

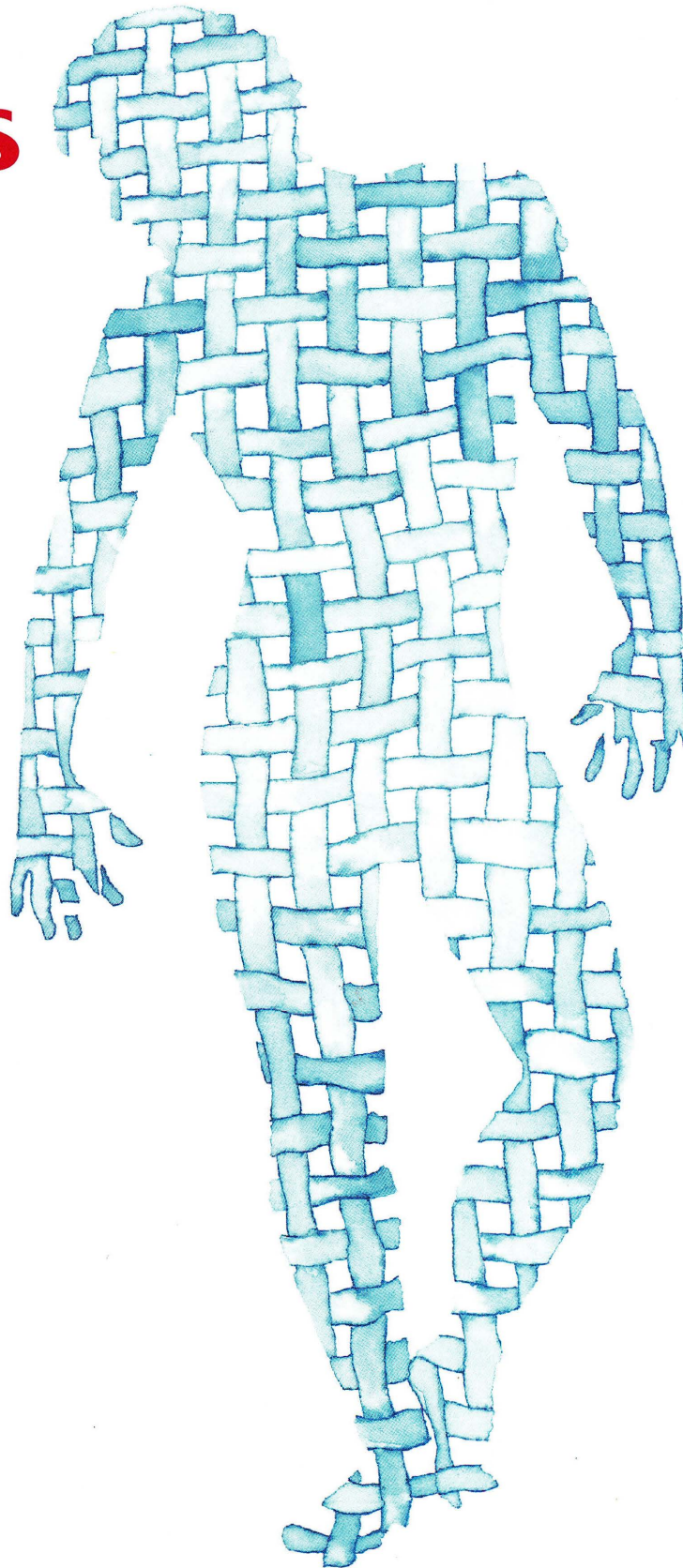
# ÉTICA Y SENTIMIENTOS MORALES

Por: **Guillermo Hoyos Vásquez**  
*Departamento de Filosofía*  
*Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.*

---

EN LA DISCUSIÓN CONTEMPORÁNEA ACERCA DEL CONOCIMIENTO DE LO MORAL Y DE LOS MOTIVOS PARA LA ACCIÓN, JUEGAN UN PAPEL CADA VEZ MÁS IMPORTANTE LOS SENTIMIENTOS MORALES. LA PUBLICACIÓN DE LAS LECCIONES DE HUSSERL SOBRE EL TEMA MUESTRA QUE PARA LA FENOMENOLOGÍA LA MORAL ES DE SENTIMIENTOS ASÍ SE EXPRESE EN JUICIOS. AQUÍ, EL AUTOR PRETENDE ANALIZAR EL SENTIDO DE LA TEMATIZACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS MORALES TANTO EN LA OBRA DEL HUSSERL COMO EN EL YA CLÁSICO TRABAJO DE P.F. STRAWSON (1962) “LIBERTAD Y RESENTIMIENTO”, RETOMADO POR J.HABERMAS Y POR E. TUGENDHAT, PARA CLARIFICAR UNA PREGUNTA QUE SE CONSERVA A LO LARGO DE TODO EL DESARROLLO DE LA ÉTICA HUSSERLIANA: ¿LA TEMATIZACIÓN DE LOS SENTIMIENTOS NO ES HACERLE EL JUEGO AL RELATIVISMO MORAL PROPIO DEL ESCEPTICISMO, AL RECAER EN EL PSICOLOGISMO QUE SE PRETENDE SUPERAR? EL TEXTO RECOGE LA PONENCIA DEL AUTOR EN EL CONGRESO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA “FENOMENOLOGÍA Y CIENCIAS HUMANAS” EN SANTIAGO DE COMPOSTELA EN SEPTIEMBRE DE 1996.

---



PARA STRAWSON “ES UNA LÁSTIMA QUE HABLAR DE  
SENTIMIENTOS MORALES HAYA  
CAÍDO EN DESGRACIA”

**H**usserl<sup>1</sup> critica al escepticismo en moral (Hua XX-VIII; Roth 1960; San Martín 1992) en estricta analogía con la refutación del psicologismo en la lógica. Establecer este paralelismo no es meramente una estrategia argumentativa contra el escepticismo en ambas disciplinas, sino, ante todo la consecuencia del principio fundamental de la fenomenología: el volver a las cosas mismas sólo es posible en ‘su darse’ intencional en la vida de conciencia. Es por consiguiente a partir de este su darse los fenómenos, como debe iniciarse la investigación que nos conduzca a ‘la realidad’ que se constituye tanto en los juicios de verdad como en los de valor. El campo de los fenómenos en el que la *skepsis* podría consolidarse como antifilosofía, posibilita a la filosofía el análisis de la génesis de formas y estructuras, que pueden ser intuidas categorialmente o valorativamente.

Es claro que este punto de partida en relación con la *doxa*, reconociendo su verdad para poder superar de raíz todo escepticismo, puede significar permanecer en el psicologismo. Esto explica la posición que se toma frente a Kant (Hua XXVIII, 402-418) y Hume (Hua XXVIII, 384-402), para aclarar cómo es posible una consideración de los sentimientos en el proceso de justificación de la ética, sin que ello implique caer en el relativismo. Precisamente Kant, para obviar todo empirismo, determina

(1) Las obras de Edmund Husserl se citarán en el texto de acuerdo con el tomo de las obras completas (*Husserliana*), seguido de la página.



el significado y validez de la moral en la formalidad de los principios, rechazando toda participación de la sensibilidad en el proceso de conocimiento y de motivación de las acciones morales. Aunque no debe olvidarse aquella especie de sensibilidad moral sublimada que se expresa en “el respeto a la ley” y en el “interés puro”. En el otro extremo, Hume reconoce toda la fuerza moral precisamente a los sentimientos; pero los principios que de ellos pudieran concluirse no superan el nivel de generalidad y verdad que pudieran dar la inducción o el hábito.

Husserl argumenta tanto contra la moral de sentimientos (*Gefühlsmoral*) como contra la moral racionalista (*Verstandesmoral*), unilaterales cada una de ellas en su extremo, enfatizando que el empirismo tiene razón en iniciar su análisis por los sentimientos, es decir por las vivencias en las que se nos da el fenómeno moral, pero que es necesario hacer un análisis

intencional de dichas vivencias para llegar a las intuiciones valorativas y no malinterpretarlas como si se tratara de datos naturales de la experiencia interna. Como para la lógica (Hua XVII, § 100), también para la moral vale afirmar que los empiristas descubrieron la intencionalidad en sus análisis de la experiencia interna, pero fueron ciegos para reconocer en ella el lugar de las formas y de la génesis no naturalista, sino trascendental de los conceptos y juicios. En este sentido Kant sí interpreta bien el decir de los mismos empiristas, al caracterizar sus análisis como una especie de genealogía del entendimiento humano. Para Husserl ni Kant ni los empiristas pueden desarrollar el descubrimiento de la intencionalidad de la conciencia, para descubrir en su teleología formas, sentidos y estructuras, por permanecer víctimas del prejuicio psicologista de ver en la experiencia interna sólo datos ‘naturales’. Por ello no logran superar el escepticismo.

Si la fenomenología quiere liberar los sentimientos morales de todo psicologismo tiene que superar el escepticismo. Al escepticismo hay que «acertarle, por así decir, en el corazón» (Hua VII, 57), aclarando la verdad de la *skepsis* como crítica radical a todo trascendentalismo que la refute sin comprenderla y a todo naturalismo que ignore en su génesis la doctrina del hombre como medida de todas las cosas. El reconocimiento del mundo de la vida protege del objetivismo positivista a los análisis fenomenológicos. Sólo volviendo a los orígenes de la *doxa* en lo subjetivo-relativo-situativo y en los sentimientos, —y éste es el sentido trascendental de la *epoché* fenomenológica—, se puede radicalizar la responsabilidad del sujeto: «La última y superior responsabilidad surge en el conocimiento que se obtiene en actitud trascendental referida a los últimos aportes y actos del sentimiento y de la voluntad en la constitución» (Hua VIII, 25).

El análisis intencional de las vivencias, en las que se nos dan en su originariedad los fenómenos morales permite distinguir, clasificar y sistematizar todos aquellos actos que conformarían una ‘fenomenología de lo moral’. En este aspecto más analítico que trascendental Husserl es superado por Max Scheler (cfr. Gomá en: Camps 1989 III, 296-326; Maliandi en: Camps 1992, 73-103). Pero lo que nos interesa aquí es la fundamentación de la ética en la capacidad de responsabilidad del sujeto con respecto al cambio y a la renovación. Para ello hay que permanecer en la dimensión psicológica. Para caracterizar al «hombre como ser personal y libre» parte Husserl

---

DE ESTA FORMA EL TRATAMIENTO PSICOLÓGICO DE LOS SENTIMIENTOS MORALES EN STRAWSON, DEL CUAL PARTEN DESARROLLOS DE ARGUMENTACIÓN FUNDAMENTADORA Y DE JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL, PUEDE SER VINCULADO CON EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA CONCIENCIA MORAL, PARA LIBERAR A ÉSTA DEL SOLIPSISMO Y DAR MAYOR CONCRECIÓN AL SENTIDO DE RESPONSABILIDAD, CON LO QUE A LA VEZ SE PROTEGEN DICHOS DESARROLLOS DE LA SOSPECHA DE SER MEROS ANÁLISIS EMPÍRICOS DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES.

---

en sus artículos para “The Kaizo” (Renovación) de “la facultad propia de la esencia del hombre, la autoconciencia en el sentido preciso de autoinspección personal (*inspectio sui*), y de la facultad, fundada en la *inspectio sui*, de tomar posición reflexivamente acerca de sí mismo y de su vida y de actuar personalmente: autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (autovolución y autoconstitución)» (Hua XXVII, 23). Pero esta misma actitud de la

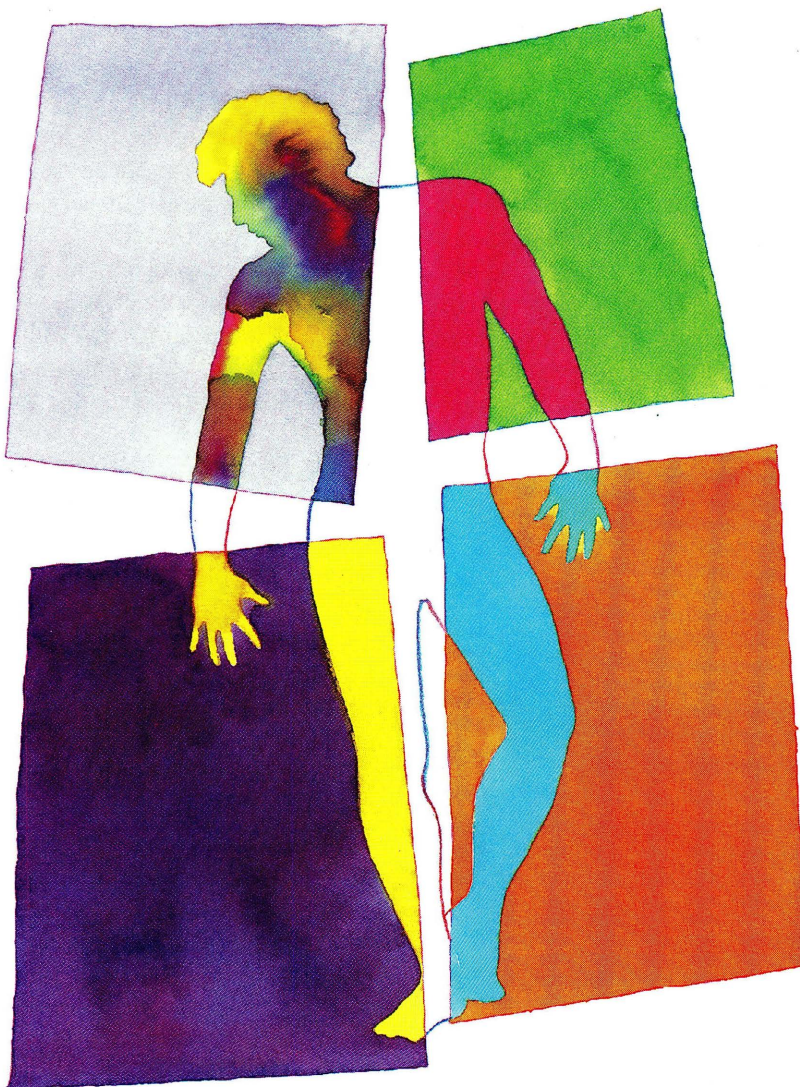
*inspectio sui* no se escapa del fantasma del solipsismo, como le critica Heidegger a Husserl, en su examen del punto de partida de la fenomenología: “La actitud y experiencia personalista se caracteriza como *inspectio sui*, como introspección interna de sí mismo como del yo de la intencionalidad, del yo como sujeto de cogitaciones. Aquí ya la misma expresión sola recuerda claramente a *Descartes*” (Heidegger 1979, 169). Surge pues de nuevo la sospecha de una

tematización objetivante del sujeto moral, que no logra desprenderse del solipsismo cartesiano.

¿Significa esto que tanto desde el punto de vista de los sentimientos morales, como desde el del sujeto que se responsabiliza de ellos al justificarlos mediante razones y motivos, no hay salida de la dimensión solipsista? ¿No era la pretensión inicial de la fenomenología superar desde un punto de vista trascendental dicho reduccionismo de la autoconciencia? Veamos si el desarrollo dado por Strawson, Habermas y Tugendhat a los sentimientos morales desde dimensiones no solipsistas en íntima relación con la psicología, el lenguaje y la sociología, ayuda para comprender mejor, como lo pretende Husserl, la ética en medio del mundo de la vida.

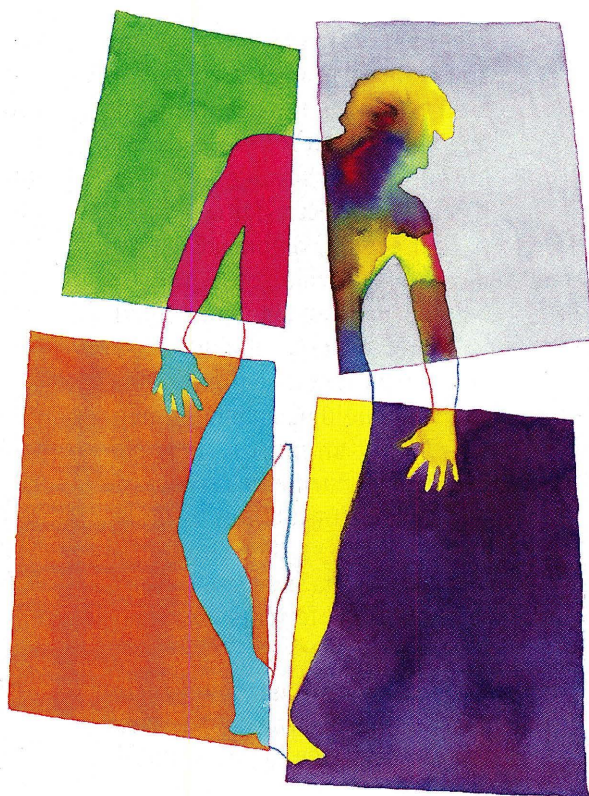
Al asumir Habermas (1983, 55) los análisis de los sentimientos morales presentados por Strawson afirma que allí se trata de una “fenomenología lingüística de la conciencia ética”. Para Strawson (1974, 24) “es una lástima que hablar de sentimientos morales haya caído en desgracia”; y señala que partir de ellos, así parezca que se trata de lugares comunes, tiene la ventaja “de mantener frente a nuestras mentes algo que fácilmente se olvida cuando estamos comprometidos en filosofía, especialmente en nuestro frío y contemporáneo estilo, a saber, lo que significa estar realmente envuelto en relaciones interpersonales ordinarias, ya sea desde las más íntimas, hasta las más casuales” (p. 6).

Volver a los sentimientos morales en el mundo de la vida permite a Strawson zanjar la antinomia entre el pesimista que sólo



cree que se puede hablar de libertad, de imputabilidad y de moral, si la tesis del determinismo es falsa, y el optimista que opina que sí es posible este discurso así dicha tesis fuera verdadera. Ante la imposibilidad de resolver la clásica antinomia kantiana entre determinismo y libertad, se ubica Strawson en otro escenario donde se pueda seguir hablando con sentido de libertad en situaciones concretas del mundo de la vida. No se pretende fundamentar la moral en sentimientos, sino comprender, en clara actitud fenomenológica, en qué tipo de experiencias se me da el fenómeno moral.

Como es bien sabido, Strawson elige tres sentimientos de especial significación con respecto a la conciencia moral: el “resentimiento”, la “indignación” y la “culpa”. Independientemente de todos los matices psicológicos, estos sentimientos permiten distinguir dos tipos de actitud en las relaciones interpersonales: cuando nos comportamos como participantes o cuando consideramos a los otros como objetos, por ejemplo de política social o de tratamiento. “Si su actitud hacia alguien es completamente objetiva, entonces aunque usted pudiera pelear con él, usted no podría querellar con él, y aunque pudiera hablar con él, inclusive negociar, usted no podría



*apriori* de las relaciones humanas lesionado por ciertos comportamientos dentro de un ámbito de reciprocidad y de obligaciones. Podríamos hablar aquí de una especie de “intuición valorativa” de lo dado en las vivencias intencionales que constituyen los sentimientos morales. Al razonar con otros desde un punto de vista moral, tomando como base dicha valoración, superamos todo objetivismo psicológico.

Jürgen Habermas (1983, 60) destaca la “vocación” comunicativa de los sentimientos morales, como punto de partida para la ética discursiva; señala además

---

SI LA FENOMENOLOGÍA  
QUIERE LIBERAR LOS  
SENTIMIENTOS MORALES  
DE TODO PSICOLOGISMO  
TIENE QUE SUPERAR EL  
ESCEPTICISMO. AL  
ESCEPTICISMO HAY QUE  
«ACERTARLE, POR ASÍ  
DECIR, EN EL CORAZÓN»

---

razonar con él. Usted puede a lo sumo pretender que querella o que razona con él” (p. 9).

Al analizar estos sentimientos en actitud participativa, nos encontramos con una especie de

más que estos sentimientos a la vez que son personales, —vivencias intencionales, diría el fenomenólogo—, son transpersonales, en el sentido de que pueden ser generalizables, lo cual se logrará mediante la comunicación. “Es claro que los sentimientos tienen una significación para la justificación moral de formas de acción, semejante a la que tienen las percepciones para la explicación teórica de hechos” (Habermas 1983, 60). Los sentimientos morales son base psicológica para una especie de proceso de ‘inducción’ en el que sea posible pasar de experiencias, en las que se nos dan hechos morales, a leyes en las que podamos expresar principios de acción. Habermas se acerca atrevidamente a Kant y descubre en el imperativo categórico una estructura semejan-

te, un puente o transformador moral, en el cual se parte de máximas subjetivas, para llegar gracias a la voluntad libre a leyes universales. La reformulación comunicativa del principio de universalización de la moral es bien conocida: "En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal" (McCarthy en Habermas 1983, 77).

No vamos a desarrollar la ética discursiva. Sólo se pretendía

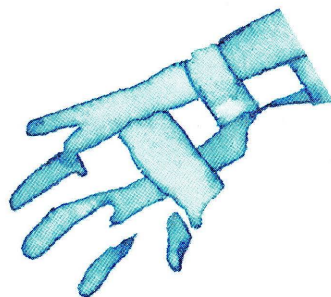
destacar cómo el principio puente que Habermas instala comunicativamente es un reconocimiento de que sin base en los sentimientos morales no es posible argumentar en moral. Aquí las raíces de la teoría de la acción comunicativa en el mundo de la vida son novedosamente fecundas: el mundo objetivo es relativizado, gracias a que en las experiencias morales se me da fenomenológicamente un mundo social y un mundo subjetivo. El principio puente, esa especie de juicio reflexionante que en la fenomenología se llama intuición valorativa, gana su fuerza en la comunicación referida a los sentimientos morales.

Dentro de su concepto de filosofía como el arte de clarificar conceptualmente lo que se nos da

en la experiencia cotidiana, también Ernesto Tugendhat afirma que en los sentimientos morales, indignación, resentimiento y culpa, se constituye el deber moral. Gracias a ellos soy consciente de exigencias mutuas en las que se basan las reglas prácticas, que pretendemos en comunidad poder justificar dando razones y motivos acerca de lo que expresan dichos sentimientos. Por ello se entiende por moral la disposición de aclarar un rasgo central de la conciencia humana en relación con la manera como nos entendemos, y consecuentemente estamos dispuestos a formular juicios que implican aprobación o desaprobación de ciertas acciones y actitudes con base en los sentimientos morales. Para Tugendhat los sentimientos no son la materia de la moral, tampoco hay que transformarlos en juicios, sino que son "alarmas" y "sensores" que me exigen justificar acciones asumidas voluntariamente en una comunidad.

En esta dirección, el mismo J. Rawls (1972, § 66) entiende como bueno en el sentido moral, el modo de comportarse que preferimos valga entre los miembros de una sociedad, sin tener en cuenta ninguna función específica ni preferencia alguna. Entonces los sentimientos morales serían como un indicador de moralidad: "Puesto que han sido elegidos los principios de justicia y asumimos su estricto cumplimiento, cada uno sabe que en la sociedad va a querer que los otros tengan los sentimientos morales que sustenten su adhesión a estos estandars" (p. 437).

Así quedaría claro el significado de los sentimientos morales para las dos estrategias de argu-

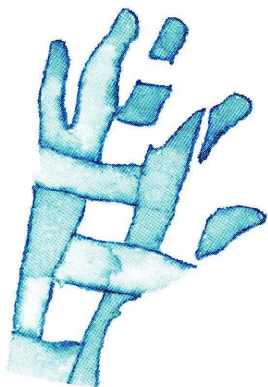


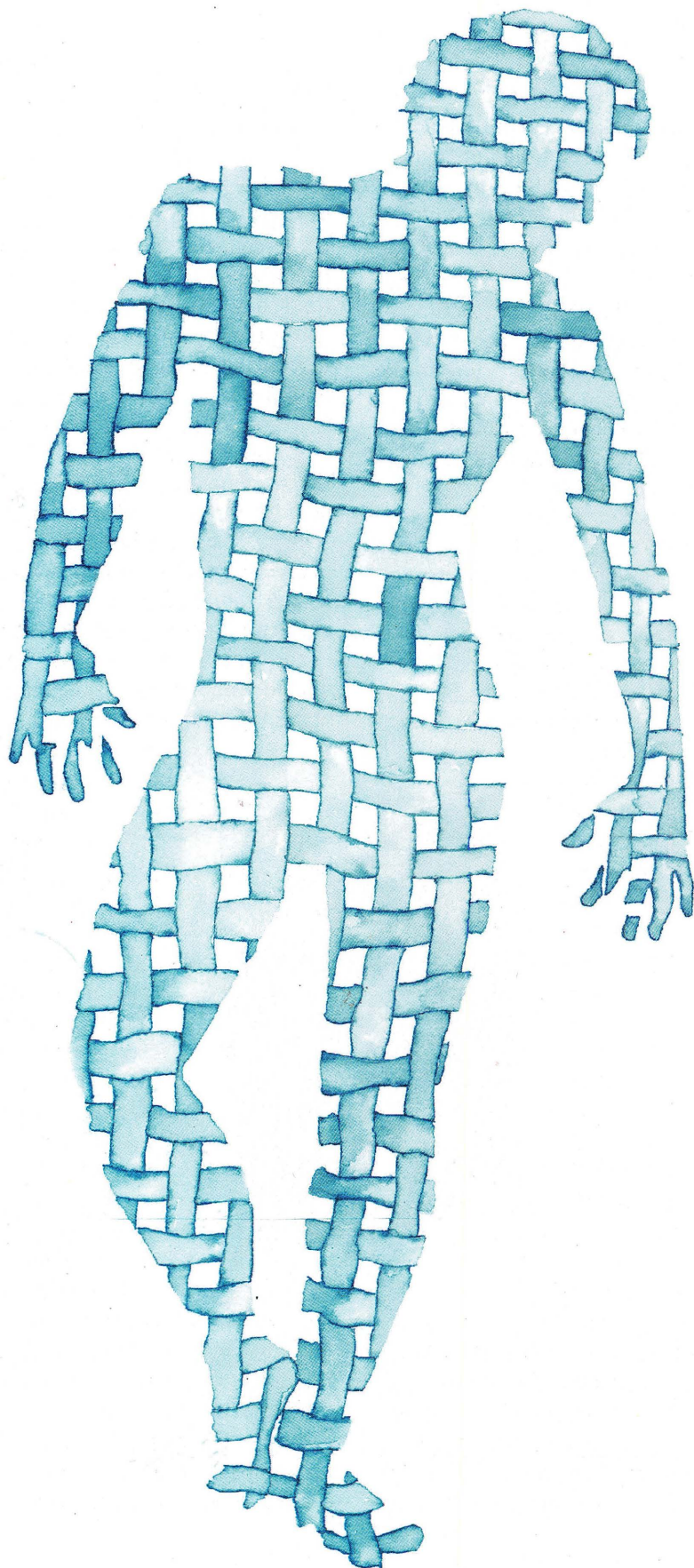

---

HABERMAS DESTACA LA "VOCACION" COMUNICATIVA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES, COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA ETICA DISCURSIVA; SEÑALA ADEMAS QUE ESTOS

SENTIMIENTOS A LA VEZ QUE SON PERSONALES, SON TRANSPERSONALES, EN EL SENTIDO DE QUE PUEDEN SER GENERALIZABLES, LO CUAL SE LOGRARA MEDIANTE LA COMUNICACION.

---

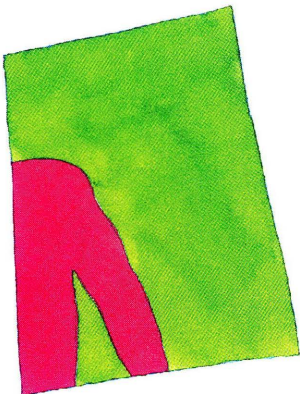




mentación. Mientras para Habermas los sentimientos son punto de partida para reconstruir normas generales con base en el posible consenso de los participantes; Tugendhat no cree que sea posible ni necesario dicho sentido fuerte de consenso, muy cercano a pretensiones de fundamentación cuasi-transcendentales; piensa que los sentimientos morales me hacen consciente de que las normas violadas tienen el sentido de normas porque son igualmente justificables para todos.

Pero ¿qué se entiende por justificable y con base en qué se justifica? Tugendhat parece aceptar que lo único que se justifica son los intereses de cada quien de convivir en determinada sociedad. Pienso que desde la interpretación Husserliana de los sentimientos morales es posible profundizar más en la problemática: si los sentimientos nos hacen caer en cuenta de normas que deben ser igualmente justificables para todos, y la indignación, el resentimiento y la culpa son sanción interna, esto nos devela cierta estructura normativa con respecto a formas de sociedad más humanas. La universalidad de los derechos humanos estaría prefigurada en esta pretensión de lo igualmente justificable para todos.

De esta forma el tratamiento psicológico de los sentimientos morales en Strawson, del cual parten desarrollos de argumentación fundamentadora (Habermas) y de justificación (Tugendhat) de la moral, puede ser vinculado con el análisis fenomenológico de la conciencia moral, para liberar a ésta del solipsismo y dar mayor concreción al sentido de responsabilidad, con lo que a la vez se protegen dichos desarrollos de la



sospecha de ser meros análisis empíricos desde las ciencias sociales. Así tanto Strawson como Habermas y Tugendhat estarían articulando lo que Husserl siempre

quiso: un sentido y una validación de los sentimientos morales como actos de conciencia, no interpretados desde una psicología objetivista, sino desde una comprensión **práctica de la intencionalidad**. Esto exige repensar las relaciones entre fenomenología y psicología.

En la *Crisis* Husserl busca solucionar el problema de la filosofía moderna que se ha movido entre el objetivismo de las ciencias positivas y el subjetivismo de una filosofía trascendental que no ha podido resolver el enigma de la conciencia, el de la psicología, que se convierte ahora en “campo de las decisiones” (Feld der Entscheidungen). Al así llamado “camino de la psicología” en la *Crisis*, corresponden las Conferencias de Praga (noviembre de 1935), publicadas recientemente, sobre “La psicología en la crisis de la ciencia europea”.

Este texto ayuda a ver la solución que ofrece Husserl al problema de la psicología desde un doble punto de vista en relación con la moral: si es posible una consideración de los sentimientos morales que no trate al hombre como mero objeto y si una vez libre del objetivismo el sujeto responsable también puede liberarse del solipismo. Esto significaría que la psicología es el principio puente en

la fenomenología, al permitir generalizar el sentido de moral presente en los sentimientos y comprender el principio de responsabilidad a partir de un sujeto participante en el mundo de la vida.

Lo que Husserl busca en estas Conferencias es un acercamiento entre la filosofía y la psicología que permita mostrar “cómo se implican mutuamente como en un destino común el problema de una reforma radical de la psicología y el de una reforma radical de la filosofía trascendental” (Hua XXIX, 109). El sentido de dicha reforma se expresa al final en un pasaje, atribuido a una sugerencia de Fink: si “la crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis de la autocomprensión del hombre” (p. 138), la solución sólo será posible si se asume el problema del hombre

desde un nivel de comprensión mucho más profundo. Para lograrlo hay que superar un tipo de especulación trascendental en torno a una profundidad de la vida del sujeto que nunca puede ser puesta al descubierto en actitud objetiva; este sentido de lo trascendental tenía que fracasar por falta de un método descriptivo. Por ello la nueva comprensión fenomenológica y genética de lo trascendental, debe ser complementada por una psicología que para dar cuenta de lo espiritual propiamente dicho,

renuncie a su fascinación por la actitud objetivante y se libere del cautiverio metódico del paradigma de la ciencia natural. El fracaso de la clásica filosofía trascendental y de la psicología en su empeño por comprender al hombre, se debió precisamente “a que permanecieron separadas” (p. 138). Se busca ahora una comprensión de la intencionalidad que aproveche todos los esfuerzos de la psicología. Esto equivale a un reconocimiento radical de la doctrina de la *skepsis* con respecto al hombre como medida de todas las cosas. Sólo así se da respuesta al problema de lo trascendental planteado desde Hume: cómo se puede reconstruir a partir de lo dado en la experiencia interna el sentido del mundo y de una práctica en él, de la cual podamos responsabilizarnos radicalmente.

En inconfundible cercanía a la Conclusión de la *Critica de la razón práctica* de Kant (“el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”) concluyen Husserl y Fink: “Del saber acerca de la doble comprensión de la esencia del hombre surge no sólo una nueva autoconciencia

renovada teóricamente, sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en



cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una (*Sinnesleistung*) constitución de sentido, una (*Geltungsgebilde*) formación validada en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascenden-



tal. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *anthropos metron panton*, el hombre es la medida de todas las cosas” (p. 139). &



## BIBLIOGRAFÍA

- CAMPS, Victoria, GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando (edit.) (1992). **Concepciones de la ética**. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAF-, Volumen 2. Madrid, Trotta.
- GOMÁ, Francisco (1989). “Scheler y la ética de los valores” en : V. Camps (ed.), **Historia de la ética**, 3. La ética contemporánea. Barcelona, Crítica, pp. 296-326.
- HABERMAS, Jürgen (1983). “Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm” y “Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln” en J. Habermas, **Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln**, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 53-125 y 127-206. (V. e.: **Conciencia moral y acción comunicativa**. Barcelona, Península, 1985).
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo (1975). **Intentionalität als Verantwortung. Geschichtesteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl**. (Phänomenologica, 67). M. Nijhoff, Den Haag.
- \_\_\_\_ (1986). **Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias**. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- \_\_\_\_ (1995). “La ética fenomenológica: una filosofía del presente” en: Carlos B. Gutiérrez (edit.), **El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (4-9 julio de 1994)**. Bogotá, Editorial ABC, pp. 783-796.
- HUSSERL, EDMUND (1950 ss.). **Gesammelte Werke. Husserliana**. Den Haag, Martinus Nijhoff (hoy: Dordrecht, Kluwer Academic Publishers).
- \_\_\_\_ (1981). «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» en: E. Husserl. **Filosofía como ciencia estricta**. Buenos Aires, Nova, p. 135 ss.
- \_\_\_\_ (1991). **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental**. Barcelona, Crítica.
- RAWLS, John (1972). **A Theory of Justice**. Oxford, Clarendon Press.
- ROTH, Alois (1960). **Edmund Husserls ethische Untersuchungen, dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte**. (Phänomenologica, 7). M. Nijhoff, Den Haag.
- SAN MARTIN, Javier (1992). «Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de **Introducción a la ética** del Semestre de Verano de 1920» en: **Isegoría**, Nº 5, Madrid, marzo, pp. 43-77.
- SCHELER, Max (1913/1916). **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**. M. Niemeyer, Halle.
- STRAWSON, P. F. (1974). “Freedom and Resentment” en: P.F.Strawson, **Freedom and Resentment and other Essays**, London, Methuen, pp. 1-25.
- TUGENDHAT, Ernesto (1988). **Problemas de ética**. Barcelona, Crítica.
- ---- (1990). «El papel de la identidad en la constitución de la moralidad» en: **Ideas y Valores**. 83-84. Bogotá, Universidad Nacional, Diciembre, pp. 3-14.
- ---- (1993). **Vorlesungen über Ethik**. Frankfurt, a.M., Suhrkamp.

