Algunas reflexiones ante el comunitarianismo: MacIntyre, Taylor y Walzer

por Enrique Dussel[1] (México)

Desde 1945 Estados Unidos pasa a ser la potencia hegemónico-central del mundo capitalista. Desde 1989, ante el derrumbe de la Unión Soviética, ocupa ahora una dominación militar mundial sin contraparte. Su filosofía pasa por ello a ser una referencia obligada.

Ante la falacia reduccionista de la tradición analítica o del emotivismo en ética, ante el liberalismo norteamericano, o ante el racionalismo formalista universalista (en particular de la segunda Escuela de Frankfurt), y siempre como crítica a la Modernidad, se inicia en Estados Unidos y Canadá un retorno a la reconstrucción histórica de la tradición cultural europeo norteamericana, es decir, desde la "eticidad" concreta (el *ethos* de Aristóteles o la *Sittlichkeit* hegeliana). Para entender el movimiento "comunitarianista" es necesario situarlo como una reacción en el interior de la tradición de la filosofía anglosajona norteamericana[2], no comprensible en América Latina o en otros horizontes culturales, donde, por otra parte, una escuela aristotélica tradicional no ha dejado de tener presencia. Lo mismo podría decirse del pensamiento árabe, donde Aristóteles sigue presente en la relectura de los grandes filósofos del pasado musulmán, desde Al-Kindi hasta Ibn Rush o Ibn Arabi.

El reclamo de los comunitarianistas estriba, y es un aspecto recuperable para una Ética de la Liberación por el desconocimiento de la dignidad de las eticidades periféricas por parte de Estados Unidos o Europa, en la necesidad de tomar en consideración un momento material, de "contenido": la historia de las tradiciones culturales, para poder comprender el porqué los formalistas (sean analíticos, emotivistas, liberales o racionalistas neokantianos) han "vaciado" el contenido ético de su análisis formal; han caído en una crisis irreversible de "sentido" ético concreto, o han pasado "demasiado pronto" a una universalidad sin analizar las condiciones de su surgimiento. Al recuperar los comunitaria-

[1] Este artículo es el *§ 3.2* de una *Etica de la Liberación* en elaboración.

[2] Hay también un neoaristotelicismo en Alemania, pero no nos referiremos a él (véase Schnädelbach, 1986).

nistas la historia de la eticidad no dejan algunos por ello de caer en ciertos extremos: el de la inconmensurabilidad del "mundo de la vida" o ignorancia de un principio material universal, o en la no advertencia del momento material (objetivo-subjetivo) al que ya habían hecho referencia los utilitaristas[3], aspectos que una Ética de la Liberación tampoco podrá aceptar. Existen dos tesis que deben reformularse radicalmente. Ellas son:

> "The first is that at any fundamental level no rational debate between, rather than within, traditions can occur"[4].

Y, también:

> "Given that each tradition will frame its own standpoint in terms of its own idiosyncratic concepts[5], and given that no fundamental correction of this conceptual scheme *from some external standpoint* is possible, it may appear that each tradition must develop its own scheme in a way which is liable to preclude even translation from one tradition to another"[6].

Veremos cómo una Ética de la Liberación puede aceptar que todo debate, conflicto o lucha, parte de una tradición determinada -y no puede ser de otra manera; el mismo Kant o Habermas deben también partir de su propia tradición (aunque sea postconvencional)-; sin embargo, la conclusión es falsa, porque se puede efectuar, desde el principio material universal de la reproducción y crecimiento de la vida del sujeto humano o dadas las condiciones formales adecuadas, un diálogo entre tradiciones, y se pueden efectuar correcciones desde interpelaciones "externas" (es todo el tema de la exterioridad crítica) e "internas" (desde el indicado principio material). Estas conclusiones las

[3] Paradójicamente cada comunitarianista considerará diferentes momentos "materiales". Por ejemplo, MacIntyre las "virtudes"; Taylor los "valores", pero sin referencia a las instituciones económicas (aspectos que los utilitaristas, aunque unilateralmente, habían considerado todavía).

[4] MacIntyre, 1988, p.348.

[5] Como veremos, por el principio universal material, es posible efectuar un diálogo intercultural a partir de los "propios" momentos de cada cultura, en tanto "modos" de realizar históricamente el principio material universal de la ética.

[6] *Ibid.*

extraen por haber pasado de un momento *necesario* (el partir de la historia reductivamente particularista de una tradición) sin comprender que esto *no es suficiente* para excluir el diálogo intercultural.

Además, sin interesarle el nivel económico de la sobre-vivencia (aunque indicando la importancia en dicha sobre-vivencia de la dimensión de los símbolos y valores lingüístico-culturales), el comunitarianismo se establece aceptándolo de lleno en el horizonte político-económico del capitalismo tardío, el del ethos histórico de una ética de contenidos sólo culturales. Lo hará reinterpretando lo todavía vigente de Aristóteles (Alasdair MacIntyre), a partir de la posición de la "eticidad" hegeliana (Charles Taylor), o recurriendo a principios materiales de diversas "esferas" institucionales para clarificar los problemas de justicia (Michael Walzer). Los comunitarianistas ocupan entonces un lugar propio en el panorama contemporáneo norteamericano de las éticas de contenido, que la filosofía latinoamericana, africana o asiática pueden estudiar con simpatía -dada la necesidad de indicar la ilegítima hegemonía del ethos eurocéntrico con pretensión de universalidad[7]-, pero que al mismo tiempo deben ser superadas desde un principio material universal[8] y desde una "mundialidad" redefinida no eurocéntricamente.

a) *Alasdair MacIntyre*

Nuestro filósofo expone ya en su *Historia de la ética*[9] su posición. Protesta, con razón, porque:

> "La ética se escribe a menudo como si la *historia* del tema sólo tuviera una importancia secundaria e incidental. Esta actitud parece resultar de la creencia de que los conceptos morales pueden ser examinados y comprendidos con independencia de

[7] Es decir, desde el mundo periférico, el tema de la "autenticidad" de un Taylor puede ser reinterpretada como afirmación de la alteridad de las culturas ancestrales dominadas durante todo el período colonial moderno.

[8] Es toda la cuestión de un criterio de sobre-vivencia, que constituye por dentro a cada cultura, pero que les permite dialogar porque es estrictamente universal, supracultural, mundial.

[9] MacIntyre, 1966.

> su historia [...] Los conceptos morales están encarnados en (y son parcialmente constitutivos de) las formas de vida social"[10].

Toda su crítica a las morales formales anglosajonas (y posteriormente a las alemanas) se funda entonces en el siguiente argumento:

> "La sociedad europea tradicional [Locke, Hume, Moore, Stevenson...] heredó de los griegos[11] y del cristianismo un vocabulario moral [... Posteriormente por] la ruptura de las formas tradicionales de la vida social que se produjo con el surgimiento del individualismo [...] y el capitalismo, hizo que la realidad de la vida social divergiera tanto de las normas implicadas en el vocabulario tradicional, que todos los vínculos entre el deber y la felicidad se disolvieran gradualmente"[12].

En fin, MacIntyre insiste en que las morales analítico-emotivistas "sólo podrían tener éxito si los conceptos morales fueran intemporales y ahistóricos"[13], y por ello concluye:

> "Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que esto no es verdad y que los mismos conceptos

[10] *Ibid.*, § 1 (ed.cast. p.11). El libro se cierra con esta conclusión: "Una de las virtudes de la historia de la filosofía moral es mostrarnos que [...] los mismos conceptos morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista" (§ 18; p.259).

[11] En esto estriba el "helenocentrismo" de MacIntyre o Taylor (no de Michael Walzer como veremos). Inician sus historias con el mundo "pre-filosófico" griego (p.e. MacIntyre, 1966, § 2, pp.15ss), no advirtiendo la falacia histórica de un "helenocentrismo eurocéntrico" (cayendo en lo que nos enseña el dicho popular: "En casa de herrero cuchillo de palo"). A MacIntyre le falta todavía una sensibilidad histórico-*mundial*.

[12] *Ibid.*, § 12 (p.164). Este argumento se repetirá de diversas maneras para confrontar cada corriente moral formal, analítica, ahistórica: contra Moore, Ayer, etc. "Lo que espero que surja con mayor claridad aún es la función *de la historia* en relación con el análisis conceptual" (*Ibid.*). Esto todavía tiene importancia en Europa y América Latina, donde la filosofía del análisis lingüístico-conceptual es practicado frecuentemente de manera dogmática.

[13] *Ibid.*, p.259.

> morales tienen una historia. Comprender esto es liberarse de toda falsa pretensión absolutista"[14].

En *After Virtue. A Study in Moral Theory* continúa con el mismo tema y efectúa nuevamente una crítica frontal contra la pérdida de sentido (como lo describiera Max Weber) de la Modernidad. Para ello no realiza ni una de-strucción en sentido heideggeriano, ni una reconstrucción habermasiana, sino una verdadera demolición de las éticas del presente desde el pasado. En primer lugar, muestra las falacias del emotivismo (principalmente de Stevenson)[15], y de su origen (el intuicionismo de Moore)[16]. En segundo lugar, se pregunta por la causas del fracaso del proyecto del Iluminismo (*Enlightenment*)[17], que lo conduce a estudiar el momento de la fractura original:

> "A central thesis of this book is that the breakdown of this project provided the historical background against which the predicaments of our own culture can become intelligible. To justify this thesis it is necessary to recount in some detail the history of that project and its breakdown"[18].

Todo el proyecto ilustrado (incluyendo principalmente Kant) flotaba sobre una comprensión de la existencia teleológica y teológica que daba sentido desde abajo (sin ser percibida)[19] al proyecto de la moral formal; es decir, bebía todavía de un *ethos* que le permitía pensar reductivamente sin perder el sentido de la existencia ética cotidiana. El utilitarismo[20] ya no cuenta con ese presupuesto y muestra su definitiva inconsistencia en la posición de Gewirth[21]. Todo terminará por reducirse

[14] *Ibid.*

[15] MacIntyre, 1981, en especial en pp.11-35.

[16] *Ibid.*, pp.14ss.

[17] *Ibid.*, pp.36ss.

[18] *Ibid.*, p.39.

[19] *Ibid.*, p.56.

[20] *Ibid.*, pp.62ss. No sólo critica a Bentham o J.S.Mill, sino que muestra cómo Sidgwick (véase Sidgwick, 1930 y 1901) debe pasar a la "intuición" para recuperar algún tipo de fundamentación -dando lugar a que su alumno Moore continúe "with his own penumbra of bad argument in *Principia Ethica*" (*Ibid.*, p.65).

[21] *Ibid.*, pp.66ss (Gewirth, 1978).

a un "control de eficacia (*managerial effectiveness*)"[22]; habiendo comenzado por una concepción estrecha de "experiencia"[23] culmina en una falta de "capacidad interpretativa" de las ciencias sociales[24]. La ética actual habría perdido su sentido:

> "A key part of my thesis has been that modern moral utterance and practice can only be undestood as a series of fragmented survivals from an older past"[25].

Llegado a este punto MacIntyre no piensa que, como Nietzsche (o Weber), habría que sumirse en el nihilismo, sino más bien comenzar una reconstrucción. Para ello propone un programa de largo alcance que debería iniciarse con el estudio de Aristóteles mismo[26], con su noción de *héxis*, carácter, virtud (contenido material subjetivo de la ética) desde la *"eu zên (good life for man)"*, el *télos*, la *eudaimonía*[27]. Muestra cómo el retorno a los estoicos, que hemos observado en la tradición anglosajona, significa que "the virtues are now not to be practiced for the sake of some good other, or more, than the practice of the virtues itself [...] The Stoic virtue of self-command which enables us to control our passions when they distract us form what virtue requires"[28].

Concluye indicando que a la visión fragmentada de la vida de la Modernidad -según la interpretación weberiana-, es necesario oponerle una experiencia unificada de la existencia *en la tradición*[29]. Pero, ¿cuál

[22] El tema viene recurrentemente en la pluma de MacIntyre (*Op.cit.*, pp.25-27, 30, 76-77, 88, 114, etc.), del cual Carnap y Ayer serían buenos ejemplos (p.76).

[23] *Ibid.*, pp.79ss, en donde aún se enfrenta a Quine (p.81).

[24] *Ibid.*, pp.88ss.

[25] *Ibid.*, pp.110-111.

[26] *Ibid.*, pp.117ss. "[...The] Aristotelianism is *philosophically* the most powerfull of pre-modern modes of moral thought" (p.118).

[27] La reconstrucción de MacIntyre puede ser útil para la tradición anglosajona. En América Latina hemos partido frecuentemente de la tradición aristotélica (véanse mis obras Dussel, 1973 t.I, 1973b, 1974, 1974b, 1975, etc.), y en mi caso personal, además, he estudiado con aristotélicos en Argentina y con López Aranguren en España (véase López Aranguren, 1968).

[28] *Ibid.*, pp.233-235. Esta sería una visión semejante a la de Adam Smith o de los utilitaristas.

[29] *Ibid.*, pp.204ss.

tradición? ¿Será la tradición de la justicia liberal (*à la Rawls o Nozick*)?[30] Nuevamente aquí nos encontramos ante la necesidad de saber acerca de qué estamos hablando.

Ello explica el título de su segunda obra: *Whose Justice? Which Rationality*?[31], cuyo oponente es ahora, como anunciado, el liberalismo norteamericano. Como en el caso de Taylor[32], la visión eurocéntrica de MacIntyre recorre el camino de cuatro sucesivas tradiciones: la de Homero a Aristóteles, de los árabes y judíos hasta Tomás de Aquino, la de la tradición calvinista aristotélica escocesa hasta Hume, y por último el liberalismo norteamericano[33]. Si en la anterior obra se había enfrentado especialmente contra el emotivismo o la filosofía analítica (hegemónica en los 70s.), ahora la emprende contra el liberalismo (en especial por la resonancia que tuvo la *Teoría de la justicia de J.Rawls en los 80s*).

Su argumentación comienza con una indicación válida:

> "The parallels between this understanding of the relationship of human beings in the social and political realm and the institution of the market, the dominant institution in a liberal economy, are clear"[34].

Al liberal no le importa el contenido de la "vida buena (*good life*)" de cada ciudadano. Lo que le interesa es un marco formal con "equidad (*fairness*)" que permita a cada uno ejercer sus preferencias. La pregunta es: "What are my wants? And how are they ordered?"[35]. MacIntyre, con razón, muestra que se trata, de hecho, de *una tradición histórica* que cuenta con ciudadanos que tienen iguales preferencias dentro de una tradición bien determinada:

> "Liberalism, like all other moral, intellectual, and social traditions of any complexity, has its own problematic internal to

[30] *Ibid.*, pp.246ss.

[31] MacIntyre, 1988. En el inicio mismo de su historia (MacIntyre, 1966, § 1, p.11; § 2, p.19) ya había sugerido la importancia de la historia del concepto de justicia (desde la *dikaiosyne* griega).

[32] Véase *§ b*, más arriba.

[33] MacIntyre, 1988, pp.10-11 (aquí reconoce que deberían tratarse otras tradiciones tales como la islámica, la India o la China, lo que muestra "the limitations of my enterprise"), o en p.326.

[34] *Ibid.*, p.336.

[35] *Ibid.*, p.338.

> it, its own set of questions which by its own standards it is committed to resolving"[36].

Aquí, como ya hemos indicado más arriba, nuestro filósofo saca la conclusión de que existe sin embargo una "logical incompatibility and incommensurability"[37] entre las tradiciones. Es decir:

> "Each tradition can at each stage of its development provide rational justification for its central theses in its own terms, employing the concepts and standards by which it defines itself, but there is no set of independent standards of rational justification by appeal to which the issues between contending traditions can be decided"[38].

Esta conclusión, que puede ser interpretada como la de un relativista[39], no puede satisfacernos, ya que muestra sólo un aspecto de la cuestión.

b) Charles Taylor

El proyecto del filósofo canadiense[40] es semejante al de MacIntyre, aunque habiendo estudiado profundamente a Hegel[41] dependerá en cierta manera de él en su proyecto.

[36] *Ibid.*, p.346.

[37] *Ibid.*, p.351.

[38] *Ibid.*. Hay un aspecto positivo que es necesario no olvidar, ya que "no one tradition is entitled to arrogate to itself an exclusive title; no one tradition can deny legitimacy to its rivals" (p.352), al menos antes de haber auténticamente cumplido con las condiciones de la argumentación, y haber concluido en algún consenso. ¡Una cierta humildad que a Europa le ha faltado en la Modernidad!

[39] MacIntyre niega ser relativista (*Ibid.*, pp.370ss: "Tradition and Translation"), pero, de todos modos, no intenta problematizar la universalidad material -sino por la vía defectiva de una lengua mundial, como el inglés del "sistema-mundo". Su obsesión más bien se sitúa en mostrar *las dificultades* de la comunicación o de las filosofías ahistóricas. La Ética de la Liberación tratará de mostrar también las *dificultades* de la comunicación y del ejercicio de la *universalidad* de la razón (desde el principio material universal, y desde la alteridad del Otro), *sin negarlas*; no cayendo entonces ni en la universalidad formal abstracta ahistórica, ni en la inconmensurabilidad posmoderna.

[40] Véase mi artículo Dussel, 1994.

[41] Véase Taylor, 1975, pp.363ss.

Taylor expone una ética material[42], en un "estilo" axiológico universalista[43]. En efecto, aunque la intención histórica de *Sources of the Self* es mostrar el origen, el contenido y la crisis de identidad del "yo (*Self*)" moderno. Es imposible esta autocomprensión desde una mera moral formal abstracta. Además, era necesario describir como un marco teórico, a manera de introducción, un cierto análisis de la vida ética en general, ya que ésta sólo puede ser reconstruida desde un horizonte orientado por "intuiciones (*intuitions*)" hacia el "bien", hacia "hiperbienes (*hypergoods*)" que suponen una "ontología moral (*moral ontology*)" basada, en última instancia, en el "respeto por la vida (*respect for life*)"[44]. Hay "evaluaciones fuertes (*strong evaluation*)" que están a la base del "respeto a los otros (*respect for others*)" y del "sentido de la propia dignidad". Taylor efectúa así un cierto análisis abstracto de la estructura ética -la Ética de la Liberación aportará por su parte, y más allá de Taylor, fuertes argumentos para defender la universalidad de la

[42] Taylor, 1989, p.X.

[43] Véase nuestra crítica a la axiología en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, IV (Dussel, 1973b, pp.126ss). Pienso que Heidegger, en *Brief über den Humanismus* (Heidegger, 1947), hizo en parte y anticipadamente crítica a ese estilo de ética. Hemos estudiado en Lovaina los archivos Husserl, gracias a van Breda, y leído los manuscritos axiológicos de Husserl (véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, "Manuscritos éticos de E.Husserl que se encuentran en el Husserl-Archiv de Lovaina"; Dussel, 1973, I, pp.193ss.), desde el *F I 20* (1890ss.) hasta el *B I 16* (de 1931-1934). Kant fue el ético más estudiado por Husserl, en particular la *Crítica de la razón práctica*. La crítica al formalismo desde una "ética *material*" por parte de Max Scheler (véase Scheler, 1954) o de Nicolai Hartmann (Hartmann, 1962) las hemos estudiado en la obra citada arriba. Por su "estilo", la posición filosófica de Taylor debe mucho a los axiólogos, pero igualmente a filósofos ontólogos como Aristóteles, Sartre o Heidegger, desde una filosofía anglosajona atenta al paradigma del lenguaje. Es algo así como una "axiología-existenciaria-lingüística".

[44] Hubiera tocado a Taylor ocuparse aquí del tema del "respeto a la vida *humana*" en cuanto tal, como un criterio universal que configura *por dentro* "todas" las culturas (y permite criticarlas cuando "matan" injusta e institucionalmente). El criterio (y su principio correspondiente) es universal y permite el diálogo intercultural desde sus contenidos materiales. La inconmensurabilidad hubiera sido superada *por dentro*.

ética material, pero sabrá integrar también la moral formal como procedimiento de aplicación del principio material universal[45].

Taylor argumenta que todo lo indicado no ha sido tenido en cuenta por la modernidad, por haber caído en el "desencanto (*disenchantment*)", como "disipación de nuestro sentido del cosmos (*dissipation of our sens of the cosmos*)". De ahí que, en concreto, haya

[45] Por lo general se confunde el "contenido" *concreto* de la "vida buena (*good life*)", con la *necesidad universal* de tener que sustentar siempre *a priori* un pro-yecto de vida buena (la *eudaimonía* de Aristóteles, la *beatitudo* medieval, la *Seinsverstädnis* de Heidegger, la "felicidad" de Bentham, los "valores" de Max Scheler, etc.) desde la exigencia universal de deber reproducir y acrecentar la vida del sujeto ético. El tener "esta" o "aquella" vida buena es cuestión de debate; pero lo que no entra en debate es que cada uno tiene ya siempre a priori alguna vida buena como horizonte *desde-donde* puede comenzar el debate (Kant, Rawls o Habermas no son excepción, y en esto tiene razón MacIntyre) como mediación de la sobre-vivencia humana. La "vida buena" es *necesaria* en cuanto a la "verdad" o contenido concreto del acto, pero no es *suficiente* como principio ético integral. El acto debe ser "prácticamente verdadero", "válido" y "factible" como unidad de dichos momentos: "bueno" -no sólo no se excluyen dichos términos, sino que *deben* co-determinarse mutuamente: no hay validez sin verdad práctica, ni bondad sin verdad práctica ni validez, etc... *La verdad práctica sin validez* no puede constituir un acto éticamente suficiente; *validez sin verdad práctica* tampoco puede efectuar dicho acto. Además, y con razón observa MacIntyre que podría caerse en un vaciamiento ético: "It is an illusion to suppose that there is some neutral standing ground, some locus for rationality as such, which can afford rational resources sufficient for enquiry independent of all traditions" (MacIntyre, 1988, p.367). Una Ética de la Liberación acepta (p.e. con Apel) que hay "pretensiones de validez" universales, formalmente, pero no son independientes materialmente de toda tradición: ni por su punto de partida (siempre se parte desde una tradición); ni por su punto de llegada en la aplicación (a una tradición); ni por dejar de referirse siempre al principio universal material. Tiene razón MacIntyre cuando escribe: "To be outside all traditions is to be a stranger to enquiry" (p. 348); "The most obtrusive feature of this kind of philosophy is its temporariness"(p. 369). Pero no tiene razón cuando concluye: "A social universe composed exclusively of rival traditions [...] will be one in which there are a number of contending, incompatible [...] overall views of universe, each tradition within which is unable to justify its claims over against those of its rivals [...]" (p.348). Le falta entonces aquí articular el horizonte cultural con el criterio y el principio universal de sobre-vivencia.

una "búsqueda" (*quest*, al decir de MacIntyre) de "rearticulación (*articulation*)" de la existencia a la "vida ordinaria (*ordinary life*)". El redescubrimiento de la "identidad del yo (*identity of Self*)" moderno supondría el reconocimiento y afirmación de las "fuentes morales (*moral sources*)" históricas de la modernidad, implícitas pero operantes: el deísmo del Dios cristiano, la auto-responsabilidad de la persona como sujeto, y la creencia romántica en la bondad de la naturaleza. Pero como se desconocen o se han olvidado dichas "fuentes", la modernidad está en crisis. Para poder despertar una "motivación" ética operante habría que contar con un impulso estético. No es el argumento racional el que puede mover a la realización de una vida buena, sino la narrativa estética, expresada en la tradición de un *pathos* tal como el de Schiller, Nietzsche o Benjamin. En conclusión:

> "The intention of this work was one of retrieval, an attempt to uncover buried goods through rearticulation -and thereby to make these sources again empower, to bring the air back again into the half-collpased lungs of the spirit [...]. There ist a large element of hope. It is a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism (...), and in its central promise of a divine affirmation of the human"[46].

En *The Ethics of Authenticity* se profundiza el tema, llegando a nuevos resultados. Los tres "malestares (*Malaises*)" de la modernidad (el individualismo, la primacía de la razón instrumental o del capitalismo tecnológico, y el despotismo del sistema[47]), producen una "pérdida del sentido de la vida (*loss of meaning*), un "eclipse de los fines (*eclipse of ends*)" y una "falta de libertad (*loss of freedom*)" en la sociedad burocratizada. Pero en medio de tanta "desarticulación" se abre un "ideal de autenticidad". La originaria "fuente de la autenticidad (*source of Authenticity*)", nacida de un "racionalismo des-comprometido (*desengaged*)" de un "yo (*Self*)" que debe pensar reflexivamente desde sí mismo, hijo del período romántico, como un "*atomismo (atomism) de la comunidad*"[48], es la "interioridad (*inwardness*)" de una autodeterminada y autónoma voluntad que intenta "ser verdadera para sí misma (*to being*

[46] *Ibid.*, p. 521.
[47] Taylor, 1992, 1ss.
[48] *Ibid.*, p. 25.

true to myself)"[49]. Esta autenticidad es "dialógica"[50], desde los "otros relevantes (*significant others*)"[51], donde se afirma tanto la "identidad" como la "diferencia" ante ellos. Dicha "diferencia" surge desde un "horizonte" común. "Nuestra identidad requiere el reconocimiento de los otros (*our identity requires recognition by others*)"[52]. Y por ello "negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión"[53]. Esto le permite a Taylor efectuar una bella descripción de la autenticidad como el derecho a la creación, al descubrimiento, a la originalidad, a la oposición a las normas de la sociedad[54]. Como conclusión:

> "A fragmented society is one whose members find it harder and harder to identify with their political society as a community. This lack of identification may reflect an atomistic outlook, in which people come to see society purely instrumentally"[55].

El tema del "universal reconocimiento de la diferencia (*universal recognition of difference*)"[56], es ahora el objeto del trabajo titulado: "*The politics of recognition*"[57], donde vemos bosquejarse una problemática política más concreta. Taylor amplía el horizonte de la Modernidad[58].

[49] *Ibid.*, pp. 29ss. En una Ética de la Liberación ese "ser verdadero consigo mismo" pasa por el "ser verdadero con un pueblo oprimido y excluido" (momento comunitario histórico) de la identidad hegemónica (como el de Francisco Xavier Clavigero en el siglo XVIII mexicano, por ejemplo).

[50] *Ibid.*, p. 33.

[51] Cuestión tratada por George H.Mead (Véase Mead, 1962, pp.67ss).

[52] *Ibid.*, p. 45.

[53] *Ibid.*, p. 50.

[54] *Ibid.*, p. 66. En la Ética de la Liberación todos estos temas no se afirman desde la "autenticidad" atomística, sino desde el derecho a la dignidad negada de las personas de comunidades mayoritarias de la humanidad, de las clases oprimidas, de la mujer dominada por el machismo, del niño sin derecho ante la cultura adulta, etc... Es algo más profundo, más inmenso en número, más éticamente relevante, sin quitarle importancia a esa "autenticidad" descrita por Taylor en los países del centro y hegemónicos.

[55] *Ibid.*, p.117.

[56] *Ibid.*, p.50.

[57] Taylor, 1992b.

[58] "It is held that since 1492 Europe have projected an image of such people as somehow inferior, uncivilized, and through the force of conquest have often been able to impose this image on the conquered" (*Ibid.*, p. 26). ¡Esto es

Además se trata de "un continuo diálogo y *lucha* con los otros relevantes *(a continuing dialogue and struggle with significant others)*"[59]. Y ahora el filósofo del "centro" -pero de una región "periférica" como Quebec- exclama:

> "¡Hay otras culturas! [...] que han articulado su sentido del bien, de lo santo, de lo admirable [...]. Sería una suprema arrogancia descartar su posibilidad *a priori*. Esta conclusión exige de nosotros no un perentorio e inauténtico otorgarles igual valor (que nuestra cultura), sino estar abiertos a un estudio comparativo de las culturas. Esto exige además el admitir que estamos muy lejos de tener un horizonte último común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas".
>
> "There are other cultures [...] It ist reasonable to suppose that cultures that have [...] articulated their sense of the good, the holy, the admirable, are almost certain to have something that deserves our admiration and respect [...] It would take a supreme arrogance to discount this possibility apriori [...] But what the presumption requires of us is not peremptory and inauthentic judgments of equal value, but a willingness to be open to comparative culture study [...] What it requires above all is an

nuevo! Pero desde esta hipótesis toda la obra *Sources of the Self* debería ser ampliada.

[59] *Ibid.*, p. 37. Este es exactamente el tema planteado por la Ética de la Liberación hace más de veinte años: el Otro relevante es el indio (quince millones muertos en el primer Holocausto de la modernidad), los africanos esclavos (trece millones esclavizados desde el siglos XVI al XIX; el segundo Holocausto), las naciones periféricas explotadas en el colonialismo y el neocolonialismo (más del 80 % de la humanidad actual), las clases trabajadoras dominadas bajo un régimen de salario y producción de plusvalor (aún en los países del capitalismo central), etc... La Filosofía de la Liberación, desde el año 1970, explícita, expresamente, plantea el "diálogo" con *el Otro significante* (Véase Dussel, 1973, I, cap.6: "El Método de la ética": "El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el tema de la filosofía latinoamericana. Este pensar analéctico [léase: dialógico], porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna [escribía en 1970, hoy escribiría "transmoderna" y superadora de la modernidad]" (*Ibid.*, t.II, p.162).

> admission that we are very far away from that ultimate horizont from which the relative worth of different cultures might be evident?"[60].

En efecto, no hay "un *horizonte* último común" *cultural*, pero hay un principio material universal interno a cada una y todas las culturas, y esto no lo ve Taylor.

Desde estas preocupaciones que tanto nos interesan, Taylor critica a la filosofía de Habermas, por su pretensión de construir un formalismo universalista vacío, que de hecho se apoya en un horizonte histórico-concreto (material) de orientación a bienes, en una "vida buena" europea moderna, con contenidos sustantivos:

> "Pareciera que está motivado por ideales morales fuertes, tales como la libertad, el altruismo y el universalismo. Ellas son las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna; son los hiperbienes que le son distintivos [...] Ellos [los formalistas del tipo de Habermas] son incapaces de clarificar las fuentes más profundas de sus propios pensamientos".

> "It seems that they are motivated by the strongest moral ideals, such as freedom, altruism, and universalism. These are among the central moral aspirations of modern culture, the hypergoods which are distinctive to it [...]. They are constitutionally incapable of coming clean about the deeper sources of their own thinking"[61].

Es, de alguna manera, la "repetición (*Wiederholung*)" de la crítica de Hegel y Heidegger contra Kant: el sujeto está ya siempre existiendo en una "eticidad" (la *Sittlichkeit* de Hegel) o en un "mundo" (Heidegger).

[60] *Ibid.*, pp. 72-73. Es interesante que casi cinco siglos después de Bartolomé de las Casas, un filósofo del mundo anglosajón repita sus mismas palabras, ya que en *De unico modo* escrito en Guatemala en 1536, mostraba que los indios americanos tenían dignidad y merecían ser tratados *del único modo* humano posible: con argumentos racionales y no con la violencia de la guerra (desde la conquista de México desde 1519 hasta la Guerra del Golfo en 1992, que todavía continúa en los sufrimientos del pueblo iraquí en 1996). Véase mi obra Dussel, 1993, Conferencia 5.3.

[61] *Ibid.*, p. 88. Esta es la argumentación de fondo de otros dos trabajos (Taylor, 1988 y 1988b).

Pero Taylor tiene parcialmente razón, ya que no descubre el principio material universal y no hay que olvidar que estos análisis históricos son *necesarios*, pero *no suficientes*, como veremos.

c) Michael Walzer

Por su parte el filósofo judío, en su obra central[62], adopta claramente la posición de las éticas materiales, pero ahora mostrando el momento histórico socio-institucional:

> "El mejor tratamiento de la justicia *distributiva* es un ocuparse de sus partes: los *bienes sociales* y las *esferas* de distribución [...] Una sociedad determinada es justa si su vida sustantiva es vivida de cierta manera -esto es, *de una manera fiel a los acuerdos compartido por sus miembros*".

> "The best account of *distributive* justice is an account of its parts: social *goods* and *spheres* of distribution [...] A given society is just if its substantive life is lived in a certain way, that is, *in a way faithful to the shared understandings of the members*"[63].

Como en el caso de los utilitaristas, economistas marginalistas, y tantos otros movimientos ético norteamericanos, se trata de una ética de la justicia "distributiva", dando por supuesta la "*producción* capitalista"[64].

[62] De las cuatro obras que consideraremos (véase Walzer, 1977, 1979, 1983 y 1994), es *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality* la que tiene un horizonte más amplio. Este libro, por ser posterior a las obras de Nozik, 1968, o Rawls, 1971, debe considerársela como su crítica.

[63] Walzer, 1983, pp.312-313 (p.322).

[64] Es interesante anotar que, cuando trata la cuestión de la "necesidad (*need*)" (*Ibid.*, p.25; p.38), interpreta el momento "productor" de una cita de Marx como si fuera "distribucionista". En efecto, "a cada uno según su capacidad (*From each according to his ability* " -frase ya citada de la *Crítica al programa de Gotha*- Walzer la interpreta de la siguiente manera: "¿Cuáles de entre ellos las necesitan [a las posibilidades de empleo] con mayor urgencia?" (*Ibid.*). Para Marx cada productor *debe* trabajar tanto cuando *tiene* capacidad: es una cuestión de producción. La distribución actúa en el momento de "a cada uno según su necesidad". Claro que hay mutua determinación, pero una es material (la determinación de la producción sobre la distribución) y la

Esto último se deja ver, además, porque el "ocuparse de sus partes (*an account of its parts*)" impide el poder tener una posición crítica ante la "totalidad" del sistema distributivo como tal[65]. Walzer desarrolla una

otra práctico-política (de la distribución sobre la producción). Escribe Marx: "Si se consideran sociedades globales, la distribución parece desde cierto punto de vista preceder y hasta determinar la producción: aparece en cierto modo como un *fact* pre-económico (*anteökonomisches*). Un pueblo conquistador divide el país entre los conquistadores" (Marx, 1857, p. 16; p.17). Esta es la posición de Walzer. Pero en Marx hay algo más: "La organización de la distribución [de los objetos y funciones] está totalmente determinada por la organización de la producción. La distribución es ella misma un producto de la producción" (*Ibid.*, p.15; p.16). Este supuesto de la organización de la producción capitalista no está tan presente en Walzer. Es entonces necesario también una "justicia *productiva*" (que para Aristóteles era la "justicia *legal*", en sentido amplio). Véase mi obra Dussel, 1985, pp.43ss.

[65] Esto se deja ver, por ejemplo, cuando habla del "intercambio libre (*free exchange*)" (*Ibid.*, p.21; p.34). Walzer conoce los límites del neoliberalismo. Lo critica indicando que ellos opinan que "el intercambio libre crea un mercado en que todos los bienes son convertibles en todos los otros bienes a través del medio *neutral del dinero*. No hay bienes dominantes ni monopolios" (*Ibid.*), piensan. Walzer muestra que "la vida cotidiana en el mercado, la experiencia real del intercambio libre, es muy diferente a lo que la teoría sugiere. El dinero [...] es en la práctica un medio dominante" (pp. 21-22; p.35). Sin embargo, siempre su crítica se detiene cuando debería ir todavía más lejos. Sabe que el "intercambio libre no es un criterio general", pero admite que "mientras más perfecto sea el mercado, más pequeñas serán las desigualdades del ingreso y menos frecuentes los fracasos. Si imaginamos una igualdad aproximada [...]" (In fact, the more perfect the market, the smaller the inequalities of income will be, and the fewer the failures. If we assume a rough equality in mobility...) (p.116; p.127). Pero todo mercado, por más "perfecto" que sea, supone siempre, y no puede no suponerlos, algún tipo de desigualdad, de bienes dominantes o algún tipo de monopolio, porque la "competencia" supone la desigualdad. Un "mercado perfecto" es imposible lógicamente, es inconsistente (por el argumento de Popper; véase Hinkelammert, 1984, cap.6). El concepto de "mercado perfecto" contradice al concepto de "competencia" (el de "competencia perfecta", además, es inconsistente), ya que la competencia supone desigualdad, diferencia, lucha, posibilidad de destrucción de los otros capitales (si hubiera perfecta igualdad habría inmovilidad, quietud, equivalencia, no-competencia). Además, desde Locke o Smith sabemos que el "dinero" es un medio de acumulación, por la que unos lo poseen (los "ricos" dice Locke o Smith) y

crítica ética progresista desde el horizonte del sistema económico y político norteamericano aceptado como punto de partida y no puesto como "totalidad" en cuestión -una Ética de la Liberación no podrá partir desde ese horizonte "dominador", para hablar como el mismo Walzer-, ni sus aplicaciones concretas en cada esfera tendrían mucho sentido en una sociedad periférica del capitalismo globalizado (en el nivel del mercado distributivo de bienes) y excluyente (al nivel de la producción, del empleo y del consumo de las grandes mayorías empobrecidas).

Si "el objetivo del igualitarismo político es una sociedad libre de dominación (*free from domination*)" -que como idea regulativa o "modelo de imposibilidad" puede ser compartida por la Ética de la Liberación-, "mi propósito en este libro es describir una sociedad donde ningún bien social sirva o pueda servir como medio de dominación"[66]. Desde este horizonte puede criticar aún a los utilitaristas, porque "los planificadores" de la distribución de los bienes que generan la felicidad tendrían un poder "dominante"[67]. ¿Cómo superar este tipo de dominaciones?

Un texto Pascal sirve de punto de arranque:

> " La tiranía consiste en desear la dominación, universal y fuera de su orden".
>
> "La tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre"[68].

pueden comprar el trabajo de los "pobres" (que no lo poseen). De manera que no sólo no puede ser "neutral", sino que sus posesores tienen propiedad privada desigual *por mecanismos históricos y derechos* que no pueden dejar de estructurar algún grado de injusticia o desigualdad, y que Walzer no analiza, sino que presupone.

[66] Walzer, 1983, p.xiii; p.11. Este enunciado es aceptable como "idea regulativa" o "modelo de imposibilidad", pero como enunciado empírico es de *imposible* realización, aunque no es lógicamente contradictorio (es consistente pero no factible, y por lo tanto ha sido falseado), ya que ninguna sociedad *empírica* puede pretender no ejercer institucionalmente algún tipo de dominación (aún desconocida). Deberíamos poseer una inteligencia infinita a velocidad infinita (para usar el argumento de Popper, 1973; véase Hinkelammert, 1984, cap.5) para falsear el "principium oppressionis" (¡siempre hay un dominado!).

[67] *Ibid.*, p.xv; p.13.

[68] Pascal, *Pensée*, § 244 (Pascal, 1954, p.1153); Walzer, 1983, p.18 (p.31).

De esta manera Walzer determinará algunos "órdenes" o "esferas" de distribución, de acciones e instituciones dentro de cuyo horizonte se ejercen tipos analógicos de justicia[69], con respecto a específicos "bienes sociales"[70]. La "igualdad compleja" consiste en que no deben imponerse a otras *esferas* los *bienes dominantes* (como "monopolio" o como "dominio [*dominance*]") de una de ellas[71]. Walzer discute en once capítulos diversos temas. En los II ("La pertenencia"), V ("El cargo") y XI ("El reconocimiento") toca problemas de inclusión, jerarquización o exclusión -creo que la Ética de la Liberación con la categoría de alteridad, exterioridad o exclusión llega a horizontes más críticos, aunque recibe aquí sugerencias importantes que tendremos en cuenta-. En el capítulo VIII ("La educación") muestra las condiciones éticas concretas pedagógicas de poder integrarse a las diversas esferas -lejos de las intuiciones liberadoras de un Paulo Freire-. En los capítulos III ("Seguridad y bienestar") y VII ("El tiempo libre") analiza aspectos de apropiación subjetivos de los bienes -aunque la realidad de la miseria y la pobreza no es afrontada-. En los capítulos IV ("Dinero y mercancía") y VI ("Trabajo duro"), sumamente críticos en numerosos aspectos del

[69] Aprovecharemos en un futuro trabajo sobre *Ética de la Liberación* esta distinción, y hablaremos de "frentes de liberación" (a partir de estas esferas y de otras no abordadas por Walzer), y las llamaremos "frentes", porque son ámbitos de "lucha" por el re-conocimiento.

[70] Véase Walzer, 1983, pp.6ss; pp.19ss. En cada esfera hay un bien dominante: en una "sociedad capitalista el capital es dominante" (p.11; pp.24-25).

[71] *Ibid.*, p.13; p.26. Es interesante anotar que para Walzer el modelo de "toda ideología revolucionaria" se expresa de la siguiente manera: "La pretensión de que un nuevo bien, *monopolizado* por algún nuevo grupo, reemplace al actualmente dominante: ello equivale a afirmar que el esquema existente de dominio y monopolio es injusto" (*Ibid.*), comete desde mi posición un error. Debería reemplazarse "monopolizado" por "consensualmente promovido", para quitarle el sentido éticamente ilegítimo de esa pretensión válida. Walzer concluye: Esta "pretensión no es interesante en términos filosóficos" (*Ibid.*). Definida como él lo hace, en efecto, no es interesante; redefinida como lo estoy proponiendo consiste exactamente en la problemática de la Ética de la Liberación, y en este caso no es sólo interesante, sino también pertinente para la mayoría de la humanidad, hoy.

capitalismo, no pareciera sin embargo superar dicho horizonte[72]. Por último, expone tres esferas propiamente dichas: la familia (capítulo IX: "Parentezco y amor"), las iglesias (X: "La gracia divina"), el estado (XII: "El poder político"). Como puede observarse la descripción de Walzer no intenta sistematicidad alguna, y se mantiene en el nivel de sugerencias de una ética material:

> "Somos creaturas (todos nosotros) que producen cultura: hacemos y poblamos mundos llenos de sentido. Dado que no hay manera de clasificar y ordenar estos mundos en lo concerniente a sus nociones de los bienes sociales, hacemos justicia a las mujeres y a los hombres reales *respetando sus creaciones particulares*".
>
> "We are (all of us) culture-producing creatures; we make and inhabit meaningfull worlds. Since there is no way to rank and order these worlds with regard to their undestanding of social goods, we do justice to actual men and women by respecting their particular creations"[73].

De esta manera se habría afirmado un pluralismo en la "igualdad compleja":

> "Una concepción más amplia de la justicia exige no que los ciudadanos manden y sean a su vez mandados, sino que manden en una esfera y sean mandados en otras -donde *mandar* no significa ejercer poder sino *disfrutar de una porción mayor* que otros individuos, sea cual fuere el bien distribuido".
>
> "What a larger conception of justice requires is not that citizens rule and are ruled in turn, but that they rule in one sphere and are ruled in another -where *rule* means not that they exercise

[72] "Así como es posible describir un sistema de castas que cumpla con *los parámetros* (internos) de la justicia, es posible describir un sistema capitalista que cumpla con la misma finalidad"(*Ibid.*, p.315; p.324). Estoy de acuerdo que todo progreso debe partir de "los parámetros (internos)", pero hay momentos en los que hay que poner en crisis el fundamento mismo de los parámetros de una esfera o sistema en su totalidad. Esta situación, también (ya que es *también* una ética de tiempos normales) no puede descartarla una Ética de la Liberación.

[73] *Ibid.*, p.314; pp.323-324.

power but that they enjoy *a greater share than other people* of whatever good is being distributed"[74].

Pareciera que se ha admitido que la justicia debe aceptar "esferas" donde algunos puedan "disfrutar de una porción mayor [de bienes] que otros individuos"; es decir, la dominación es inevitable, pero es sólo sectorial y no general, compensándose mutuamente, porque el dominado en una "esfera" puede ser dominador en otra. ¿No habríamos contradicho la intención inicial de alcanzar un orden "sin dominación", para concluir que la dominación es inevitable, y por ello hay que distribuirla en diversos órdenes plurales para que se contrarreste recíprocamente? Es muy diferente afirmar (como lo hace la Ética de la Liberación) que de hecho hay siempre algún tipo dominación -que debería ser superada en el momento que se la descubra- de que, como la dominación es inevitable, debe "manejársela" lo mejor posible -que es lo que opinaría Walzer, y por lo que habría que compensarla con otras dominaciones compartidas e igualizadoras en el conjunto de todas las esferas-.

Como hemos podido observar, los comunitarianistas estudian la cuestión ética defendiendo la importancia de aspectos materiales: la historia, el bien concreto desde una cultura dada, las diversas esferas, dentro de las cuales el bien ético auténticamente debe ser situado por su contenido (materialmente). Todo esto es *necesario*, pero por necesario

[74] *Ibid.* p.321; p.330. Para Walzer, entonces, mandar siempre es un cierto monopolio del bien y una cierta dominación. Compárese el texto citado con el siguiente: "Los que en la noche andan [los sabios] hablaron: Y vemos que este camino de gobierno que nombramos [la democracia liberal] no es ya camino para los más, vemos que son los menos los que ahora mandan, y mandan sin obedecer, mandan mandando. Y entre los menos se pasan el poder del mando, sin escuchar a los más, mandan mandando los menos, sin obedecer el mando de los más. Sin razón mandan los menos. La palabra que viene de lejos [de los sabios del pueblo maya] dice que mandan sin democracia, sin mando del pueblo, y vemos que esta sinrazón de los que mandan mandando es lo que conduce el andar de nuestro dolor y la que alimenta la pena de nuestros muertos. Y vemos que los que mandan mandando deben irse lejos para que haya otra vez razón y verdad en nuestro suelo. Y vemos que hay que cambiar, y *que manden los que mandan obedeciendo*, y vemos que esa palabra que viene de lejos para nombrar la razón de gobierno, *democracia*, es buena para los más y para los menos" (Comunicado de la Rebelión Maya de Chiapas, Ejército Zapatista de Liberación Nacional: Elecciones democráticas", en *La Jornada* (México), 27 de febrero de 1994, p.11, col.1).

no es materialmente suficiente[75], ni es excluyente de lo formal. En su defensa expresamos que no es descartable, porque, como dicho, es un momento material constitutivo de la eticidad del bien en general, del contenido de un bien, de un acto, de una institución, etc.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Dussel, Enrique, 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I-II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t.III, Edicol, 1977; t.IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

Dussel, E., 1973b, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza.

Dussel, E., 1974, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires.

Dussel, E., 1974b, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sígueme, Salamanca (2da.ed. Universidad de Guadalajara, Guadalajara, México, 1992).

Dussel, E., 1975, *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires.

Dussel, E., 1985, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.

Dussel, E., 1993, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Nueva Utopía, Madrid (hay trad. ingles. Continuum Publishing Group, New York, 1995).

Dussel, E., 1995, "Die Priorität der Befreiungsethik gegenüber der Diskursethik" [*La Ética de la Liberación ante el desafío de la Ética del Discurso*] , en Arens, 1995, pp. 113-137.

Gewirth, A., 1978, *Reason and Morality*, Chicago.

Hartmann, Nicolai, 1962, *Ethik*, Gruyter, Berlin.

Heidegger, Martin, 1947, *Brief über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt.

Hinkelammert, F., 1984, *Crítica a la razón utópica*, CEI, San José de Costa Rica (trad.alemana *Kritik der utopischen Vernunft*, Exodus-Grünewald, Luzern-Mainz, 1994).

López Aranguren, José Luis, 1968, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid.

MacIntyre, Alasdair, 1966, *A short History of Ethics*, MacMillan, New York (trad.esp. Paidos, Barcelona, 1991).

[75] No es materialmente suficiente, por no haberse analizado el principio material universal.

MacIntyre, A., 1981, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
MacIntyre, A., 1988, *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame.
Nozick, Robert, 1968, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York.
Pascal, Blaise, 1954, *Oeuvres complètes*, La Pléiade, Paris.
Popper, Karl, 1973, *La miseria del historicismo*, trad.esp., Alianza, Madrid.
Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (trad.esp. *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1985).
Scheler, Max, 1954, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, Berna.
Schnädelbach, Hans, 1986, *"Was ist Neoaristotelismus?"*, en W. Kuhlmann (Ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt, pp.38-63.
Sidgwick, Henry, 1901, *The Principles of Political Economy*, ?, Londres.
Sidgwick, H., 1930, *The Methods of Ethics*, ?, London.
Taylor, Charles, 1975, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Ch., 1988, "Language and Society", en A.Honneth-H.Jonas, *Communicative Action*, Mass.Inst.of Techn., Boston, pp.23-35.
Taylor, Ch., 1988b, "Le juste et le bien", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 1, pp.33-56.
Taylor, Ch., 1989, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge.
Taylor, Ch., 1992, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge.
Taylor, Ch., 1992b, "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann, *Multiculturalism and "The Politics of Recognitions"*, Princeton University Press, Princeton.
Walzer, Michael, 1977, *Just and Unjust Wars*, Basic Books, New York.
Walzer, M., 1979, *Exodus and Revolution*, Daniel Doron, New York.
Walzer, M., 1983, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralismo and Equality*, Basic Books, New York (trad.esp. en FCE, México, 1993).
Walzer, M., 1994, *Moral Argumenty at Home and Abroad*, University of Notre Dame, Notre Dame.