

Dep. Legal ppi 201502ZU4649

Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa

Depósito legal pp 197402ZU34 / ISSN 0798-1171



# REVISTA DE FILOSOFÍA

## MONOGRÁFICOS

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

Nº 98  
2021 - 2  
Mayo - Agosto

Revista de Filosofía, N° 98, 2021-2 pp. 536-552

## **Ernst Tugendhat, *Dialogo en Leticia*: rupturas y continuidades con las tradiciones éticas occidentales**

*Ernst Tugendhat, Dialogue in Leticia: Ruptures and Continuities with Western Ethical Traditions*

**Milton Fernando Dionicio Lozano**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6031-8588>

Universidad Del Tolima

Ibagué - Colombia

[mfdioniciol@ut.edu.co](mailto:mfdioniciol@ut.edu.co)

**Javier Salinas Lucero**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8152-9656>

Universidad Nacional Abierta y a Distancia – Colombia

[jsalinas@unad.edu.co](mailto:jsalinas@unad.edu.co)

**Alexander Ávila Martínez**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7635-062X>

Universidad del Tolima

Ibagué – Colombia

[aavilam@ut.edu.co](mailto:aavilam@ut.edu.co)

**Nilson Castellanos**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6744-5520>

Universidad del Tolima

Ibagué - Colombia

[ncastel@ut.edu.co](mailto:ncastel@ut.edu.co)

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5528430>

### **Resumen**

Este texto aborda la propuesta moral de Ernst Tugendhat, tomando como texto base su libro *Dialogo en Leticia*, el cual es una retrospectiva crítica de su trabajo moral que está compuesto por el abordaje de algunos aspectos de las moralidades expuestas por Aristóteles, Kant y Hume, principalmente, y, en ese sentido, mostraremos las

rupturas y continuidades con estos autores. Paralelamente, se intentará probar la hipótesis de que el objetivo de Tugendhat (implícito en su trabajo) es crear lazos de diálogo entre algunos aspectos al nivel del fundamento donde el autor crea una teoría moral integradora de dichas tradiciones.

**Palabras claves:** Ética; Autonomía; Justicia; Meta-Reglas; Comunidad Moral.

## Abstract

This paper discusses the moral proposal from Ernst Tugendhat, taking as a base his book “*Dialog in Leticia*”. His moral work is composed by the approach of some aspects of moralities mainly exposed by Aristotle, Kant and Hume. In this regard, we will show the ruptures and continuities with these authors. At the same time, an attempt will be made to test the hypothesis that Tugendhat’s goal (implicit in his work) is to create bonds of dialog between some aspects at the level of foundation. This is where the author creates a moral theory integrating such traditions.

**Keywords:** Ethics; Autonomy; Justice; Meta-Rules; Moral Community

## Introducción

El interés filosófico de Ernst Tugendhat se despierta con la lectura de *Ser y Tiempo*, por lo que decide estudiar Filosofía en Freiburg, cumpliendo su objetivo de conocer a Heidegger y ser su alumno en algunos seminarios<sup>1</sup>. Sin embargo, en la medida que avanzaban sus estudios se iba alejando de Heidegger y ello (sumado a una estancia en la Universidad de Michigan donde imperaba la filosofía analítica) influye en su toma de partido por esta escuela, volviendo a Alemania como profesor

- 1 Tugendhat está conectado, en sus inicios, con la escuela fenomenológica. Sobre esta temática, véase: SPINELLI, Ernesto, *The interpreted world: An introduction to phenomenological psychology*, Sage Publications, Inc., Washington, 1989, p. 56., SPURLING, Laurie, *Phenomenology and the Social World: The Philosophy of Merleau-Ponty and its Relation to the Social Sciences*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1977, pp. 30-32., VAN DER MESCHT, Hennie, “Phenomenology in Education: A Case Study in Educational Leadership”, *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 4(1), 2015, p. 209., TRIGG, Dylan, “The Role of the Earth in Merleau-Ponty’s Archaeological Phenomenology”, *Chiasmi International*, 16, 2014, p. 260., STAITI, Andrea, *Husserl’s Transcendental Phenomenology: Nature, Spirit, and Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 100-101., TREVOR, Perri, “Image and ontology in Merleau-Ponty”, *Continental Philosophy Review*, 46(1), 2013, p.76., VIGO, Alejandro, “Husserl y la fenomenología de la negación”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 16, 2019, p. 140-141., WALTON, Roberto, “Niveles de la teleología y la historia en la fenomenología de Husserl”, *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*, 57, 2016, p. 100-103.

de Filosofía Analítica en la Universidad de Heidelberg. Sin embargo, la preocupación por la ética es, en última instancia, el eje central de su obra.

Eso de que se quiere hacer un tipo de filosofía que tenga importancia para la vida y también para la vida social, eso muy pronto le parece a uno incontrovertible, por eso hice una cosa muy loca en aquella época: cancelé mi profesorado en Heidelberg para poder meterme en problemas éticos.<sup>2</sup>

*Diálogo en Leticia* plantea una conversación entre un Ernst Tugendhat y un anciano profesor que le enseñó retórica en su juventud. El diálogo se desarrolla en Leticia a lo largo de tres días y como el mismo autor lo reconoce al inicio del texto tanto “el anciano de Santo Domingo como el dialogo han sido más o menos inventados”<sup>3</sup>. En él se puntualizan muchos asuntos, pero también muchas discusiones que terminan de forma aporética; de todas maneras, este texto es bastante pertinente para el desarrollo del objetivo propuesto porque representa una revisión crítica de su propuesta ética y, seguramente, la estructura de dialogo es una excusa para ello. Por último, cabe señalar que “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”<sup>4</sup> sobre la cual el autor señala que “es una manera de filosofar que cree poder o debe resolver los problemas planteados a la filosofía por el camino de un análisis de lenguaje.”<sup>5</sup>

Antes de entrar en materia, cabe resaltar lo que dice Ferro (2007), refiriéndose a la actividad de Tugendhat:

Una de las diferencias entre la filosofía y las ciencias particulares consiste en que aquellas tienen por objeto hechos que corresponden a proposiciones y luego se preguntan por las causas de esos hechos; por su parte, la filosofía tiene por objeto conceptos, entidades que corresponden a palabras, no a proposiciones, por ejemplo, palabras como *justicia, moral, conciencia, verdad*, etc.<sup>6</sup>

De igual modo, la palabra ética en el caso de Tugendhat se refiere a investigaciones sobre la teoría moral, de la cual el mismo Autor dice que esa palabra se refiere a “un rasgo central de la vida humana”<sup>7</sup> y en ello radica la importancia de su estudio.

2 TUGENDAHT, Ernst, *La Filosofía Como Clarificación de Conceptos, Conceptos, Cartagena, 2001*, p. 72.

3 TUGENDHAT, Ernst, *Diálogo en Leticia, Gedisa S.A., Barcelona, 1999*, p. 9.

4 URIBE, Angela, “Reseña E. Tugendhat, Dialog in Leticia”, *Ideas y Valores*, 104, 1997, p. 111.

5 TUGENDAHT, Ernst, *Introducción a la Filosofía Analítica, Gedisa S.A., Barcelona, 2003*, p. 18.

6 FERRO, Hernán, *Introducción a la Filosofía Moral de Ernst Tugendhat., Uniediciones, Bogotá, 2007*, p. 37.

7 TUGENDAHT, Ernst, *La Filosofía Como Clarificación de Conceptos, Conceptos, Cartagena, 2001*, p. 11.

## 1. Sobre la fundamentación de la moral

El asunto de la fundamentación de la moral es la preocupación sobre la cual orbita toda la obra moral de Tugendhat, de tal forma, en la primera parte del libro aborda este tema. Históricamente, en la moral se pueden distinguir dos grupos o formas: las que se fundamentan en propiedades supra-empíricas (por ejemplo, ser el hijo de Dios o estar sujeto a la tradición de cualquier otra autoridad), a las cuales denomina como moral tradicional; y las que se fundamentan en los intereses empíricos de cualquier persona, a las cuales denomina moral moderna.

Para Tugendhat la aparición de la moral moderna, y su superposición frente a la moral tradicional se explica porque en algún momento de la historia las morales basadas en fundamentos supra-empíricos perdieron eficacia, porque la forma de la organización y las relaciones de las sociedades cambió y esa moral ya no le correspondía plenamente como la moral moderna basada en intereses empíricos; “La igualdad en el terreno... de la superestructura ideológica, no pudo ya afirmarse frente al perjuicio de los intereses empíricos”<sup>8</sup>. Es pertinente señalar para que se eviten confusiones, no es la misma moral de la Modernidad sino que se refiere con el término moderno a una moral sin fundamentación tradicionalista (autoritaria).

Para Tugendhat la fundamentación de la moral es la necesidad por la definición de la misma debido a que su justificación no está dada de antemano. Más allá de su exposición o registro, se puede decir que su importancia radica precisamente en que toda moral, que es un sistema normativo, debe ser aceptada por los miembros de la comunidad y, por ello, está presente la preocupación por fundamentar las normas morales y, además, por la crisis de la moral tradicional que abre paso a un nuevo tipo de moral; entonces, el problema toma mayor relevancia. Tugendhat parte de una posición sociológica, la cual pregona que “la moral de una comunidad consiste en aquellas reglas que se basan en la presión social”<sup>9</sup> y precisa que dicha presión “no es solamente una sanción externa, sino que consiste en la sanción interna que se constituye en la referencia recíproca de indignación y sentimiento de culpa. Esta sanción interna constituye el sentido específico del deber moral.”<sup>10</sup>

En la búsqueda de la especificidad de las normas morales, Tugendhat indaga sobre su diferencia con otras normas y toma como ejemplo las normas del juego, las cuales no exigen estar fundamentadas. Abordando el problema de forma analítica, Tugendhat evalúa las proposiciones morales y el problema con el que se encuentra es

8 TUGENDHAT, Ernst, *Diálogo en Leticia*, Gedisa S.A., Barcelona, 1999, p. 30.

9 TUGENDAHT, Ernst, *La Filosofía Como Clarificación de Conceptos*, Conceptos, Cartagena, 2001, p. 27.

10 TUGENDHAT, Ernst, *Diálogo en Leticia*, Gedisa S.A., Barcelona, 1999, p. 17.

que en ambos casos se emplean las palabras *real* y *verdadero*. Por el hecho de que en el juego las normas no tienen exigencia de fundamentación, descubre que las palabras *real* y *verdadero* en los juegos cumplen el papel de enfatizar algún movimiento, por ejemplo, “es realmente así que no se debe matar”<sup>11</sup> refiriéndose al ajedrez.

De igual modo, sostiene Tugendhat que Habermas al pregonar que las normas y los enunciados son dos formas lingüísticas diferentes, y su exigencia de fundamentación sería que fueran verdaderas y correctas, respectivamente; por ello, Habermas considera ambos casos análogos y los recoge en el concepto de validez. La crítica que realiza Tugendhat es que en virtud a esa relación de analogía se obstaculiza la pregunta por el sentido de la fundamentación en el caso de las normas morales y señala que no tiene sentido predicar algo análogo respecto a ellas, lo cual ejemplifica de nuevo con el juego de ajedrez en el cual la comprensión de sus normas no significa que se entiende cómo hay que fundamentarlas, pues no hay que fundamentarlas en absoluto, Hernán Martínez Ferro muestra la crítica de Tugendhat a Habermas sobre este punto de la siguiente manera: “A la pregunta qué es lo que se cimenta al fundamentar una norma, respondería: que es correcta, a la pregunta de qué se entiende por correctitud de una norma, Habermas sólo puede responder que está fundamentada”<sup>12</sup>; por ello, para Tugendhat la argumentación de Habermas es circular.

Para Tugendhat la idea de que una norma en cuanto tal pueda ser fundamentada del mismo modo en que lo es un enunciado es de por sí errónea, por ello investiga ¿qué es lo fundametable en las normas morales?, ¿de dónde surge la relación semántica entre la pregunta por la exigencia de la fundamentación y la necesidad de la fundamentación?, a lo cual propone que el sentido de la fundamentación no es de una construcción lingüística, sino el de una fundamentación para una acción, por tanto la fundamentación moral sería la aceptación de la praxis subjetiva que se define mediante un sistema de normas, reconociendo finalmente que la fundamentación posee el sentido de indicar un motivo o una razón.

Nuestro autor señala que cuando se habla de la exigencia o necesidad de una norma moral, no se alude a la razón del enunciado sino a la razón en el sentido de motivo y si se piensa en la sanción interna que se constituye en la referencia recíproca de indignación y sentimiento de culpa, la expresión fundamentación tendría un sentido práctico y un sentido personal; esto implica “que en virtud de que se trata de una praxis común, que dicha praxis ha de ser fundamentada por igual frente a todos”<sup>13</sup>, lo cual conduce a decir que “la norma está fundamentada, es una forma

11 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 19.

12 FERRO, Hernán, *Introducción a la Filosofía Moral de Ernst Tugendhat.*, Uniediciones, Bogotá, 2007, p. 63.

13 TUGENDHAT, Ernst, *Diálogo en Leticia*, Gedisa S.A., Barcelona, 1999, p. 21.

abreviada de expresar que está igualmente fundamentada frente a todos”<sup>14</sup> y ello queda, finalmente, postulado de la siguiente forma: “la fundamentación es ante todo un estar fundamentado para X, y esto significa que X tiene un motivo para aceptar esta praxis con sus sentimientos correspondientes, y esto vale igualmente para todo X”<sup>15</sup>, siendo la definición de la norma una consecuencia analítica que se sale del marco de la lógica formal ligándose a algo empírico como los sentimientos morales. Cabe hacer la claridad que la caracterización de las normas morales deslinda su trasegar de otras normas, siendo el caso de que existan normas que no se consideren necesitadas de fundamentación, frente a aquellos que están sometidos a ellas no estaríamos hablando de normas morales sino de normas de poder.

Para Tugendhat la diferencia de sus postulados sobre la ética y la ética discursiva radica en que en esta última la aceptación “es una consecuencia de aquello que es inherente al concepto de fundamentación en general, trátase de enunciados o de normas”<sup>16</sup>, sin que sean determinantes las diferencias que encierran las normas para abordarlas de una forma diferente, además en su propuesta, como en la de T Nagel y T Escanlon el concepto de una aceptación general calificada se encuentra en conexión con la fundamentación de la moral en general, que son respuestas a cómo se debe fundamentar una moral moderna, es decir propuestas.

## 2. Moral tradicional y moral moderna

Tugendhat aborda la diferencia entre moral tradicional y moral moderna más detalladamente<sup>17</sup>. El rasgo específico de una fundamentación tradicionalista es la remisión a una verdad más elevada, con la que los miembros de la comunidad moral se sienten identificados, lo cual remite a la autoridad que ha fijado o fija las normas morales que nos rigen, donde “toda desigualdad en el contenido moral de los derechos estriba en una igualdad en el contenido de creencia”<sup>18</sup>, por ejemplo, en el cristianismo la verdad más elevada es ser hijos de Dios, el cual lo creó todo y ha fijado las normas

14 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 22.

15 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 3.

16 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 27.

17 Con respecto a esta temática, véase: BARTOLUCCI, Carlo, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2008, p. 50., BONET, José, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Universitat de València, València, 2013, p. 109., LIMINANA, Pedro, “La fundamentación de la moral y la ética del respeto igualitario en el pensamiento de Ernst Tugendhat”, *Revista Laguna*, 24, 2009, pp. 100-101., LIMINANA, Pedro, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2009, p. 34., LIMINANA, Pedro, “Paz, democracia, y derechos humanos. Una perspectiva individualista”, *Revista Dialéctica*, 2(2), 2011, p. 11., MACKIE, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London, 1975, p. 167.

18 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 30.

morales, y su palabra corresponde a la razón última incuestionable, pero no sólo las morales, que son emanaciones de la religión, pertenecen a las morales tradicionales según la clasificación de Tugendhat, sino también, para nuestro autor, el kantismo moral pertenece a este tipo de morales<sup>19</sup>.

Kant afrontó los problemas metafísicos, con respecto a los cuales la humanidad se encontraba estancada, sin avanzar, en contraste con la física y la matemática; la herramienta escogida para tal tarea fue la razón, a través de la cual todo debería ser abordado, cuya labor en *la crítica de la razón pura* fue determinar las condiciones de posibilidad de la metafísica respecto a la pregunta de si ¿es ciencia o no?, llegando a la conclusión, después de un riguroso camino, de que nuestro conocimiento científico se origina con base en las estructuras *a priori* de la sensibilidad: espacio y tiempo, y en la experiencia que en dichas estructuras podemos desarrollar; en ese orden de ideas, el conocimiento de Dios, del alma y de la libertad, no pueden ser de tipo científico, ya que no se dan en la experiencia sensorial. Sobre los tres conceptos metafísicos nombrados anteriormente, Kant señala que de todas maneras es posible pensarlos. Lo dicho es pertinente porque determina el camino que sigue Kant para abordar el tema moral que está indisolublemente ligado a la libertad.

Kant I señala que:

Después de haber sido negado a la razón especulativa, todo progreso en ese campo suprasensible, quedándonos por ensayar si ella no encuentra, en su conocimiento práctico, datos para determinar aquel concepto trascendente a la razón, aquel concepto de lo incondicionado y, de esa manera, conformándose al deseo de la metafísica, llegar más allá de los límites de toda experiencia posible con nuestro conocimiento *a priori*, aunque sólo en un sentido práctico.<sup>20</sup>

Es decir, el tema de la libertad queda circunscrito al ámbito de la razón práctica, al ámbito de la ética. Por todo lo anterior, Kant (frente a las éticas empíricas) propone una ética formal, ya que si se intentara fundamentar la ética en lo empírico se incurriría en un problema porque ello estaría en el reino de la necesidad y no en el de la libertad, por ello niega las éticas empíricas. De tal manera que la ley moral en Kant no corresponde a un ser, sino a un deber ser, el cual es absoluto e incondicionado

19 Con respecto a esta temática, véase: LIMINANA, Pedro, “La fundamentación de la moral y la ética del respeto igualitario en el pensamiento de Ernst Tugendhat”, *Revista Laguna*, 24, 2009, pp. 100-101., LIMINANA, Pedro, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2009, p. 34., LIMINANA, Pedro, “Paz, democracia, y derechos humanos. Una perspectiva individualista”, *Revista Dialéctica*, 2(2), 2011, p. 11., MACKIE, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London, 1975, p. 167.

20 KANT, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Porrúa S.A., México D.F., 1995, p. 103.

y su universalidad radica en que su fundamentación es *a priori*, y por ello o como consecuencia de ello, el imperativo categórico es universal.

En este punto, es pertinente considerar las coincidencias y diferencias entre Kant y Tugendhat. Los dos autores comparten la preocupación por la fundamentación de una manera seria, de ello son pruebas sus obras; sin embargo, la forma de realizar dicha fundamentación es radicalmente distinta. Como hemos mostrado, Kant parte de la posibilidad de efectuación de la libertad que implica superar lo contingente, lo empírico que condiciona, por las razones ya señaladas, mientras Tugendhat parte de un camino diferente ya que considera que el método kantiano lo llevaría a un principio supra-empírico; por ello, pone como punto de partida una lectura propia de la antropología de la cual propone unas tesis del funcionamiento del fenómeno moral y desde allí genera su propuesta ética.

Creo que el mayor punto de encuentro entre la moral kantiana y la que expone Tugendhat es con el concepto de autonomía. Es claro que el papel que juega la autonomía en Kant: “la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas”<sup>21</sup>, “la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir la libertad”<sup>22</sup>. En Tugendhat, también, sólo por medio del ejercicio de la autonomía una persona puede elegir la legislación con la cual se auto-regirá, pero sin que esto implique que la legislación sea totalmente producto de sí, o de la razón, sino algo intersubjetivo, producto de una determinada comunidad moral libre, y a condición de ello se puede participar en una comunidad moral en su sentido estricto, ya que de no ser así, no se estaría hablando de moral.

Se podría decir que comparten una posición universalista de la moral, pero ella está diferenciada. En Kant, ese universalismo está garantizado porque la moral es producto de la ley moral, y esta es una sola, por ello habla de razón universal. En Tugendhat, el planteamiento es del siguiente modo: se rastrea qué es lo universal de la práctica de la moral en todas partes, se determina su estructura y su fundamento, que involucra la autonomía y los sentimientos morales que le corresponden<sup>23</sup>.

21 KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, *Sígueme*, Salamanca, 1994, p. 52.

22 KANT, Immanuel, *Ibidem*, p. 52.

23 Con respecto a esta temática, véase: MACKIE, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London, 1975, p. 167., BARTOLUCCI, Carlo, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2008, p. 50., BONET, José, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Universitat de València, València, 2013, p. 109., LIMINANA, Pedro, “La fundamentación de la moral y la ética del respeto igualitario en el pensamiento de Ernst Tugendhat”, *Revista Laguna*, 24, 2009, pp. 100-101., LIMINANA, Pedro, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2009, p. 34.

Una crítica que para Tugendhat es de relevancia, y que le hace directamente a Kant, es que en su propuesta moral las normas derivan de una manera cuasi-deductiva del imperativo categórico, el cual termina funcionando a manera de test, con lo que quien lo siga no tiene forma de desarrollar un proceso de aprensión moral y esto limita, además, que al presentarse como algo suprasensible el imperativo categórico no requiere un enjuiciamiento, precisamente por la dificultad de enjuiciar lo suprasensible; por ello, la moral kantiana es clasificada por Tugendhat entre las morales tradicionales.

Hernán Martínez Ferro señala que para Tugendhat la posición kantiana de que “los juicios morales, por no ser empíricos, deben ser *a priori*, es apresurada”<sup>24</sup> por eso, Tugendhat propone establecer una mediación entre la comprensión empirista de la validez de la norma y una concepción intersubjetiva de la moral<sup>25</sup>.

### 3. La justicia

Se puede observar, al examinar la posición de Tugendhat sobre la justicia, que el autor de la tradición con quien está en relación su propuesta es Aristóteles, con el que presenta encadenamientos y diferencias; si bien es cierto que para Aristóteles la justicia forma parte de su propuesta moral, siendo uno de sus componentes, pues es señalada como la virtud por excelencia, y con ello presentando una gran relevancia:

Todas las virtudes se encuentran en el seno de la justicia, y es virtud perfecta en grado eminente, por ser la práctica actual de la virtud perfecta. Es perfecta porque el que la posee puede practicar su virtud con relación a otro, y no sólo a sí mismo... La justicia parece la más excelente de las virtudes... Es la virtud en más cabal sentido.<sup>26</sup>

Así las diferencia diciendo que, si bien, son lo mismo en sustancia, no lo son en razón. Para Tugendhat, la justicia no es sólo uno de los componentes que integran la moral, sino que tiene una importancia estructural en los sistemas morales. La tesis del autor es que las personas que deciden estar en una comunidad moral lo hacen porque “su praxis está fundada del mismo modo (por igual) para todos”<sup>27</sup> y el

---

24 FERRO, Hernán, *Introducción a la Filosofía Moral de Ernst Tugendhat.*, Uniediciones, Bogotá, 2007, p. 127.

25 Con respecto a este punto, véase: LIMINANA, Pedro, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, 2009, p. 34., BARTOLUCCI, Carlo, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2008, p. 50., MACKIE, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London, 1975, p. 167., BONET, José, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Universitat de València, València, 2013, p. 109.

26 ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1995, p. 241.

27 TUGENDHAT, Ernst, *Diálogo en Leticia*, Gedisa S.A., Barcelona, 1999, p. 59.

argumento con el que la sustenta es el siguiente: el significado instrumental de dicha praxis tiene el mismo valor para todos los miembros de la comunidad moral, es decir, hay una relación intersubjetiva entre los miembros de una comunidad moral que es el trasfondo de la comunidad moral misma sobre la cual se sustenta la decisión de cada individuo de participar de ella o no.

Tugendhat propone que “En la comunidad moral no sólo existen reglas referidas a los contenidos, sino también meta-reglas”<sup>28</sup>, es decir, una especie de reglas de segundo orden que regulan las relaciones entre las reglas, que se refieren a los contenidos morales, de tal manera que si éstas últimas están en equilibrio, se designan como justas, y el comportamiento de los individuos se designa como injusto cuando no se vulnera dicho equilibrio. Cabe decir que dicha justeza o equilibrio no es el mismo para todas las comunidades morales con lo cual se presentan dos diferencias marcadas con Aristóteles. La primera diferencia es que éste, al igual que los autores de propuestas morales más difundidas de la tradición, no presenta meta-reglas. La segunda es que la designación de alguien como justo no correspondería sólo a la aplicación de los contenidos morales, sino a la correspondencia de sus actos con las meta-reglas.

Tugendhat pone de relevancia un contexto de aplicación de la justicia en la comunidad moral como meta-regla, haciendo referencia en este contexto a la justicia distributiva, cuyo expositor representativo es Aristóteles, la cual no apunta sólo, en este caso, al asunto de la distribución de bienes, sino a la distribución de derechos y de deberes. Nuestro autor realiza el planteamiento analítico de la proposición de la siguiente manera: “Si X tiene un deber frente a Y, entonces Y tiene un derecho correspondiente frente a X.”<sup>29</sup>

Del planteamiento anterior no se desprende cuáles derechos o cuáles deberes específicos entran en la relación porque, precisamente, es la distribución de los derechos y los deberes lo que da una configuración determinada a la comunidad moral, que hace que la comunidad moral sea particular y esto no sólo lo determinan los contenidos morales porque es posible que existan comunidades morales que compartan los mismos contenidos morales, pero que en sus meta-reglas, o configuración del sistema moral, difieran, y ello hace que sean comunidades morales diferentes. Tugendhat muestra la existencia de estas meta-reglas al señalar que el igualitarismo frente a la organización de una comunidad moral es una forma de configuración de un sistema moral y que, así como se presenta este caso, está el caso de los no igualitaristas que por razones de la configuración de la misma sociedad,

28 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 59.

29 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 61.

es decir, de clases o de castas, tiene una configuración no igualitarista en el sentido de las meta-reglas, y no por ello dejan de ser comunidades morales. Sin embargo, en la propuesta de la fundamentación de la moral, sea moderna o tradicional, más allá del uso de la igualdad frente a las normas de primer o segundo nivel, Tugendhat usa dicho concepto como pilar de la fundamentación moral y -con ello- de la moral en general, ya que la moral debe estar fundamentada por igual frente a todos, para que los individuos en su autonomía acepten o no pertenecer a la comunidad moral, porque de no estar justificada por igual para todos, no estaríamos hablando de moral sino de otra cosa. Por ejemplo, si en el caso de que los individuos de una comunidad moral no la aceptaran, no se estaría hablando de moral sino de coerción.

Por otro lado, el asunto de que la moral pueda estar fundamentada frente a todos corresponde a la forma: *estar fundamentada frente a X*. Donde x representaría el *todos*, y ya que Tugendhat intenta dar cuenta de las diferentes morales con estas proposiciones, en el caso de las morales que se enmarcan en el particularismo, este *todos* de las morales universalistas podría estar representado en un todos los miembros de la comunidad moral.

Continuando con la cuestión de la igualdad frente a las reglas de primer o segundo nivel, para Tugendhat entra en este plano el asunto de los igualitaristas y los no igualitaristas donde, bajo la proporcionalidad que enarbola este segundo grupo, subyace la igualdad, argumentando que, en caso de que no se den razones de peso que determinen su aceptación por la comunidad moral para un reparto desigual, este sería necesariamente igual. Además, abordando la tesis en el sentido de una proposición analítica no es vacua porque sería absurdo invertirla como un juicio analítico, ya que señala que es absurdo decir de un reparto que ha de ser desigual si no hay razones para un reparto igual. No obstante, Tugendhat propone la siguiente fórmula, sobre el reparto en la moral, que llama tesis de la simetría: “Hay que repartir simétricamente si no se presentan razones en contra”<sup>30</sup>, con ello se reivindica a Ulpiano, dándole una connotación positiva cuando se refiere a uno de sus preceptos del derecho *jus suum cuique tribuere*, ya que mediante él se abre paso a través de la dicotomía entre igualitaristas y no igualitaristas y, por ello, dicha frase representa el sendero por donde dar una fundamentación sobre la justicia distributiva, que acoge las diferentes clases de morales.

Tugendhat, en la formulación de su propuesta, acuña el término *simetría* ya que recoge la totalidad de las situaciones antes de efectivizar el reparto en el cual el peso de la prueba, por así decirlo, que pueda modificar el reparto igual, lo tiene que sustentar la posición no igualitarista y, con ello, no cambia su posición respecto al

papel inicial y fundamental de la igualdad en el proceso de repartición, y refuerza este punto de vista con el argumento de que frente a la posible objeción sobre su propuesta, al exigir que se fundamente la igualdad (señala nuestro autor), que esta no necesita fundamentarse, porque los igualitaristas y los no igualitaristas la reconocen como el punto de partida, y de algún modo esta sería la fundamentación, pero no por ello deja de ser justo el reparto desigual, siempre y cuando pueda fundamentarse frente a todos, como en el caso contrario. En este punto lo importante es que este fundamentado frente a todos sea aceptado por parte de todos. Se podría señalar (con respecto a este punto) que Aristóteles si bien es cierto da la posibilidad a la igualdad en la justicia distributiva, también da la posibilidad a la no igualdad con su justificación de la proporcionalidad. En nombre de la igualdad “lo justo es una especie de proporción..., la proporcionalidad es una igualdad de razones... lo injusto lo que va contra la proporción.”<sup>31</sup>

Aquí, es pertinente retomar un aspecto de las diferencias entre una moral tradicional y una moral moderna, y esto se hace importante debido a que cuando no se hace una distribución igualitarista, es decir, que la distribución no se realiza de acuerdo al factor común de la dignidad de cada individuo, sino que, por el contrario, la proporción se hace con respecto a otro atributo, el cual enmarca diferencias asumiendo una posición, de modo que sea visto directamente como no igualitarista. La justificación asume unas cualidades distintas en la moral tradicional que en la moral moderna, y sucede porque los intereses en la segunda ocupan el lugar dejado por la creencia de la primera; luego, cuando se realiza una crítica a la distribución en la moral tradicionalista sería, en últimas, una crítica irremediable contra su principio suprasensible, mientras que en la moral moderna la justificación de la distribución desigual de derechos, así como su crítica, no puede apelar a razones suprasensibles sino a razones objetivas, por ejemplo, los casos concretos de un anciano, un niño o una mujer embarazada, ya que estos casos específicos presentan condiciones especiales que pueden presentar una fundamentación comprensible por todos, de la cual se derivaría, no la distribución igual directa sino que se haría una corrección a la misma, desde la cual se partiría haciendo una repartición desigual o proporcional, sin dejar de lado el presupuesto de derechos básicos iguales, cuya gradación no es fundamentable desde una moral moderna, sino sólo desde una moral tradicional<sup>32</sup>.

31 ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1995, p. 247.

32 Acerca de este punto, véase: BONET, José, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Universitat de València, València, 2013, p. 109., BARTOLUCCI, Carlo, *La coscienza linguistica. Ernst Tugendhat tra ontologia e analisi del linguaggio*, Morlacchi Editore, Perugia, 2008, p. 50., MACKIE, John, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London, 1975, p. 167.

#### 4. Los sentimientos morales

Anteriormente, se había mencionado cómo en la justificación de la moral entran en juego los sentimientos morales, sin embargo, no se había examinado a profundidad la continuidad y las diferencias, principalmente con las propuestas morales de Hume y Adam Smith.

Hume, en su propuesta moral, ataca la tesis de los que piensan que la motivación moral es la razón, a ella contraponen su propuesta de que son los sentimientos para la acción moral. Frente a esa posición, Tugendhat señala que (a su juicio) la tesis de Hume ha cumplido la tarea de refutación definitiva: “nunca comprendí cómo es posible, en esta cuestión, ser otra cosa que partidario de Hume.”<sup>33</sup>

Teniendo en cuenta lo dicho y concatenándolo con lo anterior, Tugendhat, en el punto de los sentimientos morales, los pone en función de la aceptación de las normas morales que corresponden a unos intereses empíricos determinados, y a su vez, estos se disparan frente a hechos concretos, donde entra en juego el juicio moral, lo cual genera (en ese sentido) una continuidad, siendo los sentimientos morales la motivación para la moral, sin embargo, en este punto hay una diferencia palpable, ya que para Hume estos sentimientos morales corresponden a una naturaleza o a su personalidad, los cuales presentan un sentimiento de humanidad:

Mientras que el corazón humano se componga de los mismos elementos que en el presente, nunca será completamente indiferente al bien público, ni permanecerá enteramente impasible respecto a la tendencia de los caracteres y las costumbres. Y aunque no se puede considerar generalmente que este sentimiento de humanidad sea tan fuerte como la vanidad o la ambición, sin embargo, al ser común a todos los hombres, sólo él puede ser el fundamento de la moral o de un sistema general de censura o alabanza.<sup>34</sup>

En la propuesta moral de Tugendhat se generan dos movimientos en la cuestión moral. El primero es de la fundamentación autónoma, el cual presenta el siguiente orden: racionalización de intereses empíricos sociales y/o personales, aceptación de unas normas basadas en ellos y la correspondencia de sentimientos morales a dichas normas. El segundo movimiento es el de la aplicación de la moral, donde al ocurrir un evento que requiere un juicio moral, el orden es el siguiente: manifestación de los sentimientos morales, y la correspondiente argumentación de los mismos con respecto a la coherencia o incoherencia presentada de hecho frente a las normas morales.

Ahora, en la clarificación de los sentimientos morales, Tugendhat confronta a Adam Smith con Aristóteles en lo siguiente: Adam Smith “presupone como hecho

33 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 122.

34 HUME, David, *Investigación Sobre el Conocimiento Humano*, Tecnos, Madrid, 2007, p. 16.

antropológico que los seres humanos, en primer lugar, son amados y en segundo, que quieren así mismo ser dignos de ser amados... lo mismo vale para querer ser apreciados y querer ser dignos de aprecio<sup>35</sup>, siendo válido para los casos morales correspondientes; y en el tratado de la justicia de Aristóteles refiriéndose al modo de vida político y a los honores, se señala que parece que estos hombres “buscan ser honrados por los hombres sensatos, por los que conocen y por su virtud”<sup>36</sup> para persuadirse a sí mismos que son buenos, llegando (posteriormente) a la conclusión de que el ser bueno se independiza del ser apreciado, por ello para Tugendhat, aunque seamos considerados como buenos, podemos tener conciencia de no serlo y viceversa, a lo que corresponde la diferencia entre *querer ser apreciados* y *querer ser dignos de aprecio*.

El querer ser dignos de aprecio, por tanto, es la manifestación de la autonomía en el contexto de los sentimientos intersubjetivos y, en este sentido, se aclara que, si bien es innegable que existe una relación marcada entre el sentimiento de culpa o el de menosprecio y, así mismo, de la referencia intersubjetiva de indignación y censura, cuando entra en operación la autonomía este tipo de relaciones marcadas inicialmente como correspondientes, pueden dejar de serlo. La autonomía rompe con la mera censura de hecho por parte de la comunidad moral, al basarse en lo que la persona ha aceptado como norma de dicha comunidad y que considera digno de censura. Un ejemplo de ello es el caso del inocente que es juzgado injustamente como culpable y donde, por cuestiones de contexto, recibe la indignación de la comunidad moral, pero por la autonomía rompe con ella y no siente culpa, siendo este un segundo nivel de motivación. Por ello, Tugendhat concluye de la siguiente manera:

En primer lugar, es psicológicamente evidente que ser apreciado puede tornarse más importante para un hombre que sus restantes intereses, y en segundo, que el aprecio y el ser apreciado se encuentran de por sí en una tensión entre un nivel superficial y una dimensión profunda. Mediante el juego recíproco de los juicios y los sentimientos morales comunes, como vimos ayer; se alcanza aquel segundo nivel del juicio, que ahora por la vía del ser apreciado se convierte en un segundo nivel de motivación.<sup>37</sup>

Al igual que en el tema de la justicia en la polémica con Aristóteles, donde surge un segundo nivel de justicia, el cual correspondía al equilibrio de las reglas morales, aquí Tugendhat propone un segundo nivel de motivación, que ya no corresponde a la presión que pueda ejercer sobre sí la comunidad moral, sino a la presión de sí mismo,

35 TUGENDHAT, Ernst, *Diálogo en Leticia*, Gedisa S.A., Barcelona, 1999, p. 122.

36 ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1995, p. 137.

37 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 124.

ya que, recordemos, para Tugendhat las nociones negativas son más importantes que las positivas en la moral.

## 5. La corrupción

El tema que explora Tugendhat al final de su libro es bastante interesante, puesto que aborda un problema de discusión contemporánea que ha sido visibilizado por los medios de comunicación con mayor énfasis en esta época de crisis económica mundial: el tema de la corrupción. El problema es abordado a manera de prueba o de aplicación de su propuesta ética, con la idea inicial de que se puede mostrar cómo en las sociedades contemporáneas la corrupción, de alguna manera, genera menor grado de indignación social que, por ejemplo, el atraco individual. Tugendhat plantea la pregunta de ese fenómeno en términos más generales: ¿por qué los miembros de una comunidad moral pueden experimentar sentimientos de culpa e indignación sólo con respecto a una parte de sus normas y no a todas, o en diferente grado con respecto a otras, así estén igualmente fundamentadas?

En este punto la respuesta conduce, como se ha planteado anteriormente, al tema de la motivación moral<sup>38</sup> donde Tugendhat señala: “La concepción kantiana de una motivación puramente moral (por la mera razón) es totalmente indiscutible”<sup>39</sup>, pero el “cómo alguien, una vez que ha reconocido la voz de la moral, la pondera en relación con sus demás intereses, es una cuestión de orden psicológico.”<sup>40</sup>

A la pregunta ¿cómo la voz moral kantiana pueda tener para el individuo real peso motivacional? Tugendhat se reafirma en su posición, la cual señala que sólo los sentimientos son motivos para la acción; pero, en este caso, el lio es la respuesta diferenciada de los agentes morales. Tugendhat plantea, para solucionar dicho problema, que lo que sucede es que hay dos tipos de acción inmoral, las cuales son diferentes y por ello las respuestas morales son distintas: Las primeras son las

38 Para un análisis de otras posturas, basadas en la filosofía de Nietzsche, véase: CLARK, Maudemarie, “Nietzsche’s Nihilism”, *The Monist*, 102, 2019, p. 370., GEMES, Ken, “Nihilism and the Affirmation of Life: A Review of and Dialogue with Bernard Reginster”, *European Journal of Philosophy*, 16(3), 2008, p. 461., JENKINS, Scott, “Nietzsche’s Questions Concerning the Will to Truth.”, *Journal of the History of Philosophy*, 50(2), 2012, p. 265–289., KATSAFANAS, Paul, “Fugitive Pleasure and the Meaningful Life: Nietzsche on Nihilism and Higher Values”, *Journal of the American Philosophical Association*, 1(3), 2015, p. 403., REGINSTER, Bernard, *The Affirmation of Life*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2006, p. 100., RICCARDI, Mattia, “Psychological Nihilism, Passions, and Neglected Works: Three Topics for Nietzsche Studies”, *Journal of Nietzsche Studies*, 49(2), 2018, p. 268., VAN TONGEREN, Paul, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2018, p. 50.

39 TUGENDHAT, Ernst, *Diálogo en Leticia*, Gedisa S.A., Barcelona, 1999, p. 120.

40 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 120.

acciones donde hay una relación directa, y las segundas donde hay una relación que podría denominarse cooperativa.

En ambos casos, el del perjuicio personal y el de las acciones cooperativas, uno podría utilizar, en tanto que kantiano el criterio del imperativo categórico, y en los dos se llegaría a un resultado análogo: todos quieren que ninguno. Pero si uno pregunta por qué lo quieren así, la razón es otra... en el caso de las acciones personales es que ninguno quiere ser afectado por una acción semejante, en el caso cooperativo no se quiere a modo de consecuencia no deseada en general en el caso de que muchos obren de ese modo.<sup>41</sup>

La fuerza en la indignación, frente a las acciones morales cooperativas, radica en que se vulnera la tesis de la igualdad en la cual subyace el concepto de justicia, es decir, lo más profundo de las meta-reglas. Tugendhat utiliza el ejemplo del juego para señalar que cuando alguien hace trampa y los demás jugadores se dan cuenta de la trampa, el grupo se indigna con la persona tramposa. De ello, deduce que el problema se genera específicamente cuando no podemos percibir como individuo a quien hizo la trampa, por su parte el contraventor de la norma debe suponer que la gran mayoría de los otros jugadores no hacen trampa, para poder experimentar realmente el sentimiento de culpa. Finalmente, la autonomía se manifiesta en este ejemplo en la libertad o no de participar en el juego, de violar o no las reglas, y mayor será la tentación de violarlas si lo que está enfrente es anónimo, con lo cual se vuelve también anónima la sanción externa. Tugendhat finaliza con el siguiente pensamiento: no es suficiente una consideración de tipo kantiana que señale “quiero que todos; en consecuencia, me tengo que”<sup>42</sup>; se requiere una motivación moral.

## **6. A manera de conclusión**

A lo largo del texto se han mostrado las rupturas y continuidades con cada una de las tradiciones que aborda Tugendhat, pero desde una perspectiva de conjunto, lo que Tugendhat hace es un recorrido por fuertes escuelas morales, y a través de las meta-reglas propone una línea discursiva que va de Aristóteles, partiendo del concepto de justicia, recogiendo como pilar el concepto de autonomía kantiana, pero todo movido por una motivación correspondiente a los intereses empíricos basada en los sentimientos morales de Hume y Adam Smith, pero con un interés de proponer o articular una moral universalista y, por ello, opera sobre los fundamentos, proponiendo implícitamente un diálogo entre estas tradiciones que supere su antagonismo; con lo cual aspira haber elaborado un cuerpo teórico que desemboca en una propuesta moral para entender y afrontar los desafíos morales de la contemporaneidad.

41 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 134.

42 TUGENDHAT, Ernst, *Ibidem*, p. 140.

Pensando en los problemas morales sonados de la contemporaneidad, como la corrupción a manera de ejemplo, Tugendhat propone un endurecimiento de las sanciones externas morales. A la violación de las acciones morales cooperativas, las cuales en esencia violan las meta-reglas cuya conciencia de su realidad hay que hacer palpable en la comunidad, y de dicha manera las personas que decidan participar de la comunidad moral, podrán tener una mayor aprensión moral con respecto a dichos casos, y puedan desarrollar mayores niveles de indignación y de culpa con respecto a dichas fallas.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---

# REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 98, 2021-2

---

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en agosto de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)  
[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)  
[www.produccioncientificaluz.org](http://www.produccioncientificaluz.org)