

IGUALDAD E INTERESES

Fundamentación de la moral en Ernst Tugendhat

Holmer Steinfath*

(Traducción de Johnny Antonio Dávila)

Resumen

Yo cuestiono dos supuestos fundamentales de la teoría ética de Tugendhat. Primero, planteo dudas en torno a la exigencia de Tugendhat de que toda moral que se adecúe al concepto formal de moral, en tanto sistema de exigencias recíprocas, presuponga la igualdad básica de todos los miembros de la comunidad moral. Segundo, cuestiono que la justificación de una moral moderna, secular y autónoma pueda depender exclusivamente de los intereses de los individuos. En lo que respecta al primer punto, sostengo que la igualdad que Tugendhat ubica en la estructura misma de la moral debe ser vista como el resultado de cambios culturales e innovaciones. Concerniente al segundo punto, arguyo que, además de los intereses individuales, hay otras razones (v. gr. razones de equidad y el evitar la crueldad) que respaldan las normas morales.

Palabras clave: Tugendhat, justificación de la moral, reciprocidad, igualdad, interés, universalismo vs. particularismo.

EQUALITY AND INTERESTS

The moral foundations according to Ernst Tugendhat

Abstract

I challenge two fundamental assumptions of Tugendhat's ethical theory. First, I raise doubts about Tugendhat's claim that every morality which fits the formal concept of morality as a system of reciprocal demands presupposes a basic equality of all members of the moral community. Second, I query whether the justification of a modern, secular and autonomous morality can rely only on the interests of individuals. Regarding the first point I contend that the equality which Tugendhat locates in the very structure of morality has to be seen as the result of cultural changes and innovations. And as far as the second point is concerned I argue that besides individual interests there are other reasons (e.g. reasons of fairness and the avoidance of cruelty) supporting moral norms.

* El Dr. **Holmer Steinfath** es profesor de filosofía en la Georg-August-Universität Göttingen. Estudió historia, filosofía, germanística y ciencias jurídicas. Sus líneas de investigación son: filosofía práctica (especialmente ética y antropología filosófica) y filosofía de la Antigüedad (especialmente Platón y Aristóteles).

Keywords: Tugendhat, justification of morality, reciprocity, equality, interests, universalism vs. particularism.

La pregunta por la fundamentación de las normas morales se encuentra en el centro de la mayoría de los trabajos de filosofía moral de Ernst Tugendhat. Con esa pregunta se ocupa hasta el día de hoy, y los cambios que a lo largo de más de veinte años se han dado en sus reflexiones sobre ética se deben esencialmente a los constantes nuevos intentos de hacer frente a la pregunta por la fundamentación. Visto desde la distancia, las disimilitudes entre los diferentes enfoques de fundamentación que se encuentran en los trabajos de Tugendhat no son tan serias como él mismo las presenta frecuentemente. A lo largo de los años ha emergido una determinada comprensión relativa a la pregunta por la fundamentación, y también una determinada representación acerca de cómo se puede fundar una moral moderna, a diferencia de una tradicional; la pregunta por la fundamentación y la representación sobre la manera de fundar una moral moderna ostentan un núcleo que les es común. Según ello, las normas morales no pueden justificarse en sí mismas, sino siempre y únicamente frente a los destinatarios. Por otra parte, esto debe implicar el hecho de que se le dé a los destinatarios, sobre la base de la reciprocidad, una razón para que ingresen en la práctica de una moral intersubjetiva. Y en lo que se refiere específicamente a la fundamentación de una moral moderna, ella debe surgir sólo del recurso a los intereses empíricos de los individuos. Dicho de manera amplia, según los requisitos de la modernidad, una norma moral esta fundamentada si existe en igual medida en interés de todos.

Yo quisiera plantear algunas consideraciones críticas tanto a la comprensión general de Tugendhat relativa a la fundamentación de la moral, como también a su punto de vista sobre la moral moderna, el cual se basa sobre los intereses. Estas consideraciones no se refieren a la formulación de una alternativa cerrada. Sin embargo, si ellas fueran correctas, compelerían la concepción fundacional de Tugendhat hacia correcciones. Mis reservas se dirigen, en primera línea, contra el intento de anclar de forma global una igualdad fundamental —referida al concepto fundacional— en el concepto general de moral. En segunda línea, aluden al establecimiento de los intereses en tanto base para la fundamentación de una moral moderna. La base del debate

la constituyen los trabajos de Tugendhat sobre filosofía moral posteriores a *Vorlesungen über Ethik (Lecciones de Ética)*.¹

1 Normas morales

Tugendhat entiende una moral como un sistema de normas sociales. Cómo se deben dilucidar estas normas, es algo discutible.² Si uno piensa en prohibiciones como las de matar o mentir, entonces se refieren a exhortaciones a determinado comportamiento —mayormente de acciones u omisiones—, pero también a constituir o a mantener ciertos criterios. Las normas morales son normalmente exigencias generales. Tugendhat habla de “imperativos generales”, y más concretamente de “exigencias” generales (por ejemplo, Tugendhat 1999:167). En ello yace una cierta restricción, ya que los requerimientos articulados en las normas morales pueden ser de un género débil. En efecto, frecuentemente consideramos que un comportamiento es moralmente correcto, sin opinar que realmente pueda ser exigido. Pero las exigencias constituyen un campo central de la moral, y desde este núcleo se puede intentar explicar la moral en su conjunto, ocupándose de problemas como el de la supererogatoriedad sólo en un segundo paso.

Dos cosas son importantes para la concepción de Tugendhat sobre las exigencias morales. Por una parte, debe tratarse de exigencias *recíprocas*. Las normas morales deben formar parte de una práctica colectiva. Yo no puedo exigir a otros que se abstengan de determinadas acciones, sin exigirle al mismo tiempo a todos los demás miembros de la comunidad moral que exijan lo mismo. Entoces, en sentido estricto, las exigencias serían recíprocas si yo, en tanto que demando un comportamiento por parte de otros, también debo permitir que ellos exijan ese compartamiento de mi parte. Esto, sin embargo, no es válido para todo tipo de normas morales. Así, en una moral no igualitaria los hombres exigen a las mujeres un comportamiento que ellos mismos no se exigen y que no les es exigido por las mujeres; pero ellos continuarán requiriendo que sus exigencias sean compartidas por todos los miembros. Algo similar es válido

¹ Para mí, los textos más importantes son: *Dialog in Leticia*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997; *Wie sollen wir Moral verstehen?* en: Ernst Tugendhat. *Philosophische Aufsätze, 1992-2000*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999; *Das Problem einer autonomen Moral*, en: N. Scarano y M. Suárez (ed.), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*, Beck, München, 2006, p. 13-30.

² Cf., por ejemplo, las posibilidades que Georg Henrik von Wright menciona en *Norm and Action. A Logical Enquiry*, capítulo I, Londres, 1963.

para las normas morales relativas a los roles —es decir, demandas especiales dirigidas a médicos y jueces—, que también existen en una moral igualitaria.

Por otra parte, Tugendhat aclara su discurso sobre las “exigencias” morales por medio de los *sentimientos morales*. Una exigencia llega a ser moral a causa de que su incumplimiento conlleva la indignación como sanción informal de los demás miembros de la comunidad moral, o conlleva el propio sentimiento de culpa. Para los sentimientos morales también es válido el que ellos son compartidos. Quien se indigna por un comportamiento espera que todos los demás se indignen igualmente, y él mismo espera sentirse culpable, en caso de romper la regla. Tugendhat considera que las exigencias morales se *constituyen* a través de los sentimientos morales y, aún más general, por medio de la práctica del elogio y del reproche. Por ello Tugendhat ha sido criticado en repetidas ocasiones; para mí, justificadamente.³ Yo reacciono con indignación, si creo que una norma moral ha sido violada; pero ello supone la previa existencia de la norma, que no puede llegar a constituirse por la mera reacción. Las exigencias morales deberían ser aclaradas por medio del querer y las razones, antes que por los sentimientos morales. Si exijo moralmente a alguien que haga algo, entonces eso implica, primero, que quiero que se actúe de la manera que corresponde; segundo, que quiero que todos los demás quieran lo mismo de esa persona; tercero, que creo tener las razones adecuadas para mis exigencias. En razón de que esto parece ser todavía muy débil para ciertas exigencias morales, se puede considerar el fortalecer esta disposición, de tal manera que forme parte del significado de las exigencias morales el que se reaccione o pueda reaccionar a su violación con sanciones justificadas, entre otras, en forma de sentimientos morales. Pero, inclusive en esta especificación adicional, lo decisivo no es cómo se reacciona *fácticamente* ante la infracción de la norma,⁴ sino cómo sería *legítimo* reaccionar (véanse mayores detalles en Hacker 1973). Los sentimientos morales son irrenunciables, no porque sin ellos no existirían exigencias morales, sino por la razón de que, primero, ellos son en gran medida la expresión de nuestra relación con una práctica normativa compartida y, segundo, porque ayudan con eficacia a cimentar motivacionalmente las normas morales.

³ Cf., por ejemplo, Seebaß 2003; Steinfath 2003:72 ss.; Bayertz 2004:69 ss.; y, en general, sobre el problema del análisis del deber moral en tanto algo constituido como sanción, Hacker 1973.

⁴ Así puede leerse en Tugendhat. Un ejemplo de entre varios: “Para darse cuenta del sentido de un deber parece siempre útil preguntarse: ¿qué sucede cuando la persona que debe actuar de esta manera no lo hace?” (Tugendhat 1999:164).

2 Fundamentación como fundamentación recíproca

Para Tugendhat, el paso hacia el problema de la fundamentación se da a través de un elemento adicional de las exigencias morales: debido a la demanda de fundamentación inherente a las exigencias morales.⁵ Sin embargo, no se puede hablar de una demanda explícita. Para la mayoría de los seres humanos es sencillamente natural apearse a determinadas normas morales; la pregunta de por qué ello debe ser así les resulta extraña. Uno hace sencillamente lo que debe hacer. Pero es evidente que la pregunta ¿por qué yo debo?, una vez planteada, no puede ser desestimada como en el caso, por ejemplo, de las normas de etiqueta (ver Tugendhat 1993:47 y 1999:163). Sin embargo, no es tan claro por qué ello es así.

Desde la perspectiva de Tugendhat, es decisivo el hecho de que con la moral están conectadas limitaciones especiales de la libertad, y el que cada uno se puede preguntar por qué debe aceptar tales restricciones (por ejemplo, Tugendhat 1999:163). Así, desde el inicio, la pregunta por la fundamentación se traza de tal forma que, al final, la fundamentación sólo parece ser posible desde la perspectiva de los intereses propios. Pero ello no es obligatorio. Las normas de etiqueta y las normas morales se diferencian en que las últimas están conectadas con razones de una forma diferente a como lo están las primeras. En general, podemos decir más sobre la pregunta de por qué no debemos matar o mentir, que sobre el porqué, después de todo, juzgamos como correctas las normas de etiqueta. Podemos decir, por ejemplo, que en condiciones normales nadie quiere ser asesinado o engañado, o que matar o engañar a otro significa causarle un daño. En esta medida, las normas morales remiten a razones que las respaldan. Que estas razones nuevamente deban ser fundamentadas extramoralmente no es, cuando menos, evidente.

Si uno lo observa de diferente manera, en un primer momento pareciera obvio que se entienda la problemática de la argumentación como lo hacen los contractualistas morales de la tradición de Thomas Hobbes.⁶ En este caso, cada persona se pregunta si sería bueno para ella aceptar normas morales particulares o un sistema de normas en su totalidad. Se debe mostrar que cada uno puede materializar sus propios intereses de la mejor manera, cuando uno acuerda con otros las normas que restringen la prosecución de los propios intereses en favor de los intereses de otros. Desde la perspectiva del contractualismo de

⁵ Véase, por ejemplo, Tugendhat 1997:14: “la demanda de que algo sea fundado es una característica definitoria de todo lo moral”.

⁶ En el ámbito de la lengua alemana, por ejemplo, Stemmer 2000 y Hoerster 2003.

Hobbes, para una persona particular lo mejor sería que sólo los otros se sujeten a las normas; pero, en vista de una constelación de intereses que permite a los demás pensar de la misma manera, la persona no logra imponerse. Ella debe ponerse de acuerdo con los demás sobre la segunda mejor solución, según la cual todos se obligan a no materializar sus intereses a costa de los demás. En muchos pasajes Tugendhat se aproxima a este escenario contractualista (después de *Lecciones de Ética* se ha aproximado mucho más), pero en última instancia quiere deslindarse de él decididamente. Con todo, la razón para ello no es la duda de que sea realmente sensato para el individuo entrar en una moral. Tugendhat cree más bien que la fundamentación contractualista inspirada por Hobbes desconoce la estructura de la moral en tanto sistema de exigencias *recíprocas*.

“La moral debe ser justificable no sólo para mí, sino recíprocamente”, así lo escribe en su más reciente ensayo sobre filosofía moral. “La diferencia con el contractualismo es aparentemente mínima, ya que también en él cada uno debe tomar en consideración los intereses de los otros, pero solamente porque, en caso contrario, no sería posible un acuerdo; mientras que en una fundamentación recíproca de las normas los intereses de todos forman parte del objetivo de la fundamentación” (Tugendhat 2006:23). Lo que entiendo es que para la fundamentación recíproca de las normas morales se debe reclamar de cada uno una determinada actitud frente a todos los demás. En el contractualismo hobbesiano cada uno se pregunta a sí mismo en qué debe comprometerse. Aquí los demás son vistos como potenciales obstáculos o como cooperadores útiles para el beneficio propio; la perspectiva del particular hacia los demás es, en palabras de Habermas, “estratégica”.⁷ Por el contrario, en una legitimación recíproca genuina los particulares se encuentran en una situación de respeto. Aquí, en lo que se refiere a los esfuerzos por alcanzar normas comunes, cada uno percibe a los demás como compañeros que son titulares de los mismos derechos. Si entiendo bien, la reciprocidad en la fundamentación implica, desde la perspectiva de Tugendhat, un respeto elemental hacia los otros, en tanto que son legisladores morales que poseen los mismos derechos. La fundamentación recíproca que ha sido expuesta se corresponde en gran medida con la imagen de un reino de los fines de Kant, en el cual cada uno debe tomar “sus máximas desde el punto de vista de él mismo y al mismo tiempo de todos los demás seres racionales como legisladores —los cuales por ello se llaman personas—” (Kant

⁷ Así lo expresa el mismo Tugendhat; cf. 1997:45.

50).⁸ Kant diría que por medio de este intercambio general de roles cada uno reconoce a todos los demás como personas con dignidad propia. Tugendhat no se expresa de esta manera conscientemente. Pero, en sustancia, conecta la fundamentación de las normas morales con un ideal de respeto en tanto iguales, ideal por medio del cual los miembros de una comunidad moral se saben unidos los unos con los otros.

3 El ideal del respeto en tanto iguales y el concepto universal de moral

En principio, uno podría opinar que la inclusión de los otros, a manera de miembros con iguales derechos dentro de una práctica moral compartida, es la característica única de una moral moderna y autónoma. Ciertas formulaciones según las cuales en la moral “cada uno le da tanta importancia a la voluntad de los demás como a la propia” (Tugendhat 1999:172), en efecto se corresponden absolutamente con la moral moderna y autónoma. No obstante, de alguna manera Tugendhat debe ver anclada en toda moral la percepción de que los otros son compañeros con iguales derechos en una moral compartida. De lo contrario, sería difícil comprender cómo es que dice que puede desestimar una fundamentación moral a la manera del contractualismo hobbesiano, con la sola referencia al concepto universal y formal de moral. Sólo en razón de que aclara como una relación de igualdad la reciprocidad y la comunidad (*Gemeinsamkeit*)⁹ existentes en toda moral, puede afirmar Tugendhat que “la igualdad en la moral tiene su origen ya en el concepto de fundamentación” (Tugendhat 1997:21). Y sólo así también puede esperar arribar, en cierta manera automáticamente, a una moral autónoma e igualitaria, en el caso de la supresión de las discutibles “verdades más elevadas”. La fundamentación de normas morales debe presentar una estructura universal que sirva de base tanto a las morales tradicionalistas (“autoritarias”) como a las modernas (“autónomas”).¹⁰ No es que con ello se haya afirmado que en cada moral se le atribuirían a todos los miembros de una comunidad moral los mismos derechos morales. Pero en toda moral las normas deben estar conectadas con la demanda de que puedan ser justificables en igual medida frente a todos sus destinatarios, y eso debe significar que es

⁸ Por supuesto, no se debe olvidar que Tugendhat rechaza la concepción de Kant de una razón (razón en letras mayúsculas) pura práctica.

⁹ Con la palabra *comunidad* se hace alusión a los elementos comunes o compartidos (valores, motivaciones, etc.), y no necesariamente al grupo social. En alemán se emplea la palabra *Gemeinsamkeit* para expresar la primera idea expuesta, mientras que con la palabra *Gemeinschaft* se alude a la segunda. En el texto el autor usa la palabra *Gemeinsamkeit*. (N. del T.)

¹⁰ En Tugendhat 1997 es donde esto se ve más claramente, especialmente en la I y en la II parte.

característico, incluso en las morales no autónomas, un reconocimiento — cuando menos rudimentario— de los otros en tanto iguales, en lo atinente a la pregunta por la fundamentación de las normas morales. Para Tugendhat, las diferencias entre una moral tradicional y una moderna se dan primariamente por medio de diferentes instancias de justificación que se refieren al contenido, como serían los mandamientos divinos y los intereses.

La pregunta es si con ello el concepto universal de moral no se ha cargado, de manera dudosa, con algo sustancial. Incluso si se admite que el respeto igualitario hacia los puntos de vista de todos los miembros de una comunidad moral, dependiendo de los supuestos de fondo que se compartan, conduce a la justificación de sistemas de normas totalmente diferentes, hay mucho que habla en favor de que el reconocimiento de los otros como destinatarios iguales de la fundamentación moral es, cultural e históricamente, un ideal particular. Según mi percepción, este ideal no juega un papel relevante ni en la ética de Platón ni en la de Aristóteles. Así, para Platón, la justicia es una determinada estructura del alma y de la sociedad, la cual está contenida en los conceptos estéticos de armonía y simetría. En cambio, la representación de que la justicia sería algo que se deben mutuamente los miembros de una comunidad moral tiene, a lo sumo, una importancia secundaria. Para Platón, y similarmente para Aristóteles, el verdadero problema de la injusticia no reside en que no puede ser justificada frente a los otros, sino en que ello conduce a una relación consigo mismo que se opone a la vida buena de uno. Ciertamente, las éticas de Platón y Aristóteles son teorías filosóficas, y no sistemas morales que se hayan vivido. Pero ellas seguro deben recoger, no obstante, algo de la moral existente. Que existe una igualdad básica entre todos los seres humanos —o sólo entre todos los miembros de una comunidad moral particular— parece ser una convicción que se ha implantado en nuestro círculo cultural sólo por medio de la doctrina judeo-cristiana de la filiación divina y la semejanza con Dios. Por supuesto que esta concepción encuentra puntos de contacto en las experiencias humanas en general; pero estos puntos de contacto también pueden reclamar para sí otros ideales morales.

4 Fundamentación recíproca y contractualismo hobessiano

Estas conjeturas no pueden refutar la tesis de Tugendhat, según la cual la reciprocidad que es constitutiva para las exigencias morales ya presupone una forma elemental de igualdad. Básicamente toda moral no igualitaria puede ser justificada o explicada por medio de una fundamentación recíproca que

implique igualdad, en la medida en que únicamente se acepten convicciones comunes de fondo que permiten la desigualdad en el nivel de las normas morales particulares. Por ende, a fin de romper este empate argumentativo que se ha originado, es conveniente considerar nuevamente la alternativa del contractualismo hobessiano, del contractualismo “puro”.

Tugendhat afirma que sin una fundamentación recíproca, en la cual los miembros de una comunidad moral se reconocen básicamente como iguales, no habría “sentimientos morales, ninguna disposición hacia el elogio o la desaprobación mutua y, como consecuencia, ninguna conciencia que interiorice y, por tanto, ningún sentimiento de obligación” (Tugendhat 2006:24). Estas categorías morales no deben someterse a una reconstrucción estrictamente contractualista. No obstante, también aquí la situación es cualquiera antes que ser clara.¹¹

El contractualista puede intentar mostrar,¹² desde la perspectiva “estratégica” del individuo que únicamente se ocupa de sus propios intereses, que racionalmente es prudente el desarrollo de los sentimientos morales, el desarrollo de la práctica colectiva del elogio y la desaprobación, así como el desarrollo de una conciencia junto con el sentimiento de obligación. Para ello, partirá de los intereses propios de los actores que acuerdan determinadas reglas para la convivencia, ya que su cumplimiento general, vista la relación de poder entre ellos, es ventajoso para cada uno. Cada uno de estos actores querrá, sin embargo, que los otros se adhieran de manera *confiable* a determinadas reglas, incluso aunque consideren estar relativamente seguros antes del establecimiento de las normas. Debido a ello, el contractualista está interesado en que los otros cultiven los sentimientos correspondientes. Pero los otros se involucrarán sólo bajo la condición de que él también desarrolle los sentimientos y las disposiciones debidas. De esta manera, el acuerdo que finalmente se consigue no sólo comprende el establecimiento de determinadas reglas, sino también la consolidación de sentimientos y disposiciones. Uno se puede imaginar esto como un proceso de capacitación ejecutado de forma calculada, y que conduce a que cada miembro reaccione afectivamente de determinada manera (indignarse, etc.) ante la violación de las reglas, ya sea por parte de otros o de uno mismo.

¹¹ En lo adelante, me baso expresamente en Stemmer 2000, especialmente en el § 5.

¹² A diferencia de Tugendhat 1993:75, Tugendhat se aproxima a esta idea en Tugendhat 1997:32, aunque aquí también quiere que se tome en cuenta la diferencia con el contractualismo.

A continuación, a esta propuesta de reconstrucción Tugendhat podría objetar que la reciprocidad y la comunidad (*Gemeinsamkeit*) que son constitutivas para la moral no son suficientes, sino que sólo aparentan serlo. La proyectada fijación afectiva de las reglas que se negocian estratégicamente no conduce a que los otros sean reconocidos realmente como compañeros iguales de un proyecto moral común. No obstante, es infructuoso argumentar contra ello con el concepto universal de moral. El contractualista no tiene el deber de aceptar este concepto, y tampoco se percibe que su moral merezca ser llamada “cuasi-moral”. Sencillamente se trata de otra moral, y el hecho de que ella es por lo menos concebible y que precisamente comprende esos sentimientos que Tugendhat considera el elemento nuclear de toda moral, habla en contra de que la igualdad, en la manera como Tugendhat la entiende, pertenezca a toda moral.

¿Pero no se podría objetar contra ello que la oposición al mero poder es algo constitutivo para toda moral y que esta oposición, por lo menos en el contractualismo puro, no puede ser tomada en cuenta? Ciertamente, en el escenario de un contractualismo “puro” es pensable que el desequilibrio de poderes entre las contrapartes repercuta sobre los arreglos a los que se llege. En la medida en que los fuertes dependen de los débiles —por lo que se ven obligados a involucrarse en una moral—, los primeros no les pueden dictar simplemente las reglas para la convivencia a los últimos; ellos mismos deben dar algo para recibir algo, aunque normalmente es menos de lo que reciben. La pregunta es solamente si este aprovechamiento de la desigualdad realmente es incompatible con un concepto universal de moral que sea plausible. Los débiles podrían considerar que el proceder de los fuertes es razonable; ellos podrían decirse que si estuvieran en el lugar de los fuertes también actuarían de la misma manera. Protestarán solamente si ellos mismos se conciben como personas que deben ser tomadas en cuenta como iguales. Sólo después, denunciarán públicamente como “deshonesto” e “injusto” el proceder de los fuertes. Sin embargo, no se puede dar por descontado que ellos —y los seres humanos en general— se perciban de esa manera; ello no parece ser una constante antropológica.

Yo mismo no soy seguidor de un contractualismo moral en la tradición de Hobbes. Aplicado consecuentemente, conduciría hacia drásticas revisiones de la comprensión de moral actualmente generalizada y, con ello, al menoscabo de una noción de convivencia que debería ser importante para todos. No obstante, nos proporciona un modelo que permite separar las exigencias morales, así como

los sentimientos, del reconocimiento por parte de los otros en tanto destinatarios iguales de una moral compartida. Con ello, cabe la posibilidad de que también otras concepciones morales no impliquen tal reconocimiento. Así, en una moral tradicional los miembros de la comunidad moral pueden aceptar las normas morales, en razón de que creen que son legitimadas a través del decreto de una autoridad reconocida. También en esta moral las normas son justificadas frente a cada destinatario de la moral, pero ello no tiene que significar que los miembros de la comunidad piensan que deben un determinado compartimiento a los otros. Ellos no tienen la obligación de decir que deben justificar su comportamiento frente a los otros. Los otros no deben ser observados, por así decirlo, como oponentes inmediatos; es suficiente con verlos como subordinados a la misma autoridad reconocida.

Mi diagnosis es que Tugendhat introduce solapadamente la igualdad, a través de la idea de fundamentación, en su concepto universal de moral. El ideal de las relaciones simétricas, en el cual se reconocen como iguales los miembros de una comunidad moral —quienes no asumen la voluntad de los otros como menos valiosa que la propia—, no se debería introducir en el concepto universal de moral. El precio de un concepto universal de moral que se carga solapadamente con algo sustancial consiste precisamente en arrasar esa variedad histórica de la moral, variedad que se ignora en favor de una concepción moral específicamente moderna y autónoma; esto es algo que Tugendhat, con razón, ha reprochado frecuentemente a otros. A la moral tradicional y a la moderna no las une una estructura común que pudiera ser significativamente fructífera para el problema de la fundamentación.

5 La fundamentación de la igualdad

Ello no significa que no se puede argumentar en favor del ideal de igualdad en la moral. El mismo Tugendhat lo hace. Él no deja de cimentar la forma básica de la igualdad sobre el concepto universal de moral. Ya en *Lecciones de Ética* persigue un programa de fundamentación en dos niveles. En el primer nivel, las normas morales se generan dentro del marco de una fundamentación recíproca, en la cual todos se respetan mutuamente como personas iguales. Luego, en el segundo nivel, el proceso de fundamentación recíproca se funda sobre los intereses esclarecidos de cada uno, incluso de forma instrumental-egoísta.¹³

¹³ Ello se observa patentemente también en Tugendhat 1997, especialmente en la I y II parte.

Es interesante que en la teoría contractualista de David Gauthier se encuentra un programa muy similar, con lo que, en este punto, llega a ser discutible el distanciamiento con respecto al contractualismo “puro”, algo que Tugendhat reitera. Gauthier no coloca la racionalidad práctica de la maximización de la utilidad en el plano de las acciones particulares, sino en el de las disposiciones generales hacia la acción,¹⁴ es decir que, en última instancia, la coloca en el plano del tipo de persona que uno quiere ser. En vista de los similares intereses creados que los demás tienen, cada uno debe estimar si es ventajoso para sí mismo ser una persona moral —en el sentido corriente de la expresión—, con todas las actitudes que se corresponden con ello.¹⁵

Sin embargo, hay todavía dos cosas que se deben tomar en cuenta frente a esta manera de reducir la moral del respeto en tanto iguales a los propios intereses instrumentales: primero, parece cuestionable que una justificación meramente instrumental de la conciencia y de la fundamentación recíproca, así como de los sentimientos morales que corresponden a ésta, sea suficientemente estable. Si al fin y al cabo depende de la maximización de la utilidad y yo lo comprendo, ¿por qué no debería, pues, esta orientación hacia lo útil repercutir siempre situacionalmente (si vale la pena) en el plano de las decisiones particulares? Segundo, una concepción de dos niveles tiene la misma estructura que las teorías de dos planos, como es conocido de la tradición utilitarista, en la cual se le exige al actuante, por razones utilitaristas, no hacer depender de

¹⁴ Gauthier 1985, 187: „Our argument identifies practical rationality at the level of dispositions to choose [...].“

¹⁵ Gauthier ha traído este tema a colación en una entrevista: “También se trata de la diferencia entre el interés que uno tiene en ser determinado ser humano y el interés que se tiene en llevar a cabo ciertas acciones. El enfoque de la teoría contractualista expresa que deberíamos tener un interés en ser una persona que no siempre piensa en las categorías de sus propios intereses, sean a largo o a corto plazo. En lugar de contener una concepción amplia de los propios intereses, el enfoque contractualista le concede a esta concepción de los intereses, desde mi perspectiva, exactamente el lugar que le corresponde, es decir, en el plano de una vida entera y no en el plano de las decisiones específicas. Según la concepción de la teoría contractualista, el interés propio debe ser tomado en cuenta cuando los seres humanos se preguntan: ¿cuál es la clase de ser humano que más me conviene ser, con arreglo a las metas y deseos que con toda seguridad tendré? ¿Lo mejor para mí es ser un ser humano que puede construir relaciones de confianza? O ¿es mejor para mí ser un ser humano que se beneficia en todo momento de los otros y los hace trabajar en favor de sus metas? El partidario de la concepción teórica del contractualismo dice que uno puede esperar encontrarse mejor si se pertenece a la primera categoría, tomando en cuenta las expectativas, metas y deseos normales de un ser humano. Él dice: tú no piensas siempre en tu propio interés en todas las decisiones concretas, porque ello no sería compatible con el tipo de ser humano que tú, en base a argumentos racionales, has decidido ser“ (Gauthier 2000:118 ss.).

ponderaciones utilitaristas sus decisiones particulares referidas a la acción.¹⁶ Además del problema de la inestabilidad, se tiene como resultado la dudosa consecuencia de que la persona que actúa moralmente y que no piensa en su propio interés o en la utilidad común, pareciera equivocarse acerca del fundamento racional de su acción; pero ello no se adecúa a la alta consideración con la que en general estimamos a las personas que actúan moralmente.¹⁷

¿Cómo podría ser, pues, una fundamentación alternativa de la moral del respeto en tanto iguales? Pienso que no tiene sentido, en el marco de una argumentación normativa, buscar un fundamento estrictamente extramoral de la moral. Ello puede conducir a una distorsión instrumental de la moral que niega nuestra relación con los otros, a fin de favorecer un trato objetivo¹⁸ con ellos. Sólo se puede intentar poner de relieve lo más preciso posible los aspectos destacados de una relación moral con los otros, para luego situar esta relación en el total del resto de nuestra existencia. El ideal de un respeto mutuo, que también posibilita ciertas relaciones simétricas —no definidas por el poder— entre seres humanos que no están unidos afectivamente, es ya un ideal moral (es decir, el ideal de una moral específica), pero hay mucho que habla en favor de que podemos experimentar su realización como algo que es intrínsecamente muy valioso y como un bien que enriquece nuestra propia vida. La experiencia de las relaciones simétricas es una experiencia liberadora para los seres humanos en general. La razón de ello tal vez se encuentra en que existe una necesidad profundamente arraigada de poder justificar nuestros actos frente a los demás,¹⁹ una necesidad que, nuevamente, guarda estrecha relación con la necesidad de ser reconocidos fácticamente por los otros; pero también de ser dignos de su reconocimiento. En razón de que tales formulaciones se acercan a las de Tugendhat, puedo estar abogando por algo que ya es aceptado. Pero es un error caracterizar reflexiones de este tipo como reflexiones para una justificación instrumental-egoísta de la moral.

6 Moral moderna e intereses

¹⁶ La teoría de dos niveles más sofisticada se encuentra desarrollada en Hare 1981.

¹⁷ Tomo este argumento de Watson 2003:255.

¹⁸ El autor se refiere a la eliminación de elementos estrictamente personales o subjetivos (simpatía, parentesco, etc.) sobre los que se construyen muchas relaciones morales. (N. del T.)

¹⁹ Scanlon plantea esta necesidad como el punto central de su teoría contractualista; cf. Scanlon 1982.

Ahora partimos de una comprensión de la moral de la que forma parte una igualdad que implica reciprocidad. Como ya se expresó, esta igualdad no es todavía la igualdad de derechos, en el sentido en el que la reclama la moral moderna igualitaria. Tomar en serio al otro, en tanto interlocutor con igual valor, no es igual que considerarlo portador de los mismos derechos. Es concebible que, dados determinados presupuestos de fondo que son compartidos, los miembros de una comunidad moral puedan justificar, de forma recíproca y sobre la base del respeto mutuo, desigualdades colectivas entre ellos. En *Dialog in Leticia (Diálogo en Leticia)*, Tugendhat hace referencia al sistema indio de castas que es instaurado sobre el hecho de que los miembros de diferentes castas descienden de diferentes partes del cuerpo —con desigual valor— de un dios (Tugendhat 1997: 27 s.). En la medida en que todos comparten esta creencia, el conjunto de normas —extremadamente desigual— del sistema de castas se basa sobre la natural aprobación de todos. En este caso, el reconocimiento de todos los miembros de la comunidad moral como seres humanos con criterio propio, y cuya voluntad cuenta básicamente como igual, se conectaría con el ideal político de un orden social extremadamente jerárquico.²⁰ Sin embargo, normalmente las jerarquías fuertemente establecidas se mantienen debido a la creencia de que son necesarias; tan pronto esta creencia desaparece, comienzan a desmoronarse. Con ello se tiene la vía libre para una moral de derechos iguales.

¿Pero cómo llegamos exactamente a una moral moderna igualitaria? Para Tugendhat, ella se da por medio de la unión entre la estructura universal de la fundamentación recíproca y los intereses empíricos de los particulares, en tanto instancia única de fundamentación que no depende de discutibles convicciones metafísicas, religiosas o autoritarias. Luego del cese de las “verdades más elevadas”, debemos poder fundar recíprocamente las normas para nuestra convivencia sólo con la apelación a nuestros intereses individuales. Este es el segundo punto general que da lugar a interrogante.

Ante todo, el concepto de interés no es claro; el discurso sobre los “intereses” puede tener sentido objetivo o subjetivo. Para Tugendhat, los intereses del individuo son más o menos eso que él quiere para sí mismo, eso que es especialmente importante para él.²¹ Así entendidos, los intereses podrían probablemente constituir el bienestar de la persona, su representación de lo que para ella es una vida buena. Pero también eso que uno quiere para sí puede

²⁰ Una reflexión similar se encuentra en Williams 1978: 380.

²¹ Véase la frase “qué es lo que realmente quieren los seres humanos unos de otros” en Tugendhat 1999:172.

deberse a circunstancias problemáticas; puede deberse a carencia de información o experiencia, y en peores situaciones puede deberse a la manipulación por parte de otros o a una pasión incontrolable, como la envidia o la venganza. Ello puede ser evitado por medio de la correspondiente cualificación del concepto de deseo, de manera que sólo cuenten los deseos que la persona tiene en un estado en el que goza de información y capacidad para juzgar (cf. Hoester 2003:24). Pero ¿permitimos en la argumentación moral únicamente todos los deseos que han sido “purificados” de esta manera? La mayoría de las veces argumentamos más bien desde la base de eso que nosotros opinamos que los seres humanos en general razonablemente desean, o desean de manera justificada. Con ello, pues, vamos a dar también con tales intereses como el poder vivir sin miedo a la amenaza del otro, el goce de ciertas libertades, el no ser humillado, etc. En relación al bienestar del particular, intereses centrales de este tipo proporcionan buenas razones para rechazar regulaciones —en calidad de base para la convivencia con los otros— que son contrarias a esos intereses.

Sin embargo, es dudoso que podamos rechazar razonablemente regulaciones sólo en virtud de razones que se fundan en intereses de esta manera particular.²² ¿Qué sucede si rechazo una regulación porque la considero injusta? Yo no veo mi propio bienestar menoscabado por esa regulación —salvo en el sentido trivial de que no quisiera vivir en una sociedad que tiene tal regulación—. Pero tampoco debe ser reducido el bienestar de los que son directamente afectados por ella. Tal vez ciertas diferencias, como Rawls lo asume con su principio de diferencia, son aceptables para todos; no obstante, pueden ser injustas y, por ello, ser rechazadas.²³ Tugendhat podría intentar eliminar los casos de injusticia por medio de una aclaración sustancial complementaria de su comprensión de la fundamentación recíproca. O podría decir que los individuos no aprobarán precisamente regulaciones injustas; ellos dirán: ¿por qué yo debo hacer esto y no el otro? Ello puede ser así. Pero el concepto de interés, a los efectos de hacer entendible tal reacción, no proporciona una ayuda adicional. Si rechazo una regulación porque la considero injusta, no la rechazo porque

²² Lo que sigue a continuación se inspira en Scanlon 1998.

²³ Tugendhat rechazó el principio rawlsiano de diferencia por ser injusto, en razón de que no es igualitario; cf. Tugendhat 1993:386.

se opone a mis intereses, sino precisamente porque la considero injusta. La referencia a la injusticia constituye sencillamente una razón particular.²⁴

Pero con ello se hacen visibles otras posibles razones que ya no pueden caracterizarse por estar “fundadas en intereses”, en tanto manera de explicación. Así, existe un amplio consenso sobre el hecho de que no se debe tratar cruelmente a los animales sin motivo. También hay formas de comportamiento que pueden ser censuradas porque son expresión de ingratitud o descortesía. También en estos casos Tugendhat podría decir que cada uno quiere que el otro no sea cruel, ingrato o descortés. Sin embargo, nuevamente se podría replicar que ello es cierto, pero que no necesariamente tiene que ver con los intereses propios, siempre que el “interés” no sea sencillamente un comodín para todo aquello que podemos querer recíprocamente unos de otros. Tugendhat oscila entre el discurso de los “intereses empíricos” y el del “querer empírico”, sin notar suficientemente que lo que una persona quiere se puede deber a motivos muy diferentes —entre otros, también a motivos “morales” como la injusticia o la crueldad—, los cuales forman parte de la fundamentación recíproca y no son creados mediante ésta.

Hablar de “intereses” es errado por otra razón adicional. También para Tugendhat el proceso de fundamentación es un proceso abierto en el plano de la fundamentación recíproca de la moral interna. Cuáles normas se fundamentan frente a todos, es algo que “se da en el discurso recíproco de fundamentación; ellas no necesitan ser tomadas de una lista previa de intereses” (Tugendhat 1997, 39). Establecer los intereses como instancia única de fundamentación sugiere, sin embargo, que sólo sobre la base de los intereses iguales se pueden alcanzar regulaciones. Debido a ello, la típica tendencia, que para la mayoría son las concepciones éticas contractualistas —en sentido amplio o restringido—, es capaz de fundamentar sólo una moral mínima. Ciertamente, si pensamos en anhelos básicos como no ser asesinados en contra de nuestra voluntad, no ser heridos ni humillados, podemos partir, entonces, de que se trata de anhelos que fácticamente son compartidos por casi todos los seres humanos. Pero hay otros intereses que no son compartidos de forma general, pero que deberían ser tomados en cuenta. Probablemente esto es válido para cosas elementales como el interés en la libertad de reunión o el interés en un ambiente natural diverso.

²⁴ Este es un posible punto de partida para las éticas del realismo axiológico. No obstante, el rechazo de, por ejemplo, un determinado modelo de distribución por ser injusto no obliga a la aceptación de la injusticia en tanto cualidad axiológica real, o en tanto circunstancia evaluativa. Es suficiente con el recurso a determinadas maneras de reacción que son típicas en los seres humanos.

Aquí lo decisivo no es que todos pueden exigir lo mismo unos de otros. Lo que se debe tener en cuenta más bien es que, ante el que tiene un interés en la libertad de reunión o en una vida en un ambiente natural diverso, no podemos justificar racionalmente el porqué no debe ser protegido en esos intereses. Para poder aclarar teóricamente casos como estos o similares, se necesitaría de una teoría de los motivos racionales. Pero la remisión a los intereses tampoco aporta mayor cosa para ello.

7 Particularismo y universalismo

Hasta ahora he hablado conscientemente de una moral moderna igualitaria. La moral actualmente vigente —oficial—, no sólo es igualitaria, sino también universalista. Para mí, la tesis de que el universalismo no resulta automáticamente del igualitarismo, sino que requiere una fundamentación propia, es una de las observaciones más importantes de los trabajos de Tugendhat posteriores a *Lecciones de Ética*. Para Platón, y para una larga tradición que lo siguió, el principal enemigo fue el amoralista al estilo de Trasímaco o Kalikles. No obstante, ante todo desde una perspectiva práctica, el particularista moral, quien quisiera ver limitada a los miembros de su propio grupo la moral del respeto en tanto iguales, representa el desafío más grande.

Un asunto diferente lo constituye el si una moral universal puede permitir una gradación de los derechos y deberes morales, de acuerdo con la proximidad de las relaciones, y en qué medida. En el caso de los deberes negativos centrales, eso no parece admisible: nadie puede matar, herir, engañar, etc., a otro arbitrariamente, independientemente de si el otro pertenece o no al propio grupo, sin importar cómo éste ha sido definido. Sin embargo, en el caso de los deberes positivos de ayuda, todos tendemos a permitir que el individuo tenga preferencia hacia los suyos; inclusive, en parte, se lo exigimos —como en el caso del apoyo a la propia familia—. Probablemente una gradación de los deberes de ayuda en virtud de la proximidad de las relaciones se puede fundar universal y recíprocamente. Por el contrario, el debate entre universalistas y particularistas atañe a la pregunta esencial acerca de por qué el espectro de la consideración moral debe extenderse más allá del propio grupo, hacia todos los seres humanos.

Ahora, esta pregunta es especialmente difícil de responder, si uno estima que la participación en una moral intersubjetiva de respeto recíproco se debe fundamentar de manera instrumental y egoísta, como al fin y al cabo lo hace Tugendhat. Si acepto el conjunto de normas de la moral sólo porque pienso

que con ellas, desde la perspectiva de mis intereses extramORAles, me va mejor que sin ellas, entonces podría haber buenas razones para sumarse a una visión particularista y hacer que la expansión de la moral propia dependa de las relaciones de poder entre el grupo propio y otros colectivos. Pero la situación es otra si mi motivo para atenerme a las exigencias morales lo constituye, también en última instancia, la necesidad de vivir de tal forma que pueda justificar mi comportamiento frente al otro (por lo menos en la medida en que él también pueda ser influido por este motivo). Si dentro de mi grupo permito que sea válido el reclamo de los que han sido desfavorecidos, a fin de que se fundamente el hecho de que son tratados de esa manera, ¿cómo podría yo, entonces, justificar la exclusión de los extraños? En una moral del respeto recíproco que no se fundamenta ni egoísta ni instrumentalmente, reconocer al otro como igual es la razón de que él pueda participar en general en la fundamentación recíproca; ningún otro atributo tiene importancia. En el intercambio de razones pueden participar todos los seres humanos (o todas las personas racionales); el mero hecho de no tomar en cuenta a uno de ellos constituiría un acto de arbitrariedad.

Tugendhat argumenta exactamente de esa manera en su ensayo *Wie sollen wir Moral Verstehen?* (¿Cómo debemos entender la moral?) (cf. Tugendhat 1999:180). En su texto *Das Problem einer autonomen Moral* (El problema de una moral autónoma) evidentemente duda sobre la firmeza de esta argumentación. Ahora le corresponde a la compasión, la cual se generaliza sobre la base de una moral de fundamentación recíproca, la tarea de ampliar hacia todos los seres humanos el campo de validez de la moral. “La moral que resulta del interés propio tiene la tendencia a mantener reducido el ámbito de la comunidad moral. Por el contrario, tan pronto ella resulta de la idea de una compasión generalizada, no existen razones para limitar esta universalidad” (Tugendhat 2006:29). En razón de que Tugendhat, como se dijo, considera que también la moral del respeto igualitario se funda sobre los intereses propios —si no, ¿sobre qué debería fundarse?, preguntaría él—, es comprensible, pues, que necesite un medio de ayuda para alcanzar la universalidad deseada. Quien, como yo, no puede seguir una fundamentación instrumental-egoísta de la moral, pues ella finalmente conduce a las mismas dificultades que el contractualismo, reaccionará con reservas ante el recurso a la compasión. Sin embargo, me parece que en ello yace un juicio acertado. El ideal de comportarse de tal manera que uno siempre pueda justificarse frente a los otros sobre la base de las relaciones simétricas se muestra a todos los seres humanos como algo abstracto y extraño a la vida. Para su sostenimiento requerimos de la experiencia constantemente renovada de ser ser humano en común. Esta experiencia no

la encontramos exclusivamente en la compasión. Pero sólo en nuestro vaivén afectivo con los otros ella nos prende de tal manera que nos puede motivar hacia las correspondientes acciones.

Bibliografía

- Bayertz, Kurt: *Warum überhaupt moralisch sein?*, Beck, München, 2004.
- Gauthier, David: *Morals by Agreement*, Clarendon, Oxford, 1985. *Selbstinteresse, rationale Übereinkunft und Moral*, en: H. Pauer-Studer (ed.), *Konstruktionen praktischer Vernunft. Philosophie in Gespräch*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2000, p. 97-128.
- Hacker, P. M. S.: *Sanction Theories of Duty*, in: A. W. B. Simpson (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence*, Oxford, 1973, p. 131-170.
- Hare, Richard: *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Clarendon Press, Oxford, 1981.
- Hoester, Norbert: *Ethik und Interesse*, Reclam, Stuttgart, 2003.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias, Berlin, tomo 4, p. 385-463.
- Scanlon, Thomas: *Contractualism and Utilitarianism*, en: A. Sen & B. Williams (ed.), *Utilitarianism and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 103-128.
- *What we Owe to Each Other*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1998.
- Seebaß, Gotfried: *Die Sanktionistische Theorie des Sollens*, en: A. Leist (ed.), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, de Gruyter, Berlin/New York, 2003, p. 155-198.
- Steinfath, Holmer: *Wir und Ich. Überlegungen zur Begründung moralischer Normen*, en: A. Leist (ed.), *Moral als Vertrag? Beiträge zum moralischen Kontraktualismus*, de Gruyter, Berlin/New York, 2003, p. 71-95.
- Stemmer, Peter: *Handeln zugunsten anderer*, de Gruyter, Berlin/New York, 2000.
- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1993. Edición en español: *Lecciones de Ética*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- *Dialog in Leticia*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1997. Edición en español: *Diálogo en Leticia*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- *Wie sollen wir Moral verstehen?*, en: *Ernst Tugendhat. Aufsätze 1992-2000*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 2001, p. 163-184. Edición en español: *¿Cómo debemos entender la moral?*, en: *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2003, p. 122-134.
- *Das Problem einer autonomen Moral*, en: N. Scarano y M. Suárez (ed.) *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Er widerungen*, Beck, München, 2006, p. 13-30.