

# LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL Y LA ÉTICA DEL RESPETO IGUALITARIO EN EL PENSAMIENTO DE ERNST TUGENDHAT

Pedro S. Limiñana  
pesanlimi@yahoo.es

## RESUMEN

Tugendhat señala que la única forma de fundamentar racionalmente la moral consiste en que el individuo pueda ofrecer, tanto a los demás como a sí mismo, buenas razones para observar las normas morales, mientras que la fundamentación de las normas por sí mismas carece de sentido. Tugendhat considera que las normas morales están fundamentadas si son igualmente buenas para todos, pero reconoce que esta concepción moral debería ser asimismo fundamentada. Este segundo nivel de fundamentación lo afronta Tugendhat a través de su discusión con Habermas.

PALABRAS CLAVE: moral, fundamentación, norma, comunicación, individuo, evolucionismo.

## ABSTRACT

«The Fundamentation of the Morality and the Ethics of the Egalitarian Respect in the Thought of Ernst Tugendhat». Tugendhat states that the only way the morality be rationally justified consist that the individual, he can offer himself and the others good reasons to observe the moral rules, while the fundamentation of the rules in itself has no sense. Tugendhat considers that the moral rules are justified when they are equally good for all individuals, but he recognizes that this moral conception should be justified as well. This second level of fundamentation is faced by Tugendhat in his discussion with Habermas.

KEY WORDS: morality, fundamentation, rules, communication, individual, evolutionism.

En *Problemas de la ética*<sup>1</sup>, Tugendhat apunta que la fundamentación de la moral es ineludible en la modernidad, una vez que las morales autoritarias se han vuelto insostenibles y que las verdades superiores de la tradición y/o la religión de las que emanaban las morales tradicionalistas han perdido su validez. Tras aclarar esto y fiel a su método lingüístico-analítico, lo primero que hace Tugendhat al adentrarse en la cuestión de la moral y de su fundamentación es dilucidar el propio concepto de moral. Tugendhat señala que existen dos términos que van indefectiblemente ligados a la palabra «moral»: «bueno», de carácter valorativo, y «deber», de carácter normativo. Aunque comienza su análisis centrándose en el uso de la pala-



bra «bueno», pronto llega a la conclusión de que a partir de los juicios valorativos no se puede encontrar un fundamento para la moral. Esto es así porque a pesar de que existe una acepción de la palabra «bueno» en función de la cual decimos que algo es bueno cuando creemos poder fundamentar que es preferible, de tal manera que un enunciado valorativo puede ser traducido a otro normativo y que la norma resultante sería racional en el sentido de que habría razones para su preferencia, esto sólo es válido cuando el término «bueno» es utilizado en relación a un fin. Pero cuando se afirma que una acción es buena en sí, en sentido absoluto y no en relación con ningún fin, desaparece la vinculación entre valoración y norma, con lo que la fundamentación de la moral se hace imposible, habida cuenta de que es esta segunda acepción del término «bueno» la propia del sentido moral del mismo. Es por ello que Tugendhat retoma el análisis a partir de la palabra «deber» en el sentido normativo fuerte de «tener que» y asumiendo que las convicciones morales se refieren a normas que, por no ser traducibles a juicios de valor, no pueden ser racionales. Mas antes de continuar con la argumentación de Tugendhat, hemos de hacer una observación a su aproximación a la moral a partir del término «bueno». La primera acepción de este término no corresponde ciertamente con su sentido moral y es la única que según Tugendhat permite traducir juicios de valor a normas racionales. Pero esto es así porque el concepto de racionalidad que Tugendhat está manejando aquí es el de racionalidad instrumental, aquella en virtud de la cual establecemos los medios más adecuados (o más *buenos*) para la consecución de un fin. En este sentido, como bien dice Tugendhat, no obrar como se considera bueno para la consecución del fin deseado sería actuar de forma irracional. Así que cuando Tugendhat dice que si partimos del uso moral del término «bueno» (que no es otro que el sentido absoluto del mismo, es decir, el no referido a ningún fin, cuando queremos decir que algo o alguien es bueno *en sí* y no bueno *para*) desaparece la relación racional entre el juicio valorativo y la norma, lo hace reduciendo el concepto de razón a pura razón instrumental y no está considerando que acaso la razón tenga algo que decir no sólo con respecto a cuáles hayan de ser los medios más adecuados para la consecución de un fin sino también sobre los fines mismos. Se trata de una acepción del concepto de razón que es la que, en definitiva, nos faculta para preguntarnos por las razones que tenemos para preferir unos fines y no otros, y que es, además, la que a mi modo de ver maneja el propio Tugendhat en su teoría de la autodeterminación<sup>2</sup>. Y la razón, en esta segunda acepción sin duda mucho más débil que la primera, no creo que desaparezca cuando hablamos de lo «bueno» en su sentido absoluto, es decir, en su sentido moral, pues si nos preguntamos por qué algo debe ser considerado como bueno en este sentido, siempre podremos ofrecer (y es a lo más que podemos llegar) razones como respuesta. Por lo demás, el propio Tugendhat concede esta posibilidad, siquiera de manera confusa, cuando dice: «A

---

<sup>1</sup> E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 19.

<sup>2</sup> Cfr. E. TUGENDHAT, *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, Madrid-México, FCE, 1979.

quien obra inmoralmemente se le podría objetar no que obra irracionalmente, sino contra las mejores razones»<sup>3</sup>.

Una vez aclarado esto, sigamos con el análisis de la moral a partir del concepto de «deber» realizado por Tugendhat. El término «deber» alcanza su significado moral pleno cuando se refiere a normas cuya violación acarrea algún tipo de sanción para el infractor. Estas normas son sociales, en el sentido de que son constitutivas de una praxis intersubjetiva que se refiere al conjunto de la vida social y se han de amoldar a un sistema normativo consistente tanto en prescripciones como en prohibiciones. Así pues, la fundamentación de los juicios morales lleva a Tugendhat a tener que abordar la fundamentación de las normas sociales. Y el sistema normativo estaría fundamentado para un individuo si éste considerara que es bueno para él que todos los miembros de la comunidad observen dicho sistema normativo. Asimismo, estaría fundamentado para todos los individuos si, a su vez, todos consideraran que es bueno para todos en la misma medida, donde el término «bueno» se usa en su sentido absoluto. En ambos casos, la asunción de un sistema normativo sería racional, pues los individuos tendrían buenas razones para observar las normas en cuestión. Para Tugendhat, ésta es la única forma de fundamentar racionalmente la moral, que el individuo pueda ofrecer, tanto a los demás como a sí mismo, buenas razones para observar las normas morales, mientras que la fundamentación de las normas por sí mismas, la fundamentación absoluta de la moral, carece de sentido. Y en esto yo vuelvo a estar de acuerdo con Tugendhat, mas tengo para mí que el sentido de racionalidad que se maneja aquí, si la palabra «bueno» adquiere su significación absoluta, no es el puramente instrumental de la acepción relativa de «bueno», sino el de la racionalidad referida a fines, por más que Tugendhat no haga explícita esta diferenciación.

Como acabamos de ver, Tugendhat considera que las normas morales están fundamentadas si son igualmente buenas para todos, pero como él mismo señala, esta concepción moral debería ser asimismo fundamentada, pues una cosa es la fundamentación de las propias convicciones morales, el primer nivel de fundamentación, y otra la fundamentación del criterio fundante, el segundo nivel de fundamentación. Y este segundo nivel de fundamentación lo afronta Tugendhat a través de su discusión con Jürgen Habermas y el intento de éste de fundamentar comunicativamente la moral. En lo primero que Tugendhat discrepa de Habermas es en la pretensión de éste de integrar las reglas semánticas en las comunicativas, porque, como acertadamente muestra Tugendhat, el uso de las expresiones lingüísticas no puede remitirse sólo a la comunicación sino también al pensamiento. Es por ello que hay que distinguir entre las reglas semánticas, que determinan el uso de una oración de manera comunicativa o no, y las reglas pragmáticas, que son las que hay que seguir en la comunicación. Una vez aclarado el error en el que incurre Habermas al entender la teoría del significado como una teoría de la comunicación, Tugendhat

---

<sup>3</sup> E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*, p. 81.





mostrará que la teoría de la fundamentación de Habermas es inviable. Y es que, como con gran agudeza ha señalado Tugendhat, la justificación mediante razones no es algo esencialmente comunicativo sino semántico y por tanto el individuo la puede llevar a cabo en solitario, mientras que lo irreductiblemente comunicativo en la fundamentación de la moral no es ya racional sino volitivo. En efecto, Habermas considera que el consenso es el criterio de fundamentación último, de tal modo que una norma está fundamentada si se llega a un consenso racional sobre su validez, donde por consenso racional ha de entenderse aquel que está basado en razones y que, por tanto, no es meramente fáctico. El error de Habermas consiste en que, como nos revela Tugendhat, ha invertido el proceso de la vinculación entre consenso y fundamentación, pues cuando el acuerdo está basado en argumentos, son éstos los que constituyen el criterio de fundamentación y no el consenso que, en rigor, es la consecuencia de la fundamentación y, por ende, no puede recaer sobre él la facultad fundamentadora. Pese a todo, Tugendhat reconoce que el acuerdo intersubjetivo no es sólo una consecuencia de la fundamentación sino que forma parte de su mismo proceso, pero esto es así porque se deriva del principio de imparcialidad que se presupone sin fundamentar en el discurso real de fundamentación de una norma. Para expresarlo en palabras de Tugendhat: «Éste parece ser el motivo de que los problemas morales —y, en especial, los problemas de la moral política— deben estar fundados necesariamente en el discurso de todos los implicados. Contrariamente a la opinión de Habermas, el motivo no es la naturaleza comunicativa del proceso de fundamentación moral, sino al revés: una de las reglas que resultan del proceso de fundamentación moral —que, como tal, puede realizarse también en el pensamiento en solitario— prescribe que sólo están fundadas moralmente aquellas normas jurídicas que se han introducido sobre la base de un acuerdo de todas las partes implicadas».

De aquí se deduce también que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es cognitivo, sino volitivo. Lo que exige un acto efectivo de acuerdo, de consenso colectivo, es el respeto moralmente prescrito de la autonomía de voluntad de todas las personas implicadas. Pero este acuerdo ya no es, como en los dos casos antes considerados, un acuerdo cualificado. Ciertamente, queremos que el acuerdo sea racional, sea un acuerdo fundado en argumentos y, a ser posible, sobre argumentos morales, y, sin embargo, lo definitivo en última instancia es el acuerdo fáctico; por ello, no hay derecho a pasarlo por alto sobre la base de que no ha sido racional. Los otros dos tipos de acuerdo no eran irreductiblemente comunicativos, tenían su contrapartida monológica; por el contrario, tenemos aquí una acción irreductiblemente comunicativa y ello precisamente porque no se trata de un acto de la razón, sino de un acto de la voluntad, de la decisión colectiva. El problema de que aquí se trata no es un problema de fundamentación, sino el problema de la participación en el poder que decide qué es lo legalmente permitido y lo que no<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 138 y s.

Llegado a este punto, Tugendhat señala que si ha de quedar algún reducto comunicativo en la fundamentación de la moral, éste debe hallarse en el modo en el que se ha de llegar al principio de imparcialidad. En la teoría de Habermas, la comunicación no puede fundamentar la imparcialidad porque la presupone; Tugendhat, por su parte, apunta que en este segundo nivel de fundamentación ésta consiste en encontrar motivos por los que el individuo decide ingresar en una praxis intersubjetiva determinada, decide someterse a un sistema normativo y observar tanto las normas como las sanciones que conlleva su incumplimiento. Y es aquí donde, en opinión de Tugendhat, el procedimiento de fundamentación es esencialmente comunicativo, pues lo que se fundamenta no es una pretensión de verdad, como en el primer nivel de fundamentación, sino una praxis común, según la cual sólo se deben admitir aquellas normas cuya validez sea igualmente buena para todos. Mas como le ha objetado Ursula Wolf y el propio Tugendhat ha reconocido, lo cierto es que en su intento de fundamentar comunicativamente el principio de imparcialidad, al fundamentar éste en la voluntad de participar en una praxis intersubjetiva, Tugendhat incurre en el mismo error que Habermas, pues presupone un reconocimiento de todos por parte de todos que queda igualmente sin fundamentar.

Para tratar de solventar este problema, Tugendhat retira parcialmente la premisa de la que había partido en su intento de fundamentación, a saber, que una vez que ya no se aceptan las verdades superiores propias de las morales autoritarias, en la modernidad no queda ninguna propiedad esencial sino tan sólo los intereses de los individuos. Por ello buscará una propiedad que pueda ser constatada empíricamente a partir de la cual poder fundamentar su concepción moral. Y esta propiedad no es otra que la relación volitiva de afirmación o negación que los individuos mantienen hacia sí mismos y hacia los demás, a partir de la cual el sujeto ha de concebirse uno de todos. Es así como Tugendhat llega a la moral del respeto recíproco, según la cual el individuo debe observar las normas que son buenas para todos porque él mismo es parte de todos. Pero Wolf sigue planteando una objeción, pues a su juicio es necesario esclarecer qué se entiende por todos ya que bien podría ser un grupo reducido, con lo que la moral tugendhatiana ya no podría ser universal como es su pretensión. Tugendhat responde a esto que no hay por qué fundamentar que el «todos» se refiere a la totalidad de los seres humanos, sino que, antes bien, es la restricción la que si acaso habría de ser fundamentada. Esta respuesta de Tugendhat me parece correcta, sobre todo cuando se percibe la moral como un sistema normativo que proporciona unos derechos que obviamente deben disfrutar todos los individuos, y me pregunto si no podría servir para resolver no sólo la cuestión de la universalización de la moral sino el problema por el que Tugendhat tuvo que llegar a la moral del respeto recíproco, la presuposición sin fundamentar del reconocimiento de todos por parte de todos en su fundamentación de la moral anterior. ¿Realmente necesita tal reconocimiento ser fundamentado o más bien la necesidad de fundamentación debería ser, como en el caso de la universalización, a la inversa? ¿Acaso no serían quienes pretendieran obviar el reconocimiento de un individuo o grupo los que habrían de fundamentar tan discriminadora pretensión? De tener esta pregunta una respuesta afirmativa, la fundamentación de la moral propuesta por Tugendhat en primera instancia sería básicamente correcta y el principio de



imparcialidad bien podría estar fundamentado en la voluntad de participar en una praxis intersubjetiva común.

En cualquier caso, Tugendhat no queda satisfecho con la moral del respeto recíproco y termina *Problemas de la ética* esbozando un proyecto más ambicioso, la moral de la seriedad. Esta moral de la seriedad, elaborada a partir del concepto de responsabilidad en sentido estricto y de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, implica no sólo que cada individuo pueda y deba realizar su propia autonomía, sino que los seres humanos puedan exigirse la autonomía recíprocamente. En mi opinión, cabe pensar que cada individuo no sólo reivindique su derecho a la autonomía sino que además lo considere un deber, mas exigir a los demás individuos que sean autónomos no me parece que tenga sentido, pues es ciertamente contradictorio y, a mi juicio, podría incluso ir en contra de la misma autonomía que se pretende defender.

Sea como fuere, Tugendhat abandonará en sus obras posteriores la moral de la seriedad para retornar a la del respeto igualitario, que será la que finalmente adopte con pequeños matices y precisiones. Así, en *Ser, verdad, acción*<sup>5</sup>, vuelve a incidir en la necesidad de fundamentar los juicios morales al menos de una manera parcial. Una vez más, la moral es definida por él a partir del uso absoluto del término «deber» o «tener que». El incumplimiento de las normas morales que se corresponden con estos términos conlleva una sanción interna que experimenta el infractor sin la cual ese «deber» o «tener que» carecería de sentido. Esta sanción interna consiste en el sentimiento de vergüenza moral que padece el infractor y la indignación que sienten los demás miembros de la comunidad moral, en contraposición con el elogio que suscita el actuar moralmente. Y, obviamente, estos sentimientos morales están relacionados con los usos absolutos de los términos «malo» y «bueno». De este modo, el concepto de moral que Tugendhat nos muestra, que va a ser el que mantenga ulteriormente, es ciertamente más preciso, aunque básicamente el mismo que ya había desarrollado en *Problemas de la ética*. En lo que se refiere a la fundamentación, Tugendhat muestra ahora por qué lo que el contractualismo —a su juicio el más plausible de los intentos modernos de fundamentación de la moral— fundamenta no es en realidad un sistema moral. Esto es así porque las sanciones previstas desde la perspectiva del contractualismo tienen un carácter externo mientras que lo que caracteriza a las normas morales, como con buen criterio apunta Tugendhat, son eminentemente internas. Y lo que es más importante aún, mientras que en el contractualismo la necesidad del reconocimiento mutuo se basa en la propia relación contractual, en la moral de Tugendhat el reconocimiento tiene su sustento en la condición de pertenencia a la comunidad, es decir, los sujetos han de reconocerse mutuamente en tanto que miembros de la humanidad o, por decirlo con la expresión utilizada en *Problemas de la ética*, por ser cada individuo uno de todos. En suma, lo que distingue del contractualismo a la moral que Tugendhat

---

<sup>5</sup> E. TUGENDHAT, *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1992.

propone como ilustrada es precisamente su igualitarismo y universalismo, características que el contractualismo no tiene de por sí, pues la relación contractual no tiene en principio por qué darse en condiciones de igualdad, ni tiene tampoco por qué extenderse a todos los seres humanos. Ahora bien, tampoco Tugendhat ofrece un fundamento por el que las normas morales hayan de ser universales e igualitarias, sino que señala, como ya hiciera en *Problemas de la ética*, que tales atributos de la moral no necesitan de fundamentación y que, en todo caso, son las restricciones o las concepciones no igualitarias las que deberían ser fundamentadas para poderse mantener. Por lo demás, le sigue pareciendo insostenible el intento habermasiano de fundamentar la universalidad de las normas morales en la razón, porque, a su juicio, ésta no puede servir de fundamento para ningún contenido moral. Y aquí creo que Tugendhat vuelve a ser confuso con respecto a lo que ha de entenderse por racionalidad y hasta dónde ésta puede o no llegar en el proceso de fundamentación de la moral. Porque mientras por una parte niega que la razón pueda servir de fundamento para ningún contenido moral, por otra afirma que en la moral, tal como él mismo la concibe, el individuo tiene que poder mostrar por qué es preferible para él sentir vergüenza o indignación cuando se viola una norma moral, lo cual no puede significar sino que el individuo ha de poder ofrecer razones por las que unas determinadas normas morales deben ser consideradas válidas tanto por él como por el resto de los miembros de la comunidad. En este sentido, creo que hay que admitir que la razón —porque cuando se ofrecen razones lo que se hace es ejercitar la razón— sí puede servir como fundamento de contenidos morales, si bien es cierto que no de manera absoluta —ahí radica el error de Habermas además de en la inversión que hace del proceso de fundamentación—, pero sí al menos de una manera parcial.

Tugendhat vuelve a ocuparse de la cuestión de la fundamentación de la moral en *Lecciones de ética*<sup>6</sup>, donde, una vez más, se pregunta de qué manera se pueden fundamentar los juicios morales después de que las justificaciones religiosas o tradicionalistas hayan dejado de tener validez. Y no se trata de una cuestión baladí, pues como bien recuerda Tugendhat, si tuviéramos que renunciar a la fundamentación de los juicios morales por falta de verdades superiores en las que sustentarlos, tendríamos que renunciar a la emisión de los mismos y ello traería como consecuencia una profunda transformación en las relaciones intersubjetivas de los individuos, ya que éstos sólo podrían comportarse entre sí de modo instrumental y los sentimientos morales dejarían de tener sentido. De ahí la importancia de buscar un fundamento para la moral, porque si ésta se abandona al relativismo sencillamente se vuelve insostenible. No obstante, Tugendhat no se propone ahora fundamentar de manera absoluta la moral y por eso, con buen criterio, se distancia de aquella posición según la cual en el ámbito de la moral o se puede ofrecer una fundamentación absoluta o no se puede ofrecer ninguna. Asimismo renuncia a bus-

---

<sup>6</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1993.



car un fundamento para determinados contenidos morales y su indagación se centra en la búsqueda de un criterio de fundamentación, pues a su juicio, y también al nuestro, el debate moral contemporáneo no se debe centrar en la discusión sobre la prevalencia de unos contenidos morales u otros, sino en las pretensiones de justificación de las distintas concepciones morales.

El primer paso en su búsqueda de un modo de justificar los juicios morales sin apelar a las verdades superiores vuelve a ser el esclarecimiento del concepto de moral. De nuevo, Tugendhat considera que existen dos grupos de palabras que son centrales para nuestra comprensión habitual de la moral: el de los términos «deber» o «tener que» y el de las voces «bueno» o «malo». Como ya hiciera en *Ser, verdad, acción*, Tugendhat afirma que todos estos vocablos alcanzan su dimensión moral cuando se emplean en su sentido gramaticalmente absoluto y éste es precisamente el criterio para distinguir los enunciados que expresan juicios morales. El uso gramaticalmente absoluto del «tener que» remite al carácter obligatorio de las normas morales, las cuales conforman un subgrupo de las normas sociales, que, a su vez, forman parte de otro más amplio que son las reglas prácticas. Estas reglas prácticas o normas pueden ser: normas de la razón, normas sociales o reglas de juego. Tugendhat define las normas de la razón como aquéllas cuyo incumplimiento llevaría inherente la irracionalidad de la acción del sujeto, ya sea en referencia a la consecución de un fin previamente aceptado por éste, ya sea en relación con su propio bienestar. Esto le lleva a rechazar el intento kantiano de fundamentar racionalmente las normas morales, pues, en su opinión, no se puede fundamentar ninguna norma en la razón misma, sin referencia a ningún fin determinado ni al bienestar del actor o de otros seres. Antes de continuar con el análisis tugendhatiano de las normas, considero necesario realizar una aclaración: a mi juicio, Tugendhat vuelve a incurrir en el mismo error que cuando en *Problemas de la ética* señaló que no se puede vincular racionalmente el uso absoluto del término «bueno» con una norma por considerar que esto sólo es posible cuando la palabra «bueno» se usa en relación a un fin. En mi opinión, sería más acertado decir que la razón no puede proporcionar un fundamento absoluto para las normas morales, lo cual ya nos separa bastante de Kant, pero no porque la razón sólo pueda aparecer en relación con algún fin determinado, ya que, como expuse más arriba, son los propios fines, los fines últimos, los que ya no son un medio para otro fin superior, los que necesitan ser justificados. Y para ello sólo podemos ofrecer razones por las que éstos merezcan la pena ser perseguidos a pesar de que con ellas no podemos disponer de un fundamento absoluto y concluyente para dichos fines. De hecho, Tugendhat se contradice en su rechazo de la posibilidad de calificar como racionales a determinadas acciones si no es en referencia a algún fin: «Sin embargo —escribe Tugendhat—, decir que quien se comporta de manera inmoral es también irracional, es algo que contradice a nuestra comprensión normal. Además, parece contradecir al sentido de la racionalidad en general el hecho de designar como racionales en y por sí a determinadas acciones, con independencia de si además se entienden como morales. Somos irracionales cuando somos inconsistentes en nuestras opiniones y fines o cuando no los podemos justificar; somos también irracionales prácticamente cuando somos inconsistentes en nuestros fines o no podemos fundamentar nuestras acciones en relación a nuestros



fines. Aquí es preciso suponer, con Hume, que nuestros fines están siempre dados de antemano —a partir de nuestra afectividad, de nuestros sentimientos— y que proporcionan, en cuanto tales, los puntos de referencia para el comportamiento racional o irracional. No se ve qué cosa debería ser una acción que fuese en y por sí racional. Esta manera de hablar parece absurda»<sup>7</sup>. Si efectivamente somos irracionales cuando no podemos justificar nuestros fines, esto significa que la razón ha de poder fundamentar los fines pero no ya en relación con otros fines si se trata de los fines últimos, es decir, de los valores, que es justo lo que Tugendhat dice que no tiene sentido. Además, señala que nuestros fines están siempre dados de antemano y que constituyen por tanto nuestros puntos de referencia para distinguir las acciones racionales de las irracionales, con lo que no sólo vuelve a reducir la razón a pura razón instrumental, sino que supone que los fines no se pueden fundamentar cuando previamente ha dicho que somos irracionales si no podemos justificar nuestros fines.

Dicho esto, sigamos con el análisis de las normas que ofrece Tugendhat. Además de las normas de la razón, habíamos visto que Tugendhat distingue las sociales y las reglas de juego. Las reglas sociales son definidas por Tugendhat como aquéllas cuyo incumplimiento acarrea para el infractor una sanción social, la cual será externa, si se trata de normas legales, o interna, si las normas son morales o convenciones sociales. Y las normas morales se distinguen a su vez de las convenciones sociales en que, mientras en el caso de estas últimas el fundamento de la sanción es el rechazo de determinado comportamiento por parte del grupo, en el caso de las normas morales el rechazo de su incumplimiento se justifica porque tal acción es considerada como mala. Es por esto por lo que el análisis del uso absoluto de la expresión «tener que» remite necesariamente al análisis del empleo absoluto de los términos «bueno» y «malo». Tugendhat señala que la palabra bueno, en su sentido absoluto u objetivo, se inserta siempre en una escala de excelencia donde «lo mejor es aquello que vale la pena preferir, que es preferido de manera fundamentada. 'Excelencia' implica ya objetividad, pero podemos acentuar esto especialmente cuando decimos: 'bueno' es una palabra [...] para designar la excelencia objetiva. Con excelencia objetiva queremos decir que aquello que se designa como mejor no sólo es preferido tácticamente [...], sino que es digno de preferencia, que hay razones objetivas para preferirlo»<sup>8</sup>. Por mi parte, yo no plantearía objeciones a esta concepción de lo bueno en su dimensión moral, mas tengo para mí que Tugendhat vuelve a contradecirse, pues ahora sí se muestra a favor de que la moral pueda ser fundamentada racionalmente, aunque obviamente en un sentido mucho más débil que en el kantiano, puesto que al entender que la fundamentación racional de lo que debe considerarse bueno consiste en ofrecer razones objetivas por las que se tiene esa consideración, no se puede obviar que en la búsqueda de dichas razones el sujeto tendrá que dejar paso, cuando se agoten las razones en la cadena argumentativa, a su propia subjetividad, es decir, que cuando su justificación racional llegue al límite de

---

<sup>7</sup> E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, p. 44.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 51.





lo justificable irremediabilmente habrá de recurrir a su querer, que es lo que el propio Tugendhat ya había dicho en *Autoconciencia y autodeterminación*. Y esto, ya digo, me parece que es correcto, pero Tugendhat lo expresa de manera harto confusa y, de hecho, para mantener su distanciamiento de Kant, llega a preguntarse si las razones objetivas han de ser siempre «razones racionales». ¿Qué otra cosa podrían ser si no? Lo único que se me ocurre para que esta pregunta tenga algún sentido es que Tugendhat se pregunte si las razones esgrimidas por las que lo bueno es considerado como tal pueden tener la estructura propia de la racionalidad instrumental, que es la que, por momentos, parece ser la única que reconoce Tugendhat. Y la respuesta a esta pregunta, así entendida, obviamente habrá de ser negativa, pues esta estructura desaparece desde que hablamos de lo bueno en su sentido absoluto, es decir, no referido a ningún fin. Pero ello no significa que tales razones dejen de ser racionales, sino tan sólo que en lugar de ser objetivas más bien tienen la pretensión de objetividad pero encierran en ellas mismas un núcleo de subjetividad irreductible.

Por lo demás, si el significado kantiano del uso absoluto de la palabra «bueno» no le parece a Tugendhat aceptable, tampoco el propuesto por Hume le convence. Y es que, contrariamente a lo que pensaba Hume, Tugendhat opina, y en esto coincido plenamente con él, que lo bueno no es bueno por ser aceptado por todos sino, antes bien, es aceptado por todos porque se considera bueno y tal consideración ha de descansar en una razón. Es por ello que Tugendhat, de manera acertada, objeta al planteamiento de Hume y a los desarrollos filosóficos inspirados en él que se vean obligados a renunciar a la justificación de los juicios morales, pues de este modo se contradice el propio sentido de dichos juicios morales que, en tanto que tales, han de mantener la pretensión de objetividad. Así las cosas, Tugendhat concluye que no hay ningún significado de la palabra «bueno» en su sentido absoluto al que se pueda llegar directamente y que tal uso remite a un empleo atributivo de lo excelente, por lo que, en su opinión, lo bueno ya no se refiere a cosas sino a personas. Estas personas son consideradas como buenas con respecto a la habilidad central que consiste en ser miembro de la comunidad moral, lo cual implica compartir un sistema normativo común, exigencias recíprocas, cuya transgresión acarrea una sanción interna al infractor. Y tales exigencias recíprocas no son voluntarias, pues cada miembro de la comunidad ha de observarlas precisamente por pertenecer a ella. Ahora bien, para que la sanción sea ciertamente interna, es necesario que el individuo haya interiorizado el sistema normativo, pues si no carecería de sensibilidad ante la indignación de los demás en el caso de incumplir la norma, o lo que es lo mismo, no sentiría vergüenza moral. En esta interiorización consiste la formación de la conciencia moral, la cual es un acto de la voluntad, un acto a cuya base se encuentra el querer pertenecer a un universo moral regido por un sistema normativo.

En mi opinión, el concepto de moral al que Tugendhat llega al final de su argumentación, según el cual la moral es un sistema de exigencias recíprocas cuyo incumplimiento hace sentir vergüenza al infractor e indignación a los demás miembros de la comunidad moral, es adecuado. Ahora bien, sigue sin quedar claro por qué el individuo habría de querer formar parte de una praxis intersubjetiva de esa índole, por qué querría pertenecer a tal comunidad moral, lo cual es importante no sólo para la cuestión de la fundamentación de la moral sino para poder entender el

concepto mismo. Y es que, dejando a un lado la consistencia de la línea argumentativa desarrollada por Tugendhat que le lleva a concluir que, como no se puede tener un significado directo del término «bueno» —afirmación que, a mi juicio, no está suficientemente probada—, lo que se debe considerar como buenas no son las acciones sino las personas, lo cierto es que esto ni resuelve el problema de qué puede significar «bueno» en su sentido absoluto ni consigue eludirlo. Porque aunque se acepte que una persona es considerada buena si cumple con el sistema normativo, el caso es que para que éste tenga validez es necesario que las normas sobre lo que se debe hacer, las prescripciones, se identifiquen con lo que se considera bueno en sentido absoluto; o en sentido negativo, es necesario que las normas sobre lo que no se puede hacer, las prohibiciones, se identifiquen con lo que se considera malo en su sentido absoluto. Y por ello sigue siendo menester llegar de manera directa al significado de «bueno» o «malo» en su sentido absoluto, lo cual sólo puede hacerse a base de ofrecer razones hasta donde ello sea posible, pues, de lo contrario, nos quedaríamos anclados en el concepto humeano de «bueno», que Tugendhat dice no compartir. ¿O qué diferencia puede haber entre definir lo bueno, al modo de Hume, como lo que es considerado bueno por todos y afirmar que lo bueno es una cualidad de las personas que cumplen con un sistema normativo aceptado por todos?

Si el intento de fundamentación kantiano no le parece correcto a Tugendhat, y la renuncia a la justificación por parte del empirismo humeano le resulta incompatible con el sostenimiento de los juicios morales, tampoco los intentos de fundamentación llevados a cabo dentro del contractualismo le parecerán plausibles. Como ya había afirmado en *Ser, verdad, acción*, el contractualismo no puede ser considerado una moral porque en él no tienen cabida los elementos estructurales que, a juicio de Tugendhat, son constitutivos de toda moral. La posición contractualista de John Rawls no es una moral porque parte de unas condiciones ideales que constituyen una premisa decisiva que no se fundamenta. El contractualismo de Mackie, en cambio, le parece mucho más sólido, porque parte de una premisa en principio indudable que es el interés que han de tener todos los hombres dispuestos a cooperar en llegar a un acuerdo para establecer un sistema normativo común, el cual habría de resultar de la denominada regla de oro que nos dice que hemos de comportarnos con los demás tal como queramos que ellos se comporten con nosotros. Mas esta posición tampoco puede considerarse una moral porque ni puede ser universalista ni puede justificar los sentimientos de indignación y vergüenza propios de la moral. En efecto, tal como acertadamente muestra Tugendhat, en el planteamiento de Mackie un individuo mantendría una actitud irracional si no aceptara el sistema normativo, pues iría contra sus propios intereses, pero sería igualmente irracional si mantuviera una actitud moral frente a aquellos individuos con los que no estuviese interesado en cooperar, de modo que el principio de universalidad ya no se puede justificar, y, además, actuaría de un modo del todo racional si pudiera violar las normas en beneficio propio sin ser descubierto.

Una vez que Tugendhat ha vuelto a desechar la posibilidad de que el contractualismo pueda ser siquiera considerado una moral, procede a desarrollar la que considera la concepción plausible de la moral. Y esta concepción plausible de la moral no es otra que la moral del respeto universal, la cual se halla presente en la



ética kantiana, mas sólo en su contenido y no en su fundamentación. Así, la moral del respeto universal, en lo que al contenido se refiere, se identifica plenamente con el imperativo categórico, sobre todo el expresado en la segunda formulación. Resta, por tanto, encontrar un fundamento para tal imperativo categórico, pues, como hemos visto, la razón absoluta, contrariamente a lo que Kant creía, a juicio de Tugendhat y también al nuestro, no puede fundamentar nada. Y la fundamentación de esta moral del respeto universal, que no es otra que la ética kantiana expresada en el imperativo categórico, la va a buscar Tugendhat a partir de dos preguntas: la primera se refiere a los motivos por los que las personas queremos referirnos a una noción del bien y la segunda a las razones por las que esta concepción moral es considerada plausible.

En lo que a las razones por las que la moral del respeto universal es más plausible que otras, ha quedado claro que es la única que puede ser universal y la única que incorpora el elemento fundamental de la sanción interna. Por lo demás, Tugendhat considera que una vez que se renuncia a la fundamentación trascendente sólo la consideración por parte de los miembros de la comunidad puede proporcionar la medida del bien, o dicho de otro modo, la intersubjetividad viene a sustituir a lo dado de antemano o trascendentalmente. Por mi parte, no puedo sino aplaudir la renuncia a la fundamentación trascendente, lo cual implica que la medida del bien se la deben proporcionar a sí mismos los propios sujetos morales, que es, en definitiva, en lo que consiste la autonomía moral. Sin embargo, este planteamiento no deja de seguir siendo problemático. En primer lugar porque al suponer, como hace Tugendhat, que es la intersubjetividad la que ha de proporcionar la medida del bien, no parece que la autonomía del sujeto moral quede muy bien parada, y de hecho, el propio sujeto se vería abocado a su disolución en la comunidad, lo que, probablemente, dista mucho de ser el objetivo de Tugendhat, pero, a mi entender, se halla implícito en su afirmación. En segundo lugar, porque seguimos sin tener un criterio para decidir qué es lo bueno, criterio que obviamente deben proporcionarse a sí mismos los propios sujetos morales, pero que, en cualquier caso, es necesario, pues, de lo contrario, caeríamos en el absurdo de considerar que lo bueno es bueno porque todos lo aceptamos así, al modo de Hume, o, en términos habermasianos, que el consenso sobre lo que es bueno puede ser el criterio fundamentador de lo bueno. Y este criterio, que, por lo demás, Tugendhat de momento no nos lo aporta, habría asimismo de servir para que el propio sujeto en solitario, es decir, el individuo, que en definitiva es el único sujeto moral posible, pudiera llegar a una concepción del bien, por más que ésta pudiera y aun debiera ser discutida con los demás individuos. Sea como fuere, Tugendhat no pierde de vista el núcleo central de su reflexión filosófica en torno a la fundamentación de la moral, a saber, la dimensión volitiva de la misma, y resuelve que, en última instancia, la validez de las normas no tiene más sustento que la voluntad individual, por más que ésta no sea una voluntad arbitraria sino apoyada en razones. Para nosotros, ante la ausencia de tal criterio, o acaso ante la imposibilidad de encontrarlo e incluso frente a su indeseabilidad en aras de la autonomía individual, nos sigue pareciendo que ese núcleo volitivo irreductible representa el límite infranqueable de la fundamentación y asimismo la garantía para la autonomía, pues cómo podríamos si no seguir considerando que nuestras decisiones morales son real-



mente nuestras si no es porque no descansan totalmente en ninguna razón absoluta, por más que hayan de estar apoyadas en razones.

En cuanto al primer componente de la justificación al que aludía Tugendhat, los motivos por los que querríamos referirnos a una noción del bien, es decir, los motivos por los que habríamos de admitir lo bueno como punto de referencia, nuestro autor señala que este tema sólo se puede entender en relación con la felicidad, por lo que para abordar tal cuestión se remitirá a Aristóteles y también a Fromm. Mas ni uno ni otro logran argumentar suficientemente que el ser humano necesite ser moral para poder ser feliz, por lo que Tugendhat concluye, con buen criterio, que no existe ningún «tener que» absoluto, ni moral ni relativo a la motivación para la moral, que nos obligue a ser sujetos morales. De ahí que, en última instancia, el ser morales no tenga más fundamento que la voluntad, aunque, eso sí, no se trate de una voluntad decisionista o arbitraria, sino de una voluntad que se apoya en motivos y razones pero que, como bien recalca Tugendhat, no está obligada por ellos. A pesar de que en principio la toma de conciencia de lo débil que es la base última de la dimensión moral de los seres humanos pudiera sumirnos en una situación de desasosiego, tengo para mí que a poco que reflexionemos sobre las consecuencias de carecer de un fundamento absoluto no ya para ninguna concepción moral concreta sino para el hecho mismo de ser morales, el desasosiego inicial habrá de ser desplazado por un sentimiento de plenitud y hasta de cierta euforia contenida, pues la primera y más fundamental de todas estas consecuencias, como nos recuerda el propio Tugendhat, es la asunción de la autonomía inherente al ser humano, lo cual no puede ser más que motivo de celebración y no de pesadumbre.

Como ni a partir de Aristóteles ni de Fromm pudo Tugendhat encontrar una respuesta satisfactoria a la pregunta sobre la motivación para la moral, vuelve a intentarlo de nuevo, pero esta vez en conexión con las ideas de Adam Smith, cuya teoría de los sentimientos morales y del espectador imparcial le servirá a Tugendhat para ampliar la concepción moral de Kant. Como vimos en su momento, Adam Smith supone, en *La teoría de los sentimientos morales*, que la conciencia no procede ni de las reglas ni de los principios, sino que se origina en las vivencias concretas de los sentimientos, por lo que su punto de partida es el concepto de simpatía. Pero la simpatía, tal como la concibe Smith, no consiste únicamente en el sentimiento que el individuo tiene de participación en todos los afectos de los otros —de ser así no podría constituir un motivo para la moral, como bien señala Tugendhat—, sino que incluye el deseo por parte del individuo de que los demás participen en sus afectos. Tal reciprocidad afectiva implica que para sentir simpatía se ha de concebir el afecto del otro como adecuado, por lo que se requiere un criterio para poder juzgar tal adecuación. Y es aquí donde aparece la figura del espectador imparcial: para que el afecto sea adecuado, éste debería poder ser aprobado por cualquier otro y no sólo por otra persona individual, de modo que se evite reducir el criterio de adecuación a la simple concordancia afectiva entre dos personas. En cualquier caso, el espectador imparcial no es un espectador teóricico, sino alguien dispuesto a participar en los sentimientos del otro. Y como existe una diferencia de intensidad obvia entre la afección del sujeto que tiene un sentimiento determinado y la del que participa de ese sentimiento, Smith señala que es necesario que ambos desarrollen una disposi-



ción fundamental para que se pueda dar la concordancia afectiva, a saber: el control de sí por parte del afectado y la sensibilidad por parte del participante, que son, para Smith, las dos virtudes fundamentales. De este modo se participará más intensamente en los sentimientos de las personas cercanas, pero su adecuación se juzgará desde la perspectiva del espectador imparcial. Con ello, Smith consigue dar una medida precisa al concepto aristotélico de término medio, pues el espectador imparcial se mantendrá siempre equidistante del exceso y de la insensibilidad.

Para Tugendhat, lo importante de la teoría de Smith es que se presupone que el no afectado quiere participar en los sentimientos del afectado. Este afectivo estar abierto a los otros, tanto desde la perspectiva del afectado como del participante, no sólo representa el valor fundamental, sino que, además, los sentimientos son juzgados como apropiados en relación con la realización de este valor fundamental. A juicio de Tugendhat, la concepción de Smith es más amplia que la kantiana, pues abarca tanto las virtudes de las obligaciones negativas y positivas como las de lo apropiado, y se deriva del propio imperativo categórico: se trata de la concepción «del principio kantiano mismo entendido correctamente, que va más allá de las obligaciones de cooperación y que incluye la apertura afectiva recíproca exigida por Smith»<sup>9</sup>.

Por mi parte, aunque no vería con malos ojos que la ética exigiera la afectiva apertura hacia el otro, considero que esta ampliación de la concepción kantiana que propone Tugendhat presenta varios problemas. En primer lugar, Tugendhat no aclara por qué el «principio kantiano mismo entendido correctamente» conduce necesariamente a la concepción de Smith. En segundo lugar, no se ve de qué modo podría el individuo adoptar la perspectiva del espectador imparcial, cómo podría abstraerse de su propia subjetividad que ha de ser parcial por definición. A pesar de que Tugendhat considere que la concepción de Smith incluye además de las obligaciones positivas y negativas las de lo apropiado, restaría que pudiéramos fundamentar por qué lo apropiado es considerado como tal. En opinión de Smith y de Tugendhat, el afecto es apropiado cuando así se considera desde la perspectiva del espectador imparcial, o, lo que es lo mismo, cuando se considerara así por todos. A mi juicio, este criterio no se sostiene porque, como acabo de decir, el individuo no tiene la posibilidad de adoptar la mencionada perspectiva del espectador imparcial por sí solo, con lo que a lo más que podría llegar es a someter, al modo habermasiano (aunque sustituyendo intereses por afectos), su consideración de lo afectivamente apropiado a la evaluación de los demás. Mas con ello, y aun cuando se llegara a un hipotético consenso sobre si un afecto es apropiado en una determinada situación, cuestión por lo demás harto difícil, seguiríamos sin tener un criterio de fundamentación de lo afectivamente apropiado, pues el consenso, como ya se ha dicho, no puede fundamentar nada. Lo que no se entiende es por qué Tugendhat ve tan claramente que Habermas ha invertido el proceso de fundamentación cuando apela al consenso como criterio de fundamentación en lo que a las normas morales se refiere y, sin embargo, no opina del mismo modo cuando de lo que se trata es de

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 286.

establecer si un afecto es apropiado o no. Así las cosas, tengo para mí que lo único que se puede hacer para dirimir la adecuación de un afecto es recurrir, una vez más, a la razón práctica, entendida ésta como la facultad para esgrimir razones por las que un afecto habría de ser considerado apropiado. Y sólo si estas razones, que por lo demás el individuo puede hallar en solitario, nos parecieran a todos convincentes, se podría llegar a un consenso sobre lo apropiado, pero nunca podría ser el consenso mismo el criterio para establecer qué afecto es apropiado, como se desprende de la teoría del espectador imparcial. De este modo no alcanzaríamos nunca una fundamentación absoluta tampoco para esta dimensión afectiva de la moral, pero es a lo más que podemos llegar en este terreno, sin perjuicio de que, como ocurría en el ámbito normativo, una vez agotadas las razones podamos siempre, como último recurso, apelar a la voluntad, apelación inevitable en cualquier caso, pues sólo en el querer puede descansar, en última instancia, la afectiva apertura hacia el otro que acertadamente propone Tugendhat.

En su afán por mostrar que la concepción moral que propone es la más plausible, Tugendhat continúa en *Lecciones de ética* su labor de crítica a otras concepciones morales. En esta ocasión, dirige sus críticas a Habermas, con quien comparte el contenido de su concepción pero no su fundamentación, a la ética de la compasión de Schopenhauer, a la contrailustración ética representada por el neohegelianismo y el comunitarismo y, por último, al utilitarismo.

En lo que se refiere a la crítica al proyecto habermasiano de fundamentar discursivamente la moral, Tugendhat se centra ahora en los trabajos «Teorías de la verdad» y «Ética discursiva — Anotaciones para un programa de fundamentación». Una vez más, Tugendhat vuelve a mostrar con claridad el carácter circular de la argumentación habermasiana. En «Teorías de la verdad» Habermas propone el consenso entre los que argumentan como criterio para dirimir lo verdadero, si bien es cierto que tal consenso ha de ser calificado, lo que le lleva a afirmar que el único consenso que puede servir como criterio de verdad es el que se da en una situación ideal de habla, pues sólo éste es, en rigor, un consenso racional. Como las condiciones que se han de cumplir para que se dé el discurso auténtico propio de la situación ideal de habla presuponen que los participantes están en condiciones de igualdad, Tugendhat objeta a Habermas el carácter circular de su fundamentación, pues para fundamentar el principio de universalización ha tenido que presuponerlo previamente. Además, Tugendhat rechaza que esta fundamentación sea exclusivamente discursiva, ya que las condiciones que Habermas establece para el discurso auténtico se pueden suponer para toda argumentación moral. Por mi parte, suscribo totalmente estas objeciones planteadas por Tugendhat y añado lo que ya él mismo señalara en *Problemas de la ética*, a saber, que al insistir en que el consenso ha de ser el criterio de verdad, Habermas invierte el proceso de fundamentación, pues, por calificado que éste sea, el consenso se ha de entender como consecuencia y en el orden lógico, que no siempre coincide con el orden cronológico, debe ser posterior a la fundamentación, aunque pudiera servir para reforzar las posiciones acerca de la verdad. Y es que, a mi entender, lo verdadero no lo consideramos como tal por estar todos de acuerdo, sino justo al contrario: porque todos consideramos algo como verdadero es por lo que se puede llegar a tal consenso. Tampoco en «Ética discursiva



— Anotaciones para un programa de fundamentación» logra Habermas superar la circularidad de su argumentación, pues, como bien señala Tugendhat, el intento de fundamentar el principio de universalización presupone tal principio. Por otra parte, la afirmación habermasiana según la cual el imperativo categórico debe realizarse siempre discursivamente tampoco sale bien parada. En efecto, Tugendhat acusa a Habermas, y no le falta razón, de confundir las esferas moral y política, pues el discurso que éste propone para establecer las normas morales es el propio discurso democrático, válido para acordar las reglas por las que han de regirse los ciudadanos, pero no para establecer las normas morales. Por lo demás, Tugendhat señala que ni siquiera en la comunidad política cabría imaginarse que las decisiones colectivas pudieran tomarse siempre mediante consensos unánimes, por lo que, en última instancia, es el principio de la mayoría el que prima.

A mi modo de ver, lo que Habermas efectivamente propone no es tanto un programa de fundamentación de la moral como un programa de fundamentación moral de la política. O dicho de otro modo, un programa político que descansa sobre la base que le proporciona el imperativo categórico. Mas la asunción de la concepción moral kantiana es previa a la constitución de esta comunidad política y sólo puede hacerse individualmente, pues únicamente los individuos están llamados a ser los protagonistas de la ética. La cuestión es que tal concepción moral no se puede fundamentar de manera absoluta y en este sentido Tugendhat ha mostrado con gran claridad el fracaso del intento habermasiano y del propio Kant. Pero ello no es razón ni para asumirla arbitrariamente ni para desecharla; antes bien considero que, siguiendo el concepto tugendhatiano de responsabilidad en sentido estricto, debemos fundamentar en razones hasta donde ello nos sea posible dicha concepción moral, y aunque así no consigamos darle un fundamento absoluto, en última instancia siempre nos quedará la voluntad para considerar a todos los seres humanos igualmente merecedores de respeto. Pero si las normas morales son, como dice Tugendhat, un determinado tipo de normas sociales, y si es el individuo el que en el fuero de su conciencia ha de asumirlas o desecharlas, se me antoja que en una comunidad moral regida por el principio kantiano el individuo estaría siempre en disposición de disentir de las normas morales vigentes, sobre todo si se tiene en cuenta que la validez de las mismas descansa en razones pero, en última instancia, en la voluntad de los sujetos de otorgarles validez. Es por ello que el individuo siempre estaría legitimado, incluso estaría obligado, a decir No cuando las normas de marras estuvieran en conflicto con su conciencia. Y este disentir bien podría fundamentarse en razones de más peso que las que ofreciera en su caso la comunidad, bien podría descansar sobre la voluntad individual.

Por lo demás, una vez que se asume que la comunidad de la que habla Habermas es en rigor una comunidad política y no una comunidad moral, más increíble me resulta pensar que las normas por las que se hubiera de regir tal comunidad fueran siempre el resultado de un consenso unánime entre todos los individuos que la integran. Por esta razón convendría que una comunidad que pretendiera ser realmente democrática dejara siempre abierta la vía del disenso. Un disenso que puede servir de contrapeso a los abusos de las mayorías y que es el mayor garante de que la voz de los excluidos no queda definitivamente apagada en nombre de



un consenso ficticio, de un consenso mayoritario si se quiere, pero rara vez, más bien nunca, total.

Con respecto a la ética de la compasión de Schopenhauer, Tugendhat señala que no se trata de una concepción moral. La crítica de Tugendhat se fundamenta en que es necesario distinguir entre un principio moral que motiva nuestro sentimiento y un principio moral que está él mismo determinado por cierto sentimiento, que es el caso del principio de la ética de Schopenhauer. En efecto, tal principio lleva al individuo a no dañar a nadie y a ser solidario con los demás, pero el sujeto que así actúa lo hace por compasión y no porque ése sea su deber. De hecho, los mismos conceptos de deber y del bien desaparecen una vez que el motivo para la moral es la compasión. Por ello hemos de convenir con Tugendhat en que, en rigor, no se trata de una concepción moral. Ahora bien, eso no significa que la compasión no tenga ningún papel en la ética moderna, pero, como bien señala Tugendhat, se trata de un sentimiento que se deriva del imperativo categórico, del principio moral, y no de un sentimiento sobre el que se funda la moral. Por lo demás, parece evidente que el principio kantiano, como observa Tugendhat, tiene un mayor alcance que el principio de la ética de Schopenhauer, por lo que no creo que sea necesario insistir más en esta cuestión.

Lo que Tugendhat denomina la contrailustración ética constituye el siguiente punto contra el que nuestro autor dirige sus críticas en *Lecciones de ética*. En este movimiento contrailustrado Tugendhat incluye a dos corrientes de pensamiento dispares entre sí pero que coinciden en su marcado antimodernismo, a saber, el neohegelianismo de la Escuela de Ritter y el comunitarismo, cuyo máximo exponente es, a juicio de Tugendhat, MacIntyre. Antes de repasar la manera en que Tugendhat desmonta las pretensiones de unos y otros, no puedo dejar de señalar que llama la atención que en toda la obra de Tugendhat no haya ni una sola referencia al pensamiento postmoderno. Y resulta extraño porque una de las formas que Tugendhat tiene de mostrar la plausibilidad de su concepción moral es la de compararla con otras concepciones y, aparte del comunitarismo y el neohegelianismo, ninguna voz filosófica ha cuestionado tan radicalmente la modernidad como el postestructuralismo de Michel Foucault, el deconstruccionismo de Jaques Derrida o el pensamiento explícitamente postmoderno de Jean François Lyotard o Gianni Vattimo.

Dicho esto, vamos ya con la crítica de Tugendhat al antimodernismo de Ritter, por una parte, y de MacIntyre, por otra. Tugendhat distingue con buen criterio estas posiciones de los tradicionalistas y las tilda de conservadoras y contrailustradas porque, en realidad, sus partidarios no creen en una autoridad que proporcione premisas trascendentes, sino que enfatizan las ventajas que, a su juicio, tiene el autoritarismo. Frente a tales argumentos, que ya vimos en su momento, Tugendhat realiza una brillante defensa del individualismo moderno que no me resisto a volver a reproducir: «El sentido metódico del recurso al querer del individuo —de todo individuo— y a su autonomía consiste tan sólo en no aceptar nada meramente dado de antemano; el individuo debe poder apropiarse conscientemente de su ser social, el cual se admite sin duda alguna que le pertenece, pero debe también poder repudiarlo en la medida en que lo reconoce como ilegítimo o no puede identificarse con él. El significado metódico del recurso ilustrado a los individuos reside sólo en el hecho de que el querer de los individuos es el único trasfondo



pensable de apelación no trascendente a partir del cual se puede justificar la esfera práctica. Esto no implica que los individuos no reconozcan precisamente que los contextos sociales e intersubjetivos son inherentes a su propia comprensión última de sí mismos»<sup>10</sup>.

Contra el hegelianismo Tugendhat rechaza que los individuos reconozcan una entidad supraindividual a partir de la cual éstos obtengan su propio valor y rechaza igualmente reducir la moralidad a la eticidad. Rechazo que yo, por lo demás, suscribo sin reservas, pues sólo los individuos pueden ser los protagonistas de la ética y son ellos quienes han de ser autónomos y portadores de derechos, por lo que su disolución en comunidad alguna se me antoja inaceptable. Sea como fuere, y a pesar de que Hegel otorga la primacía al Estado sobre el individuo y a la eticidad sobre la moralidad, lo cierto es que reconoce la necesidad de que se produzca una reconciliación entre la subjetividad de los individuos y la objetividad del Estado, que, aunque en su sistema aparecen formando una unidad, en el mundo moderno sufren un desdoblamiento. Y será precisamente el concepto de reconciliación el que retome Ritter, quien habla de reconciliación de origen y destino, donde el origen se identifica con la tradición y el destino con el progreso económico y técnico. De este modo, Ritter descarta las exigencias morales de la modernidad y aboga por proteger las tradiciones para compensar las deficiencias que acarrea el progreso económico y técnico. Y esto a Tugendhat, igual que a quien suscribe, le parece ciertamente disparatado. El criterio de validez tradicionalista es insostenible hoy en día, las tradiciones no son válidas por sí mismas y han de poder ser fundamentadas. Ése es el mayor logro de la modernidad: poner en cuestión lo dado de antemano que es justo a lo que Ritter se empeña en otorgarle un valor en sí mismo.

En cuanto a MacIntyre, Tugendhat señala que su argumentación contra las éticas ilustradas es insostenible. Tan sólo le concede que, en efecto, la moral no se puede fundamentar en la razón de manera absoluta y que, en la actualidad, las personas ya no se pueden determinar por lo dado de antemano y predomina la percepción individualista. Pero mientras que Tugendhat valora esta situación de manera positiva, MacIntyre la percibe negativamente, pues entiende que el concepto de bien no puede estar libre de la tradición y de lo dado de antemano, que es lo que en la modernidad no tiene cabida. Y es que MacIntyre entiende que la historia de la ética contemporánea es la historia de la decadencia, pues, a su juicio, las éticas ilustradas son sólo reminiscencias de una época anterior en la que primaba la ética de Aristóteles; una decadencia cuya fase final se caracteriza por la arbitrariedad de los puntos de vista propia de la conciencia moral contemporánea. Dejando a un lado el hecho de que Tugendhat concibe la ética de Aristóteles de una manera bien distinta a como la interpreta MacIntyre, lo que lleva al primero a asegurar que las éticas ilustradas no pueden remitir a Aristóteles como afirma MacIntyre, quien ha tenido que variar la ética aristotélica para poder defender su tesis, lo cierto es que Tugendhat desmonta de manera brillante las tres líneas argumentales principales

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 196.

sobre las que MacIntyre pretende fundamentar su tesis de la arbitrariedad de los puntos de vista de la ética contemporánea. En primer lugar, Tugendhat señala que no es cierto que todas las cuestiones morales sean susceptibles de controversia, pues existen principios fundamentales que comparten todas las concepciones morales modernas, como la igualdad de derechos, lo que no excluye que en los márgenes sigan quedando cuestiones abiertas. En segundo lugar, señala que el emotivismo no muestra como sugiere MacIntyre la ingenuidad de la conciencia moral moderna, sino sólo el extendido sentimiento de relativismo que coexiste con la conciencia moral decidida. Y, por último, Tugendhat le concede a MacIntyre que en el mundo moderno predominen las relaciones instrumentales, pero niega, con razón, que no exista la posibilidad de distinguir entre el comportamiento instrumental y el respeto entre los hombres como fines en sí mismos. De hecho, como con gran agudeza indica Tugendhat, tal distinción es un fenómeno específicamente moderno en el que MacIntyre pretende basar la necesidad del retorno a una supuesta tradición que, por lo demás, tampoco es tal.

Y si el individualismo moderno no es como MacIntyre lo describe, tampoco el modo en que a su entender se llega a él es correcto. En su opinión, tras la demoledora crítica realizada por Nietzsche a la ética kantiana sólo quedan dos alternativas: el individualismo radical que el propio Nietzsche propone o la vuelta a Aristóteles. Mas por mucho que podamos coincidir con Nietzsche en que la moral no puede tener un fundamento absoluto, ello no nos obliga a vernos envueltos en la disyuntiva planteada por MacIntyre. De hecho, la concepción desarrollada por Tugendhat, como hemos venido defendiendo hasta ahora, parece mucho más plausible. Una concepción moral que, recordemos, renuncia a la fundamentación absoluta pero no a la fundamentación; una concepción moral que coincide plenamente en el contenido con la ética kantiana pero que sabe que para fundamentar el principio del respeto universal sólo podemos apelar en última instancia a nuestro querer, que es lo único que queda cuando se agotan las razones que pudiéramos ofrecer en su favor.

En cuanto a la crítica al utilitarismo, Tugendhat observa con acierto que su mayor deficiencia es no poder incluir, como sí hace el principio kantiano, el concepto de justicia. De hecho, al insistir en el principio de mayor utilidad para el mayor número, el utilitarismo tiende a olvidarse de los individuos y de sus derechos para centrarse en la sociedad, cuestión que también señala Tugendhat y que a nosotros, obviamente, nos parece inaceptable.

Tugendhat vuelve a ocuparse del tema de la moral y de su fundamentación en *Problemas*. Como hemos visto, su concepción moral sigue siendo básicamente la misma que ha venido defendiendo en sus obras anteriores, cuya mayor aportación es, a mi juicio, haber sabido dilucidar que en el proceso de fundamentación de la moral, por lo demás necesario una vez acaecida la muerte de Dios, llega un momento, en el nivel más alto de la justificación, en el que la razón y la decisión no se pueden distinguir con claridad. De ahí que no podamos disponer de una fundamentación absoluta de la moral, pero que tampoco podamos renunciar a fundamentar nuestros juicios morales, por más que la base última de la fundamentación sea ciertamente débil. Mas tengo para mí que esta debilidad, lejos de sumirnos en el desasosiego *propio* de la inseguridad que genera el no tener a Dios o a la razón





absoluta como respaldos inquebrantables, nos brinda la única posibilidad de concebimos como sujetos autónomos, puesto que nuestras decisiones, para ser realmente nuestras, deben estar fundamentadas racionalmente hasta donde ello sea posible, pero, en última instancia, cuando las razones se agotan, han de estar sustentadas en nuestro querer. ¿Cómo podríamos concebimos a nosotros mismos como sujetos autónomos si nos abandonáramos a la pura arbitrariedad de nuestro querer inmediato o si, por el contrario, nos dejáramos determinar por una razón absoluta?

Mas aunque la concepción moral que Tugendhat expone en *Problemas* siga siendo básicamente la misma, la manera en la que afronta ahora la cuestión de la moral es ciertamente novedosa a la par que controvertida, y precisamente esta nueva perspectiva constituye el motivo de mis principales discrepancias respecto del planteamiento tugendhatiano. Me estoy refiriendo, claro está, a ese giro evolucionista que Tugendhat ha dado a su reflexión filosófica sobre la moral. Ahora Tugendhat se muestra preocupado por la génesis de la moral y señala que, si se prescinde de premisas trascendentales y de argumentos teológicos, esta génesis hay que buscarla en el marco de la teoría de la evolución. Y el origen de la moral habrá de estar ligado a la capacidad para deliberar, para preguntar por razones, propia de los seres humanos proporcionada por el lenguaje, ya que es ésta la que hace que los individuos, al menos en el nivel del comportamiento, no estén determinados, sino que se encuentren siempre ante una multiplicidad de opciones de acción que, en definitiva, es lo que quiere decir la metáfora *los seres humanos no son de «alambre rígido»*, con la que Tugendhat explica la libertad inherente al ser humano. Y hasta aquí yo no tendría nada que objetar a Tugendhat, pues, en efecto, con Aranguren podemos decir que el hombre es constitutivamente moral, precisamente porque su comportamiento no está genéticamente determinado, lo que sin duda no sólo nos posibilita ser libres sino que, de algún modo, nos obliga a serlo, o, como afirmara Sartre: «Estamos condenados a ser libres». Ahora bien, esta dimensión moral a la que nos estamos refiriendo es la *moral como estructura* tal como la conciben Zubiri y Aranguren, la cual sí que ha de estar genéticamente condicionada, pero Tugendhat llega bastante más lejos cuando afirma que «la disposición a querer reconocer normas recíprocas bajo determinadas condiciones —y ello significa tener los correspondientes sentimientos morales— es algo genéticamente dado»<sup>11</sup>. En mi opinión, es correcto concebir al ser humano como una especie animal más y, por ende, sujeta a las leyes de la evolución, cualesquiera que éstas sean, cuyo rasgo distintivo es precisamente su capacidad para deliberar posibilitada por el lenguaje proposicional. Pero de ahí no se sigue que los humanos estén genéticamente condicionados para reconocer sistemas normativos de exigencias recíprocas, como pretende Tugendhat. Ni mucho menos que la *moral como contenido* pueda tener un origen genético, que es lo que parecen sugerir tanto la hipótesis que apunta a la necesidad genética de establecer relaciones simétricas, que tan bien le vendría a la ética del respeto universal, o la que sugiere la disposición a amalgamarnos en un nosotros cerrado, que sustentaría las

---

<sup>11</sup> E. TUGENDHAT, *Problemas*, p. 138 y s.

concepciones particularistas. Estas hipótesis, que Tugendhat considera que deberían ser abordadas por la investigación evolucionista, a mí me parece que no conducen a nada. Mas si pensara que pudieran estar de alguna manera justificadas, no podría dejar de preguntarme por qué habríamos de tener una disposición genética para aceptar sistemas normativos de normas recíprocas y no para su rechazo, por qué el consenso moral habría de estar genéticamente condicionado y el disenso no.

Recibido: octubre 2008; aceptado: febrero 2009.

