

E. Tugendhat, *Dialog in Leticia*, Suhrkamp, Taschenbuch, Wissenschaft, Frankfurt a. M., 1997¹

Dialog in Leticia se construye a partir de un fortuito encuentro imaginado por Tugendhat entre él y quien fuera en su niñez su profesor privado de literatura española; un emigrante del régimen militar de Trujillo en Santo Domingo y de quien Tugendhat admite haber aprendido que en todos nuestros juicios hay algo de perspectivo.

La ocasión de una segunda persona en este libro parece legitimarse en la medida en que, si bien la reflexión de Tugendhat sobre temas de moral se ha mantenido prácticamente constante desde 1978, no se puede decir, sin embargo, que haya concluido. *Dialog in Leticia* no es, por lo demás, el primero de los escenarios donde este autor se siente en la obligación de revisar la claridad y el rigor de afirmaciones hechas por él mismo en otros lugares, y la presencia silenciosa de su profesor de literatura española a lo largo de todo el trabajo de Tugendhat en torno a problemas sobre moral confirma este hecho también para *Dialog in Leticia*.

Ahora bien, tanto el contenido de los temas como el alcance de la reflexión sobre ellos en el libro se ven clara y expresamente delimitados por la perspectiva analítica. Esto es, por la perspectiva de quien considera que la labor del filósofo no va más allá de un cuidadoso trabajo con conceptos. Muchos de los filósofos que prefieren asumir esta posición, entre ellos Tugendhat, han partido ya de la aceptación de lo empírico-ordinario como la base a partir de la cual las proposiciones sobre moral tienen sentido.

El libro, dividido en seis capítulos (dos días en diálogo) se propone revisar algunos de los conceptos centrales de la reflexión anterior de Tugendhat sobre temas morales. El primero de ellos, el de **justificación**, es precisamente y por primera vez en la literatura de este autor, el eje que mantiene y da fuerza a toda la estructura del análisis. A partir de allí el diálogo avanza hacia otros conceptos como los de **motivación moral, justicia e igualdad**.

El nuevo giro dado en *Dialog in Leticia* pretende debilitar la anterior convicción de que con *Vorlesungen über Ethik* (Tugendhat, 1993) concluía de hecho la discusión en torno a la ética, con lo cual hay, por así decirlo, cierto tono de retorno a su primera propuesta (en *Problemas de la ética* (Tugendhat, 1988).

Dialog in Leticia recupera de *Problemas de la ética* el presupuesto según el cual un concepto de moral moderna es sólo justificable en la medida en que la única instancia de justificación, tanto para nuestras acciones como para nuestros juicios morales, remita a intereses empíricos. ¿Qué quiere decir esto? Por una parte, que se trabaja con una concepción de lo moral, constituida por ciertos de los rasgos que hacen lo moderno. De esta manera, asumir lo moderno de la moral es, desde *Problemas de la ética* hasta *Dialog in Leticia*, atenerse al hecho de que la justificación no remite a ninguna forma de autoridad, tenga esta el carácter que tenga: un ente suprasensible (como la creencia religiosa), algo metafísico (como la razón kantiana) o cierto rasgo constitutivo de la naturaleza humana (como el sentimiento de simpatía). Por otra parte, si entendemos así el asunto de la moral moderna, *Dialog in Leticia* intenta superar, en relación con *Vorlesungen über Ethik*, cierta falta de claridad en la definición del término

¹ Existe la posibilidad de que este libro aparezca próximamente en español.

“**justificación**” dada allí. Esto se hace evidente muy al comienzo del diálogo, donde Tugendhat revisa su propia interpretación sobre aquello que él mismo llama en *Vorlesungen* “un concepto de bien moral”. Por “concepto de bien moral” se entendía allí algo más bien difuso que remitía a un “sentido de lo bueno”, no necesariamente reconocido por todos y, sin embargo, sí reconocible por todos. Dicho sentido de lo bueno, admite Tugendhat, pudo haberlo conducido a apelar a un no muy claro rasgo constitutivo de lo humano: algo como cierta conciencia moral innata o apriori y sobre todo no remisible a intereses empíricos. Este temor en *Vorlesungen* a incluir en lo moral algo tan negociable como los intereses empíricos, era para el autor equivalente al temor de que su propuesta fuese confundida con una más entre las formas de contractualismo moderno. Sin embargo, *Dialog in Leticia* realiza el giro que permite una clara y aparentemente definitiva distancia entre procedimientos de justificación orientados según intereses empíricos y el característico egoísmo contractualista.

Para prevenir la posible confusión entre la renovada postura orientada a partir de intereses empíricos y cualquier forma de contractualismo, el autor recurre a su teoría de los sentimientos morales. Éstos son la premisa para entender lo que otorga carácter moral a un vínculo social y, al mismo tiempo, para marcar la diferencia entre un vínculo social sin compromiso moral y uno que sí lo tiene. Con el propósito de hacer nítida esta diferencia, el diálogo parte de una definición de la moral según la cual ésta se concibe como una red sistemática de relaciones intersubjetivas que se teje a partir de exigencias mutuas y cuyo referente son los sentimientos de vergüenza moral, indignación y resentimiento. Si la justificación remite a estos sentimientos como prototipos de una forma de sanción que no es sino interna, entonces no hay espacio en lo moral para el tipo de sanción exclusivamente externa que tiene lugar como resultado de haber violado los términos de un contrato en el que, después de todo, el agente no se ve implicado como persona. Un concepto de moral tal, es decir, enraizado en los sentimientos morales, permite a Tugendhat distanciarse del agente de los constructos procedimentales característicos del contractualismo, que no siente vergüenza ni espera de los otros que se indignen.

Una vez descrito en estos términos el ámbito de lo moral, la palabra **justificación** se define a partir de un complejo normativo que remite no tanto a un constructo de argumentaciones, ellas mismas verdaderas o falsas (es el caso en la propuesta de la ética discursiva de Habermas), como a un dar a alguien razones (motivos) para actuar de cierta manera; esto es, para entrar a formar parte de una determinada praxis intersubjetiva. Ofrecer un motivo tiene sólo sentido si se recupera tanto el valor práctico (el motivo es un motivo para actuar) como el sentido individual (el motivo es un motivo dado a alguien en particular) de la justificación. Es decir, lo que en últimas imprime sentido a la justificación es la referencia a cada uno de los individuos y a sus posibilidades de decidir sobre su propio actuar. Lo anterior, remitido al asunto de los intereses, supone que de hecho es posible argumentar en favor de una determinada acción, cuando al asumirla como justificada, el agente (cualquier persona) no sólo ve comprometidos positivamente sus intereses bien entendidos, sino que acepta las limitaciones a su libertad como consecuencia de haber ingresado a un sistema de deberes exigencias

mutuas; acepta con ello la sanción interna correspondiente, se avergüenza y es capaz de sentirse indignado cuando por una u otra razón él mismo u otra persona ponen en peligro las bases sobre las que se construye lo moral.

A partir del concepto de **justificación** así delimitado, el diálogo prosigue a considerar tres conceptos derivados de este primero. Entre ellos el de **motivación** tiene especial importancia, en la medida en que hace más complejo y al mismo tiempo más transparente el nuevo sentido que Tugendhat quiere darle a su propuesta argumentativa en torno a problemas sobre moral. Así, si alguien ha decidido formar parte de la comunidad moral y si al mismo tiempo prefiere asumir internamente la sanción moral antes que ser un oportunista, esta persona tiene que contar con un motivo que afecte sus intereses a la hora de tomar parte libremente en la comunidad moral; es decir, ella tiene que considerar que la norma o el sistema de normas a los que decide acogerse comprometiéndolo su libertad está, de hecho, justificado para él. Hay por su parte, muchas formas de ser de los intereses. No todos los intereses empíricos son estrictamente morales; es más, no es difícil reconocer intereses también empíricos que pueden resultar para alguien prioritarios a los intereses morales. Esto permite que el tema de la motivación en este último libro de Tugendhat se deje vincular fácilmente con un tema relativamente nuevo en su obra: el tema de la corrupción. Para aclarar esto hay que anticipar que hay dos preguntas que remiten al asunto de la motivación. La primera de ellas se refiere a la motivación individual, de la cual resulta una decisión de actuar de cierta manera. Esto presupone, en últimas, una dimensión psicológica (entre mis intereses puede primar el de ser reconocido por los otros, el de no querer estar solo). La segunda pregunta, por su parte, remite no sólo a lo que me motiva a mí, como individuo, sino a otros a entendernos como miembros de una comunidad moral. Ninguna de las dos preguntas es, por lo demás, independiente de la otra, y sin embargo, la segunda de ellas le da al corrupto la posibilidad de no sentir vergüenza si, por ejemplo, encuentra que se beneficia más al evadir el pago de impuestos que al no hacerlo. El carácter anónimo del ámbito en el que tienen lugar este tipo de acciones y el hecho de que, en consecuencia, allí los sentimientos morales no sean reflejos (es decir de que nadie se indigne por el acto corrupto de un X que a su vez no se avergüenza), pone a pensar a Tugendhat en el diálogo que dicho ámbito de las faltas contra otros puede, de hecho, ser desmoralizado, mas no despenalizado.

Ahora bien, que una acción o una norma sea ella misma buena o mala es algo que no se decide a partir de ninguna referencia sustantiva que haga posible hablar de "lo bueno" como si se tratara de una cosa en los cielos: lo que Dios manda o el reino de los fines. Lo bueno en este contexto tiene más bien un carácter predicativo que remite al hecho concreto de que una norma está o no igualmente justificada para todos.

A partir de este "todos" va tomando forma el segundo de los conceptos derivados del eje argumentativo del diálogo, es decir, el concepto de **justicia**. Este concepto, aun cuando resulta del trabajo analítico en torno al concepto de justificación, no es, de ninguna manera, un tema adicional en la moral; es precisamente parte integral de todo discurso que se tome en serio el asunto de la moral moderna y con ello el presupuesto de la dignidad. La palabra "justo" se entiende también en su sentido predicativo. A diferencia del predicado "bueno", sin embargo, el juicio que contenga al predicado "justo" hará referencia, no a la incidencia que una determinada norma o acción tiene sobre un individuo en particular, sino precisamente a la incidencia que aquella pueda

tener sobre la totalidad del sistema normativo, construido voluntariamente por todos con base en lo moral. Así, un individuo que se considera a sí mismo miembro de la comunidad moral y que defiende motivos instrumentales para acogerse a un determinado sistema normativo, se acoge efectivamente a él, también y sobre todo en la medida en que éste sea justo, es decir, en la medida en que se considere igualmente justificado para todos.

En este momento del diálogo los protagonistas ven la necesidad de vincular a su discusión el tercero de los conceptos derivados analíticamente del concepto de justificación: el concepto de **igualdad**. La referencia al asunto de la justificación desde el análisis de la justicia distributiva (en este caso se trata de la distribución de deberes y derechos), presupone que esta vez hay que hablar de justicia en términos en los que la igualdad no es tanto el resultado de lo justo, como el presupuesto del que eventualmente resulta una distribución desigual. El standard de justicia (y con él el de equidad) que asume esta posición, no es ahora la porción igual de un ponqué repartido entre todos, sino precisamente la posibilidad de justificar una decisión que conduzca a una eventual desigualdad en la repartición del ponqué. Esta forma de entender la discriminación (discriminación secundaria) asume que de hecho existen diferentes motivos para optar por una repartición desigual de deberes o de derechos, que a su vez sea justa: a cada uno lo que le corresponde, según sus necesidades, sus méritos o, en fin, cualquier razón aceptable para todos, con base en motivos morales. El resultado de esto es que la distribución simétrica es la justa, siempre y cuando no existan motivos que hablen de la necesidad de una eventual distribución asimétrica. La simetría en la distribución no es, con esto, una posibilidad entre otras; es más bien el inevitable punto de partida. Lo equitativo es, como resultado de esto, el haber asumido un “todos y cada uno” como agentes dignos de respeto y consideración.

Aquella concepción de una moral moderna que se entiende a sí misma en esa estrecha dependencia con el asunto de la igual consideración y respeto a los derechos de todos, es tanto igualitaria como universalista. Acá parece pertinente en el libro abrirse a un diálogo dentro del diálogo, esta vez con el particularista, quien después de todo sale inevitablemente vencido, quizás porque la discusión no le da suficiente espacio para su defensa. Sin embargo, el reclamo que se le hace no deja por ello de ser legítimo: para el particularista parece regir otro concepto de moral distinto de aquel al que tanto Tugendhat como su profesor prefieren acogerse. Así, el particularista no logra hacer una clara distinción entre aquello que constituye el ámbito de lo moral, de aquello que hace el ámbito de las costumbres. Es decir, si éste, como se ve en el diálogo, no está dispuesto a admitir un fundamento para la moral que acepte el asunto de la justificación, tendrá que reconocer que lo que él considera lo moral no está muy lejos de confundirse con lo que no es nada más que un sistema de normas convencionales, no necesariamente justificadas. Y en un conjunto de normas no necesariamente justificadas no hay, de hecho, espacio para todos.

Angela Uribe