

TUGENDHAT, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, 399 pp.

Estas *Lecciones sobre ética* esconden bajo su título modestamente académico una prometedora respuesta a los principales problemas de la filosofía moral contemporánea. La propuesta, muy de acuerdo con el carácter de su autor, no tiene el aspecto de una tesis genial, sino el de un sobrio resultado. Lo intuitivo y convincente se concentra en ella a lo largo de la atenta discusión de los planteamientos contemporáneos más destacados, por donde el libro viene a ser también un buen medio para estudiarlos. El rigor de su crítica, dirigido ante todo a sus propios planteamientos, le ha impedido a Tugendhat presentar antes resultados positivos. Como él mismo lo indica en el prólogo (p. 9), la gran mayoría de sus trabajos anteriores están dedicados a precisar la naturaleza del problema, de lo cual dan noticia especialmente *Probleme der Ethik* (Stuttgart: Reklam, 1984) y *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992). La base del nuevo libro la dieron las lecciones del semestre de invierno 1991-1992 en la Universidad Libre de Berlín.

De este estilo dialogante de investigación surge ahora una redefinición de la moral universalista en términos que permiten descubrir en ella las relaciones interpersonales y hacer valer el derecho moral de las personas a una vida digna. Así se amplía el significado del universalismo ético más allá de los límites de la tradición liberal, prescindiendo para ello del añadido comunitarista y de la problemática fundamentación por el discurso. La fuerza de los conceptos de la *moral del respeto universal e igualitario*, por haber sido obtenidos en franca confrontación con el pensar contemporáneo, es efectiva plausibilidad sin recurso a alguna racionalidad autodefinida más o menos dogmáticamente. El descubrimiento de que la “plausibilización” (*Plausibilisierung*), por lo menos en moral, no es poca cosa, sino más bien el único modo de fundamentación, está en el centro de estas lecciones.

Tugendhat interpreta y analiza el sentido de los juicios y sentimientos morales. Busca sacarlo en claro, para lo cual tiene que hacer generalizaciones hipotéticas. Pero esta aclaración no es puramente deductiva (no da por sentada la verdad de ciertas premisas), antes bien procede discutiendo otras hipótesis sobre la naturaleza del juicio moral. El carácter distintivo de lo moral se despeja entonces al desligarlo de las hipótesis fuertes que, como modos fundamentados de hablar de moral, han pretendido aferrar su sentido. La idea moral se plausibiliza así, conforme da cuenta de la naturaleza del juicio moral en términos bastante comprensibles sin quedar atada a ninguna sentencia sobre la naturaleza humana, la razón, la libertad, el lenguaje, etc. Ello corresponde al modo como Tugendhat

comprende la filosofía: “Toda reflexión filosófica acontece en un ir y venir entre la aclaración de las propias nociones y la confrontación con las nociones de otros: el llamado método hermenéutico” (p. 226). “La filosofía no puede hacer más que analizar adecuadamente una precomprensión dada, hallando sus condiciones de posibilidad; no tiene ningún punto de referencia propio, extramundano” (p. 28).

El conocimiento reflexivo de la naturaleza universal del juicio moral nos impide recurrir a instancias de fundamentación tradicionales, religiosas o intuitivas, en suma, trascendentes, pues todos estos accesos privilegiados al fundamento son a fin de cuentas particularistas. La consideración de este problema abre la primera lección. Allí se observa también la nulidad moral de los estudios empíricos o sociológicos (“en tercera persona”) de los fenómenos morales. Esta crítica va dirigida explícitamente a la “teoría crítica” de Horkheimer y Adorno. “No se puede cuestionar normativamente al sistema mostrando simplemente las condiciones económicas que están detrás de los juicios morales que aparecen al interior del sistema”, porque “un juicio moral sólo puede ser cuestionado moralmente” (p. 16).

La exploración de la naturaleza del juicio moral parte de una referencia a *Freedom and Resentment* de Peter Strawson¹. Si los sentimientos morales se distinguen enfáticamente de los demás sentimientos (indignación no es simplemente desagrado), es porque asumimos que los individuos humanos son sujetos morales, es decir, imputables. De otro modo “lo que ahora juzgamos inmoral, sólo podríamos verlo como un peligro; veríamos a los otros seres humanos sólo como una especie de animales salvajes (o a veces también mansos): sólo podríamos comportarnos instrumentalmente los unos hacia los otros” (p. 22). En el juicio moral hay por ello una “pretensión de validez no relativa a las personas” (*loc. cit.*) que obliga a buscar formas de fundamentación que no recaigan en particularismo o relativismo.

Las lecciones segunda y tercera profundizan el análisis preliminar de la naturaleza del juicio moral aclarando la unidad de sentido de las expresiones modales (poder, tener que, deber) y las que califican algo como bueno o malo. Un lector avisado se da cuenta fácilmente de que Tugendhat retoma en esta fenomenología distinciones que están a la base de la moral de Kant. No se trata de divulgación en términos actuales ni tampoco de apropiación subrepticia: al llevar adelante una aclaración del carácter irrelativo del juicio moral (descubierto por Kant) sin tomar en cuenta los presupuestos kantianos, nuestro autor encuentra un acceso independiente y plausible al *contenido* de la ética universalista.

¹ Strawson, Peter, “Freedom and resentment”, en: *Proceedings of the British Academy*, 48 (1962), pp. 187-211.

Este proceder responde además a una idea central que ya se adelantó en la primera lección: “tenemos que definir la palabra ‘moral’ de tal forma que podamos distinguir concepciones morales diferentes y compararlas entre sí” (p. 33). Mientras las éticas corrientes se dedican a refutar a quien no quiere comprenderse como sujeto moral, (al “egoísta” o “amoralista”), descuidan el verdadero conflicto moral en que nos encontramos, que es el conflicto entre las diferentes concepciones morales. “Fundamentar una concepción moral no sólo quiere decir fundamentarla frente al egoísta, sino, sobre todo, frente a otras concepciones morales” (p. 26). Una fundamentación, como la de Kant, que centra sus esfuerzos en mostrar que el egoísta no se comporta de acuerdo a su naturaleza racional, trata, acto seguido, a las otras morales (a saber, las “heterónomas”) también como a formas de inconsecuencia con la razón moral, las ignora y se queda muy orgullosa del solipsismo deductivo de la moral autónoma. Una auténtica actitud de reforma moral es más bien una toma de posición sobre valores vigentes, implica tomar parte en la “estructura intersubjetiva de exigencias” (p. 64).

El más completo rechazo de esta condición se encuentra en la fundamentación religiosa de la moral. De este fenómeno (que ahora se suele llamar fundamentalismo) y de la reducción contractualista del problema de la fundamentación (el otro extremo), trata la cuarta lección. Cuando la opción por ciertos valores se explica por una razón trascendente, se descalifica de entrada a quien no comparte tal fe o vivencia. “Una moral religiosa es pues por principio incapaz de discutir con otras concepciones morales” (p. 66). Para no ser identificados tan pronto como fundamentalistas religiosos, algunos ponen por delante cierta idea de la naturaleza humana. “El error manifiesto de esta argumentación reside en que, en el sentido habitual de ‘natural’, todo comportamiento humano es natural. Cuando, al hablar de naturaleza, se privilegia una determinada posibilidad del comportamiento humano, se está tomando veladamente una decisión normativa, la cual, a su vez, no está fundamentada” (p. 71).

El contractualismo es visto por Tugendhat también como un recurso a lo natural para sortear el problema de la fundamentación. Es la disposición a someterse a un sistema de reglas en la medida en que esto sea lo más rendidor para realizar el interés individual. Ello puede pensarse de manera muy abarcadora, como que en nuestra vida normal hay un contrato implícito², por el cual seguimos la llamada “regla de oro” que hay en muchas religiones: no hagas a los otros lo que no quieres que hagan contigo. Tugendhat hace notar que el mero contractualismo (del que Mackie tiende a apartarse) no toma en cuenta realmente la sanción interna del sujeto. Si las normas sólo representan un condicio-

² Cf. Mackie, J.H.L., *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Londres: Penguin, 1975.

namiento exterior, entonces no se basan en la formación de una conciencia moral (*Gewissen*). Por esto llama Tugendhat al contractualismo una “cuasimoral”: “la ‘moral’ de aquel que no tiene sentido moral” (p. 74).

En contraste con el contractualismo, y siguiendo en esto los pasos de Kant, esboza Tugendhat en la quinta lección su propia “concepción plausible de moral”. La posibilidad que se reserva el contractualista de abandonar la observancia de la regla, si esto resulta lo más provechoso para él es, a los ojos de Kant, el mal moral por antonomasia. Ello es interpretado por Tugendhat como la exigencia de tomar en consideración el punto de vista de *cualquier persona* al establecer reglas concretas. El respeto a cualquiera no desempeña ningún rol en el contractualismo. Aparece, en cambio, como una condición básica de aquel sentido de la palabra “bueno” que vale universalmente porque “podría ser reconocido por todos” (p. 80). Las reglas concretas siempre tendrán formas particulares y surgirán en la práctica como las reglas de cooperación que también reconoce el contractualista (1. deberes negativos: no hacer daño; 2. deberes positivos: ayudar; 3. reglas de cooperación en sentido estricto: por ejemplo, cumplir las promesas) (p. 73), pero sólo adquirirán sentido normativo si se establecen tomando en consideración lo que ellas significarían para *cualquier persona*. Se trata de una interpretación no instrumentalizante de la regla de oro. Esto rompe el juego del contractualista, pues para él es imprescindible poder escoger al grupo de personas con las que vale la pena compartir un sistema de reglas. El respeto universal se muestra así como el contenido de la ética kantiana que hace falta rescatar. Tugendhat lo recoge en una nueva formulación del imperativo categórico: “actúa... así como tú quisieras, desde el punto de vista de una persona cualquiera, que todos actuaran” (p. 83).

Ahora bien, tomar en cuenta este buen sentido, el moral, de la palabra “bueno”, es a su vez una actitud moral, cuya obligatoriedad no puede demostrarse a partir de premisas dadas, sino sólo mostrarse como universalmente plausible. No es el caso que *tengamos* que atenernos al sentido moral de “bueno”: “siempre podemos optar por el *lack of moral sense*” (p. 85). Esta no es en verdad una cuestión de fundamentos, sino de motivos. Sólo podemos presentar motivos para asumir una actitud moral en vez de una actitud instrumentalizadora. Al amoralista sólo queda decirle: *take it or leave it* (p. 89). Precisamos de fundamentos, en cambio, para orientarnos en la discusión entre concepciones morales enfrentadas. Aquí sí podemos recurrir a la naturaleza del juicio moral reconocida analíticamente y demostrar, por ejemplo, que una moral tradicionalista está en contradicción con dicha naturaleza. Cuando discutimos en moral, se ponen sobre el tapete los modos de argumentar de los que ya comparten la intención de comportarse moralmente. Pero qué modo de actuar o de vivir se debe considerar bueno, qué reglas hay que seguir, por qué moral optar, eso no se puede deducir analíticamente a partir de la idea moral. No hay modo de convertir el propio estar motivado a ser moral en una posición

moral concreta que se imponga a los demás. Los nexos de la idea moral con la realidad se muestran indirectamente al paso que se precisa su comprensión plausible. Sabremos qué reglas de cooperación preferir cuando sepamos cómo tomar en cuenta el punto de vista de cualquiera. La cuestión de fondo del libro es, según esto, implícitamente: ¿qué significa respetar?

Plausibilizar la moral del respeto universal implica también mostrar que otras concepciones son menos plausibles. La mayor parte del libro, como ya se dijo, está dedicada al examen crítico de las principales posiciones éticas. Este camino empieza en las lecciones sexta y séptima con la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant. Aquí tiene lugar un laborioso y esclarecedor análisis que consigue distinguir el contenido de la ética kantiana de su empaque apriorista. El contenido es la ética del respeto universal expresada en la segunda formulación del imperativo categórico: “actúa de tal forma que asumas a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como un fin, nunca solamente como un medio”. La idea central de Kant, que Tugendhat resume así: “¡no instrumentalices a nadie!”, es más plausible que su supuesta fundamentación racional-transcendental.

El camino sigue por una crítica agudísima de la ética discursiva de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (octava lección), donde se muestra que la supuesta fundamentación por el discurso es un añadido superfluo a la ética del respeto, pues no es cierto que la actitud contraria a la moral caiga necesariamente en una contradicción pragmática.

Después de un interesante *intermezzo* sobre “ética de la compasión: animales, niños, vida no nacida” (novena lección), centrado en Schopenhauer, la plausibilización entra a su fase más productiva con el estudio de los conceptos y posiciones de origen hegeliano y aristotélico, lo cual culmina, sorprendentemente, en una lectura de *Theory of Moral Sentiments* de Adam Smith. El resultado de la ampliación del concepto kantiano por apertura de la dimensión intersubjetiva del respeto, producido en estas lecciones décima a décimoquinta, se resume en una lección más, que incluye la crítica del utilitarismo. Pero la mayor novedad del libro se encuentra, al parecer, en las dos lecciones finales sobre derechos humanos y justicia. El autor intenta en ellas precisar a qué obliga en el nivel de la normatividad jurídica y política el contenido moral de ambos conceptos.

La dificultad actual para continuar indagando qué es el respeto reside en el tratamiento substancialista o funcionalista de la condición intersubjetiva de lo ético. Esta dificultad la han creado las corrientes que Tugendhat llama “contrailustración ética”, a saber, la escuela hegeliana fundada por Joachim Ritter y la teoría funcionalista de la virtud de Alasdair MacIntyre, que está en el centro de los planteamientos comunitaristas. No se trata de verdaderos tradicionalistas que permanecieran ignorantes del descrédito definitivo de las

éticas basadas en autoridad, fe, revelación, etc., a partir de la Ilustración. Las posiciones conservadoras no son preiluministas, no creen en la autoridad, sino antiluces, pues reflexionan sobre las ventajas de la autoridad y “son por esto o bien instrumentalistas o bien nostálgicas” (p. 200). Tomando determinados pasajes de la *Filosofía del derecho* de Hegel, muestra Tugendhat que la subordinación de la conciencia moral a la eticidad substancial da lugar a una claudicación instrumentalista a favor de una supuesta racionalidad social e histórica representada por las instituciones y el Estado.

El comunitarismo (M. Sandel, Ch. Taylor, especialmente A. MacIntyre) no tiene el tono francamente instrumentalista de la escuela de Ritter (O. Marquard, H. Lübbe), porque ha crecido en discusión con la tradición liberal y kantiana (Hare, Rawls, Dworkin, Ackermann) en el medio anglosajón. Tugendhat comparte con MacIntyre el diagnóstico de la crisis contemporánea de la moral centrada en reglas y reconoce con él la necesidad de recuperar el concepto de virtud. Pero entiende esta revaloración de la virtud como un complemento a la moral de reglas, no como una cancelación del análisis universalista de las posiciones morales. Rechaza por lo tanto la idea de MacIntyre de que no hay un concepto de lo moralmente bueno independiente de tradiciones y funciones preexistentes. Si bien coincide con él en que no se puede fundamentar la moral en la razón, muestra que MacIntyre deja de hablar de virtud moral cuando reduce la virtud al desempeño de determinados roles sociales. Con el descuido de la moral de reglas aparece también una seria dificultad para juzgar moralmente al Estado.

Su propio acceso al tema de la virtud lo consigue Tugendhat con un estudio de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles que resulta tan importante para el conjunto como el estudio del texto de Kant, o aún más. Se acerca al tema en la undécima lección, titulada sencillamente “Virtudes”, con una extraordinaria indagación sobre el diferente alcance de los términos “deber” y “bueno”. Llama la atención sobre su heterogeneidad: respondemos con sentimientos morales a la violación de la reglas, cuando alguien hace lo indebido, pero también llamamos bueno de pleno derecho a alguien sin movilizar sentimientos específicamente morales, cuando lo consideramos buena persona. “Bueno” trae consigo resonancias de admiración o desprecio que no tienen nada que ver con las nociones de culpa o vergüenza moral. La vergüenza propiamente dicha “está referida a ‘no bueno’, el sentimiento de culpa a la falta contra el ‘tener que’” (p. 237). Ambos conceptos se superponen sólo en algunos aspectos y se desbordan en otros el uno al otro. Tugendhat descubre en Aristóteles la misma heterogeneidad plasmada en la diferencia entre virtudes de bienestar y virtudes estrictamente morales. Estas últimas no consisten meramente en el cumplimiento de reglas. Son auténticas virtudes, es decir, disposiciones personales que permiten realizar *actividades* autorreferidas. Aristóteles señala un contexto en que no sólo se juzga acciones aisladas, sino *actitudes* que constituyen el trato interpersonal y son propiamente el objeto de la aprobación

moral. Bueno es quien sabe vivir *su* vida tomando en cuenta a los demás. El bien moral se realiza en una persona no porque ésta cumpla ciertos fines o normas, sino porque es capaz de relacionarse sin perder su independencia. De ahí la importancia de la moderación o el equilibrio en Aristóteles. El bien se realiza en un doble movimiento de apertura y autorreferencia, en el cual el sujeto no carga con sus relaciones sólo a la manera de reglas, como un condicionamiento exterior, sino que *se* configura, estimándose también a sí mismo, cuando toma en cuenta a los demás.

Con esto está a la vista el complemento intersubjetivo de la moral kantiana que permite definir mejor la ética del respeto. Esta descripción alcanza un desarrollo aún más completo y diferenciado en las lecciones siguientes sobre Erich Fromm y el concepto de reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. En este contexto se muestra que la única fuente de estabilidad afectiva es el establecimiento de relaciones morales con otros, con lo cual queda planteada la tensión de la autoconciencia entre su necesidad de salir del aislamiento —que es la *motivación* para asumirse como sujeto moral— y su disposición a entrar en el mundo moral, es decir, a responsabilizarse por todas las consecuencias de sus actos. También aquí es imperativo conseguir un equilibrio entre ambos movimientos. Ello no puede encomendarse, como tiende a hacerlo Hegel, a la supuesta racionalidad del proceso histórico-universal objetivo.

Tugendhat insiste en su análisis fenomenológico de los sentimientos y juicios morales buscando el sentido del equilibrio entre apertura y autorreferencia en la tesis del “observador imparcial” (p. 248ss.) de Adam Smith. En esta realización del bien moral se ponen en juego tanto la objetividad aportada por el “cambio de perspectiva” como la subjetividad de los individuos entre quienes se tejen los sentimientos morales. Smith distingue entre una sociedad en la que se cultiva sinceramente la virtud de imparcialidad de una “sociedad de ladrones y asesinos” que sólo toma en cuenta esta virtud básica porque la necesita para subsistir. Esta manera de hablar de virtud se eleva claramente por encima del nivel instrumental y es, por ello, perfectamente compatible con la ética del respeto. Representa, con su elaboración de los afectos, un modo más diferenciado de tomar en cuenta la posición de cualquiera al momento de definir reglas de cooperación.

La ética del respeto, al presentarse así como plausible, exige, finalmente, redefinir los conceptos de derecho y justicia cuyo universalismo viene siendo administrado por la tradición liberal. Los derechos humanos no pueden ser entendidos sólo como derechos de libertad, o negativos, que garantizan al individuo el no ser obstaculizado en el ejercicio de ciertas libertades. Si la idea moral está centrada en el respeto a todos, y no en el ejercicio de una supuesta identidad racional del hombre, entonces exige reconocer también entre los derechos humanos ciertos derechos positivos. Positivo y moralmente

válido es el derecho de las personas a recibir la ayuda que necesitan para desarrollar la capacidad de ejercer sus libertades. Tugendhat observa que aproximadamente dos tercios de la humanidad son personas que no están en condiciones de ejercer las libertades que los derechos negativos defienden exteriormente. Hay necesidades básicas del individuo moralmente reconocibles que se deben expresar en el reconocimiento de derechos morales básicos (p. 358ss.).

El problema de la justicia distributiva recibe sobre esta misma base un tratamiento muy original. El respeto universal e igualitario obliga, obviamente, a eliminar toda forma de “discriminación primaria”, es decir, que implique tratar a alguna persona como de dignidad inferior. Pero no obliga a un igualitarismo en la distribución de los bienes materiales que, dadas las características de la sociedad capitalista, conduciría a un debilitamiento de la economía y a un empobrecimiento general que haría aún más difícil respetar y promover debidamente a todas las personas. Esto último, reconoce Tugendhat, no hay cómo fundamentarlo en la idea de justicia; pero justicia y moral no son idénticas, de modo que la moral puede hacer valer relaciones de utilidad colectiva —¡utilitaristas!— yendo ocasionalmente contra lo que exige el principio de justicia (que Rawls identifica erróneamente con el de moral), con tal de realizar su propio principio, que es el del respeto igual y universal a todas las personas. En consecuencia, Tugendhat se pronuncia a favor de una “justicia mínima”, destinada a garantizar a todos condiciones dignas de desarrollo y participación, asistiendo con mayor ayuda a las personas que, sin ella, corren serio peligro de perder sus posibilidades básicas. Esta opción no debe entenderse, sin embargo, como un abandono de la exigencia moral de que haya más justicia.

A un libro como éste lo que más se le agradece es que, en medio de su extraordinaria riqueza de pensamientos y del tratamiento abarcador de la literatura de su campo, involucra al lector en su tarea. La plausibilidad de su idea central no rechaza sino estimula nuevos esfuerzos de elucidación. Cabe preguntarse al final, de nuevo, ¿qué significa asumir uno el punto de vista de otro?, ¿cómo es ello posible? En estos elementos básicos de la concepción de Tugendhat hay mucho lenguaje figurado y mucho préstamo del campo de la estética, particularmente cuando se habla de cambio de perspectiva. Perspectiva sólo hay donde se juega con la profundidad o con una diversidad de planos de significación, lo cual es característico de la representación dramática. Es también en este campo, el de la estética del drama, donde se explora la tensión y el equilibrio entre la persona centrada en sí misma, cuyo actuar es praxis, y la persona en cuanto perteneciente al mundo ético. Además es de notarse que Tugendhat no sólo libera el contenido de la ética racional de Kant, sino, indirectamente, también el de la de Hegel: el complemento intersubjetivo de la ética del respeto que permite prescindir de la fundamentación racional está estrechamente vinculado a la fenomenología hegeliana de la

autoconciencia, lo cual tiene consecuencias al final del libro, cuando se habla de deberes morales del Estado en un sentido que resulta afín al de la teoría de la sociedad civil de Hegel, pues pone como movimiento ético fundamental el hacer posible el reconocimiento intersubjetivo.

Ciro Alegría Varona
Pontificia Universidad Católica del Perú