McIntyre, la primera Nussbaum, Adorno, etc., aunque haya notables diferencias entre la propuesta heroica de vivir una bella vida que contiene la estética de la existencia de Foucault, la ironía literaria que ofrezca nuestro pequeño contexto social en Rorty, la propuesta del conocimiento que da el amor en Nussbaum, la propuesta de un yo comunitario moderno de Taylor y un yo narrativo que busca la tradición premoderna en McIntyre o la de Adorno que pretende lograr, por la vía estética del pensar negativo y del aforismo, la reconciliación entre un sujeto desgarrado y la naturaleza ultrajada por la razón instrumental moderna.

Cada una de estas tres tentativas de rescate se ubican, respectivamente, en cada una de los ámbitos de racionalidad moderna en los que se escindió la razón premoderna, ámbitos que Kant intentó analizar por separado en cada una de sus tres críticas. De ahí que sea pertinente que una solución más integrada fuera aquella que sin olvidar los aportes de cada unas de ellas se reconozca que por separado son unilaterales y siguen prisioneras de una razón recortada. Este deseo integrador sigue siendo el propósito teórico del neoilustrado Habermas. Por eso, quizás, si introducimos la estrategia del discurso narrativo de los 'mundos de vida' en relación a la ética del discurso, podríamos no sólo unir las variantes de vida buena aportadas por las tres tentativas antes analizadas (la esencialista, la normativa y la estetizante), sino que sería una opción más coherente con la teoría de la sociedad que Habermas ha elaborado y en donde es capital la categoría de mundo de vida, mundo de vida que se reproduce gracias a la racionalidad comunicativa y que sufre constantemente la colonización que el sistema le impone, pero mundo de vida en donde los hombres y mujeres concretos luchan no sólo por mantenerse integradamente solidarios en contra de la despersonalización del dinero y del poder político autoritarios, sino en los que se busca resarcir sus vidas desgarradas con alianzas, movimientos, actitudes y resistencias civiles y cambiar este colonizado mundo usando, para ello, el poder comunicativo, pero también otros mo-

dos de poder ligados al mundo del lenguaje. El discurso narrativo del mundo de vida expresaría no sólo las fuerzas generales de un humano en situación, sino las condiciones específicas que atraviesan las concretas vidas horizontalizadas por la globalización pero, también, sus peculiares modos de encontrar otro modo de vivir en el que todos puedan caber. Estos específicos diseños altermundistas aparecen de diversa forma en los modos de vivir que todos los días expresan los millones y millones de humanos, en los gritos, los cantos, los desafíos, las resistencias, las performances, en el laberinto de cada vida cotidiana. Recuperarlos en historias de vida, o con los diversos modos narrativos que podamos inventar al respecto, sería uno de los muchos modos de recuperar los conceptos de bien personal y asegurar una reflexión acerca de la intersubjetividad. Este tipo de discurso narrativo estaría muy cerca de ciertos contenidos éticos defendidos por la ética de la liberación.

El único pero es que para Habermas la literatura (o en este caso el discurso narrativo) tiene un mundo de ficción sobre el que no se puede argumentar ni usar criterios de validez, la literatura nunca será filosofía (Habermas, 1990). No obstante esta explícita reticencia, hay que salir de los impasses que sobre el concepto de bien tiene la ética del discurso. Por eso habría que poner narrativamente la carne y la sangre de nuestros concretos mundos de vida en el asador universal de lo justo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cortina, A. (1990), *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos.
- Carrera, V. (2005), *El poder comunicativo del sujeto democrático-deliberativo*, Tesis Doctoral. ICCSSH-BUAP.
- Kimberlat, J. A. (1997), *La filosofía moral y política de J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Habermas, J. (2002), *Verdad y justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus. Humanidades.
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barc. Península.
- Lara, M. P. (1994), *Introducción a Wellmer*, A (1994), *Ética y diálogo*, o. c.
- Lara, M. P. (1992), *La democracia como proyecto de identidad ética*, Barc. Anthropos U.
- McCarthy, Th. (1997), *Constructivismo y reconstructivismo kantianos*. En Gimbernat (ed.) o. c.
- McCarthy, Th. (1992) *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid, Tecnos.
- Muguerza, J., (1997), *De la conciencia al discurso*, en Gimbernat (ed) (1997), *La fil...* o. c.
- Vilar, G. (1999), *La razón insatisfecha*, Barc. Crítica.
- Wellmer, A. (1994), *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en kant y en la ética del discurso*. Madrid, Anthropos y UAM.-México.