

Reflexiones sobre la posibilidad de una ética contemporánea

Dra. Ivonne Rosario Juárez*

* Candidata a Doctora en Psicoterapia, Centro de Estudios de Posgrado de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, A.C. Ciudad de México.

*La ipseidad del sí mismo implica la alteridad
en un grado tan íntimo que no se puede pensar
en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra,
como se diría en el lenguaje hegeliano.*

Paul Ricoeur¹

RESUMEN

A partir de la crisis de credibilidad moral que caracteriza nuestro tiempo, así como de la necesidad consecuente de la revisión de las cuestiones morales, se describen en el presente trabajo las aportaciones que Platón, Aristóteles, Hume Heidegger, Husserl, Wittgenstein, y en épocas recientes Zubiri, entre otros filósofos, han hecho en torno a la ética. En este contexto, se abordan, revisan y contrastan aspectos relativos al respeto, la alteridad, el silencio y el lenguaje, con énfasis en la distinción entre ética filosófica y ética primera.

En esta línea de pensamiento se concluye que los diferentes problemas éticos conducen a la reconsideración del hombre como un ser capaz de dar, y no sólo un ser con capacidad de tener, siendo necesario reencontrar el origen de su capacidad de dar. Es así que, en nuestro tiempo actual, la aplicación de una filosofía primera como análisis de hechos podría contribuir al abordaje de problemas éticos desde cualquiera que sea la situación individual o colectiva de praxis.

Palabras clave: Ética, filosofía, ética primera, moral.

Reflections about the possibility of a contemporary ethics.

ABSTRACT

Considering the moral credibility crisis, which characterizes our time as well as the need to review moral issues, are described in this paper the contribution that Platon, Aristotle, Hume Heidegger, Husserl, Wittgenstein, and recently Zubiri, have done between others philosophers, regarding ethics. In this context, aspects such as respect, alterity, silence, language, with emphasis in distinction between Philosophic Ethic and First Ethic are approached, reviewed and contrasted.

Following this line of thought, it is concluded that different ethical problems compel to reconsideration of men as a being able to give and not just to have, being necessary re-found the origin of his capacity to give. In that way, in our current time, application of a first philosophy to the fact analysis could contribute to the approachment of ethical problems from whichever single or collective praxis situation.

Key words: Ethics, philosophy, first ethics, moral.

INTRODUCCIÓN

No cabe duda que en nuestro tiempo nos impone la necesidad de revisar las cuestiones morales. El interés por las preocupaciones éticas proviene de esa crisis misma de credibilidad moral, de una realidad actual de problemas económicos y sociales, como del desarrollo de la ciencia y la tecnología, tecnología que además de estar al servicio del hombre, implica en cierto modo deshumanización y crueldad hacia el hombre mismo, por ejemplo, tec-

nología médica que amenazan el deber hipocrático por la investidura de un poder inusitado sobre la intimidad, la vida y la muerte. Pero también por esa crisis con el otro, esa alteridad que nos conforma como sujetos. Es ese agobio de problemas morales que demanda cómo atender la gran dificultad o la "imposibilidad" de una ética. González (2000)² señala que la relevancia de las cuestiones éticas es, ya sea por una conciencia auténtica y profunda de su importancia y su necesidad tanto filosófica como existencial, o puede ser un síntoma de la crisis mis-

ma, que muestra banalización y trivialización de las cuestiones éticas y axiológicas.

Por otro lado, Humberto Eco (1997)³ nos dice: “la base para una ética es el respeto, antes que nada, a los derechos de la corporalidad del otro, entre ellos, los de hablar y pensar.” Si nuestros semejantes hubieran respetado estos derechos del cuerpo, no habríamos llegado a la destrucción de los inocentes. Todo hombre percibe en su interior la existencia de una ley que no se dicta a sí mismo y a la cual debe obedecer. La moral es decisiva para la dignidad del hombre. Así que, descuidar el deber moral no hace al hombre más libre, como si fuera algo de lo que al hombre conviniera liberarse, sino que lo degrada, lo desplaza a un escalón infrahumano, y lo aparta de la felicidad.

Así que parto de la reflexión de la necesidad de una ética que no quede en discurso, porque mucho ya se ha escrito y discutido sobre el tema de la ética, pero poco se ha estudiado cómo acceder a una ética contemporánea. El propósito de este ensayo es un intento de reflexión acerca de cómo a través de la ética primera planteada por Xavier Zubiri, se podría acceder a una ética realista, partiendo de que ésta se funda en “el deber ser en el ser”, o como dice muy claramente Millán-Puelles (1996),⁴ “el contenido de nuestros deberes tiene su fundamento general e inmediato en la realidad de lo que somos”.

En el presente trabajo se describen brevemente las aportaciones filosófico-morales de Platón, Aristóteles, Aquino, Hume, y Wittgenstein, para después hacer mención de autores recientes del pasado siglo como son Husserl y Heidegger, y finalmente los aportes de Zubiri.

LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL PENSAMIENTO ÉTICO

Platón en sus diálogos planta los problemas de la moralidad que presiden a la pregunta de cómo debe ser vivida la vida humana digna de este nombre, cómo hay que elegir entre las varias opciones de vida que se le presenta al humano (Cortés y Martínez, 1996).⁵ Para Platón esta pregunta es la más importante. Y añade que una vida bien vivida es una vida feliz. Se plantea cuatro rubros en que se presenta la problemática ética: 1) la idea de fundamentar la moralidad en un valor último y objetivo, y entenderlo como un fin; 2) la identificación de la virtud con el conocimiento, es decir, el intelectualismo ético; 3) la doctrina de la acción moral y la motivación; 4) la ecuación de la virtud con la felicidad (Platts, 1988)⁶

La Etapa que se define como socrática o temprana y que se refiere a la Apología; Ion; Critón; Protágoras; Laques; Trasímaco; Lisis; Cármides; Eutifrón, son Diálogos que tratan temas socráticos y se cen-

tran en definiciones de conceptos como la piedad, la mentira, la amistad, la virtud y si ésta puede o no enseñarse. En *Apología* se plantean las soluciones al problema de cuáles son las condiciones para elegir correctamente la vida que vale la pena ser vivida (Diálogos). La noción de vida valiosa es la excelencia humana o virtud (*areté*); virtuosa era aquella persona en quien encarnaba el máximo valor. La virtud está en íntima conexión con la concepción del bien. Así se parte de que la noción de virtud, entendida como la cualidad que hace admirable a la persona y por cuya posesión la vida de ésta se convierte en algo valioso.⁵

A lo largo de toda la obra de Platón se identifica la virtud con el conocimiento, donde el alma humana era parte fundamental de valor, en tanto que mente y capacidades racionales la caracterizaban. También concebía que la auténtica virtud es privilegio sólo de algunos y que esos pocos son objetivamente mejores. Platón aplica uno de sus criterios axiológicos para argumentar que si la virtud es algo bueno, debe ser benéfica e infaliblemente benéfica para el que la posee. Y encuentra que sólo el conocimiento puede satisfacer ese requisito, puesto que sólo él está exento de error en la obtención del beneficio (Platts, 1988).⁶ En el libro IV de la *República* distingue virtud auténtica (basada en el conocimiento) y virtud inducida por la educación (basada en la creencia verdadera). Pero la ética de Platón es una ética de estados (en especial de estados cognitivos), la cuestión de las acciones para él es algo secundario; confiaba en que el estado moral correcto automáticamente produciría la acción moral correcta.

La filosofía de Aristóteles se presenta, casi desde el primer momento, como una crítica sistemática a la teoría de las ideas platónicas y un intento de sustituir la visión idealista platónica por una especulación de signo realista basada en el sentido común y la experiencia. El concepto de virtud es central en su ética, donde la perfección moral se origina de la naturaleza misma del hombre, es decir el bien propio de cada ser, y del hombre en particular, estará determinado por su naturaleza. El bien del hombre lo definirá partiendo de la función propia del hombre (Aristóteles, 1103).⁷

Así el fin de toda actividad humana es la felicidad, la felicidad entendida como el bien propio de la naturaleza humana en contextos concretos. El estudio de la virtud entonces para Aristóteles es la aptitud para cumplir bien su función propia natural. Un rasgo característico de la virtud es un hábito, o el resultado de un hábito, es una actitud permanente de la voluntad, una preferencia habitual o un hábito preferencial. Pero la virtud no es la felicidad, no es el bien supremo para el hombre, ya que la vida virtuosa no reclama la dicha, el placer como

premios. La felicidad que el individuo extrae de esta perfección que le confiere la actividad virtuosa es la consecuencia normal de la vida virtuosa. Es por esto que aun la más extrema desdicha no puede convertir a un hombre virtuoso en un miserable; en el infortunio mismo, el hombre virtuoso no será jamás un infeliz (*Ética Nicomaquea*).⁷

LA ÉTICA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

En Tomás de Aquino se toma en cuenta el *fin último* de la vida humana, que determina toda la ética. Es una ética de fines, intenta esclarecer al hombre cuál es su fin supremo y darle los medios buenos para conseguirlo. Este fin del hombre es, objetivamente hablando, la perfección humana y, subjetivamente hablando, la felicidad, que todos deseamos. Y la perfección humana es la vida virtuosa, en la cual encuentra el hombre su máxima felicidad, pues así es como realiza su naturaleza. Por eso, habrá que estudiar las virtudes con relación a esa felicidad suprema (Beuchot, 1988).⁸

El argumento que Tomás de Aquino ofrece para apoyar esta perfección ética del hombre hacia un fin está basado en un axioma metafísico de la concepción teleológica aristotélico-escolástica: “todo agente actúa por un fin” (Aquino). De esta manera, el hombre en su actuar, específicamente en su actuar moral, está paralizado por un fin, y su actuación es moralmente buena en la medida en que siga él mismo, y ayude a los otros a seguir, el camino hacia ese bien.⁸

LA ÉTICA EN EL PERIODO DE LA MODERNIDAD

Hume pensaba que las ideas generales no se aplican en realidad a ningún referente puesto que las ideas son abstractas y los referentes son individuales (Xirau, 2002).⁹ La filosofía trata de aislar e identificar alguna proposición “filosófica” que mucha gente acepta: la idea de que hay hechos morales y conocimiento moral, la creencia en la existencia de un dios, la idea de que hay *en el mundo* una relación de necesidad causal entre algunos sucesos, la creencia de que hay objetos “fuera de la mente” que persisten aun cuando no son percibidos (Corominas, 2000).¹⁰

Una de las principales ideas que Hume analiza es la tesis de que “las reglas de la moralidad son conclusiones de la razón”. “La moralidad no es ninguna cuestión de hecho”. Hume emprende la tarea de someter a revisión las creencias morales en su Ensayo sobre los principios de la moral, para precisar que también ellas, igual que las leyes de la naturaleza, se sustentan en la experiencia universal. Hume

funda la moral en el sentimiento universal de los hombres de hacerse la vida agradable. Los hombres desean actuar moralmente porque la vida buena produce satisfacción y placer, mientras que la vida deshonrosa produce insatisfacción y malestar. Éstas son cualidades de la naturaleza humana y en todas partes los hombres se conducen con idénticos criterios. Según Hume, son cuestiones de hecho no descubiertas por la razón humana, sino por el sentimiento.⁵

Pero, además, el hombre no tiende sólo individualmente a su felicidad, de una manera hedonista y egoísta, sino que, por ser capaz de compasión (o simpatía) sintoniza con la felicidad y el malestar de los demás, que es capaz de percibir como propios. Por eso la moral de Hume tiene una perspectiva social muy parecida a la del utilitarismo inglés. De esta regularidad de sentimientos morales nacen las diversas creencias morales; aprobamos lo que es agradable y desaprobamos lo que es desagradable; y en esto consiste el sentimiento moral y a lo primero llamamos bien y a lo segundo mal. La razón no tiene aquí otra función que la de discernir las consecuencias sociales de los actos llamados morales (Cortés y Martínez, 1996).⁵

LA ÉTICA EN LA ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

En Wittgenstein, en su pensamiento filosófico, se aprecian etapas: la que corresponde a *Tractatus Logico-philosophicus* y la que se inicia a partir de 1929 y culmina con la redacción de su obra más importante *Investigaciones filosóficas* (ninguna de las obras de este segundo período se publicó en vida de Wittgenstein); ambas tienen su correspondiente influencia posterior, sobre el Círculo de Viena la primera y sobre la filosofía analítica la segunda.

El *Tractatus*, obra escrita en forma de aforismos enumerados según el sistema decimal de clasificación, contiene siete proposiciones fundamentales. “La ética pertenece al ámbito de lo místico. La ética viene a ser una especie de actitud frente a la realidad y frente a la existencia, una actitud cuya mediación lingüística será, en todo caso, analógica. Si el lenguaje es descriptivo es susceptible de análisis, el de los valores no lo es. De este modo, el primer Wittgenstein negará explícitamente que se pueda hablar de ética. La ética está fuera de aquello acerca de lo cual se pueda hablar, es inefable. Su modo de expansión, es el silencio. L. Wittgenstein no habla de ética y ni siquiera considera la posibilidad de una intuición para conocerla, no porque no le importe, sino porque le importa demasiado”.¹⁰ No obstante que Wittgenstein no reduce la Ética al silencio, hay usos del lenguaje oblicuos, como el testimonio, la narración de experiencia, etc., que permite el acceso a lo ético, pero todo ello no llega a ser un lenguaje

y no puede tener condiciones de verdad” (Villanueva, 2000).¹¹ Si se considera que “El positivismo sostiene que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que importa en la vida, Wittgenstein, por su parte, cree ardientemente que todo aquello que realmente importa en la vida humana es precisamente aquello sobre lo que debemos guardar silencio”. “Lo que se puede mostrar no puede decirse”. *Hay ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra así mismo; esto es lo místico*.¹⁰ Se verá que más adelante Wittgenstein abandona la posición del *Tractatus*, que enfoca el lenguaje como representación de la realidad, entendida desde la perspectiva metafísica del atomismo lógico, para explicarlo, en la etapa de las *Investigaciones lógicas*, como un producto de la conducta humana, que debe interpretarse gramaticalmente, esto es, desde la pragmática; como tal producto, los “juegos de lenguaje” son parte de una actividad humana o de una “forma de vida” (Cortés, y Martínez, 1996).⁵

En Corominas (2000) desde su punto de vista F. Bacon preludia lo que sería la filosofía y ética primera. “Desde el momento en que no estamos de acuerdo sobre los principios, las nociones, ni aun en la forma de las demostraciones, sólo queda un método, muy sencillo; a mi entender, consiste en conducir a los hombres hasta los hechos (...) más precisa que, por su parte, se impongan la ley de abjurar durante algún tiempo de sus nociones y se familiaricen con los hechos en sí”. Y R. Descartes donde su filosofía es la vinculación de la reflexión con la razón que señalará con fuerza que solamente con una voluntad de justificación radical se puede hacer filosofía auténtica, liberando el propio espíritu “de toda suerte de prejuicios” (Descartes, 1980).¹² En nuestro reciente siglo pasado, en E. Husserl, M. Heidegger, J. Ortega y Gasset y Zubiri se plasma de cierta forma el proyecto cartesiano. Sin embargo, es Husserl quien utiliza la expresión de “filosofía primera” (Corominas, 2000).¹⁰

El pensamiento de M. Heidegger se define como una meditación metafísica que renuncia a la exigencia metafísica de dar razón del ente, de buscarle un fundamento. Ni Dios, ni el mundo, ni el hombre, ni la razón universal son considerados como fundamento, y si se quiere llamar al ser fundamento, éste es tanto fundamento como abismo.¹⁰ Heidegger destaca al ser ya en lo ético.

El ser-ahí ha de reencontrarse y recobrase así mismo desde el estado de perdido en el uno. Este reencuentro tiene lugar mediante una elección, una decisión, por la que el ser-ahí se elige así mismo y a su más peculiar poder-ser. El testimonio de esta decisión es la conciencia. En su análisis del fenómeno de la conciencia, Heidegger se refiere primero a

la llamada de la conciencia, después al comprender de la llamada y la culpa, finalmente a la respuesta del ser-ahí a esta llamada en el estado de resuelto (Colomer, 1990).¹³

El fenómeno de la conciencia constituye como tal un momento esencial de la condición humana. Para expresarlo Heidegger utiliza, como corresponde, el término *Gewissen*, que se refiere expresamente al ámbito de la experiencia moral (Heidegger, 1974).¹⁴ En *Cartas sobre el humanismo*, Heidegger explica su concepto de ética ya descrito en *Ser y tiempo*. Se ataca todo humanismo por ser una negación de lo más propiamente humano que es la apertura del ser. “Porque se habla contra el humanismo, se teme una defensa de lo inhumano y una glorificación de la bárbara brutalidad (...) pero la contraposición al humanismo no encierra en modo alguno una defensa de lo inhumano, sino que abre otras dimensiones más radicales”; más adelante explica: “Más bien, ha de comprenderse, por fin, que justamente la caracterización de algo como valor priva de su dignidad a lo que así está valorado” (Heidegger, 2001).¹⁵ Heidegger es más radical en la ética que en los valores: “Si en conformidad con el sentido fundamental de la palabra *éthos*, la ética debe indicar que esta disciplina piensa el habitar habitual del hombre, se puede decir que este pensamiento que piensa la verdad del ser como el elemento original del hombre en tanto existente es ya la misma ética original”.¹⁵

Para Sigmund Freud, desde el punto de vista psicoanalítico, la moralidad es considerada y concebida como una patología, una fuerza generadora de culpabilidad, de enfermedad, de desgracia interior y de malestar, tanto a nivel individual como a nivel colectivo en lo que denominó el malestar en la cultura desde la óptica de la Psicología de las Masas. El hombre sin interiorización de principio alguno es un lobo para otro hombre. Así puesto que si se considera la moral un mal, es un mal necesario, de tal manera que el método psicoanalítico intenta integrar de manera positiva las pulsiones vitales.¹⁶

Husserl se reconoce en una tradición cartesiana, y considera la necesidad de una filosofía primera por una urgencia ética: “Nos apremia mucho más la exigencia absolutamente radical de vivir, exigencia que no se detiene en ningún punto de nuestra vida. Todo vivir es tomar posición, todo tomar posición depende de un deber, de un fallo relacionado con la validez y la no validez de presuntas normas de validez absoluta” Es así que la cuestión del comienzo fue siempre para él el comienzo de la cuestión. Toda su vida de filósofo no fue otra cosa que una “lucha por el comienzo” (Colomer, 1990).¹³

UN ACERCAMIENTO A LA APORTACIÓN DE ZUBIRI

Xavier Zubiri establece una clara distinción entre filosofía primera y metafísica para una jerarquización de su pensamiento (inteligencia y realidad), y considera que “el fenómeno radical y crucial de la ética no es un sistema y una tabla de valores o deberes, sino la presencia de la realidad” (1992). Una presencia que libra de todo presupuesto y que se juega la posibilidad de una ética primera.¹⁰

Esta ética primera planteada por X. Zubiri es significativa, y no es que se circunscriba, sólo ni principalmente a la fundamentación de principios éticos, más bien al análisis de todo aquello que, actualizado en la aprehensión, resulta de vital relevancia para orientar la acción humana. En otras palabras, en esta ética filosófica, se diferencia entre una ética primera, donde el esfuerzo consiste precisamente en analizar, pormenorizadamente la acción humana sin dejarse influenciar por una pretensión normativa ni por ningún prejuicio contrario al mismo, una elaboración racional, que persigue tanto fundamentar como ir dando cuenta de los códigos, conductas y regímenes morales concretos en los que siempre estamos constitutivamente inmersos, y una ética aplicada, que intenta ofrecer en cada campo concreto un marco reflexivo para la toma de decisiones (Zubiri, 1980).¹⁷

De acuerdo con Corominas (2000), “Si en la ética primera y en su elaboración y explicación racional se requiere un cierto grado de especialización filosófica, en la ética aplicada se requiere, necesariamente, un alto grado de interdisciplinariedad, y sólo es fructífera desarrollándose cooperativamente con los expertos de cada campo (médicos, políticos, economistas, empresarios, periodistas, etc.) La ética primera da posibilidad de ofrecer orientaciones de trasfondos a la ética aplicada y a las éticas racionales”.

Pero la cuestión sería que a pesar de que la ética filosófica orienta prácticamente la acción, uno podría siempre elegir actuar irracionalmente. Así que se reconoce que la ética filosófica, como cualquier otra disciplina filosófica, sólo puede convencer al que tenga un interés filosófico, es decir, un interés por la verdad. Se plantea que la ética primera es, en ella misma, un ejercicio de libertad, un esfuerzo por adherirse a los resultados de su propio método, que implica la posibilidad de un diálogo universal.

Cuando el escepticismo de la ética primera aparece, se llega hasta dudar del escepticismo cuando éste, en lugar de ser resultado del fracaso de la búsqueda, es fruto de una asunción dogmática. Zubiri plantea que no es posible desarrollar una ética primera sin el tipo de verdad que el llama vocación o

vida intelectual, no el interés por la verdad, sino la idea de que tal interés por la verdad es superstición, la que es supersticiosa. Dice Zubiri que es el interés que nos permite reconocer, ante los demás, dónde nuestras evidencias son más inestables y vagas, cuáles no son desfavorables y aceptar el que otro haya encontrado o formulado la verdad mucho mejor que uno mismo. Es decir, se trata en la disposición a abandonar convicciones pasadas y a resistir a la propaganda, las consignas de moda y a la presión de lo popular o lo impopular. Y es este mismo interés que se revela en muchas acciones humanas.¹⁷

El problema es que por más que se posea integridad intelectual, por más que este interés por la verdad sea un hecho, por más que la ética primera y la ética filosófica en su conjunto (ética primera, análisis de las morales concretas, fundamentación racional y ética aplicada) puedan brindarnos algunas orientaciones, éstas permanecen abstractas hasta que uno se envuelve efectivamente en ellas. Así que, por más que sea el enorme deseo de estar seguro de las propias posibilidades, el análisis y reflexión nunca anticiparán el compromiso. Entonces la alternativa por la verdad incluye dejarse guiar, efectivamente, por más insuficiente que sea, por los resultados de este mismo análisis y reflexión. Se dice que la ciencia de la práctica muestra que no se puede reemplazar la práctica y que el último nombre de la apropiación de una determinada posibilidad es la confianza y la libertad.¹⁷

Ahora bien, hay que decir que es posible estudiar una ética primera sin que exista el menor efecto en nuestras vidas, pero que no es posible sumergirse en ella sin que esta pugna filosófica contra la mentira y la falsedad que afronta la ética primera deje alguna huella en la propia vida. La alternativa por la verdad, la integridad intelectual, es consustancial a la ética primera, y, a pesar de que pudiéramos ejercerla, de inicio, por erudición, por curiosidad o cualquier otra motivación, es susceptible de arrastrarnos hacia ella.¹⁷

CONCLUSIONES

Se hace necesaria comprensión de que la dignidad del hombre está en íntima relación con la alteridad. El problema de la ética en cualquiera de sus expresiones nos lleva a volver al hombre mismo con todo lo que es, es decir, con todas sus acciones humanas; es contar con todas las situaciones y circunstancias que potencialmente pueden modificar la sustancia ética. De primera instancia entrar en un proceso para sensibilizarnos a las exigencias de la ética, supone conducirnos a un cambio interior y un cambio estructural necesario.

Todo lo anterior implica en la actualidad ver al hombre como un ser capaz de dar, y no sólo un ser con capacidad de tener. Se hace necesario entonces, encontrar el origen de su capacidad de dar.

A la luz de los aportes descritos, es importante considerar que en nuestro tiempo actual la aplicación de una filosofía primera como análisis de hechos, podría contribuir al abordaje de problemas éticos desde cualquiera que sea nuestra situación de praxis.

REFERENCIAS

1. Ricoeur P. *Sí mismo como otro*. 1a. ed. Editorial Siglo XXI; 1996.
2. González J. *El poder de eros*. UNAM: Paidós; 2000.
3. Eco H, María Martín C. *¿En qué creen los que no creen?* (Traducción de Esther Cohen). México: Editorial Taurus; 1997.
4. Millán-Puelles A. *Ética y realismo*. Madrid: Editorial Rialp; 1996.
5. Cortés MJ, Martínez RA. *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Editorial Herder S.A.; 1996.
6. Platts M. *La ética a través de su historia*. UNAM, 1998.
7. Aristóteles. *Ética a Nicómaco* Lib. II, 2, 1103 b 27-29.
8. Beuchot M. *Ética y justicia en Tomás de Aquino*. En: Platts M (Compilador). *La ética a través de su historia*. 1a. ed. México: UNAM; 1988, p. 119-31.
9. Xirau R. *Introducción a la historia de la filosofía*. 4a. ed. México: UNAM; 2002.
10. Corominas J. *Ética primera*. Bilbao, España: Editorial Desclée Brouwer; 2000.
11. Villanueva E. *La conferencia sobre ética de Wittgenstein* (2da. versión). En: Platts M (compilador). *La ética a través de su historia*. 1a. ed. México: UNAM; 1988, p. 119-31.
12. Descartes R. *Los principios de la filosofía*. Obras escogidas. Buenos Aires: Editorial Charcas; 1980.
13. Colomer E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Barcelona: Biblioteca Herder, 1990.
14. Heidegger M. *Ser y tiempo*, México: Editorial F.C.E.; 1974.
15. Heidegger M. *Cartas sobre el humanismo*. 2a. reimpresión (Versión de Cortés E y Leyte A). Madrid: Alianza; 2001.
16. Freud S. *El malestar en la cultura*. Obras completas, Tomo XXIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores; 1990.
17. Zubiri X. *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial; 1980.

Recibido: Noviembre 22, 2003.
Aceptado: Diciembre 29, 2003.