

HEGEL, LA ILUSTRACIÓN Y LOS FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA MORAL

Martin Horacio Sisto

Introducción

Cuando entramos en el ámbito de las discusiones en filosofía moral contemporánea, hablar de Hegel nos remite por lo general a dos escenarios distintos.

En primer lugar, a la discusión acerca de si Hegel tiene o no una teoría normativa en moral. El problema es complejo.

El segundo escenario es la polémica entablada entre universalismo y comunitarismo. Es frecuente encontrar que sostenedores de la posición de que Hegel no tiene una teoría normativa, luego lo presenten como uno de los inspiradores de las corrientes comunitarias.

Los textos hegelianos citados en estos temas son casi siempre los pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* y de la *Filosofía del Derecho* en que Hegel critica a Kant y aquéllos en que presenta la eticidad como superación de la moralidad.

Por otro lado, es difícil caracterizar la polémica "universalismo versus comunitarismo". Esto se debe a múltiples razones históricas, filosóficas, políticas. Entran así en juego en esta polémica temas y discusiones de distinto nivel. Cómo está constituido el sujeto moral, en que consiste una educación moral, que normas deben regir una sociedad contemporánea estos son apenas los puntos de partida para la discusión pero que llevan en su desarrollo a discurrir incluso acerca de cuáles son los fundamentos de la moral y que se entiende por filosofía moral¹.

El problema es complejo, pero muy importante, sobre todo en nuestro tiempo.

Los comentarios que abundan sobre la polémica desde que se puso a tema bajo la formulación "universalismo versus comunitarismo", provienen generalmente, al menos en el ámbito anglosajón, de autores partidarios del universalismo, que intentan examinar hasta que punto tienen validez las críticas que los pensadores comunitarios les dirigen. Y podemos observar en los últimos años una permeabilidad mayor hacia estas críticas por parte de los primeros.

En cambio, los comentarios sobre el debate provenientes de autores ligados al comunitarismo son escasos. Se destaca entre ellos Charles Taylor². Esta escasez se debe quizás a una cierta resistencia, por parte de una serie de pensadores hacia los mismos términos en que está formulada la polémica. Por ejemplo, autores como Alasdair MacIntyre no aceptan encuadrarse en una formulación semejante. Sostendrá que la cuestión contemporánea se juega en términos de nihilismo, enciclopedismo y tradición

clásica.³

Hasta los mismos títulos de los artículos pro-universalistas varían. Estos últimos se presentan frecuentemente como "liberales"⁴, y sus adversarios aparecen bajo el epíteto de "particularistas"⁵. Estas variaciones documentan cómo los términos del debate no están determinados en forma totalmente precisa.

Hegel aparece en escena como uno de los inspiradores del comunitarismo, junto con Aristóteles, Wittgenstein, Heidegger y otros. Y como principal inspirador de los liberales, encontramos a la Ilustración del siglo XVIII.

Pero... ¿qué dice Hegel de la Ilustración?

Habla de ella en varias ocasiones. Pero en el contexto que estamos afrontando, la pregunta remite preferentemente a los pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* en los que nuestro autor describe el combate que se desarrolla entre la Ilustración y la figura de la conciencia que se le opone: la Fe.

Considero que estos pasajes son muy relevantes para la controversia entre liberales y comunitarios. Su examen permite ver cómo, en primer lugar, Hegel se dio cuenta ya en su época, del problema que en la actualidad nos ocupa; si bien, es cierto, debemos limitar las analogías en muchos de sus aspectos.

En segundo lugar, el autor de la *Fenomenología* presenta como eje central de dicho combate al plano epistemológico. Nos proporciona así, vista la manera en que articula el combate, un criterio que permitiría destacar el punto crucial alrededor del cual se juega la discusión universalismo-comunitarismo.

En tercer lugar, la exposición hegeliana en cuestión muestra a Hegel no ya claramente como un inspirador comunitario, sino como un pensador que consideraría ambas posiciones como unilaterales. Quizás resulte poco novedoso, para quien conozca mínimamente el pensamiento de Hegel, presentar a éste escapando a una contraposición. Sin embargo, no se lo considera así en esta polémica. Y lo interesante es ver en que se basa su intento.

La Ilustración y la Fe

La sección de la *Fenomenología* que trata de este tema es larga y difícil, y más larga y quizás tediosa sería al respecto su paráfrasis. Me limito a destacar los pasajes que considero directamente relevantes para la discusión, consciente que implica al mismo tiempo sacrificar aspectos muy ricos y sugerentes para nuestro tema.

El combate se juega en términos de "intelección pura" (*reine Einsicht*) y "fe" (*Glaube*), que se funda en "representaciones" (*Vorstellungen*). La "intelección pura" esta en la base de la Ilustración, la "representación", de la Fe. El combate se origina en el ataque de la "intelección pura" contra la representación"

La "intelección pura" es el proceso espiritual compendiado en la autoconciencia, proceso que tiene frente a sí la conciencia de lo positivo, la forma de la objetividad o de la representación y se orienta en contra de ella; pero su objeto es el puro yo [...] [la intelección pura] no tiene en ella misma ningún contenido, porque es el, negativo ser para sí [es decir, es autoconciencia pura; a la fe, por el contrario, pertenece el contenido sin intelección]»⁶. Vemos aquí cómo, por un lado, la objetividad como algo puesto fuera de la conciencia y, por otro, la "representación", están estrechamente ligadas.

En cambio, el pensamiento, en la fe, "adquiere la significación de un ser objetivo que yace más allá de la conciencia de sí mismo.⁷ Por el contrario, en la "intelección pura", objetividad tiene la significación de un contenido solamente negativo que se supera y retorna al sí mismo [es decir, a la autoconciencia pura] [...]»⁸ [y] tiende, por consiguiente, a superar toda independencia que sea otra que la de la autoconciencia, ya sea la de lo real o de lo que es en sí, y a convertirla en concepto. No solo es la certeza de la razón autoconciente de ser toda la verdad, sino que sabe que es esto»⁹. Es decir, es espíritu, puesto que no sólo sabe, sino que sabe que sabe.

Pero a la vez que se considera a sí misma la esencia, se presenta como algo a realizar. La "intelección pura" dirá Hegel con obvia alusión a un texto famoso, es «el espíritu que grita a todas las conciencias: sed para vosotras mismas lo que todas sois en vosotras mismas: racionales¹⁰.

La Ilustración, tal como en esta sección es descrita, tiene, por así decirlo, un desprecio epistemológico hacia la fe;sabe a la fe como contrapuesto a ella, a la razón y a la verdad. [...] para ella la fe es en general una trama de supersticiones, prejuicios y errores, la conciencia de este contenido sigue organizándose, para ella [la "intelección pura"], en un reino del error...»¹¹

La "intelección pura" es entonces el concepto en cuanto pura forma, que no reconoce como esencial ningún tipo de contenido. Ahora bien; en que consiste más precisamente la "representación", en la que se basa la Fe?

No es en estos pasajes donde Hegel lo explica. Esta noción se encuentra a lo largo de toda su obra. Me remito a dos lugares.

Uno de ellos se encuentra en la *Enciclopedia*. En ella, distingue entre lo "sensible" (*Sinnliche*), la "representación" (*Vorstellung*) y el "pensamiento" (*Gedanke*). Lo sensible tiene la determinación de la singularidad por el cual está ligado a la externalidad del espacio-tiempo. El pensamiento tiene la determinación de lo universal, porque puede abstraer el aquí y ahora. La *Vorstellung* tiene algo de las dos.¹²

En la *Filosofía de la Religión* Hegel dice que en la "representación", «el contenido esencial está puesto en la forma del pensamiento, pero con ello no está puesto como pensamiento. La "representación", se comporta negativamente hacia lo sensible y lo

imaginario, no sin embargo hasta el punto de liberarse absolutamente de lo sensible),¹³ Esto, en relación combate que estarnos examinando, significa que la "representación", es pensamiento, pero esto es así para nosotros. En cambio, la fe lo considera como captación de las determinaciones de la realidad en cuanto esta se presenta frente a la conciencia.

En su enfrentamiento con la "intelección pura", esta le achaca a la fe que lo que ella cree que son determinaciones de una objetividad que se pone frente a la conciencia, en donde reside lo esencial, es en realidad, mero producto de la subjetividad. La verdad está, en cambio, en el yo, en su razón. La Ilustración le hace ver a la Fe que lo que la cree encontrar en la esencia absoluta, en los objetos de culto y, por ende, en la realidad en cuanto adquiere valor a partir de éstos, es en realidad proyección de la subjetividad, por lo tanto, sus afirmaciones tienen el mero valor de la certeza sensible. Para la Ilustración, sólo hay razón formal y certeza sensible.

La fe se defiende, pero pierde su batalla, porque no resiste la exigencia del concepto que le plantea la "intelección pura" tal como este lo entiende como razón formal. La fe pierde, a decir verdad, desde el mismo momento en que acepta el combate en los términos de su adversario, al no poder no aceptar la "racionalización". Si el mundo tenía para la fe un sentido, y las cosas, las personas, las instituciones, un valor que dicho sentido les otorgaba, frente a los cuáles la conciencia debía adecuarse mediante su obrar, ahora el mundo queda desprovisto de un sentido objetivo. No hay un valor que descubrir en lo que tenemos frente. Ahora lo esencial está en la razón.¹⁴ Lo ajeno a la conciencia tiene a partir de ahora un nuevo modo de valor: no ya el del ser en sí, sino el del ser para otro, es decir, la utilidad. Las cosas, las instituciones, y las personas valen en tanto que son útiles, y la razón opera sobre ellas como cálculo de utilidad. El utilitarismo es la culminación práctica de la Ilustración.

El deber ser ya no se funda en algo externo a nosotros. No se pueden invocar para su justificación ninguna autoridad divina, o más generalmente, nada que no obtenga el asentimiento de la razón formal, que, al negar todo contenido como arbitrario, no reconoce para la justificación del deber ser sino sólo a sí misma. Mientras que en la fe, el espíritu tenía determinabilidad de la universalidad positiva, del ser en sí frente a aquel ser para sí de la autoconciencia», en la Ilustración "se da pues [...] el puro pensar [...] que, *cancelando toda esencia objetiva del deber ser frente a la conciencia, hace de ella un ser de la conciencia.*"¹⁵

La posición de Hegel

Es aceptable a primera vista, dije al principio, sostener que Hegel frente a cualquier contraposición intentaría mostrar una superación de ambas. La abstracción de la

moralidad kantiana nos proporciona por un lado la universalidad del imperativo categórico, pero a la vez esta universalidad es meramente formal. Correctamente examinada, nos permite admitir, si la tomamos como criterio único de lo moral, tanto normas inmorales como normas amorales. Esto es, como criterio moral es insuficiente. El contenido concreto que hace a la sustancialidad de la norma no es un recurso que podamos hallar en una presunta estructura atemporal de la conciencia. Esta misma en realidad está conformada por normas que exceden la capacidad normativa de la conciencia individual y que nos vienen dadas por lo que Hegel denomina la Eticidad. En esta la moral logra su concreción a través de la familia, la sociedad civil y el Estado; el individuo aprende sus deberes en relación a su situación social e histórica. Determinar cuál es el conjunto de normas que Hegel reconocería como válidas en su obra la *Filosofía del Derecho*, si bien implica un trabajo de reconstrucción, no es una tarea muy difícil, y ya se ha hecho¹⁶. Sí es difícil determinar en dónde se encuentra para Hegel la capacidad crítica del individuo frente a lo normativo dado. El asunto es problemático y forma parte de uno de mis temas de actual examen.

Volviendo al asunto principal de mi exposición de hoy, lo que me interesa en este caso es insistir sobre las categorías epistemológicas que están en la base de la Ilustración y de la Fe. Hegel no desprecia a la "representación". Ve en ella algo destinado a ser superado. Reconoce que, si bien por un lado la "intelección pura" está en lo cierto en cuanto sostiene que lo esencial está en la conciencia, reduce ésta a mera aprehensión formal y cae en contradicción. Pues, por una parte, pretende hacer ver a su adversario que las determinaciones que ofrece la *Vorstellung* son producto de la conciencia; por el otro, no le reconoce un lugar a estas determinaciones dentro de sí. El problema es que entonces la "intelección pura" se está atacando a sí misma, sin darse cuenta, pues la concepción que tiene de sí, es decir, como autoconciencia pura, se lo impide. Se está atacando en su ser en sí, que comprende esas determinaciones.

Hegel critica a la Ilustración en cuanto insuficiente. Pero no podemos decir que es un anti-ilustrado. La postura de Hegel tiene antecedentes, entre otros, a Lessing¹⁷ y me arriesgo a decir que al mismo Kant en sus textos de filosofía de la religión. La tradición que viene desde Lessing, en lugar de tomar una posición frontal con respecto a lo no ilustrado, pretende descubrir en ello etapas necesarias en la evolución del espíritu de la civilización humana. Está dispuesta a reconocer en lo que aparentemente se opone, un núcleo de racionalidad, si bien velado, como en el caso descrito, bajo la forma de la "representación". Para Hegel, la verdad de la fe, consiste en esta sección de la *Fenomenología*, en la certeza que tiene de que lo que es, el espíritu, trasciende a la conciencia que pretende concebirse como a-histórica e individual. La fe retornará bajo la figura de la religión. Ya no es asunto de este trabajo. Pero completo en esta parte mis

reflexiones observando que las normas morales no obtienen su validez para Hegel a partir de una razón formal y atemporal que pretende establecer sus regulaciones universalizando contenidos contingentemente dados. Tampoco los obtiene sin más de una cosmovisión que pretenda basarse en representaciones. Es el examen de la normatividad existente, detenida en sus contradicciones internas, que implica tiempos concretos, historia. En el caso de la fe y el cristianismo, por ejemplo, Hegel lo ve como una etapa superada, no porque sea pura superstición, sino porque lo verdadero que tenía implícito en él queda conservado en las etapas que lo siguen. El cristianismo, para Hegel, no es más necesario, pero en un momento lo fue.

Es interesante ver cómo en el prólogo de la *Fenomenología*, del cual no está de más recordar que fue escrito con posterioridad a la obra, Hegel retoma una y otra vez esta contraposición entre forma y contenido. Creo que los pasajes más interesantes se encuentran bajo el epígrafe agregado por la edición de Lasson, titulado "La formación del individuo". Allí se expone el problema de cómo el individuo se inserta en el saber, teniendo en cuenta que este es un momento del espíritu, y el saber absoluto, aunque sea el Último, implica siempre a los anteriores para su comprensión. Y dice Hegel que, por un lado, hay un gran esfuerzo que no se puede eludir; sin embargo, al mismo tiempo, es menor que el que realiza el espíritu del mundo; ya que en sí, todo este recorrido ha sido logrado. Las etapas anteriores quedan canceladas en su ser allí inmediato pero quedan conservadas como determinaciones del pensamiento, esto es, como recuerdo. «Lo que se nos ahorra en cuanto al todo, desde el punto de vista en que aquí aprehendemos este movimiento, es la superación del ser allí; lo que resta y requiere una superior transformación es la representación y el conocimiento de las formas»¹⁸. Y continúa más adelante "El tipo de estudios de los tiempos antiguos se distingue del de los tiempos modernos en que aquél era, en rigor, el proceso de formación plena de la conciencia natural. Esta se remontaba hasta una universalidad corroborada por los hechos, al experimentarse especialmente en cada parte de su ser allí y al filosofar sobre todo el acontecer. Por el contrario, en la época moderna el individuo se encuentra con la forma abstracta ya preparada [...]. He ahí porque ahora no se trata tanto de purificar al individuo de lo sensible inmediato y de convertirlo en sustancia pensada y pensante, sino más bien de lo contrario, es decir, de realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados. Pero es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible."¹⁹

Conclusiones

La Ilustración pretendía basarse en la "intelección pura" y se expresaba como

negación de todo contenido. La sección siguiente, "La Libertad y el Terror", describirá las consecuencias de la Ilustración en la medida en que toma el poder. Su corolario es la Revolución Francesa. La "intelección pura" aquí se concibe como representativa de la voluntad universal, pero al ser a su vez negación de todo contenido, aparecen éstos como expresión de la voluntad particular que se opone a la universal, y se instaura contra la primera el terror. No es este, sin embargo, lo que me interesa destacar, sino el hecho de que finalmente el espíritu, después de la experiencia hecha con la Ilustración, se da cuenta que no puede prescindir sin más de la "representación". Es allí donde surge, en las etapas posteriores de la Fenomenología, la "Concepción moral del Mundo". Tenemos entonces que la Ilustración del combate que presenté no involucra en principio a Kant sino más bien a la corriente utilitarista que cita entonces al pasaje del ensayo de Kant, *¿Qué es la Ilustración?* al que aludí antes? A mi modo de ver, se debe a que Hegel considera que en dicho ensayo Kant presenta a la Ilustración de manera no crítica.

Retomando la polémica universalismo vs comunitarismo, podemos decir entonces que Hegel critica en ella al Iluminismo utilitarista. Esto en cuanto a una de las partes.

Ahora bien, una posible objeción podría ser que lo dicho hasta ahora se aplica solamente a la discusión entre la Ilustración y una posición religiosa. Desde una dirección aparentemente contraria, más precisamente desde una postura hermenéutica, o quizás romántica, se podría subrayar que la Ilustración no reconoce el valor de lo religioso en cuanto que ste forma parte de la subjetividad compartida.

Sin embargo, la *Vorstellung* no se reduce a ser el fundamento de la religión. Tal como la concibe Hegel, ella sostiene generalmente la *Weltanschauung* compartida por los miembros de una comunidad. Para no extenderme por ahora en este punto, me remito a las conclusiones de Paul Ricoeur en uno de sus últimos trabajos en donde señala que la problemática de la *Vorstellung* no sólo es más vasta que la del simbolismo religioso, sino también más vasta que el pensamiento por figuras»²⁰. Entonces podemos decir que abarca el ámbito de lo que en el lenguaje filosófico de hoy se denomina "creencia". La *Vorstellung* implica de alguna manera, en quien la acepta como conocimiento auténtico, una posición realista en el conocimiento.

Entre los comunitarios, o ellos me permiten esta denominación, quiero presentar como punto de confrontación a Alasdair MacIntyre. Lo elijo por tres razones. La primera es porque las tradiciones, según este autor, se apoyan en última instancia en creencias que comparten los miembros de las comunidades que las transmiten. Segundo, sencillamente porque es el autor que más conozco. Y por porque a menudo ha sido considerado como un cripto-hegeliano²¹, objeción que MacIntyre se ha preocupado por despejar.

MacIntyre reconoce tres etapas en el desarrollo una tradición. En la primera, las

creencias compartidas y las instituciones que sostienen no han sido puestas en cuestión. En la etapa siguiente, se descubren problemas e inadecuaciones de tales creencias e instituciones. En la tercera, se reformulan y revaloran las creencias para solucionar los problemas emergentes. Tenemos entonces que las creencias que sirven de base se reformulan, se corrigen. Ahora bien, ¿de qué manera se da este proceso y qué queda finalmente de las creencias iniciales? Dice MacIntyre al hablar de la racionalidad de la tradición: "Una de las grandes intuiciones originarias de las investigaciones constituidas por la tradición es que las creencias falsas y los juicios falsos representan un fracaso de la mente y no de sus objetos. Es la mente la que necesita corregirse. Esas realidades que la mente encuentra se revelan tal como son: lo presentado, lo manifiesto, lo inoculto. Así la concepción más primitiva de la verdad es la claridad con que los objetos se presentan ellos mismos a la mente; y es cuando la mente no consigue re-presentar esa claridad que la falsedad, la inadecuación a sus objetos aparece»²². Este no es propiamente un pasaje de tinte hegeliano y sin embargo está hablando de los fundamentos de una tradición y, por lo tanto, de una concepción moral.

Más adelante, MacIntyre muestra que "debido a que cada una de estas tradiciones racionales comienza con la contingencia y con la positividad de algún conjunto de creencias establecidas, la racionalidad de una tradición es ineludiblemente anticartesiana».²³ "Sin embargo-dice más adelante MacIntyre - si en aquello de lo que se aleja, la investigación constituida por la tradición es anti-cartesiana, en aquello a lo que se aproxima, *la investigación constituida por la tradición es anti-hegeliana ...] Las tradiciones también fracasan en la prueba hegeliana de mostrar que su meta es algún estado racional final que comparten con todas las demás corrientes de pensamiento. Las tradiciones siempre son, y hasta cierto punto, irremediablemente locales, informadas por las particularidades del idioma y del entorno social y natural, habitadas por griegos o por ciudadanos de la África romana o de la Persia medieval o por escoceses del siglo diecisiete, que rehusan tozudamente convertirse en vehículos para la autorrealización del Espíritu. Los que están educados o indoctrinados para aceptar los criterios cartesianos o hegelianos tomarán la positividad de la tradición como señal de arbitrariedad. Porque cada tradición perseguirá - así, al menos parece, su propio camino histórico, y lo único con lo que nos enfrentamos al final es con un conjunto de historias rivales independientes»²⁴*

Queda claro que si bien Hegel no puede considerarse universalista en el sentido actual, ya que esto supone entre otras cosas el formalismo en ética, tampoco es un comunitario, lo que queda más evidente si hablamos de "particularista". No repito aquí la posición del filósofo con respecto a la *Vorstellung*.

Hegel sostiene un criterio universal, que llega hasta donde llega una poca,

asumiendo las determinaciones que se van dando en la historia. Este es el caso de lo que "queda conservado" del cristianismo, de la Ilustración, de la moralidad kantiana.

Citas

1. cf, Thiebaut (1992)
2. Taylor (1989)
3. Macyntire, (1990)
4. Buchanan (1989)
5. Guariglia (1993)
6. Hegel (1966), p.313
7. Ibid, p.31
8. Ibid, p.314
9. Ibid, p.316
10. Ibid, p.317
11. Ibid, p.319
12. Hegel, Enciclopedia, § 431, §20, adición al § 24.
13. Hegel (1973), p.166
14. cf, lo que Tugendhat, sostiene con respecto al problema del use del termino "esencial" en Hegel; Tugendhat, (1979), p.260.
15. Hegel (1966), p.313; el subrayado es mío.
16. por ejemplo el trabajo de Peperzak A. "Los fundamentos de la ética según Hegel", en Amengual G., (1989) edi, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho" de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
17. Hyppolite (1974), p.392.
18. Hegel (1966) p.22
19. Ibid p.24
- 20 Ricoeur (1985),
21. Graham, G (1994) "Macintyre fusion of History and Philosophy", en J. Horton S. Mend us, *After Macintyre*, Polity Press, Cambridge UK, pp, 161- 175. El ensayo de Graham sostiene que Macintyre tendría que darle a so trabajo una impronta netamente hegeliana para evitar la fusión de historia y filosofía.
22. Macintyre (1988) p.399
23. Ibid p.341
24. Ibid p.342. El resaltado es mío.

Bibliografía

1. Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra.
2. Hegel, G. W. F. (1995), *La Fenomenologia dello spirito*, Milano, Rusconi. Texto bilingue. Traducción al italiano de Vincenzo Cicero.

3. Hegel, G. W. F. (1973) *Lezioni sulla filosofia della religione*, tr. it de E.Oberti-G. Borruso, vol I., Bologna.
4. Hegel, G. W. F. (1911) *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 2ª edición. Par G.Lasson, Leipzig, Meiner,
5. Thiebaut, Carlos (1992) *Los limites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
6. Hyppolite, I (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*, Madrid, Ediciones Península.
7. Taylor, Ch. (1982) Hegel, Cambridge.
8. Taylor, Ch. (1982), *The variety of goodness*, en Sen, Williams (edit) *Utilitarianism and beyond*, Cambridge, U.P.
9. Taylor, Ch. (1989) "*Cross-purposes: The liberal-Communitarian-Debate*" en Rosenblum, N. (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard U.P., Cambridge.
10. Taylor, Ch. (1991, 1994 tr.) *La ética de is autenticidad*. Barcelona, Paidós.
11. MacIntyre, A (1990) *Three rival versions of moral enquiry Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Indiana, Notre Dame, U.P.
12. MacIntyre, A (1988, 1994 tr.) *Justicia y racionalidad*, Madrid, Eiunsa.
13. Seibold, J. R., *El combate de la Ilustración y la fe del pueblo fiel en el siglo de las luces según la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel y sus implicancias para la cultura latinoamericana*, en Stromata
14. Habermas, J, (1992) *Conciencia Moral y Acción comunicativa*, Madrid, Ed Península.
15. Habermas, J (1991) *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós.
16. Rawls, J (1980) *Kantian Constructivism in moral Theory*, en *journal of Philosophy* 77 (1980) p. 515.
17. Guariglia, O. (1990) *El universalismo en la etica contemporánea*, en R.L.F., vol. XVI, Nro 3, p. 353.
18. Guariglia, O. (1994) *Universalismo y particularismo en la tica contemporánea- nea.*, RLF, Univ. Complutense (Madrid), 3ra poca 7, pp. 303-309.
19. Kant I. (1922). *Was ist Aufklärung?*, edición de E. Cassirer y H. Cohen, 1921-1922, t. IV.
20. Valcarcel, A (1988), *Hegel y la Etica*, Madrid, Anthropos
21. Buchanan, A. (1989) *Assessing the comunitarian Critique of Liberalism*, en *Ethics*, vol 99 N°4 p. 852.
22. Ricoeur, P. (1985) *Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hegelienne de la religion*, en *Lectures* 3, Paris, Du Seuil, 1994.
23. Valentini, Francesco (1995) *Hegel critico dell'Illuminismo*, en "Individuo e Modernità" (Saggi sulla filosofia di Hegel a cura di Marcella D'Abbiere e Paolo Vinci), Milano, Guerini e Associati.
24. Tugendhat, E. (1984, 1988 tr. y ed.) *Problemas de Ética*, Barcelona, Crítica. (1979, 1993 tr.) *Autoconciencia y autodeterminación*. México, F.C.E.
25. Dalle Frate, G (editor) (1995) *Concesinl del Bene e Teori della Giustizia (Il dibattito tra libera' e comunitari in prospettiva pedagogica)*, Roma, Ar mando Editore.

26. Borghesi, M. (1995) L'età dello spirito in Hegel, Roma, Edizioni Studium.