

Universalismo y particularismo en la ética contemporánea

OSVALDO GUARIGLIA
(Universidad de Buenos Aires)

1. La publicación en 1785 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, seguida de cerca por la *Crítica de la razón práctica* en 1788, produjo en el ámbito de la filosofía práctica un cambio revolucionario no menor al que la publicación de la *Crítica de la razón pura* había producido cuatro años antes en la teórica. Con ambas obras, Kant se enfrentaba a las corrientes que tradicionalmente dominaban la disciplina y desde allí ejercían su influjo en la moral popular, en varias cuestiones centrales a un mismo tiempo. En primer lugar, su pretensión de quitar todo fundamento a una moral basada en el principio de la felicidad chocaba con una tradición que se había mantenido ininterrumpidamente desde la Antigüedad hasta la Ilustración, con independencia del ropaje religioso con el que se había vestido en el escolasticismo. Luego, su decidido vuelco hacia el *deber* como fenómeno moral central, por oposición a toda ética basada en el bien o los bienes, venía a oponerse drásticamente a las distintas formas que la moral de la virtud había asumido tanto en los códigos sociales de conducta como en las elaboraciones filosóficas de ella. Ahora bien, la propuesta normativa kantiana iba unida a una original metafísica práctica, cuya culminación fue una teología moral que el pensador de Königsberg presentó, sin reparos, como el resultado de una primacía de la razón práctica sobre la teórica. Karl-Heinz Ilting (1972, 113-130) ha propuesto separar drásticamente los fundamentos normativos de una cierta conducta ética, expresada especialmente en la formulación del imperativo categórico, por un lado, de las condiciones de posibilidad de la moral en general dentro de la naturaleza humana, por el otro. Mientras que la

primera cuestión se mueve enteramente dentro de los límites de la ética como disciplina normativa, éstos son claramente abandonados, si indagamos las condiciones de posibilidad de la moralidad humana. Kant no distinguió suficientemente entre ambas cuestiones, razón por la cual en la recepción de su filosofía moral el debate se deslizó frecuentemente de una a otra. En consecuencia, vamos a restringir el concepto de universalismo kantiano a una determinada fundamentación de las normas morales, cuyos rasgos característicos son: concentración al fenómeno de la *obligación moral* como fenómeno básico; procedimiento de *universalización* de la máxima de la acción como criterio por antonomasia de lo moral y, en consecuencia, *irrelevancia* del contenido material de las acciones (valores históricos, tradición, costumbres, etc.) para la determinación del carácter moral o inmoral de las mismas —lo que se entiende principalmente por *formalismo*— (Höffe, 1977, 354-384; Guariglia, 1986a, c. 5) y, por último, primacía absoluta del concepto de *persona autónoma* como un concepto normativo central.

La obra que volvió a colocar al universalismo en el centro de la discusión filosófica contemporánea y que provocó una verdadera reactualización del kantismo como una de las corrientes centrales en el pensamiento no solamente moral, sino jurídico, antropológico y filosófico-político contemporáneo, fue el libro de Hermann Cohen *Ética de la pura voluntad*, cuya primera edición apareció en 1904 y fue seguida de una segunda edición corregida en 1907 (Cohen, VII, XXXVI-XXXVII). El estilo de Cohen, su debilidad por la ilustración histórica, su vasta erudición y el tono polémico con que se enfrentaba tanto a la tradición del *idealismo absoluto* alemán, por una parte, como al *empirismo* psicológico o sociológico de su tiempo o al *misticismo* religioso, por la otra, desviaron la atención sobre uno de los logros centrales de la obra: replantear por primera vez desde la muerte de Kant el problema de la ética como disciplina autónoma, racional, y su conexión con las ciencias empíricas. Cohen retorna, pues, al punto de partida de la filosofía práctica, es decir, al de su conexión originaria con un *factum* científico y empírico que permita extraer sus principios inmanentes. En otros términos, Cohen plantea para la ética la misma cuestión central que había planteado para el conocimiento: el problema del método, y lo resuelve de modo semejante. En efecto, en la *Lógica del conocimiento puro* Cohen muestra que los verdaderos fundamentos de las ciencias naturales consisten en la actividad de su fundamentación, que es la que pone su objeto. Este objeto de la ciencia es el objeto puro, *a priori*, de una disciplina que trasciende la naturaleza: la *matemática*. A pesar de su carácter «puro», ésta es, sin embargo, el fundamento de la naturaleza, y sus conceptos son los propios de la *lógica*, en el sentido especial en que Cohen la entiende. La *necesidad* y *universalidad* del conocimiento científico de la natu-

raleza provienen, pues, del carácter ideal de la matemática y de su intrínseca relación con su objetivo: el *ser*, la naturaleza matemática de las ciencias naturales (Cohen, VII, 84-86; Schwarzschild, 1981, IX-XV). El análogo de la matemática en las ciencias sociales es para Cohen la *jurisprudencia*, con respecto a la cual la ética cumple el mismo papel que la lógica con respecto a la matemática: «La ética se puede considerar como la lógica de las ciencias del espíritu. Sus problemas son los conceptos de individuo, de universalidad, así como de la voluntad y de la acción» (Cohen, VII, 65). Cohen coloca aquí el error central de la crítica kantiana de la razón práctica: por no haber reconocido el carácter de *factum* científico de la ciencia del derecho, del cual debe partir el método trascendental, la ética kantiana amenazó transmutarse en teología. Kant carece de un concepto de «ciencia del espíritu» semejante al de «ciencia de la naturaleza», lo cual le impide reconocer la relación metódica que existe entre la ética y la ciencia del derecho. Tarea de aquélla es, en efecto, el examen y la fundamentación de los conceptos fundamentales del derecho, en especial el concepto de *sujeto*, de la misma manera que la tarea central de la lógica de las ciencias naturales está puesta en la construcción del concepto de *objeto* (Cohen, VII, 227-229). Cohen demuestra, en efecto, de qué manera los conceptos de voluntad pura, acción y objeto de ésta, que es la *tarea*, están intrínsecamente conectados. El elemento que instaura la unidad en la diversidad de los afectos (voluntad) y las tareas (objetos) es el yo, la consciencia de sí. Mientras que en la lógica el problema de la unidad de la consciencia está ligado a la unidad del objeto, en la ética, en cambio, se trata en última instancia de la *unidad del sujeto*, de modo tal que la *consciencia de sí* aparece aquí ocupando el lugar central (Cohen, VII, 205 ss.). Sin embargo, no se trata de un yo constituido de una vez y para siempre, corporizado en un individuo material, sino de una noción ideal que está siempre en formación (Cohen, VII, 222-23; Schwarzschild, 1975, 362-372). El modelo del cual Cohen extrae su concepto normativo de consciencia de sí es el de *persona jurídica*, que, como tal, no coincide necesariamente con el ser humano corporal, sino que se trata de una abstracción que puede aplicarse y se aplica a entidades colectivas. Cohen muestra de qué manera en este concepto está contenido, desde el comienzo, el de *persona moral*, de modo que la unidad de la consciencia de sí moral expresada en ella contiene desde su origen mismo una referencia a la generalidad. Este carácter universal es propio de la consciencia de sí, pero encuentra su realización plena exclusivamente en el concepto de *Estado*: «Cada ser que, en tanto sujeto jurídico y moral, es capaz de una voluntad pura, debe estar convocado a la realización de la consciencia de sí en el Estado» (Cohen, VII, 245). Ahora bien, si la consciencia de sí alcanza su realización solamente en el Estado, es evidente que, siguiendo el

método genético de Cohen, lo propio del Estado sea, al mismo tiempo, el rasgo definitorio que, desde un principio, está presente en la consciencia de sí y sólo se pone de manifiesto en su estadio final. Efectivamente, la acción que define la voluntad pura del Estado es la *ley* («la consciencia de sí del Estado debe, pues, realizarse en las leyes, en tanto acciones suyas, y desplegase en ellas», Cohen, VII, 261). En el concepto de ley, pues, se alcanza por primera vez aquello que es lo decisivo en la teoría moral de Cohen: en ella se expresa el auténtico *deber ser* que Kant señaló como lo determinante del reino de la moralidad. La ley es, para Cohen, la condicionalidad de la voluntad. Pero el carácter de condición que admite la norma difiere del mismo carácter que determina la ley natural. La diferencia recae en la *modalidad*, que en el caso de la norma es siempre la *necesidad*, cuyo rasgo lógicamente distintivo es la *universalidad*. El concepto de «ley», de esta manera, es coincidente con la postulación kantiana de la «mera forma universal», solamente que al oponérsela a la «materia» se oscureció su aspecto central: el concepto de «forma de una legislación universal» es la propia universalidad de la ley, que no solamente la determina lógicamente, sino que fundamenta su *necesidad* (Cohen, VII, 273-277; Figal, 1987, 171-175). De esta manera la ética de la pura voluntad se cierra sobre sí misma y logra establecer un ámbito al mismo tiempo diferenciado y análogo al de la naturaleza: el del Estado, de la moralidad y del derecho. Las normas, en efecto, expresan la necesidad y la universalidad de un *deber ser* que es, al mismo tiempo, el contenido de la pura voluntad del Estado, cuya realización está incesantemente referida al futuro. En otras palabras, la construcción de la moral es una tarea infinita que se debe llevar a cabo incesantemente, porque apunta hacia la construcción futura de un Estado de derecho en el cual se realice el ideal de la humanidad.

2. La filosofía práctica de Cohen dominó el panorama filosófico de comienzos del presente siglo y tuvo una influencia decisiva en corrientes importantes del pensamiento filosófico-jurídico, como, por ejemplo, Hans Kelsen. De hecho, constituye el último gran ejemplo de un sistema basado en la filosofía moderna de la consciencia, con sus debilidades y sus fortalezas. En efecto, el trascendentalismo de Cohen con su noción del *a priori* lógico y ético previsto por la consciencia como fundante de toda ciencia, sea de la naturaleza o del espíritu, provee al sistema de una universalidad y unidad arquitectónica, que más tarde difícilmente se volverán a alcanzar. Por el otro lado, la noción misma de consciencia iba a entrar prontamente en crisis, al hacerse evidente ya en su sucesor, Paul Natorp, y de modo definitivo en Edmund Husserl, que el resto solipsista que desde el comienzo de la filosofía moderna la había permanentemente afectado, era irreductible. De esta manera, la noción de unidad e identidad que la consciencia aseguraba aún al sujeto y, a tra-

vés de éste, a sus contenidos intencionales, eran garantizadas al alto precio de resignar toda intersubjetividad posible. Entre quienes advertían el peligro de una mera fundamentación en el aire de los juicios morales a partir de nociones trascendentales de la consciencia y propugnaban un retorno al método crítico, es decir, a los fenómenos empíricos mismos, en este caso provistos por nuestras opiniones morales habituales, está el último gran representante del kantismo filosófico en sentido estricto, Leonard Nelson. Nelson se propone ofrecer mediante la segura aplicación del método crítico en todos sus pasos un camino certero para alcanzar la anhelada meta de convertir a la ética en una disciplina científica. Los rasgos fundamentales del método son los siguientes: (I) tomar como punto de partida los juicios morales cotidianos que realiza el hombre común y cuyos testimonios se encuentran en los conceptos del lenguaje habitual; (II) proceder mediante *descomposición* de estos juicios éticos particulares a la búsqueda de aquellas premisas más generales que *están supuestas* por estos juicios como principios de los cuales pueden deducirse, un paso que Nelson denomina *abstracción*; (III) fundamentar estos principios universales así alcanzados no mediante el ascenso a un principio superior, sino exhibiendo la existencia de un *conocimiento inmediato* de carácter racional al cual se puedan reducir los juicios éticos, un paso al que Nelson denomina *deducción*; por último, (IV) llevar a cabo esta deducción por medio de la prueba empírica de la existencia de un conocimiento ético *inmediato*, pero originalmente *oscuro*, al que sólo tenemos acceso mediante la *reflexión*, el cual, por ser de naturaleza interior, puede ser puesto al descubierto solamente por una ciencia empírica, la *psicología*. Los pasos (I) y (II) constituyen lo que Nelson llama la *exposición* de los principios éticos, aquellos señalados como (III) y (IV), en cambio, conforman la *teoría de la razón práctica* (Nelson, IV, 4-72, 1988, 200-255). Es evidente que la «fundamentación» propuesta por Nelson difiere absolutamente del significado que se le había dado a este término desde Kant a Cohen, es decir: la tarea de hallar el fundamento de la *obligatoriedad del deber*, que él considera vana e imposible. Lo que ofrece en sustitución es una prueba de carácter *empírico* de la *existencia* de un conocimiento inmediato, no sensible sino racional, puramente moral. Se trata, entonces, de una *tarea descriptiva* de carácter psicológico que mediante análisis e introspección alcanza un conocimiento fáctico (Nelson, IV, 57-60; 335-343; 504-510). Pero la verdadera originalidad de Nelson reside en su análisis de los juicios morales ordinarios con el fin de alcanzar los principios éticos universales sobre los que se sustentan, con lo que se anticipó en medio siglo a algunas de las más celebradas conquistas de la filosofía analítica de la moral (Guariglia, 1987, 161-193). En efecto, mediante la desarticulación de nuestros juicios morales cotidianos, Nelson alcanza el

concepto del deber, el cual sólo contiene *la forma de la legalidad* que se expresa en la siguiente fórmula: *nada puede ser deber para uno que no sea deber para cualquier otro en iguales circunstancias*. En otros términos, el concepto del deber es equivalente al principio de universalización, pero la fórmula de éste es puramente analítica y no nos puede proveer aún un criterio para poder juzgar en cada caso *qué* es el deber. A fin de llegar a éste, es necesario seguir descomponiendo nuestros juicios morales cotidianos hasta alcanzar *el contenido* del concepto del deber, que no está incluido, contrariamente a lo que pensaba Kant, en la mera fórmula de la universalización. El núcleo del argumento de Nelson consiste en distinguir dos proposiciones generales que aparecen como el fundamento de nuestros juicios morales fácticos: (I) «lo que está permitido para A, está permitido también para B en iguales circunstancias», y (II) «ninguna persona como tal tiene una *prerrogativa* sobre otra, sino que todas tienen *iguales derechos*». Mientras que (I) expresa sólo la universalización formal contenida en el concepto del deber, (II) expresa un juicio *sintético* —frecuentemente confundido con (I) hasta por el mismo Kant—. En efecto, para saber si alguien posee o se abroga una determinada prerrogativa, solamente necesitamos preguntarnos si nosotros *consentiríamos* en ser tratados como lo serían quienes estuvieran sujetos a tal prerrogativa. El *principio* expresado por la fórmula (II) es el de *igualdad de las personas*, el cual simplemente afirma que *toda persona tiene una dignidad igual que toda otra* (Nelson, IV, 123-132, 1988, 298-306). Este principio es, pues, el *contenido* de la ley moral y constituye una regla para limitar nuestros fines con relación a los intereses opuestos de otras personas, es decir, tiene fundamentalmente un carácter *restrictivo* en la interrelación de las personas. De ahí que Nelson proponga la siguiente formulación del imperativo categórico o ley moral universal: «No actúes nunca de tal modo que tú no pudieras consentir con tu manera de actuar aun en el caso en que los intereses de los alcanzados por tu acción fueran también los tuyos propios» (Nelson, IV, 133, 1988, 306).

Envueltos aún en una terminología psicologista, que habla de una forma y un contenido del concepto, encontramos en Nelson formulados con toda precisión los que medio siglo más tarde serán retomados por autores como Marcus G. Singer, Richard M. Hare, John Rawls y Jürgen Habermas como principios fundamentales de una posición universalista en ética. En primer lugar, el principio de universalización que Nelson presenta como el mero desarrollo analítico del concepto del deber, luego el principio de igualdad o de igual dignidad de las personas, que él presenta como el contenido de la ley moral y en seguida una formulación de la ley de ponderación que está destinada a proveer un criterio de universalizabilidad a fin de decidir entre intereses contrapuestos. Por último, implícita en la noción misma de un interés objeti-

vo está contenida la noción central de persona como fin en sí misma, que goza de una autonomía plena basada exclusivamente en la autodeterminación de su propia razón. La noción de «persona», como bien señaló Cohen, tiene un carácter netamente normativo y constituye la base del concepto de sujeto moral. Por ello mismo se trata de una noción central en toda ética universalista, pero al renunciar a toda fundamentación trascendental de la noción de «sujeto», es necesario reconstruir en otro nivel, lógico y procedimental, su conexión, por una parte, con los esquemas del principio de universalización y, en general, con los criterios de justicia y, por la otra, con sus supuestos pragmáticos y teórico-sociales de los que emerge onto y filogenéticamente. No es, por tanto, por azar que en torno a ella se desarrolle una de las discusiones más vivas dentro del *status quaestionis* de esta corriente. Sin embargo, es a mi juicio completamente acertado establecer un orden de prioridades como meta última que se propone lograr una filosofía moral universalista, dentro del cual, como dice John Rawls, «los dos conceptos modelos básicos de la justicia como equidad son aquellos de una *sociedad bien ordenada* y de una *persona moral*. El objetivo general de éstos es el de precisar aquellos aspectos esenciales de nuestra concepción de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales» (Rawls, 1980, 520).

Con esta observación de Rawls tocamos un aspecto crucial del universalismo, que se ha prestado a reproches que subrayan su aspecto *meramente* formal que, como tal, sería reacio a todo contenido social e histórico concreto. Un concepto como el de «persona», sin embargo, implica una multiplicidad de determinaciones y supuestos fácticos, que solamente pueden ser concebidos si nos representamos conjuntamente las condiciones de una moderna sociedad, tanto desde el punto de vista jurídico como social y económico. Pues en el significado mismo de persona está contenido no solamente su carácter de «libre», que implica tanto la madurez y capacidad para formularse y proponerse sus propios fines como *bienes*, sino también el necesario desarrollo intelectual para poder disponer de los medios para alcanzarlos, así como la capacidad moral de asumir la responsabilidad por las acciones que en la ejecución de ese proyecto se lleven a cabo. La noción de «persona» tiene una estructura teleológica, pues involucra la noción de «interés» entendida en su estricto sentido práctico, como el interés de todo individuo en el desarrollo de sus propias capacidades intelectuales, emocionales y creativas en consonancia con el paralelo desarrollo de similares capacidades por parte de los otros miembros de una comunidad social y política. Este interés, por tanto, involucra a cada individuo, pero

en su calidad de miembro de una comunidad racional o, como diría Jürgen Habermas, «comunicativa» (Habermas, 1983, 130).

Este aspecto del contenido del universalismo en ética que, a mi juicio, es inseparable de la noción de persona, independientemente de los recursos argumentativos que sea necesario desarrollar para entrelazar ésta con el principio de universalización, se refleja en una última característica formal que afecta a las normas y principios morales: que las propiedades que definen clases de sujetos (de derechos y de deberes), así como los verbos que definen acciones (permitidas o prohibidas), deben ser explícita o implícitamente *generales*. En otros términos, toda norma necesariamente tiene que tener un determinado grado de universalidad, estipulado por sus términos que circunscriben clases de individuos o de acciones, aun cuando la extensión de la clase pueda ser de un único miembro (por ejemplo, las normas que estipulan los deberes del presidente de la nación). Este carácter de generalidad implícita de los juicios morales pone de manifiesto, precisamente, este aspecto de *imparcialidad* que algunos críticos del universalismo le niegan. Pues lo que con Nelson podemos llamar el *principio de la abstracción numérica de las personas* implica, justamente, que en toda aplicación de una norma moral o jurídica solamente cuenten las propiedades definitorias sea de la naturaleza, de la habilidad, capacidad, disposición, del rol social, etc. de las personas, con total prescindencia de los individuos que posean esas capacidades o desempeñen esos roles. Sobre la base de esta generalidad implícita se puede establecer, luego, los paralelos analógicos que, de acuerdo con M. G. Singer, son propios de los juicios morales y sustentan su intrínseca objetividad (Singer, 1971, 35 ss.).

3. El universalismo contemporáneo, cuyos temas centrales acabamos de presentar sucintamente, se enlaza temáticamente con la tradición kantiana en sentido estricto que llega hasta el primer tercio del presente siglo, aunque reconoce una fuerte cesura que se produce precisamente en el largo interregno que va de los años treinta a los sesenta. En efecto, el cambio de paradigma que tiene lugar en la filosofía contemporánea, al abandonar ésta a la «consciencia» como punto de partida absoluto y buscar en el «lenguaje» en sus distintas dimensiones la evidencia fenoménica inmediata de la que debemos partir, transformó también drásticamente los principios metódicos de la filosofía práctica. La base sobre la que se apoya hoy la disciplina no puede pasar por alto la etapa de crítica metodológica que tuvo lugar en el largo interregno, de modo tal que su punto de partida diferirá notablemente del neokantismo en dos puntos centrales: *a)* la *teoría* de la razón práctica no apelará más a la filosofía de la consciencia, propia del idealismo alemán, y *b)* las estructuras lógicas, semánticas y pragmáticas del lenguaje moral constituirán

el conjunto de reglas implícitas sobre las que se basará toda fundamentación de principios morales universales.

No voy a adentrarme en los detalles técnicos de la discusión en torno a los problemas lógico-prácticos y empíricos que una posición universalista debe enfrentar. Quiero solamente referirme al problema central que, en cierto modo, engloba todos los demás, a saber: el de entrelazar argumentativamente el principio de universalización y los requisitos señalados de reciprocidad, igualdad o justicia, imparcialidad y generalidad, mediante un procedimiento continuo que no deje lugar para excepciones o fuertes contraejemplos. En un reciente artículo he pasado revista a los intentos por superar esas dificultades que, a mi juicio, han sido los más importantes dentro de los llevados a cabo en los últimos treinta años (Guariglia, 1990c). Aquí me limitaré a exponer, a modo de síntesis, mi propia posición al respecto. En primer lugar, he pretendido demostrar de qué manera es posible reconstruir una nueva noción argumentativa de *razón práctica* que apela en distintos niveles tanto a nuestro conocimiento indexical de la semántica de nuestro lenguaje de acción como a las reglas inferenciales implícitas en él, las que a su vez se apoyan en principios sustantivos o materiales de justicia. Pero el principio que salvaguarda la consistencia última del lenguaje moral es el principio de universalización, que no es en sí, a mi juicio, un *principio sustantivo*, sino más bien un principio lógico-práctico, cuyo status es similar al principio de contradicción en el sentido de que no puede sustentar la corrección de determinados principios o normas, pero sí puede decidir la irremediable incorrección o vicio de los principios y las normas que no lo respetan (cf. Guariglia, 1988 y 1989). A diferencia de éste, que en realidad sólo puede proveer un *mero esquema* lógico, los principios sustantivos de justicia presentarán, como su nombre lo indica, una cierta concepción de ésta, cuyo contenido, por tanto, estará hermenéutica y semánticamente comprometido con aspectos empíricos, pragmáticos e históricos. Los tres principios sustantivos universales que yo sostengo y que a continuación voy a citar, no son ni propuestas meramente constructivas, al modo de Rawls y los rawlsianos, ni reglas puramente procedimentales, ya presupuestas en las reglas pragmáticas de la argumentación, como el principio de universalización propuesto por Habermas, sino que buscan un status intermedio. En efecto, se trata a mi juicio de principios argumentativamente probados, en el sentido de que su negación implica la afirmación del principio contradictorio, cuya aceptación equivale en cada caso, *eo ipso*, al abandono del juego moral y a la reasunción inmediata del estado de naturaleza (cf. Guariglia, 1990d, 91-94).

I. Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando de la violencia en cualquier grado ni pretenderá me-

dian­te la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines.

II. Todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de las personas.

III. A fin de garantizar la defensa de los derechos que a cada miembro de la sociedad confieren los principios (I) de la dignidad y (II) de la igualdad, todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades para alcanzar una capacidad madura que le permita hacer uso de sus derechos y articular argumentativamente sus demandas.

A partir de estos principios es, a mi juicio, posible desarrollar una ética universalista consistente que fije no solamente los límites restrictivos de toda interacción entre personas, sino también aquellos derechos positivos que se han ido incorporando a la noción de «persona» como aspiraciones básicas que toda sociedad moderna y diferenciada debe asegurar a sus miembros, precisamente a partir del momento en que, a fines del siglo pasado y comienzos del presente, el partido socialdemócrata alemán los tomó del neokantismo y los incorporó definitivamente a su programa político. En efecto, el principio III o de autonomía fija un piso para los reclamos que toda persona como tal tiene legítimamente con relación a la sociedad en que vive, si ésta aspira a satisfacer un criterio escueto de equidad. Lo que este principio hace explícito, en efecto, es el derecho de cada uno a tener aseguradas iguales oportunidades para desarrollar aquellas mínimas capacidades físicas, psíquicas, cognitivas, morales y estéticas, que lo conviertan en un ser que se autodetermine. A partir de aquí se abre el horizonte político en el que inevitablemente desemboca una posición universalista, pues lo que ésta establece es un criterio moral imparcial para determinar las prioridades en las tareas del Estado, en las que el sistema de salud y de educación ocupan, por consiguiente, como fue tradicional en el Estado de bienestar, dos de los lugares preferenciales.

4. He presentado hasta aquí tanto el origen como los temas centrales del universalismo en la filosofía práctica contemporánea. Como es sabido, desde su misma aparición por medio de Kant, el universalismo ético chocó con dos posiciones adversas irreductibles: la primera, que opuso al formalismo la vigencia de las costumbres y las tradiciones históricas concretas, es decir, una renovación del realismo práctico que debe su origen nada menos que al creador de la ética como disciplina autónoma, Aristóteles. La segunda, que retornó a la posición antirracionalista, cuyo más penetrante expositor en la época moderna fue David Hume. Hegel y Schopenhauer han sido quienes con más solidez y consistencia sostuvieron la primera o la segunda forma de

oposición al universalismo kantiano en la generación de sus discípulos. Entre quienes sostienen hoy la obsolescencia de esta corriente y propugnan una nueva moral de la virtud basada en formas particularistas de vida con un nuevo sentido de comunidad, frente a la sociedad abierta del liberalismo jurídico y del universalismo moral, se ha destacado por la penetración, riqueza hermenéutica y alcance de sus críticas Alasdair MacIntyre. Una de sus tesis centrales es la siguiente: la sociedad moderna, en la que la vida individual se ha ido convirtiendo en la representación de papeles asignados por el entretreído de imperativos funcionales en el que cada uno de nosotros desempeña sus diversos roles profesionales o privados, no ha dejado otra alternativa más que la visión cínica de un Nietzsche o la reactualización de una ética teleológica como la aristotélica: «Esto es así —afirma— porque el poder de la posición de Nietzsche se basa sobre la verdad de sus tesis central: la de que toda reivindicación racional de la moralidad fracasa manifiestamente y de que, por consiguiente, la creencia en los principios de la moralidad tienen que ser explicados en términos de un conjunto de racionalizaciones que enmascaran los fenómenos fundamentalmente no racionales de la voluntad (...). Pero este fracaso “de la moralidad de la Ilustración” no fue nada más que la consecuencia histórica del rechazo de la tradición aristotélica» (MacIntyre, 1981, 111). Esta disyunción completa entre universalismo kantiano, por una parte, y la alternativa de realismo práctico o escepticismo moral, por la otra, es, a mi juicio, argumentativamente insostenible, como espero mostrarlo en dos pasos: el primero, destinado a dilucidar la problemática de la que se origina este reciente neoaristotelismo, tanto en su versión alemana como en la anglosajona; el segundo, dirigido a establecer que los temas verdaderamente importantes que el particularismo reivindica, no tienen por qué entrar en colisión con el universalismo, sino que más bien lo complementan.

En la exposición de la problemática filosófica tendré que ser forzosamente muy conciso, por lo que me atenderé a precisar los temas originarios que se desarrollaron en torno y como al margen de la ética en la reflexión de dos de los filósofos más originales y revolucionarios del presente siglo, Martin Heidegger y Ludwig Wittgenstein. Como la publicación póstuma de las lecciones de la década del veinte ha venido confirmando, el drástico giro que aleja a Heidegger de la consciencia como punto de partida trascendental, al que aún se aferra su maestro Husserl, y lo orienta hacia el análisis fenomenológico del *Dasein*, tal como éste habrá de ser expuesto en *Ser y tiempo*, pasó por una etapa intermedia en la que la categoría central estuvo constituida por la *vida*. Esta etapa estuvo asimismo caracterizada por una profunda y novedosa revisión de la filosofía griega, en especial de la de Aristóteles, con quien desde el comienzo de su carrera como teólogo católico estuvo muy familiari-

zado. De acuerdo al testimonio de Gadamer en dos recientes artículos, lo novedoso en esta etapa fue la parte de la obra aristotélica que ocupó el primer lugar en su exégesis y reflexión: no, como se podía esperar por la índole de los problemas de que partía, la filosofía teórica, *Física*, *Metafísica*, etc., sino la filosofía práctica, y muy especialmente el libro VI de la *Ética Nicomaquea* dedicado a la *phrónesis* y el libro II de la *Retórica*, dedicado al análisis de los afectos y las pasiones. En efecto, «vida» es el modo de ser del sujeto en el mundo, y su existencia se da exclusivamente bajo la forma de la vida que se encuentra a sí misma en el mundo entregada a la facticidad de una existencia que *debe* ser vivida. De ahí que la vida se desdoble en la vida activa que tiene que ser vivida y el mundo del que se nutre esa vida, abriéndose en su «objetividad». Para el joven Heidegger, la categoría de la vida tiene un punto central de referencia, que está constituido por la «preocupación» (*Sorge*), justamente por el mundo al que está arrojada (Heidegger, Bd. 61, 84 ss.). De este modo se introduce un violento giro en la propia consideración de la existencia humana. Esta, en efecto, se convierte en un tipo de existencia caracterizada por la posibilidad de «comprender» al mundo y a sí misma en el mundo, «comprensión» que se extiende a las diversas posibilidades, tanto de disposición pragmática de las cosas como de proyectos de la propia existencia, lo que, en su conjunto abarca esa forma propia de autointerpretación que Heidegger denomina «hermenéutica de la facticidad». Gadamer ha puesto el acento sobre el decidido carácter de historicidad que toma ahora toda comprensión del sujeto humano. No se trata ya de un recurso metodológico propio de las ciencias del espíritu, como en Dilthey y el historicismo, sino de algo más radical: la pertenencia del intérprete al propio objeto de su interpretación es parte de la constitución de nuestra propia comprensión, de nuestra propia existencia (Gadamer, 1960, 249). Pues bien, el modelo de esta facultad, la «preocupación», que determina la comprensión fáctica de la vida del sujeto humano como una vida situada dentro de una tradición y una estructura mundanal históricamente constituida, es la *phrónesis* aristotélica, a la que Heidegger, en las palabras de Gadamer, «ha caracterizado como la condición de toda posible contemplación, de todo interés teórico» (Gadamer, 1990, 34).

Como es sabido, especialmente luego del libro de Janik y Toulmin, el interés de Wittgenstein por la ética está presente desde su primer trabajo, en el cual no es, como primitivamente se interpretó, una preocupación marginal, sino uno de los focos centrales del mismo. Las proposiciones del *Tractatus* que comienzan en 6.373 con la mención de la voluntad y se suceden hasta la sentencia final constituyen, desde esta perspectiva, la meta a la que todo el libro desde un principio tiende, la cual una vez alcanzada, ya no hay más que decir. En efecto, como se recordará, Wittgenstein sostiene en frases lapida-

rias que «no puede haber proposiciones éticas, pues las proposiciones no pueden expresar nada más elevado», por lo que «es claro que la ética no se puede expresar: la ética es trascendental» (Wittgenstein, I, 483, 6.42 y 6.421). En el peculiar uso que él hace de este término, «trascendental» significa que no se trata de un «hecho» o de un «estado de cosas» que se pueda describir mediante una proposición descriptiva. Es por ello que pretender expresar en palabras lo propio de la ética equivale a distorsionar el lenguaje o, como afirma en su «Conferencia sobre ética», a hacer un mal uso de éste. En realidad, todo lenguaje ético y religioso consiste en esa distorsión sistemática que hace de cada término más bien un *símil* o *alegoría*, pues en última instancia se trata de experiencias que son inexpresables e incommunicables (Wittgenstein, 1965, 9-12). En una importante observación del año 1929, recogida por Waismann, Wittgenstein afirma: «Puedo muy bien concebir lo que Heidegger pretende decir con ser y angustia. El hombre tiene el impulso de acometer contra los límites del lenguaje. Piense usted, por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no puede ser expresado en forma de una pregunta ni hay respuesta a ella. Todo cuanto podemos decir al respecto puede que, *a priori*, sea un sin sentido. Sin embargo, acometemos contra los límites del lenguaje (...). Esta acometida contra los límites del lenguaje es la *ética*. Yo tengo por muy importante que se termine con toda esta charla sobre la ética: si hay un conocimiento “en ella”, si hay valores, si se puede definir lo bueno, etc. En la ética se hace siempre el intento de decir algo que no acierta con la esencia de la cosa y nunca puede acertar. *A priori* es cierto: sea cual fuere la definición de lo bueno que se pueda dar, se trata siempre de un malentendido. Lo que realmente se pretende decir, se corresponde con la expresión (Moore). Pero la tendencia, la acometida, *se refiere a algo*» (Wittgenstein, 1984, 68).

Tanto Wittgenstein como Heidegger cuestionan, pues, radicalmente el papel de la razón en la ética y dejan como única salida posible ya sea el retorno a una moral no cognitiva basada en sentimientos piadosos y en ejemplos edificantes a la manera de Schopenhauer en el primer caso, ya sea la rebelión destructora de todos los «valores» de la moral tradicional judeo-cristiana, la moral de los esclavos, en pro de una recreación de los valores heroicos como los propios de una existencia auténtica a la manera de Nietzsche, en el segundo. Para quienes en la generación de los discípulos se negaban a admitir esta consecuencia aniquiladora de la ética, quedaban abiertos, sin embargo, sendos caminos desde el propio pensamiento de cada filósofo, no recorridos en ninguno de los dos casos por ellos mismos, que convergían sorpresivamente en Aristóteles.

En el caso de Heidegger, bastó con desandar el camino que iba del pará-

grafo 74 de *Ser y tiempo* al compromiso con el nacionalsocialismo. En efecto, al considerarse la mera existencia seccionada de todas las conexiones prácticas en las que se encuentra inmersa y se la entrega a esa pura *decisionalidad* que opera en el vacío, quedaban abolidos todos los criterios, aún los meramente prudenciales, de bondad y maldad, los que fueron sustituidos por las categorías «heroicas» de *autenticidad e inautenticidad*. Al restituir, en cambio, la existencia humana a su intrínseca conexión con la *vida* social e histórica, tal como hicieron Joachim Ritter y Hans-Georg Gadamer, emerge espontáneamente la noción aristotélica de *práxis*, con sus ricas conexiones hermenéuticas, pragmáticas e institucionales. Pues la *práxis* nunca está aislada del marco *institucional* dentro del cual se realiza: será siempre una acción de un cierto miembro de la comunidad política en el interior de la *polis* y, por ende, estará ajustada a la costumbre o irá contra ella. La conexión entre *êthos* y *éthos*, a la que Aristóteles apela en el célebre comienzo del libro segundo de *Ética Nicomaquea* (1103a, 17-18) es aquí explotada hasta sus últimas posibilidades. Estrechamente unido a éste, por fin, aparece la «virtud», justamente como ejercicio que forma al individuo en aquello que es común a todos y cuya posesión lo convierte en miembro con pleno derecho de las instituciones de la vida pública: «La filosofía práctica de Aristóteles pregunta por lo bueno y lo legal como fundamento y medida de la virtud y de la vida buena y correcta, así como de la acción» (Ritter, 1969, 112).

También en el caso de Wittgenstein será la intrínseca conexión entre la noción aristotélica de la *práxis* y el significado de los términos éticos, mediado por los juegos de lenguaje, la que conducirá, en primer lugar, a Elizabeth Anscombe y luego a MacIntyre a la reivindicación del aristotelismo ético. En efecto, ya en el parágrafo 77 de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein compara a los términos de la ética con conceptos difusos, que carecen de límites precisos, y agrega: «Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿cómo hemos aprendido el significado de esta palabra; por ejemplo, “bueno”? ¿En qué clase de ejemplos, en qué juegos de lenguaje?» (Wittgenstein, I, 290-91). Por cierto, entre el aprendizaje del significado de los términos éticos por medio de ejemplos y juegos de lenguaje y el retorno a una moral aristotélica de la virtud media una reactualización de la teoría de la acción de Aristóteles, llevada a cabo especialmente por Elizabeth Anscombe, que no podemos reseñar aquí (remito a Guariglia, 1990b, 86-94). Basta indicar que es ella quien ha rescatado la noción de conocimiento y silogismo práctico luego de veintidós siglos de olvido. En un artículo redactado hacia la misma época que *Intention* sobre la «Filosofía moderna de la moral», Anscombe confronta la filosofía moral de la Ilustración, basada fundamentalmente en la noción de la «obligación» y el «deber ser», con una ética que se contente con describir de-

lismo alemán en especial, como ocurre de Kant a Cohen. Nelson advirtió plenamente esta imposibilidad y trató de evitarla con su teoría psicológica de la razón práctica, hoy insostenible. Luego de la crítica radical a toda fundamentación que pretenda ir más allá de la facticidad contingente de la existencia humana o de los juegos de lenguaje, llevada a cabo por Heidegger y por Wittgenstein, a causa de la cual la consciencia de sí fue destronada del sitio en que la había colocado la filosofía moderna y más bien desenmascarada como un espejismo del lenguaje, el universalismo ha debido renunciar a toda fundamentación última de carácter trascendental y abrirse camino en el mundo social e histórico. En efecto, con la única excepción del programa iniciado y desarrollado por Karl-Otto Apel en Alemania y representado por algunos seguidores en Iberoamérica (Cortina, 1992, 177 ss.), el cual, a pesar de que se propone demostrar la existencia de una fundamentación última en la pragmática trascendental del lenguaje, ha quedado más bien aislado dentro de la corriente, hoy los más conspicuos representantes del universalismo admiten el hecho de que se trata de un conjunto de ideas que está en la base de las modernas sociedades democráticas y que se ha abierto camino desde las guerras de la religión en Europa hasta la actualidad en dura confrontación, con otras tendencias que sostenían convicciones diametralmente opuestas. Tanto Rawls en sus trabajos de los últimos cinco años como Habermas, sobre todo a partir de la *Teoría de la acción comunicativa*, insisten en el carácter falibilista del universalismo, a pesar de que su procedencia genética esté, efectivamente, en la desacralización de una imagen religiosa del mundo; en este caso, la religión cristiana en su versión protestante.

En segundo lugar, en esto último reside el punto fuerte del particularismo moral, ya que el vínculo que liga a toda la corriente es principalmente la denuncia del mundo moderno engendrado primero por el puritanismo y abandonado luego de la mano de Dios a las leyes del mercado y a las estrategias del poder como un mundo que ha perdido su sentido. Para recuperarlo, se pretende excavar a través de las capas que modelan al sujeto mediante la imposición de roles funcionales y diluyen su identidad narrativa en la sociedad moderna, con el fin de poner al descubierto las ruinas de una auténtica moral que integraba las vidas individuales con un ideal colectivo de la buena vida a través del ejercicio de las virtudes. Yo no comparto las réplicas de aquellos partidarios del universalismo que no ven en el neoaristotelismo más que una reacción romántica, carente de sustento, sino que veo más bien en esta respuesta un signo de superficialidad. La quiebra señalada por los neoaristotélicos o por Hegel en el siglo pasado no es una fantasía o el producto de una mera nostalgia, sino que ha tenido efectivamente lugar y nos somete a tremendas tensiones que afectan especialmente nuestra propia identidad. Un

universalismo elaborado a la manera de un modelo de inteligencia artificial es más bien la caricatura del universalismo kantiano. Todo al contrario, éste tiene por implícito que los sujetos de que trata son personalidades narrativamente estructuradas en el seno de la sociedad moderna, con todos sus conflictos y todas sus angustias. La moral que el universalismo pretende cimentar no habrá de resolverles esos conflictos ni a suavizarles esas angustias, pero sí habrá de proveerles un conjunto de condiciones mínimas para que todos los integrantes de una misma sociedad tengan la oportunidad de desarrollarse, de resolver intersubjetivamente sus conflictos, preservando la igual dignidad de las personas, y de enfrentar la angustia a que a todos nos somete la búsqueda de nuestra autorrealización, apelando a las fuentes de solidaridad que aún se preservan en las tradiciones de la vida buena, tan caras al neoaristotelismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Las citas en el texto contienen dos tipos de referencias. Para los autores clásicos se indica en números romanos el tomo correspondiente de las obras completas en las ediciones más abajo citadas. En otros casos, se cita por el año de edición del libro o de publicación del volumen de la revista correspondiente. Las citas completas se dan a continuación.

- Apel, Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung* («Das Problem des Übergangs zur post-konventionellen Moral»), Francfort, Suhrkamp, 1988.
- Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1894.
- Anscombe, G. E. M., «Modern Moral Philosophy», en *Collected Papers*, vol. 3, Oxford, Blackwell, 1981, 26-42.
- Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.
- Beck, Lewis White, «Neo-Kantianism», en P. Edwards, editor, *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York-Londres, Macmillan, 1967, tomo V, págs. 468-473.
- Bertomeu, María J., «La crítica de Schopenhauer a la moral cognitiva y su impacto en el Círculo de Viena», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 15 (1989), págs. 45-71.
- Bien, G., *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo-Munich, Alber, 1973.
- Bittner, Rüdiger y Cramer, Konrad, *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, Francfort M., Suhrkamp, 1975.
- Buchanan, A. E., «Assessing the Communitarian Critique of Liberalism», en *Ethics*, 99 (1989), págs. 852-882.
- Cohen, Hermann, *Werke*, editadas por Helmut Holzhey en 9 tomos, Hildesheim-Zürich-Nueva York, Olms, 1977 y ss.

terminadas especies de acciones justamente como instancias de acciones de un cierto tipo. En efecto, afirma, la noción de «deber ser moral» carece de sentido fuera de una concepción de la ética basada en la ley divina y se puede hacer ética sin ella, como lo muestra Aristóteles: «Sería un gran progreso si en cambio de “moralmente incorrecto” uno nombrara siempre un género, tal como “mendaz”, “promiscuo”» (Anscombe, 1981, 33). Es claro que lo que queda en pie es una moral de las virtudes a la manera aristotélica, cuyo punto fuerte reside precisamente en describir especies o tipos de acciones como formas de la bondad, es decir, como expresiones inmediatas de un bien interno a la ejecución de esas mismas acciones. No es, pues, más que la continuidad de esta línea anticognitivistica la que encontramos llevada a su extremo en MacIntyre cuando afirma: «Las virtudes tienen que ser entendidas como aquellas disposiciones que no solamente sustentan las prácticas y nos permiten llevar a cabo los bienes internos a las prácticas, sino que nos sostienen también en la relevante búsqueda del bien (...). El catálogo de las virtudes incluirá, por tanto, las virtudes requeridas para sostener la clase de familias y de comunidades políticas en las cuales los hombres y mujeres pueden buscar el bien conjuntamente» (MacIntyre, 1981, 204). La idea de la *buena vida* como el florecimiento del hombre como *pater familias* y como *ciudadano* de la *polis* retorna aquí, como en el caso del neoaristotelismo germano, con una vehemencia sorprendente.

Como ha sido ya repetidamente notado en la reciente bibliografía sobre el tema (Buchanan, 1989, 852-856), no es fácil trazar una línea común entre todos los autores pertenecientes a esta corriente que voy a llamar por el nombre con que se la conoce en el ámbito de lengua alemana, «neoaristotelismo», que creo preferible al «comunitarismo» anglosajón. En efecto, lo que une a los distintos autores es más bien el aspecto negativo, es decir, la actitud de rechazo al universalismo; cuando se pasa a las propuestas positivas, nos encontramos más bien con una pluralidad de posiciones parciales, cuyo único rasgo característico estaría dado por lo que se puede denominar el «particularismo moral». Esto es, sin duda, comprensible, pues desde sus comienzos, y por su misma naturaleza, la moral de la virtud constituía un código de conducta para los miembros de un grupo social exclusivo y excluyente. En la época de su cristalización definitiva en los siglos v y iv a. C. codifica las reglas de conducta de esa peculiar aristocracia ciudadana de guerreros que era la *polis* griega (cf. Guariglia, 1992a, cap. 7-8). Hoy es imposible encontrar un conjunto homogéneo y compacto de ciudadanos que puedan arrogarse un tipo de conducta modélica para todos los otros miembros de la sociedad. De ahí que el neoaristotelismo tienda a reafirmar la multiplicidad de los bienes intrínsecos a cada práctica, sin pretender unificarlos en una noción común.

Sin duda, desde el punto de vista del lenguaje evaluativo, es así como se dan las distintas valoraciones como descripción de una determinada práctica, que lleva implícita en su misma descripción una indicación de su aprobación o rechazo social: piénsese simplemente en dos acciones descritas como «un acto de valentía» o «un acto de cobardía». Pero es claro también que cualquier codificación de estas innumerables prácticas será no solamente incoherente, sino también intrínsecamente contradictoria. Basar una ética sobre la vigencia de estas prácticas y de su convergencia en un posible «florecimiento» del hombre es, en la sociedad moderna que se caracteriza por la multiplicidad de culturas particulares supra y yuxtapuestas, directamente imposible. Por el otro lado, tampoco es necesario rechazar el universalismo moral para salvaguardar esta multiplicidad de bienes particulares. Es cierto que algunos de los filósofos partidarios del universalismo suelen hablar de «valores universales», utilizando de esta manera una terminología que no solamente se presta a confusiones, sino que da lugar a réplicas como la de los neoaristotélicos. El universalismo que yo defiendo está a salvo de las críticas de esta especie, simplemente porque sostiene que los principios sustantivos de justicia, así como las normas que en ellos se apoyan, no son valores ni reposan sobre valor alguno, sino que constituyen la condición *sine qua non* de la realización de cualquier valor positivo. La superioridad de la acción correcta sobre la inmoral no está basada en ninguna superioridad de los valores que encarnan una y otra, sino en el disvalor infinito de toda acción inmoral por el mero hecho de serlo, que no puede ser compensado por la creación de cualquier valor positivo. La acción que crea un valor, por tanto, se da exclusivamente en el ámbito de la acción práctico-estética, que es precisamente en donde entran en colisión los valores alternativos en una lucha que, como sugería Max Weber, reproduce en el mundo moderno el enfrentamiento entre las divinidades griegas. En otros términos, el universalismo ético no solamente no es contrario a la preservación, restauración y vigencia de bienes comunitarios restringidos a minorías étnicas, religiosas, etc., sino que, como ha señalado un reciente autor, más bien provee la garantía de que cada grupo en la sociedad moderna pueda conservar sus señas de identidad sin opresión o coacción externa (Buchanan, 1989, 878-882).

5. De esta revisión, necesariamente restringida, de las dos corrientes a mi juicio más importantes que se confrontan en el pensamiento filosófico práctico actual se pueden extraer algunas conclusiones importantes. En primer lugar, el universalismo kantiano tiene hoy un status completamente distinto al que tenía en la tradición dentro de la que se originó. En efecto, ya no puede sostenerse en algún soporte trascendental como el provisto por la metafísica de la consciencia de sí en la filosofía moderna en general y en el idea-

- Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge (Mass.)-Londres, Harvard U. P., 1975.
- Cortina, A., «Ética comunicativa», en Camps, V., Guariglia, O., y Salmerón, F., eds., *Concepciones de la ética, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2, Madrid, Trotta, CSIC, Quinto Centenario, 1992, págs. 117-199.
- Dussel, E., *Ética comunitaria*, Buenos Aires, 1990.
- Engberg-Pedersen, T., *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford, Clarendon Press, 1983.
- Figal, Günter, «Recht und Moral bei Kant, Cohen und Benjamin», en Ollig, 1987, págs. 163-183.
- Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960.
- , «Hermeneutik als praktische Philosophie», en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, ed. M. Riedel, Friburgo B., Rombach, 1972, 325-345.
- , «Heidegger und die Griechen», en *Alexander von Humboldt-Stiftung Magazin*, 55 (1990), 29-38.
- Guariglia, O., «La voluntad, el bien general y los fines individuales en la filosofía práctica de Aristóteles», en *Cuadernos de Filosofía*, 13 (1973), 49-59.
- , «Einige Bemerkungen zur Theorie des wahren Interesses und zum naturrechtlichen Problem», en Peter Schröder, editor, *Vernunft Erkenntnis Sittlichkeit* (Symposion zum 50. Todestages von L. Nelson), Hamburgo, Meiner, 1979.
- , *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986a.
- , «¿Moral del deber o moral de la virtud?», en *Crítica*, 18 (1986b), 95-110.
- , «El lugar de L. Nelson en la filosofía moral contemporánea», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13 (1987), 161-193.
- , «El principio de universalización y la razón práctica», en *Crítica*, 20 (1.ª parte), 1988, 31-54.
- , «El principio de universalización y la razón práctica», en *Crítica*, 21 (2.ª parte), 1989, 3-41.
- , «Razón práctica e intereses de la acción», en J. M. González y C. Thiebaut, editores, *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Madrid, Anthropos, 1990a, 225-244.
- , «El múltiple Aristóteles» (una visión de la filosofía práctica aristotélica desde la problemática contemporánea), en *Isegoría*, 1 (1990b), 85-103.
- , «El universalismo en la ética contemporánea», en *Rev. Latinoam. Filosofía*, 16 (1990c), 353-372.
- , «Los fundamentos discursivos de la democracia y los conflictos de intereses», en *Diánoia*, 36 (1990d), 83-95.
- , *Ética y política según Aristóteles*, vol. 1: «Acción y argumentación», 150 págs., vol. 2: «El bien, las virtudes y la polis», 170 págs., Buenos Aires, Centro Editor de América latina, 1992a.
- , «Kantismo», en Camps, V., Guariglia, O., y Salmerón, F., eds., «Concepciones de la ética», *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2, Madrid, Trotta, CSIC, Quinto Centenario, 1992b, págs. 53-72.
- , «El concepto normativo de "persona" y los criterios de justicia distributiva en

- una sociedad democrática», en *Desarrollo Económico*, 32, núm. 125 (1992c), 23-33.
- Habermas, J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, Suhrkamp, 1983.
- , *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort M., Suhrkamp, 1985.
- , *Erläuterung zur Diskursethik*, Francfort M., Suhrkamp, 1991.
- Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1965.
- Hare, Richard M., *Freedom and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- , *Moral Thinking (Its Level, Method, and Point)*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- , *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- Hegel, Georg W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhauer y K. M. Michel (Theorie Werkausgabe), Francfort, Suhrkamp, 1971 ss.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1957.
- , *Gesamtausgabe, II. Abt.*, Bd. 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (1921-22)*, Francfort M., Klostermann, 1985.
- , *Gesamtausgabe, II. Abt.*, Bd. 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Francfort M., Klostermann, 1988.
- Höffe, O., «Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 31 (1977), 354-384.
- , *Politische Gerechtigkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1987.
- Holzhey, H., «Neukantianismus», en J. Ritter y K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 6, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, 747-754.
- Hudson, W. D., *La filosofía moral contemporánea*, tr. esp. Madrid, Alianza, 1974.
- Ilting, K.-H., «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», en *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963-64), 38-58.
- , «Der naturalistische Fehlschluss bei Kant», en Manfred Riedel, editor, *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, 2 tomos, Friburgo B., Rombach, 1972.
- Janik, A., y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*, t. e. Madrid, Taurus, 1974.
- Kant, Immanuel, *Werke*, reproducción fotomecánica del texto de la Preussischen Akademie der Wissenschaften (1902 y ss.) en 9 tomos, Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- Kuhlmann, W., editor, *Moralität und Sittlichkeit (Das Problem Hegels und die Diskursethik)*, Francfort, Suhrkamp 1986.
- Kymlicka, W., «Liberalism and Communitarianism», en *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988), 181-203.
- , «Liberal Individualism and Liberal Neutrality», en *Ethics*, 99 (1989), 883-905.
- Lübbe, H., «Neukantianischer Sozialismus», en Ollig, H.-L., ed., 1987, 219-263.
- MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, Univ. Notre Dame P., 1981.
- , *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988.
- Moore, G. E. M., *Principia Ethica*, Cambridge, CUP, 1960.
- Muguerza, J., *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 2.^a ed., 1986.
- , «La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos

- humanos»), en G. Peces Barba, ed., *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid, Debate, 1989, 19-56.
- , *Desde la perplejidad*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- Nelson, Leonard, *Gesammelte Schriften*, 9 tomos editados por P. Bernays y otros, Hamburgo, Meiner, 1970 ss.
- , *Ética crítica*, edición, estudio preliminar y traducción de O. Guariglia, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- Nino, C., *Ética y derechos humanos*, 2.ª ed. Buenos Aires, Astrea, 1989.
- Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness*, Cambridge, CUP, 1986.
- Ollig, H.-L., editor, *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford-Londres-New York, Oxford University Press, 1973.
- , «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *Journal of Philosophy*, 77 (1980), 515-572.
- , «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), 223-251.
- , «The Idea of an Overlapping Consensus», en *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), 1-25.
- , «The Priority of Right and Ideas of the Good», en *Philosophy and Public Affairs*, 17 (1988), 251-276.
- Ritter, J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Francfort M., Suhrkamp, 1969.
- , «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles» (1960), en M. Riedel, ed., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 1972, Bd. II, 479-500.
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, CUP, 1982.
- Sandkühler, H. J., y de la Vega, R., editores, *Marxismus und Ethik*, Francfort M., Suhrkamp, 1974.
- Schiller, Federico, *Über Anmut und Würde*, editada por K. Berghahn, Stuttgart, Reclam, 1971.
- Schnädelbach, H., «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit*, 1986, 38-63.
- Schwarzschild, S., «Introduction», en H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, tomo VII, 1981, vii-xxv.
- , «The Tenability of Herman Cohen's Construction of the Self», en *Journal of the History of Philosophy*, 13 (1975), 361-384.
- Singer, M. G., *Generalization in Ethics* (An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy), 1.ª edición 1961, 2.ª ed., New York, Atheneum, 1971.
- , «Morality and Universal Law», en Parkinson, G. H. R., editor, *An Encyclopedia of Philosophy*, Londres, Routledge, 1988, 568-589.
- Thiebaut, C., «Néoaristotelismos contemporáneos», en Camps, V., Guariglia, O., y

- Salmerón, F., eds., «Concepciones de la ética», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2, Madrid, Trotta, CSIC, Quinto Centenario, 1992, pp. 29-51.
- Tugendhat, E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Francfort M., Suhrkamp, 1979.
- , *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984.
- Volpi, F., «Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik», en *Philosophisches Jahrbuch*, 96 (1989), 225-240.
- Vorländer, K., «Kant und der Sozialismus», en *Kant-Studien*, 4 (1900), 361-412.
- Wiggins, D., *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1987.
- Winch, P., *Ethics and Action*, Londres, Routhedge & Kegan Paul 1972.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus; Philosophische Untersuchungen, Werk-ausgabe* en 5 tomos, Francfort M., Suhrkamp, 1989.
- , *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Gespräche aufgezeichnet von F. Waismann, Francfort M., Suhrkamp, 1984.
- , Wittgenstein, L., «Wittgenstein's Lecture on Ethics», en *Philosophical Review*, 74 (1965), 3-16.