
Minimos e Máximos para um Mundo Possível*

Jovino Pizzi

RESUMO: A proposta de uma *ética de mínimos e uma ética de máximos* permite conciliar as exigências mínimas, de validade universal, com as metas individuais ou as expressões de cada *ethos* em particular. Ou seja, torna possível articular o conteúdo normativo de uma moral, de caráter universalista, com os diferentes conteúdos ou ideais de vida de cada cultura particular.

PALAVRAS-CHAVE: Ética de mínimos e ética de máximos.

1.0 - Introdução

As questões que gostaria de destacar, nesta exposição, têm como foto o apelo que me foi feito, no sentido de apresentar pistas para a construção de um outro mundo possível. A minha reflexão obedece ao ponto de vista filosófico. E creio que um debate nesses termos poderia centrar-se em dois aspectos fundamentais – de modo especial para o contexto latino-americano. Por um lado, a uma exigência moral que possa servir de orientação para qualquer ser humano e, por outro, a aspectos que se referem aos valores e formas de vida de cada sujeito ou modo de vida particular.

Dentro do quadro que se nos apresenta neste momento, poderíamos, evidentemente, falar de capitalismo. Michel Albert discute os diversos “capitalismos” como se isso fosse uma questão de identificar as diferentes perspectivas que o próprio capitalismo oferece hoje em dia (Albert, 1993). No entanto, sabemos que isso não é suficiente, pois, entre Davos e Porto Alegre, existem muito mais coisas em jogo. Eu penso que – e isso não é nenhuma novidade – o debate deve centrar-se em torno à

* Texto apresentado na oficina, promovida pelo Instituto Superior de Filosofia, da Universidade Católica de Pelotas, no III Fórum Social Mundial, em Porto Alegre, 23 a 28 de janeiro de 2003.

idéia de uma ética capaz de dar sentido às exigências de um mundo que se nos apresenta múltiplo e com uma infinidade de matizes. Ou seja, a topografia do mundo atual parece configurar um mosaico com distintas e variadas significações. Por isso, além da geopolítica, que compõe o mundo de hoje, parece que é necessário encontrar um caminho que nos permita responder às demandas de uma sociedade pluralista e multicultural.

Às vezes, diz Habermas, “não nos enfrentamos com as outras culturas” como sociedades estranhas, mas que se impõem como dominação através de uma violência organizada que serve para a implantação de “suas verdades” (Habermas, 2001). A confrontação com o diferente ou com a alteridade representa o encontro de horizontes distintos. O encontro de diferentes “mundos” só pode ser satisfatório desde um mínimo comum e, conseqüentemente, sem prejuízos a nenhuma das tradições particulares, pelo contrario, que motive e assegure a harmonia deste grande mosaico, que representa o mundo da vida. Nesse sentido, o objetivo desta exposição, além da pretensão de superar a controvérsia entre formalismo e procedimentalismo, menciona uma certa “doutrina da virtude” que toma em consideração elementos como valor, conteúdo moral da ação, *telos* e também um *ethos* individual. Esta idéia encontra sua fundamentação na formulação “ética de mínimos e ética de máximos”, supondo um passo mais na configuração dos traços de uma filosofia prática. Deste modo, espero poder contribuir no sentido de dar uma resposta à proposição de como é possível um outro mundo.

2.0 – Ética de mínimos e ética de máximos: dois aspectos para um mundo possível

A configuração de uma *ética de mínimos e de máximos* representa uma nova planificação na justificação daquilo que podemos denominar como a dimensão moral da ação humana – e, evidentemente, para um outro mundo possível. Uma doutrina moral da virtude pretende ampliar o conteúdo normativo da vontade individual e encontrar outras expressões, como a igualdade, a liberdade, a tolerância e, até mesmo, uma fundamentação filosófica plausível aos direitos humanos. A ética de mínimos e ética de máximos distingue entre uns mínimos universalmente exigíveis e os máximos desejáveis. O que segue, objetiva pormenorizar essa questão. Além de sua caracterização, pretende-se mostrar como a proposta de uma ética cívica – ética de mínimos e ética de máximos – articula seus conteúdos normativos dentro de uma sociedade pluralista. Com o fim de esclarecer essa ética cívica – ou também chamada de doutrina moral das virtudes – passamos, pois, a definir, por separado, cada uma das duas partes do fenômeno moral. Nossa exposição segue as linhas gerais da proposta de Adela Cortina.

Em primeiro lugar, a **ética de mínimos** (ou da justiça) se ocupa, primordialmente, da “dimensão universalizante do fenômeno moral, ou

seja, com aqueles deveres de justiça que são exigíveis a qualquer ser racional e que, sem nenhuma dúvida, compõem algumas exigências mínimas” (Cortina, 1995:65). Por isso, é imprescindível reconhecer e distinguir, neste aspecto, determinadas estruturas pragmáticas que,

desde um mínimo de *incondicionalidade*, nos provê do *canon* indispensável para construir uma ética da autonomia, uma teoria da sociedade, um direito positivo legítimo e, inclusive, para esboçar a noção de um Estado de direito. Sem tal mínimo de racionalidade, universalidade e incondicional, é impossível a autonomia humana e não sobra nada, senão o império obscurantista e dogmático do empírico (Cortina, 1995: 65).

Como podemos perceber, a ética de mínimos se vincula a uns mínimos morais, ainda que na vida prática os participantes não compartilhem a mesma concepção de vida boa. Essas exigências mínimas são inegociáveis e pelas quais “temos que ir respondendo conjuntamente a desafios comuns”, pois todos os sujeitos, indistintamente de nação, cultura ou modo de vida particular, devem assumi-las (Cortina, 1998: 113). Porque a história nos ensinou que “são princípios, valores, atitudes e hábitos aos que não podemos renunciar, sem renunciar, ao mesmo tempo, à própria humanidade” (Cortina, 1996: 28). Nesse sentido, o fenômeno moral obedece a uns mínimos morais de justiça, mesmo que, na prática, não estejamos de acordo com a expectativa de felicidade, de realização pessoal, do modo de vida particular.

Dentro do conteúdo desta ética mínima, destacam-se valores, direitos e atitudes – valores que, hoje em dia, – no âmbito de direitos humanos – são violados constantemente. Tais valores dependem do reconhecimento mútuo, como é o caso da liberdade, da igualdade, da solidariedade e do respeito (ou tolerância), sem os quais resultaria inconcebível a convivência. São valores-guia para uma convivência livre de qualquer tipo de dominação, onde é possível tolerar as discrepâncias (Cortina, 1998: 115). Repassemos, brevemente, cada um deles, recordando também sua relação com os direitos humanos.

a) A liberdade é entendida como a “independência de um indivíduo com relação ao poder do estado e da intromissão dos demais cidadãos, e também como possibilidade de participar nas decisões com relação às leis vigentes na sua comunidade política” (Cortina, 1994: 107). São basicamente três os significados de liberdade: 1) como participação (em assuntos públicos e a tomar parte das decisões comuns); 2) como independência (para poder realizar determinadas ações ou tomar determinadas decisões livre de coação); 3) como autonomia (no sentido de saber detectar aquilo que humaniza e aquilo que não e, ao mesmo tempo, aprender também a se incorporar na vida cotidiana, criando uma autêntica personalidade) (Cortina, 1997: 231-237).

Os direitos políticos e civis – como a liberdade – se amparam nos direitos humanos de primeira geração (Cortina, 1993: 204). Ou seja, isso

representa a garantia do exercício das *liberdades de civis* – aspectos que supõem que não haja torturas, ao direito a um juízo justo, à liberdade de consciência, de expressão, de imprensa, de associação, de iniciativa econômica, de ir e vir livremente dentro e fora de um país etc. – e as *liberdades políticas* – de participar no poder político da comunidade em que se vive, seja diretamente ou através de representantes (Cortina, 1995: 70-71).

b) A tendência à igualdade exige a “ausência de dominação” (Cortina, 1994: 107-108). De fato, igualdade não significa “igualitarismo” ou a eliminação das diferenças (Cortina, 1993: 82-83). Aspirar a uma *sociedade livre de dominação*, a partir de uma igualdade, significa “impedir que quem possua o “bem social” trate de possuir, desde a mesma, todos os demais bens sociais, porque precisamente nisto consistiria a dominação que impede a igualdade” (Cortina, 1993: 84). A tendência à igualdade se refere, portanto, a direitos humanos de segunda geração, pois dizem respeito aos direitos econômicos, sociais e culturais (Cortina, 1993: 204-205). Em outras palavras, umas exigências morais cuja satisfação é indispensável para o desenvolvimento de qualquer pessoa (Cortina, 1997: 237-239). Esses direitos se agrupam sob a “expressão *liberdades respeito de ou libertação*” – libertação da fome, da falta de comida e habitação, da ignorância, das doenças, enfim, da necessidade de garantir um desenvolvimento adequado – que só se “consegue assegurando o “direito à assistência sanitária, à educação, a um modo de vida digno, a uma certa segurança nos casos de doença, desemprego ou velhice” (Cortina, 1995: 71).

c) Por fim, a solidariedade, um valor “que é necessário encarar, se realmente acreditarmos que todos os seres humanos se realizem igualmente na sua liberdade, seja uma meta comum” (Cortina, 1994: 108). Não se trata propriamente de um valor moral, mas as atuações solidárias que sempre implicam em algum sacrifício e por elas não se pode esperar “razoavelmente nenhuma contraprestação significativa” (Cortina, 1998: 59). O valor da solidariedade se modela em dois tipos de realidades: 1) nas relações entre pessoas que participam da mesma causa de acordo com o interesse que o grupo tem; e 2) de alguém que põe interesse noutras e se esforça pelas tarefas ou assuntos dessas outras pessoas (Cortina: 1997: 242-246). Neste caso, perseguir direitos ecológicos e o direito à paz representa seguir a terceira geração dos direitos humanos (Cortina, 1993: 205). Esta exigência requer uma “solidariedade internacional (direito à paz e a um meio ambiente saudável)” (Cortina, 1995: 71).

Na verdade, o interesse por um “valor motiva certas atitudes, que engendram o hábito e a virtude” (Cortina, 1992: 223). E dentro de uma sociedade pluralista, uma das atitudes fundamentais é a tolerância (ou respeito ativo). Numa sociedade pluralista, a tolerância representa o convite ao diálogo, e não, à imposição. Neste processo, os participantes conseguem vislumbrar os mínimos exigíveis a todos e, ao mesmo tempo, respeitar a diversidade.

Assim configurada, poderíamos dizer que a ética de mínimos (ou da justiça) se ocupa da “dimensão universalizável do fenômeno moral, ou seja, daqueles deveres de justiça, que são exigíveis a qualquer ser racional e que, definitivamente, só compõem umas exigências mínimas” (Cortina e Martinez, 1998: 177). Trata-se pois de um “conteúdo moral” que somente pode ser legitimado desde “estruturas universalistas e comunicativas” (Cortina, 1996: 165). A preocupação em defender e potencializar alguns mínimos morais, por mais diferentes que sejam os ideais dos diferentes grupos, possibilita superar o “politeísmo axiológico” e as formas de vida particulares, potenciando uma convivência que alimenta desejos de justiça e igualdade entre todos. Diante da diversidade de valores e da pluralidade de grupos com diferentes identidades coletivas, qualquer referente universal supõe a concordância de todos os afetados e, ainda, que tais normas respondam, por igual, aos interesses dos mesmos (Habermas, 1999: 66-67). Tal pretensão aspira ser uma alternativa que pretende dar sentido e configurar um mínimo reconhecido por todos, apesar do pluralismo, das distintas concepções de bem ou, até mesmo, quando se trata do diálogo entre tradições rivais.

Isso significa que o fenômeno moral não pode contar apenas com procedimentos, mas também com atitudes, disposições e virtudes (Cortina, 1992: 223). Nesse sentido, a ética de mínimos representa um dos lados do fenômeno moral – o dos princípios universais – mas que, ao mesmo tempo, contempla também as virtudes comunitárias (ou desejos de bem) (Cortina, 1993: 192-193). Como dois pólos distintos, a divisão é apenas conceitual, pois o justo e o bom não podem ser terminantemente separados. De fato, não é admissível, portanto, “pensar em que coisas podem ser exigíveis a toda pessoa, sem ter a noção daquilo que as torna felizes” (Cortina, 1994: 53).

As normas gerais não representam uma síntese cultural ou uma dissolução do diferente, alheio ou estranho; mas sim, um procedimento no qual “cada uma das culturas pode contribuir produtivamente à civilização mundial unicamente, se for respeitada como tal. Enfim, uma operação que não se limita a uma forma de vida particular. Na verdade, a capacidade de transcender o contexto particular tem um potencial “subversivo”, pois “permite que estejam expostos permanentemente à crítica e permite aos atores transcender e transformar os limites das situações” (McCarthy, 1992: 16).

Pois bem, se as exigências de justiça se referem a alguns mínimos decentes e válidos (imprescindíveis) para todos, a **ética de máximos** (ou éticas do bem e da felicidade) procura assegurar aspirações ou ideais de

bem viver, onde o conjunto de bens de que os homens podemos gozar se apresenta hierarquicamente como para produzir a maior felicidade possível. São, portanto, as éticas de máximos que aconselham seguir seu modelo, nos convidam a tomar isso como orientação da conduta, mas não podem exigir que se siga, porque a felicidade é coisa de aconselhamento e convite, não de exigência (Cortina e Martinez, 1998: 117-118; Cortina, 1995: 65).

De fato, se os princípios morais são universalizáveis, “a felicidade não o é” (Cortina, 1996: 166). Entretanto, não deixa de ser a outra cara do fenômeno moral. A felicidade segue “conselhos de prudência baseados na experiência, enquanto que as normas constituem hoje um mínimo para a convivência, susceptível de intersubjetivação e, portanto, de objetivação” (Cortina 1996: 167). Esta é a chave para entender a configuração de uma ética de mínimos e de máximos. Pois, ainda que na vida cotidiana, justiça e felicidade sejam duas caras de uma mesma moeda, as questões de “justiça se nos apresentam como exigências às quais devemos dar satisfação, se não queremos ficar sem determinados mínimos morais, enquanto que os ideais de felicidade nos atraem, nos convidam, mas não são exigíveis” (Cortina, 1994: 55). Em definitiva, no terreno da felicidade, as éticas de máximos “aconselham que caminhos seguir para alcançar a felicidade, como organizar as diferentes metas que uma pessoa pode propor-se, os distintos bens que pode perseguir para conseguir sua felicidade. Aqui não tem sentido exigir o que se deve fazer; não tem sentido culpar alguém de que não experimente a felicidade como eu a experimento” (Cortina, 1994: 57).

O ideal de justiça e de vida boa só ganha corpo no contexto de um mundo no qual convivem e/ou coexistem pessoas e grupos que possuam distintas bagagens culturais. Resulta, pois, incompreensível exigir princípios que não são compreendidos e aceitos por qualquer sujeito. Identificar a moral cívica com uma moral de “mínimos e de máximos” significa, portanto, que o fenômeno moral apresenta duas facetas. No terreno dos princípios universais, os sujeitos compartilham uns mínimos que não são determinados por “projetos de felicidade, já que distintos grupos propõem diferentes ideais de vida boa, no marco de uma concepção do mundo religioso, agnóstica ou atéia, e nenhum tem direito a impô-la a outros pela força” (Cortina, 1995: 69). Por isso, um acordo de mínimos ostenta sua base sobre uma *ética cívica* (Cortina, 1996: 167).

Na verdade, a articulação entre mínimos e máximos supõe a possibilidade de construir uma sociedade mais justa e, ao mesmo tempo, fornecer os recursos necessários para que – desde esses mínimos compartilhados – cada sujeito defenda e persiga seus próprios ideais de felicidade; ideais que, segundo Cortina, “configuram já determinados *máximos*” que nem todos os cidadãos devem estar de acordo para conviver – não só para coexistir –, tendo presente o respeito e consideração mútuos (Cortina, 1994: 49).

Nesse sentido, podemos afirmar que a formulação ética de mínimos e ética de máximos permite situar o sujeito como pertencente a uma comunidade. Este é seguramente um outro ponto muito importante a considerar, pois garante o sentimento de pertença como membro de uma comunidade concreta, assegurando uma determinada forma de vida. Nesse sentido, só quem se sente reconhecido por uma comunidade deste tipo como um dos seus e cobra sua própria identidade como membro da mesma, pode-se sentir motivado para integrar-se ativamente nela” (Cortina, 1997: 32).

De fato, ser reconhecido por uma comunidade transforma o ideal de justiça não só em determinadas regras jurídicas ou discursivamente sustentáveis, mas que também se convertem num requisito capaz de delinear modelos de sociedade no sentido de reforçar nas pessoas o sentimento de *pertença a uma comunidade* viva. Nesse sentido, o entorno e o “caldo de cultivo deste mundo não é outro que a *comunidade*, entendida como sedimento histórico de cultura herdada e de identidades pessoais criadoras” (Gómez-Heras, 2002: 38).

Tal exigência tem precondições muito exigentes, já que as orientações da ação estão sujeitas à “força capaz de motivar racionalmente os processos de entendimento” que se manifesta nas condições de reconhecimento mútuo. Neste caso, a aproximação de horizontes garante “o potencial universalista de uma razão encarnada lingüisticamente e anima deste modo a busca da compreensão intercultural” (Habermas, 1999: 44). Trata-se de um “diálogo hermenêutico” entre as diversas culturas, atitude que permite ultrapassar o provincialismo de cada uma e, ao mesmo tempo, superar as tensões, e poder assim “contribuir produtivamente para civilização mundial que se encontra em gestação” (Habermas, 2001: 192). Somente assim, é possível configurar um outro mundo possível, no qual outros (ou muitos) mundos poderão estar incluídos.

A pertença a um grupo ou comunidade particular não é coisa de benevolência, um simples reconhecimento, indulgente ou magnânimo, do outro como membro de um grupo e de seus direitos, mas de um princípio de solidariedade. Tal princípio implica o reconhecimento do outro como pertencente ao grupo e cujos interesses e necessidades fazem com que todos possam sentir-se integrantes de uma comunidade. Na verdade, isso tem que ver com uma teoria da sociedade capaz de assegurar não só o reconhecimento, mas também criar adesão. Pois a dimensão de *pertença a uma comunidade* transforma o sujeito em participante, sempre atento e preocupado com os fins essencialmente humanos e cujos direitos fundamentais não podem ser recusados. Neste sentido, uma proposta universalista supõe o diálogo com o diferente e o estranho.

3.0 – Conclusão: as duas faces do fenômeno moral

Para concluir, voltamos a insistir no ideal relacionado aos interesses generalizáveis. Esta idéia tem presente o fato de que a ação humana está imbricada a um conteúdo moral, a um *moral point of view* desde duas facetas: ética de mínimos e ética de máximos. Entretanto é importante deixar claro que tais mínimos não surgem de uma tradição política determinada – como a liberal, como alguns cobiçam - mas de “diálogos reais entre as distintas culturas, sem jamais impor uma cultura política determinada” (Cortina, 1998: 53). Nesse sentido,

é mais sensível às situações de pobreza, miséria e opressão, em

virtude da experiência básica do reconhecimento recíproco, ou seja, de uma intersubjetividade vital (e não só reflexivo-formal), pela qual se reconhece aos afetados, aos sujeitos sofredores *desde* eles mesmos e de suas situações, na sua dura realidade, em sua *Sitz im Leben*, em seu lugar hermenêutico-vital, onde se vive, se experimenta, se palpa e se sente o poder do real, à margem de qualquer interpretação manipuladora (Conill, 1999: 54).

Essa afirmação exige um conceito dialógico de racionalidade. Uma racionalidade experiencial que não desvincula o sujeito da “comunidade de vida”, como afirma Jesus Conill. O fundamental desse conceito de racionalidade está na sua capacidade de assegurar tanto os mínimos imprescindíveis como os máximos desejáveis. Essa configuração não supõe jamais o abandono das questões que requerem o ponto de vista da universalização – o que *todos* poderiam querer. Muito menos recrimina o possível e idôneo que diz respeito à “vida feliz” (da “realização de si mesmo”) (Habermas, 1991: 73).

O perigo está em transformar os valores de uma cultura particular em princípio universalizável. Por isso, a construção do ponto de vista moral se relaciona com a universalidade dos interesses, enquanto que as questões da *vida feliz* (ou da realização pessoal) se traduzem em *questões avaliativas* que “somente são racionalmente discutíveis *dentro* do horizonte sem problemas de uma forma vital historicamente concreta ou de um estilo de vida individual” (Habermas, 1994: 134).

Em verdade, uma doutrina moral da virtude tem que dar conta não só da dimensão racional da pessoa humana, mas também de sua dimensão desejável (Cortina, 1992: 204). De fato, o ponto de vista moral necessita dar também razão não só da linguagem formal da justiça, mas requer também uma segunda dimensão à linguagem (*voz da compaixão*), encarnada numa realidade vivida, uma situação concreta, diante dos que são de nossa responsabilidade, começando pelos mais próximos (Arroyo et alli, 1997: 30). Portanto, a idéia de certos “mínimos morais” conta também com as “preferências, as tradições, os modelos que inspiram confiança ou as instituições fáticas que movimentam a atuação humana, e só, em determinadas ocasiões, uma reflexão explicitamente argumentada que dirige a ação” (Cortina, 1996: 31).

Nesse sentido, as duas faces do fenômeno moral não representam uma separação radical entre o moral (razões morais) e o ético (razões éticas). Do mesmo modo, quando se afirma que as razões éticas são garantidas pela história e pelas tradições, não significa que esses valores possam pertencer ao âmbito de uma “comunidade frente às demais. Melhor dizer que nos referimos a *valores morais*, comuns, hoje ao *ethos* de grande parte de comunidades políticas, comunidades que se distinguirão entre si por características consuetudinárias mais que morais” (Cortina, 2001: 84). Dentro desse amplo horizonte do mundo da vida, os vínculos relevantes que fazem parte da relação entre sujeitos que agem e falam, giram em torno ao reconhecimento recíproco, à

solidariedade e os compromissos de justiça. Neste sentido, está implícita a necessidade de respeitar a originalidade e as próprias raízes de cada cultura ou forma de vida particular, pois a ética de mínimos e de máximos supõe que os sujeitos tenham claro seus “respectivos pressupostos mentais, antes de poder decodificar os pressupostos partilhados dos discursos, as interpretações e orientações axiológicas” (Habermas, 2001: 193). Desta forma, não somente a justiça e a solidariedade, mas também a pertença, a tolerância, a igualdade, a liberdade etc. assumem a tarefa de assegurar a cada sujeito o sentimento de “pertença a uma comunidade e de justiça dessa mesma comunidade” (Cortina, 1997: 19).

Deste modo, é possível, portanto, concluir que as condições de justiça são irredutíveis, “porque se os recursos fossem abundantes, os interesses coincidissem e as pessoas fossem boas, não haveria a necessidade de exercer essa modesta virtude que só aspira a dar a cada um o que lhe corresponde” (Cortina, 1995: 58). Resulta impossível averiguar que é justo, se não admitimos determinados ideais de bem viver; é de igual modo impossível configurar um ideal de felicidade, sem contar com elementos de justiça (Cortina, 1995: 64). O justo representa, portanto, um ideal de universalidade, ou seja, a qualquer ser racional.

Creio que, assim, poderíamos insistir outra vez *numa ética sem exclusões* (Pizzi, 1995: 87 ss), porque o reconhecimento de todos, além de princípios universais, mantêm sempre a referência a um contexto concreto do mundo de vida, um contexto de experiências possíveis entre sujeitos que sentem, falam e agem. De fato, se falar é agir, a racionalidade comunicativa não tem outro remédio, senão patrocinar uma reconstrução desse saber intuitivo e pré-reflexivo e, por suposto, garantir um mínimo de valores e normas que possam ser reconhecidas como válidas para todos. Em outras palavras, estaríamos diante de uma filosofia que não só favorece, mas que define e exige um núcleo moral ao diálogo intercultural (Cabedo, 2001: 9 ss). Esse diálogo não pode ser reduzido a um acordo fático ou, então, num simples contrato entre sujeitos, mas que expressa o sentido de “algumas exigências pós-convencionais de fundamentação”, cuja relevância encontramos no conteúdo moral da experiência comunicativa.

ABSTRACT: The proposal of an *ethic of minimums* and an *ethic of maximums* provides the opportunities to conciliate minimal demands, universally valid, with individual goals or expressions of each specific *ethos*. In other words, it makes it possible to articulate the normative content of a specific moral, universal in character, with different life contents or ideals from each particular culture.

KEY WORD: *ethic of minimums* and *ethic of maximums*.

Referências Bibliográficas

ARROYO, M. P., y Otros, *Ética y legislação en enfermería*, Madrid, McGraw-Hill Interamericana, 1997.

CABEDO, M. S., “Multiculturalisme i democràcia”, In Revista del XIII Congrés valencià de filosofia, Valencia, Arts Gràfiques Soler, 2001.

CONILL, J., *El enigma del animal fantástico*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1992.

_____, “Tras la hermenéutica trascendental”, In *Anthropos. Huellas del conocimiento*, Nº 183, Barcelona, Proyecto A Ediciones, marzo-abril de 1999.

CORTINA, A., *Ética sin moral*, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1992.

_____, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

_____, *La ética en la sociedad civil*, Madrid, Anaya, 1994.

_____, *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995.

_____, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 5ª ed., Madrid, Tecnos, 1996.

_____, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

_____, “Ética intercultural. Una aproximación desde Europa”, In CALO, J. R. (ed.), *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid, Fundación Argentaria y Ediciones Encuentro, 1998.

_____, *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998.

_____, “La filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio”, In MUGUERZA, J., y _____, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.

CORTINA, A., y MARTÍNEZ, E., *Ética*, 2ª ed., Madrid, Akal, 1998.

GÓMEZ-HERAS, J. M. G., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*, Madrid, Biblioteca Nova, 2000.

GÓMEZ-HERAS, J. M. G. (Coord.), *Dignidad de la vida y manipulación genética*, Madrid, Biblioteca Nova, 2002.

HABERMAS, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós/IEC, 1991.

_____, *Consciência moral y ação comunicativa*, 3ª ed., Barcelona, Península, 1994.

_____, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

_____, *Fragmentos filosófico-teológicos. Del la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta, 1999.

_____, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1999

_____, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001.

HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

_____, “La ética discursiva y su concepto de justicia”, In APEL, K. O. y Otros (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.

MCCARTHY, T., *Ideales e ilusiones. Reconstrucciones y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1992.

_____, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1987.

PIZZI, J. “Uma ética sem exclusões”, In *Revista Dissertatio*, Universidade Federal de Pelotas, Volumen I, N° 2, novembro de 1995.

