

Las penúltimas razones de la moralidad en Tugendhat*

The Penultimate Reasons for Morality in Tugendhat

JOSÉ V. BONET-SÁNCHEZ

Universidad Católica de Valencia

RESUMEN. El trabajo explora críticamente la idea de una justificación débil o penúltima de la moral enmarcándola en el conjunto de la filosofía de Tugendhat, reordenando sus escritos éticos y discriminando los diversos aspectos que incluye dicha idea. Entre ellos, revisa el concepto formal de moral, ligado a los sentimientos, antes de centrarse en el punto crucial: la fundamentación de la ética moderna. Aquí se distingue, por un lado, la justificación comparativa de un contractualismo igualitario frente a otras alternativas teóricas y, por otro, los motivos que pueden llevar (*more* heideggeriano, en realidad) a un individuo autónomo a entenderse en términos morales.

Palabras clave: Ética moderna; Autonomía; Sentimientos morales; Contractualismo.

ABSTRACT. This paper explores the idea of a weak or penultimate justification for morality in the context of the whole of Tugendhat's philosophy reorganizing his ethical work. Among the diverse aspects of moral justification, the formal concept of morality linked to feelings is revisited before moving into the crucial point: the grounds for modern ethics. A distinction is made between, on the one hand, the comparative reasons of an egalitarian contractualism vs. other theoretical alternatives and, on the other hand, the motives that may lead (in a Heideggerian way, actually) an autonomous individual to be understood in moral terms.

Key words: Modern Ethics; Autonomy; Moral sentiments; Contractualism.

* ORCID iD: <http://orcid.org/0000-0001-7793-4854> josev.bonet@gmail.com

I. Los objetivos

En diversos artículos que ven la luz alrededor del año 90, Tugendhat se posiciona en relación con la filosofía moral contemporánea en estos términos: por un lado, el pensamiento anglosajón parece haber abandonado la pregunta por la fundamentación o justificación de la moral. Mackie sostiene expresamente que esta no puede justificarse y Rawls considera que el papel de la filosofía consiste en sistematizar nuestras intuiciones morales. En Alemania, en cambio, Apel y Habermas piensan que la moral sí que debe ser justificada y que es factible emprender una fundamentación fuerte de la misma. Pues bien, Tugendhat, con su característico modo de terciar entre esas dos orillas de la filosofía contemporánea, coincide con que la justificación de la moral es una tarea insoslayable, pero que “no podemos esperar mucho de una fundamentación de la moral” (1989b, 316)¹ solo podremos justificarla de forma parcial, penúltima y compleja. Sostiene también que los autores mencionados, como muchos otros, han dejado en la oscuridad la cuestión de qué *significa* la justificación de la moral, qué es lo que hay que fundamentar y cómo hay que hacerlo.

En realidad, el concepto de justificación ocupa en su filosofía moral un papel central, si no definitorio (Tugendhat, 1993, 23-26; 2002, 105-121). Pero la justificación ocupa un lugar no menos importante en el conjunto de la filosofía del autor, incluyendo también sus trabajos de metafísica, filosofía del lenguaje y antropología. Por eso, mi primer objetivo, casi inédito hasta hoy, será poner en relación el tema tugendhatiano de la justificación con el resto de su filosofía (sección II) para ad-

vertir que su idea de una justificación débil o abierta procede de la filosofía teórica previa del autor y que relacionándola con ella se entiende mejor. Mi segundo objetivo es elaborar alguna clave de lectura de la obra ética de Tugendhat, tan pródiga en replanteamientos y retractaciones, pues precisamos entender cómo se relacionan entre sí los múltiples trabajos del autor y si responden a alguna clave evolutiva (III). Pero mi propósito principal, al que se subordinan los anteriores, es el de trazar una especie de mapa o plano de las distintas cuestiones filosóficas que involucra dicho concepto (secciones IV-fin). En particular, quisiera elucidar la idea de “fundamentación de la moral moderna” (VI y VII), *vera crux* de la ética² de Tugendhat.

II. La idea de justificación en la filosofía de Tugendhat

Esas etapas o esos diversos intereses temáticos del autor son cuatro. Recordémoslas: *a)* la etapa fenomenológica; *b)* la filosofía analítica; *c)* la filosofía práctica, centrada en la fundamentación de la moral y en la ética política; y *d)* la antropología filosófica de los últimos años, que representa una apropiación consciente de todas las etapas precedentes (Bonet, 2015, 33-57). Entre *a)* y *b)* se produce un cambio de paradigma: Tugendhat encuentra su propia voz. El cambio de *b)* a *c)* es distinto; es más que nada un cambio temático porque el autor siente la necesidad de abandonar una filosofía excesivamente teórica. Por su parte, *d)* conserva intactos los intereses de *c)* modificando solo una parte del enfoque, al tiempo que recupera el centro de *b)* y algunas preocupaciones desplegadas ya en *a)*.

Tugendhat aborda por primera vez la problemática de la justificación de la filosofía —de la filosofía primera, en realidad— en *a)*, en su libro sobre el concepto de verdad en Husserl y Heidegger con un planteamiento que va a influir en toda su obra posterior. En sus lecciones de *Erste Philosophie*, Husserl retrocede a la idea griega original de filosofía y encuentra en ella una doble radicalización de la noción de ciencia: por un lado, la propuesta de un conocimiento universal o máximamente universal. Por otro lado, la aspiración a una fundamentación definitiva. Pero, ¿por qué deberíamos nosotros aceptar o asumir dicha idea? El hecho de que pertenezca a nuestra historia no es suficiente *motivación*. Es en este punto donde Husserl introduce tentativamente sus categorías de responsabilidad y autorresponsabilidad absoluta, si bien Tugendhat considera que dicha motivación de la filosofía no queda aclarada en Husserl. Pero he aquí ya dos formas diferentes de fundamentación: la justificación histórico-hermenéutica y la motivación última (Tugendhat, 1967, 186-193).

En *b)*, las lecciones de filosofía del lenguaje modifican ligeramente el planteamiento al aplicarlo a la filosofía analítica. Adquiere así su forma definitiva en la mente del autor, que identifica las cuestiones de motivación y de justificación última así: De los dos componentes de la idea aristotélica de filosofía primera, la universalidad y la justificación, el primero da lugar a la ontología como proyecto de una ciencia formal universal. La semántica formal analítica es el mejor modo de desarrollar ese proyecto, pero una tal forma de fundamentación histórico-hermenéutica no deja de ser una justificación rela-

tiva, por comparación con otros proyectos alternativos en el interior de una tradición. Una justificación más fuerte de la filosofía solo podría entenderse como la motivación de una actividad. La filosofía práctica aspira a esta forma de justificación; la filosofía teórica, solo a la justificación comparativa, más modesta. Ambas se han disputado el terreno a lo largo de la historia de la filosofía occidental (Tugendhat, 1976, 128).

En la obra más ambiciosa de *c)*, las *Lecciones sobre ética*, Tugendhat distingue sistemáticamente entre la justificación comparativa de una concepción de la moral frente a otras y los motivos últimos que puede tener un individuo libre para determinarse efectivamente en su conducta por esa concepción. Más allá de esto, no existen fundamentaciones absolutas, solo justificaciones mejores y peores, y las mejores distan mucho de ser simples (Tugendhat, 1993, 79-97).

Por fin, en *d)* Tugendhat relaciona la antropología filosófica con la idea de filosofía primera, distinguiendo otra vez entre los puntos de vista de la universalidad y la fundamentación, pero ya sin tensar la diferencia (Tugendhat, 2010, 34-53). Añadamos que la idea de justificación tuvo también un rol predominante en la crítica al concepto de verdad de Heidegger y luego en toda la filosofía lingüística del autor (1967; 1969; 1976).

III. Ordenando los papeles

Centrándonos ya en la fundamentación de la moral, ¿cómo interpretar las diversas posiciones que adopta Tugendhat a lo largo de 30 años y más de 1000 páginas consagra-

das, en su mayor parte, a este tema? Algunos estudiosos recorren uno por uno los grandes trabajos acompañándolos, sin llegar a ofrecer una explicación clara del conjunto (Limiñana, 2009). Otros han hablado de una evolución en tres etapas, que serían (i) un proto-contractualismo inicial, (ii) una posición kantiana centrada en el respeto recíproco y (iii) el retorno a un contractualismo reforzado por el respeto (Dall'Ag-noll, 1998). Pero esa secuencia, con ser esencialmente correcta, debe ampliarse para que no se refiera solo a la justificación de la ética moderna y para explicar mejor el paso de (ii) a (iii).

Cuando, en *a*), Tugendhat se enfrenta a un torrente de textos de un mismo autor (Aristóteles, Husserl o Heidegger) sobre los mismos temas, defiende un tipo de interpretación “inmanente” que se opone tanto a la crítica externa como al mero acompañamiento de los textos; y que tampoco pretende fijar con exactitud la doctrina del autor, sino seguir la dirección conceptual que plantea, las posibilidades que abre (Tugendhat, 1967, 260; 1958, 68; Bonet, 1992, 12-20). Podemos aplicar esa misma tónica para interpretar a un Tugendhat cuyos escritos eran, sobre todo al comienzo, exploraciones de nuevas posibilidades de justificación de la moral, más que resultados concluyentes. Entonces, atendiendo por igual a los planteamientos, temas, retractaciones, datos cronológicos y elementos literarios, resultan tres grandes ciclos en la obra del autor que se completan con dos momentos significativos de crisis y retractación. En resumen, tenemos los siguientes movimientos:

f1) El ciclo inicial de “Tres lecciones de ética” y otros artículos anteriores y co-

etáneos, solo en parte recogidos en *Problemas de la ética* (PE, en adelante). Tugendhat accede a la ética por la puerta del análisis lingüístico, tratando de situarse con voz propia ante el problema del relativismo y los planteamientos de Rawls y Habermas.

f2) La discusión con su discípula Ursula Wolf provoca unas vacilantes y atractivas “Retractaciones” –publicadas igualmente en PE– que ensayan reformulaciones de la ética kantiana y tantean una aproximación existencial acorde con *Autoconciencia y autodeterminación* (Tugendhat, 1979).

f3) El ciclo de las *Lecciones sobre ética* (= VüE) de 1993 que, amén de consolidar la réplica al relativismo y el enfoque kantiano de la fundamentación, vincula con este la temática de los derechos humanos y el universalismo (Tugendhat, 1992b) que, en lo esencial, no se resentirá de las futuras retractaciones. Este ciclo incluye importantes artículos intermedios entre PE y VüE, publicados entre 1989 y 1991³, en los que se sedimentan el concepto “formal” de ética y una interpretación strawsoniana del mismo. Tugendhat se desconecta de la idea de vida buena que había tanteado en las dos fases anteriores.

f4) La amarga retractación de *Diálogo en Leticia* (= DL) es un libro insólito cuyo autor dialoga consigo mismo sobre su fundamentación de la ética. Da por fracasado su propio enfoque kantiano, retoma planteos de “Tres lecciones” (*f1*) y apunta ya, estrictamente por motivos de filosofía moral (Tugendhat, 1999, 136), el giro antropológico subsiguiente.

f5) Los escritos antropológicos se inician a finales de los 90 y prosiguen en la

década siguiente. La antropología suministra nuevo combustible a la justificación de la moral. La edad del autor hace que solo hablemos ya de artículos (un tanto descuidados), apenas de un libro completo (2004). Tugendhat reformula su “contractualismo simétrico”, mientras asume, con más decisión que antes, a la compasión en la motivación.

Los ciclos que más nos importan son *f3*) y *f5*); también, en menor medida, *Diálogo en Leticia*. Tenemos tendencia a imaginar el desarrollo temporal en términos progresivos, como el ascenso triunfal por una escalera, según la imagen que criticara Lévi-Strauss. Pero el propio Tugendhat no concibe así su evolución. ¿Alguna imagen alternativa podría sernos de utilidad para entender tan autocrítico recorrido? En los años 70, las familias pequeño-burguesas de mi país gustaban de actualizar la decoración del hogar a bajo coste, cambiando de sitio las habitaciones y el mobiliario, pintando parte de la casa o adquiriendo, solo de vez en cuando, algún mueble nuevo. También Tugendhat ha reorganizado muchas veces los mismos elementos, adquiriendo solo de vez en cuando muebles nuevos (como la tríada de Strawson o la definición de moral de Rawls) y obteniendo, con los distintos movimientos, éxitos parciales al estabilizar la decoración de tal o cual habitación. Pero, si esto es así, necesitamos ya trazar un plano completo de la casa.

IV. El plano de la justificación moral

Repasemos la tesis de partida: la moral requiere justificación, la pide a gritos, debido a su carácter práctico, que nos confronta a preguntas morales que reciben respuestas distintas y hasta opuestas, es-

pecialmente en la esfera política; lo cual cuestiona la objetividad del juicio moral. Aun si se trata de sentimientos, estos pretenden tener una base objetiva que se esfumaría si no pudiéramos fundamentarlos (Tugendhat, 1989b, 315).

Tugendhat escribe con frecuencia que la fundamentación de la ética ha de distinguir más de un aspecto. Frecuentemente se refiere a dos aspectos, no siempre los mismos. Tal referencia a una fundamentación *dual*, como ya se apuntó, procede su filosofía teórica (Tugendhat, 1958). En su forma más consolidada y provechosa, esos dos aspectos son: por un lado, qué se entiende por justificar una moral en general, sea cual sea su contenido⁴. Por otro lado, qué debiéramos hacer hoy para justificar la ética contemporánea, bajo las condiciones específicas que define la Ilustración, aspecto este que se desglosará, a su vez, en otros dos, a los que ya hemos aludido (en II): la justificación comparativa y la motivacional (1990; 2010, 114-35; 1988, 99-100). El primer aspecto, netamente descriptivo, es el propio de un filósofo del lenguaje (sección V). El segundo, de carácter reconstructivo, guarda relación con el trabajo fallido que llevó a cabo Tugendhat (1980) en el Instituto Max Planck, coordinado por Habermas, sobre el desarrollo evolutivo de la conciencia moral en conexión con Kohlberg, lo que le llevará en lo sucesivo a entender la ética moderna como un paso del contractualismo a la autonomía moral.

Pues bien, cada uno de esos dos problemas principales de la filosofía moral puede desglosarse analíticamente en un ramillete de cuestiones interconectadas. El primer problema se refiere a la morali-

dad como una característica general de las sociedades humanas, que involucra cuestiones como las siguientes:

P1. Un concepto “formal” de moral, aplicable interculturalmente.

P2. El lenguaje moral o la cuestión tradicional de cómo se relacionan los imperativos morales y los juicios morales de valor.

P3. Qué características tienen las reglas morales, en qué se diferencian de otras clases de reglas.

P4. La conciencia moral, su génesis y su estructura.

P5. La cuestión del relativismo moral o la pretensión de objetividad de nuestros juicios morales.

El segundo ramillete de cuestiones se relaciona únicamente con el tipo de justificación que resulta plausible o convincente en las sociedades secularizadas. Es por relación a ellas que habla Tugendhat de una justificación débil, de la que no podemos esperar demasiado. Y ese problema se desdobra en estas ramas:

P6. Qué entendemos por una ética “moderna”.

P7. Cuáles pueden ser las bases naturales de una moral autónoma, con referencia al interés propio y la compasión o el altruismo.

P8. Cuál sería la justificación de la ética plausible hoy o en qué consiste el contractualismo recíproco e igualitario que el autor elabora, a medio camino entre el acuerdo moral y la ética kantiana.

P9. Qué relación existe entre ética moderna y universalismo.

P10. Cómo arraigan en una moral moderna las cuestiones de justicia y de derechos humanos, claves para la ética política.

Hay otro elenco de cuestiones más heterogéneo que sitúo en un tercer grupo porque, según el contexto, Tugendhat las relaciona unas veces con el primer ramillete de cuestiones y otras (más aún) con el segundo o con ambos, además de que siempre discurren en un nivel diferente a los anteriores que conviene visualizar como tal. Son estas:

P11. Quiénes son los miembros de la comunidad moral, o quiénes son los “todos” a los que hay que respetar.

P12. Qué motivación puede tener un individuo para “entrar” en la comunidad moral, para querer pertenecer a ella y no preferir la *lack of moral sense*.

P13. En qué estructura(s) antropológica(s) arraiga el fenómeno de la moralidad.

Tugendhat menciona todas las cuestiones anteriores de forma reiterada como partes o aspectos de su proyecto de fundamentación de la moral. Muchas de ellas estaban ya en PE, pero el modo en que aquí las hemos ordenado y descrito no depende de ese primer libro, sino de la configuración que fueron adquiriendo más adelante. El mismo desglose analítico de la fundamentación en tales cuestiones parciales responde también a la convicción de que “una justificación en bloque de la moralidad es totalmente imposible” (Tugendhat, 1990, 10). No podremos desarrollarlas aquí todas, una por una, pero en las próximas secciones indicaremos algo de cada uno de estos tres elencos.

Tugendhat usa al respecto un amplio abanico de términos, como fundamentación (*Begründung*), justificación (*Rechtfertigung*), legitimación o acreditación (*Ausweisung*), sin que ello obedezca, a mi juicio, a una razón sistemática. Con inde-

pendencia de que en distintas épocas y obras pueda preferir uno u otro, tienen el mismo sentido del *logom didonai* griego o el dar razón de algo, y todos ellos se pueden referir al elenco de cuestiones que veremos seguidamente.

V. La moral es un afecto compartido

En los años 80 sorprendió la ingenuidad y madurez con que Tugendhat (1992a, 275-314) retomó la pregunta analítica por el sentido de los imperativos y los juicios de valor moral, por el “debe” y el “es bueno” morales (P2), por más que aún no llegara a resultados consistentes. Su segundo proyecto, que cristaliza en *Lecciones (f3)*, parte de ideas avistadas ya en el ciclo inicial, como que los juicios morales deben justificarse *porque* plantean exigencias recíprocas de acciones y omisiones que restringen nuestra libertad (1988, 67). Calcando una estrategia conceptual de sus etapas fenomenológica y analítica, Tugendhat considera después esta idea como el concepto formal o preconcepto (*Vor begriff*) de “una moral en general” (P1), algo que de hecho aplica la etnología: la moral es un sistema de exigencias recíprocas que los miembros de la comunidad consideran justificado. Y cada sistema concreto llenará de contenido ese concepto formal mediante sus propias reglas y justificaciones.

En “Retracciones” (*f4*) se apunta ya que las normas morales son reglas sociales que pueden adoptar distintas formas lingüísticas. Lo decisivo no son, pues, los términos –la filosofía del lenguaje–, sino el tipo de sanción que comportan las reglas, una sanción *interna*. ¿Cuál? El desprecio, de uno mismo o (potencialmente) de otros, eso

es lo que otorga validez a la norma cuando se la transgrede (Tugendhat, 1988, 166). Tras alinearse decididamente con Hume (Naves, 2008), Tugendhat ensaya un sugerente análisis de los fenómenos afectivos de la estima, la consideración, la amistad o el amor que en los trabajos posteriores se aligerará considerablemente.

Será en los escritos intermedios de 1990 cuando Tugendhat aborde conjuntamente las cuatro primeras cuestiones (sobre todo P4) con el impulso renovado que le aporta Strawson, quien ya había sido referente central para su filosofía del lenguaje, veinte años antes (Tugendhat, 1992a, 21-35 y 67-89) y ahora lo será también, de otra forma, para su filosofía moral. El filósofo oxoniense analizó un abanico de sentimientos vinculados a la responsabilidad moral en “Libertad y resentimiento”, un artículo clásico donde Tugendhat fija su primer punto de apoyo firme: “una acción que viola las normas morales se caracteriza por suscitar los sentimientos morales de indignación y resentimiento, culpa y vergüenza” (1989b, 317). Tales afectos se corresponden, en una especie de triángulo, con las posiciones que adoptan la tercera persona, la segunda y la primera. Así: cuando A humilla arbitrariamente a B en presencia de un espectador imparcial C, B sentirá inmediatamente rencor o resentimiento hacia A; correspondientemente, C sentirá rabia o indignación. A, por su parte, cuando sea capaz de juzgar su comportamiento sin aducir excusas, experimentará remordimiento o, como dice Tugendhat, sentimientos de culpa y vergüenza. Tugendhat encuentra en esa tríada una explicación empírica, no metafísica, de la sanción moral interna (Bonet, 2013, 166 s.).

Es decisiva la referencia a una comunidad o un conjunto de personas que se exigen recíprocamente ciertos comportamientos y actitudes (P11), al margen de cuál se considere que es el fundamento de tales exigencias (el cual es diferente en una ética tradicional y en una moderna). La presión social se interioriza en forma de presión psicológica, especialmente en el caso de la vergüenza, sentimiento de pérdida de valor (real o imaginaria) ante los ojos de los otros. En tanto que sanción interna, los sentimientos clave son los afectos negativos de primera persona. Existe una región interior y central de la vergüenza que se refiere a mí (no a mi rol), a lo que hago, a mí mismo. De esa vergüenza moral dice Tugendhat que es transcultural y que, en el fondo, se sustenta en el temor a una especie de excomunión: el miedo a no ser “digno” de pertenecer al grupo. Pues la base última de los reproches está en la identidad social, cualitativa, que la comunidad comparte y que cada miembro de la misma incorpora a su propia identidad personal. Tugendhat conjuga aquí, con Strawson, el superyo freudiano y la internalización del otro generalizado de Mead. En el centro de la identidad social se halla la concepción moral compartida y el ideal de ser un *buen* miembro cooperativo del grupo de referencia, tanto si este es de carácter nacional o religioso como si se trata de la humanidad. No existe una comunidad moral sin un concepto común de lo que es ser una buena persona o un buen miembro de dicha comunidad (Tugendhat, 2002, 130). Lo que propiamente se justifica es el juicio positivo de que obrar de tal manera sea considerado bueno.

Ese es el modo en que se forman la conciencia moral y el concepto de obligación (P4) y, de paso, una manera de entender el lenguaje moral y la relación entre expresiones prescriptivas y valorativas (P3). A todo este planteamiento, en las dos últimas etapas solo se le añade la tesis de que la internalización de normas y afectos morales representa una ventaja evolutiva porque aumenta la cohesión social y, con ello, las posibilidades de supervivencia de comunidades pequeñas (Tugendhat, 1999, 136; 2010, 115 y 127 s.).

Entre tanto, el concepto de justificación de la moral ha empezado a clarificarse, a una con la respuesta a los problemas de la conciencia y el relativismo (P4 y P5). En resumen: los juicios morales reclaman una justificación intersubjetiva no arbitraria. Las exigencias morales no pueden justificarse de cualquier manera ni apelando simplemente a emociones. Lo que se fundamenta es la reacción emocional, pero no exhibiendo el sentimiento, sino justificándolo (Tugendhat, 2010, 124). Por otra parte, Tugendhat vincula también a la pretensión de objetividad lo que llama la perspectiva de la 1ª y la 2ª persona —un tema que reaparece en otros lugares de su filosofía (2004, etc.)—: el juicio moral no expone ni explica las convicciones morales de otros, sino que formula las propias como válidas (fundamentables) sin relativizarlas a factores históricos o contextuales. En fin, los juicios morales no son ni empíricos o verificables ni analíticos o conceptuales; son normativos. Eso no implica que carezcan de valor cognitivo, pues es posible aprender de la experiencia. Pero el aprendizaje moral tendrá también típicamente forma normativa, pues se trata de aprender

lo que se debe o no se debe hacer (1988, 99 ss.; 1993, 11 ss.).

Se ha discutido, entre otras cosas, si, como Tugendhat aduce, cabe explicar el *significado* de un tipo de expresiones lingüísticas apelando simplemente a reacciones emocionales o a la conjunción de estas con eventuales justificaciones; o si no debería distinguir entre emociones y sentimientos o explicar qué es lo que convierte al rencor en un afecto moral⁵. Pero parece claro que, al menos, Tugendhat ha mostrado por qué resultaba tan complicado el lenguaje moral y ha logrado replantear el tema clásico de la conciencia moral en términos sugerentes.

VI. *Ética moderna y justificación recíproca*

La expresión “ética moderna” tuvo a la vez dos sentidos en Tugendhat: uno histórico, referido al planteamiento secular de la Ilustración, y otro, que se impone (y nunca del todo, en mi opinión) solo a partir de DL (Tugendhat, 1999, 83), referido únicamente al tipo de fundamentación de una ética autónoma (en el sentido del autor), no heterónoma. En una fórmula reiterada en innumerables ocasiones que recuerda inevitablemente a Weber, el menú Tugendhat de formas de legitimación de la ética contiene tres opciones: la tradicional, la religiosa y la moderna -autónoma-. Las dos primeras tienen algo en común, que es remitirse a algo dado previamente a la fundamentación como incuestionable: la voluntad de Dios, la tradición o, de forma más amplia, cualquier otra forma de “verdad superior”, incluyendo entidades metafísicas presuntas, como la naturaleza hu-

mana o la razón pura. En todos esos casos, Tugendhat habla de una fundamentación autoritaria o heterónoma. Como nota curiosa, tampoco la ética kantiana sería “moderna” en este sentido de Tugendhat, por cuanto apela a una razón pura de orden supraempírico (2010, 117 y 129).

En realidad, en la pregunta original de Tugendhat por este asunto latía una preocupación por el problema del relativismo. Se trataba de si la ética moderna es solo un planteamiento histórico más o de si contiene algo que pueda valer para la ética en general, como piensa realmente el autor (Tugendhat, 1988, 145 y 182).

Una de las claves de la ética de Tugendhat que el autor importa de sus etapas teóricas es la distinción entre *fundamentación* y *motivación* (II, *supra*). No es fácil definirla en términos generales. La primera es un constructo teórico que expone las razones para constituir una determinada comunidad moral sostenida por los sentimientos de la tríada strawsoniana. Se fundamentan normas y concepciones. La segunda, se refiere a los móviles de una decisión personal. Es su discusión de P6 y P8 la que, al decir del propio autor, ha provocado el desconcierto de los lectores (2010, 225). Será aquí, por lo tanto, donde más útil resulte una interpretación inmanente de la obra y sus redecoraciones.

Cuando Tugendhat habla de teorías éticas “modernas” y se mide con ellas se refiere en particular al utilitarismo, a la ética de la compasión de Schopenhauer y al contractualismo. Todas tropiezan en la misma piedra: no logran explicar el surgimiento de la obligación moral y la conciencia normativa (P4) a partir de las bases naturales que representan las emociones y los intere-

ses (P7). En los dos primeros casos porque la compasión no es ni normativa ni universal; en el tercero porque, de la perspectiva interesada, no surge sin más la perspectiva moral desinteresada.

Sin embargo, una justificación moderna ha de recoger elementos esenciales del contractualismo (piénsese en Mackie, Rawls o Habermas), por dos razones. Porque explica el surgimiento de una comunidad normativa y porque lo hace a partir de los intereses naturales ordinarios de sus miembros (P7), sin imponerles nada superior. Y este es el concepto de autonomía de Tugendhat: que cada uno decide soberanamente sobre sus propios bienes e intereses y el modo en que los jerarquiza. Así, calcando una estrategia que utilizó en su filosofía del lenguaje, Tugendhat considera el contractualismo como una “cuasimoral” que necesitaba ser complementada por algo más para justificar el punto de vista moral moderno⁶.

Podemos dividir la fundamentación tugendhatiana de la ética autónoma en cuatro partes que voy a denominar así: el núcleo, sus consecuencias inmediatas, su anclaje final y la secuencia argumental que liga a los diversos elementos en las distintas obras y fases. El núcleo está en la idea misma de fundamentación recíproca, que ocupa en Tugendhat el mismo lugar central que tenían la deliberación y el acuerdo intersubjetivo en las teorías contractualistas y las éticas de la imparcialidad (Rawls, Habermas). Tiene dos caras: la idea de una autonomía colectiva o compartida y una justificación igualitaria de las normas morales. La primera, que cobra más importancia en *f*3, consiste en que todos deciden juntos, sin imposiciones, adoptar un sistema de reglas y

restricciones donde la autonomía de cada uno queda limitada únicamente por la igual autonomía de todos los demás. La tesis de Tugendhat es que en una ética moderna y autónoma, que no presupone nada superior ni ninguna identidad previa, la fundamentación es recíproca, en sintonía con que la moral sea un sistema de exigencias recíprocas, y ya nada más. La segunda cara de esta fundamentación, con la que Tugendhat va más allá del contractualismo, es que solo se considera “bueno” lo que sea bueno para todos *por igual* (2002, 130), o que solo estarán justificados el sistema y las normas cuando estén justificados igualmente para todos los miembros de la comunidad. Tal vez sea esta la tesis definitoria de la filosofía moral de Tugendhat, la que nunca ha dejado de estar, la que ha ensayado y reformulado más veces⁷. Incluso cuando se toma como una concepción del bien, la clave, inequívocamente kantiana, estriba en que la *forma* de la justificación simétrica configura el contenido final igualitario al que esta conduce (Tugendhat, 1988, 137 s.; 1993, 79; 1999, 24; 2002, 112 y 130; 2010, 128-130 y 144).

Consecuencia inmediata de este núcleo es un concepto igualitario de justicia sobre el cual se asientan también el universalismo –frente al particularismo– y los derechos humanos (P9 y P10), dos cuestiones, vitales para el autor, en las que no podemos detenernos. El primado de la igualdad lo explica Tugendhat una y otra vez en relación con la justicia distributiva, con lo que llama la tesis o principio de simetría (*Symmetriesatz*), que ejemplifica así: al repartir una tarta entre varios, se entiende de entrada que a todos debe tocarles lo mismo; si alguien reivindica lo

contrario (porque necesita más, porque lo ha merecido...) tiene que justificarlo; y lo hará normalmente apelando a la compensación de una desigualdad anterior (yo fui tratado peor, yo me he esforzado más, etc.). Es la distribución desigual, pero justa, la que reclama justificación, no la igualitaria. No menos sorprendente resulta el que Tugendhat presente también el universalismo como “un simple corolario” del igualitarismo (1999, 83; 1997a, 24-25), y no al revés. La razón que aduce es que el universalismo es una consecuencia del principio de no discriminación, el cual resulta, a su vez, directamente del igualitarismo. Al mismo tiempo, late en ello la negativa a vincular consecuencias normativas a la posesión de una naturaleza humana, lo cual aboca a Tugendhat a algo tan pintoresco como dejar abierta la puerta de la moral a eventuales habitantes de otros planetas. En todo caso, “para la moral basada en derechos cada persona tiene un valor absoluto e insustituible” (1992b, 15). Los derechos humanos son derechos morales reconocidos como fundamentales en el sistema legal (1992b, 13; 1993, 336-391; 1999, 59-82; 1992b; 1997a).

Pasamos ahora a examinar el punto de anclaje de la fundamentación simétrica, la cuestión de por qué tendríamos que aceptarla. Es aquí donde, a mi juicio, estriban las diferencias más claras entre las posiciones de Tugendhat en *f3*, *f4* y *f5*. Comenzamos con *Lecciones sobre ética (f3)*. Como vimos, el concepto formal de moral descansa sobre una noción de buena persona o, como dice Tugendhat en *VüE*, un concepto de bien. Partiendo de “Retracciones”, el planteamiento filokantiano de *VüE* asocia un tal concepto a la idea de

respeto universal y recíproco. Se trata del mutuo reconocimiento de los miembros de la comunidad como sujetos no instrumentalizables y portadores de derechos morales (Tugendhat, 1993, 80-84 y 306-308). Pero, atención, porque un tal concepto carece por entero de fundamentación o justificación (*Begründung*) y no puede derivarse de ningún principio superior. Sirviéndonos del símil wittgensteiniano diríamos que, llegados aquí, la “pala” de la justificación tropieza en una roca dura más allá de la cual ya no cabe seguir excavando. La misma idea de algo último, alternativo al poder unilateral, la reencontramos en *f4* y los primeros trabajos de *f5* en relación con la simetría:

¿Puedo aclarar el “[justificado] por igual para todos” con estas palabras: la alternativa se llama arbitrariedad, esto es, poder, coerción. (...) Por supuesto que podemos elegir el camino de la arbitrariedad y el poder, solo que no podemos mezclar ambos: derecho y poder. (Tugendhat, 1999, 85 s.).

La simetría parece ser un ideal en la relación entre dos personas e igualmente parece ser un ideal que queremos desear para toda coexistencia humana (...): o se respetan los intereses de los otros o se explotan las posibilidades de las ventajas de uno mismo: moral o poder (...). La conclusión sería que no debemos decir que el concepto de moral requiere simetría, sino al revés, que tenemos que entender la moral de esta manera si queremos simetría. Así de débil es nuestra base última. Solamente podemos apelar a un entendimiento de la vida. (2002, 133).

La apelación a una alternativa última entre moral, justicia y derecho, de un lado, y poder, arbitrariedad y violencia, del otro, ha planeado sobre la filosofía moral de Tugendhat desde el ciclo inicial (parece que a raíz de la distinción habermasiana entre las tres formas de resolución de conflictos, negociación, discurso y violencia: Tugendhat, 1988, 122 ss. y 146). ¿Cómo se plantea este asunto en los últimos escritos antropológicos de *f3*? En un trabajo tardío, “El origen de la igualdad normativa en el derecho y la moral” (2006), redactado originalmente en castellano (como otros trabajos del autor) y recopilado en *Anthropologie statt Metaphysik*, Tugendhat llega a admitir la objeción de que su propia adopción de la igualdad como criterio normativo fundamental no ha sido suficientemente justificada y puede ser circular, por cuanto forma parte esencial del contenido de la moral al mismo tiempo que es el criterio decisivo de la fundamentación recíproca que justifica ese contenido (Rosenthal, 2006; Volpato, 2007, 258). Para responder a la objeción, Tugendhat justifica la opción entre poder y moral en una estructura antropológica fundamental, la de la acción cooperativa interhumana (P13), que depende de la existencia de un fin común y del concurso de distintas voluntades individuales. ¿Cómo se consigue ese concurso?, ¿cómo se integran las voluntades para colaborar en la acción? En el caso más simple, cuando se trata únicamente de dos personas, existen dos posibilidades extremas: que uno solo imponga su voluntad, controlando y forzando la del otro, o que, alternativamente, decidan ambos sobre la acción común. Según esto, el soporte o punto de anclaje de la moral reside en la va-

loración de la simetría (Tugendhat, 2010, 147 y 235; Bonet, 2013, 175 s.).

Tugendhat insiste en que la precedente justificación antropológica de la alternativa entre moral y poder tiene un carácter puramente descriptivo y que es a partir de dicha alternativa como se construyen la moral prescriptiva y el concepto de justicia. Mas, ¿no debiera considerar entonces la posibilidad de incurrir en la falacia naturalista, al construir lo normativo sobre una base presuntamente descriptiva?

Con estas consideraciones sobre el punto de anclaje de la justificación moderna nos hemos introducido ya de hecho en la secuencia argumental que liga a los diversos elementos en las distintas obras y fases de la fundamentación. ¿Son las diferencias entre *f3*, *f4* y *f5* tan acusadas como pretende el autor? En mi opinión, no, pero hay tres factores que contribuyen a confundir al lector. El primero es la secuencia argumental o el modo en que Tugendhat decora y ordena la habitación en sus distintos escritos. Comparando algunos de ellos, se puede ver que el orden conceptual que despliega el autor cada vez obedece a diversos intereses y coyunturas (Tugendhat, 2002, 105-121 y 122-134; 2010, 114-135). Y el panorama se complica aún más por el hecho de que incluso aquellas piezas de la fundamentación que no sufren alteración alguna Tugendhat tiende a reescribirlas en el marco de la nueva argumentación, lo que provoca una cierta inflación textual. El segundo factor, más decisivo, es que, en las tres etapas consideradas, se siguen las mismas consecuencias inmediatas que mencioné arriba. Es interesante comparar aquí escritos de ambos ciclos sobre derechos hu-

manos (1992b; 1997a; Lodéa, 2014). Tanto con el planteo cuasikantiano de *f3* como con el cuasicontractualista de *f4* y *f5* se defienden las mismas tesis de fondo y, en particular, la existencia de derechos iguales para todos, arraigados en el núcleo de la moral moderna y en una visión igualitarista de la justicia.

El tercer factor que confunde al lector es la psicología de Tugendhat, con su tendencia a sobrevalorar emocionalmente la autocrítica, cuando llega a la conclusión de que su posición inicial no es defendible (Tugendhat, 1992a, 12 y 16). Puede que en DL le haya ocurrido algo similar. Por eso resulta instructivo en este momento revisar someramente el lugar de la idea de respeto en *f3*, *f4* y *f5*. Mi exposición precedente primó *f5* –es natural–. En rigor, en VüE la idea de respeto (*Respekt*) o –para ser más precisos– consideración (*Achtung*) se encuentra por doquier, tanto en el núcleo de la fundamentación como en su anclaje y en sus consecuencias normativas, mientras que en DL solo se mencionan estas y de pasada (1999, 80). Puede que esa omnipresencia de la idea de consideración aligerara la argumentación en VüE o más bien tendiera a confundir la cuestión del núcleo con la del anclaje. En todo caso, ¿qué ocurre en *f5*? En los primeros trabajos, en relación con el concepto de bien o de buena persona de la moral moderna, nos encontramos ora con la idea de respeto universal, ora con la idea de que “bueno” es lo igualmente bueno para todos (2002, 119 y 130 s.). Más aún, en un último trabajo de la 2ª edición de *Anthropologie...*, el concepto de consideración universal y el predicado “justificado igualmente para todos” se entrecruzan como si

fueran equivalentes (Tugendhat, 2010, 229-236). No es seguro que ninguna de esas dos versiones del núcleo describa exhaustivamente, sin apelar a otras virtudes, lo que se entiende por un buen miembro cooperativo de la sociedad moderna. Pero Tugendhat no se ha percatado de ello.

Finalmente, si el núcleo de la fundamentación moderna está en el igualitarismo y la justificación recíproca ante todos los miembros de la comunidad, queda pendiente analizar en qué medida ha conseguido el autor alejarse de Rawls y Habermas tanto como pretendiera (Volpato, 2007). Y si toda fundamentación no ilustrada (tradicional, religiosa o particularista) es tenida por asimétrica y, en esa medida, inmoral e injusta, por cuanto oculta sistemáticamente un ingrediente de poder (Tugendhat, 2010, 149), queda pendiente también la pregunta de si la ética moderna de Tugendhat, queriendo huir del fuego del relativismo, no ha ido a dar así en las brasas del eurocentrismo.

VII. “Si yo lo quiero”: la última motivación de la moral moderna

Abordamos finalmente dos cuestiones insoslayables de mi tercer elenco que hasta aquí hemos ido orillando o aplazando: el alcance de la comunidad moral (P11) y el problema de la motivación *qua* distinto al de la justificación (P12).

Las dos secciones anteriores, al hablar de moral en general y de justificación de la moral moderna, presuponen la noción y el alcance de la comunidad moral. Pero, ¿cómo se define esta?, ¿cuáles son sus límites?, ¿quiénes son “todos” esos con quienes tenemos vínculos de reciproci-

dad? Estamos ante un concepto demasiado esquemático. Se trata, al parecer, de un grupo social, empírico (aunque sociológicamente indefinido) cuya visión moral interiorizamos en el proceso de socialización. En la ética moderna de Tugendhat la intersubjetividad ocupa el lugar que en las éticas tradicionales tenía lo trascendente (Tugendhat, 1993, 87 s.).

“¿Quiénes son ‘todos’?” es el título de un artículo que Tugendhat (1997b) dedica a la ética de los animales. A instancias de Ursula Wolf, la cuestión estuvo ya sobre su mesa desde la tercera retractación: “resulta inevitable el hecho de que no se llegue a un consenso en la cuestión de si –y en qué medida– estamos obligados a respetar moralmente a los seres no nacidos y a los animales” (Tugendhat, 1988, 185). En un artículo (1989b) anterior a VüE, este problema le lleva a hablar de “indefensión” y “fracaso” de la filosofía moral moderna, por cuanto –dice– carece de herramientas conceptuales que hagan inteligibles las obligaciones morales, intuitivamente obvias, que tenemos hacia los niños. Recordemos que es el autor (y no la filosofía moral moderna) quien se ha cerrado la posibilidad de referirse, por ejemplo, a todos los seres humanos. Es por ello que los límites de la comunidad no pueden definirse de ningún modo preciso y la posibilidad de ampliar, mediante la compasión, los límites de la comunidad o, al menos, de las obligaciones morales, queda al socaire de... ¿qué? La comunidad moral es como una malla cuyo centro lo forman los portadores de derechos y obligaciones recíprocas, mientras que en los márgenes laterales estarían aquellos que no tienen obligaciones, pero sí derechos, o

quienes, sin tener derechos propiamente dichos (caso de los animales), son objeto de nuestra compasión hacia los seres capaces de sufrir. Pero el autor no aporta ningún criterio, ninguna razón de por qué la compasión puede o debe extenderse a los animales, pero no a los fetos humanos viables (1993, 177-196).

En cuanto al concepto de motivación, siempre aparece en Tugendhat en relación con una actividad y como término de contraste que diferencia analíticamente aspectos distintos de la fundamentación. Las razones justifican juicios morales o la validez de un sistema moral frente a otros. Los motivos son razones de otro tipo, referidas al querer, partiendo de que “una moral es un sistema normativo libre” (Tugendhat, 1997a, 9). Aquí no nos medimos a otras teorías filosóficas, sino a la figura del oportunista o parásito que ya avistó Platón, que jugaría así en teoría moral un papel similar al del escéptico en la teoría del conocimiento. Es aquel que no quiere atenerse a ningún sistema moral o que solo finge adherirse a él porque le conviene, careciendo en realidad de sentido moral (*lack of moral sense*). Claro que esta misma cuestión solo puede plantearse allí donde ya no rige un modelo tradicional o autoritario de moral. En todo caso, la motivación y aceptación de la moral puede entenderse en tres acepciones: (i) Qué nos mueve a considerarnos intelectual y afectivamente como miembros de una comunidad moral determinada. (ii) Qué motiva a una persona para dejar en su vida un lugar importante a la moral en general, la que sea-. Y, en fin, (iii) qué motiva a un individuo para aceptar las consecuencias prácticas de la moral y atenerse efectivamente a sus exigencias normativas a la

hora de actuar (1993, 85ss. y 317-319; 1999, 14 y 119ss.; 2010, 124s.).

La cuestión (i) se puede formular en relación con cualquier moral, tradicional o moderna. Las dos últimas, en cambio, revisten especial intensidad en la moderna, donde la cuestión más aguda es la (ii). Es ahí donde hay que situar la preocupación de Tugendhat sobre el oportunista, acaso excesiva, hasta *Diálogo en Leticia*, que desemboca en la siguiente respuesta: el miembro parásito tendría que pagar un precio no pequeño, el de simular de forma continuada lo que siente y piensa. Allá él, si el fingimiento crónico le merece la pena. No voy a comentar (i)-(iii) una por una, sino el asunto radical que las envuelve a todas y que a Tugendhat más le interesa, el de cómo puede un individuo autónomo decidir conducirse moralmente razonando instrumentalmente a partir de bases meramente naturales (P7), sin partir de ninguna verdad superior, creencia o identidad previa.

La respuesta que Tugendhat ha elaborado paulatinamente parece haber logrado ya suficiente estabilidad y se deja resumir en cinco puntos o pasos, siguiendo el método de las ampliaciones (*Erweiterungen*) característico del autor⁸. El primer paso es contractualista y egocéntrico o autointeresado: a cada uno de nosotros le conviene, en términos premorales, formar parte de una comunidad moral. Quizá sea porque, a fin de cuentas, y tal como explicó Erich Fromm en *El miedo a la libertad*, no queremos estar solos. El segundo paso es también egocéntrico y está incluido en la perspectiva contractual comunitaria, pero incorpora un punto de vista generado por la conciencia moral: no solo queremos que nuestras acciones no

nos avergüencen delante de otros, sino que preferimos no ser dignos del reproche moral, incluso cuando nadie nos está mirando. Este paso es decisivo, pues es el que deja en fuera de juego al oportunista y el que nos lleva a sujetarnos a los sentimientos morales como motivos de la acción –en conexión con las acepciones (i) y (iii) de la motivación–; se apoya en la ética de Adam Smith y, como el anterior, Tugendhat lo elaboró en las Lecciones (1993, 122s. y 311-314).

Los dos pasos siguientes han cristalizado más recientemente, en la etapa antropológica. El tercero consiste en la moralización del altruismo natural o espontáneo que se da en el reino animal. Se dijo que la compasión puede ser una fuente de errores morales porque no alcanza por sí sola para asentar una conciencia moral universalista, con criterios de justicia y derechos. Pero sería equivocado no reconocerle un lugar en la moral, cuando gran parte del contenido de este (o todo, en la ética moderna) consiste en el comportamiento desinteresado (Tugendhat, 2010, 131). Desde la perspectiva del espectador, juzgamos como una buena persona, en términos morales, no simplemente a quien cumple con su obligación, sino a quien lo hace *por* amor o movido por los sentimientos altruistas apropiados⁹, de modo que a menudo tomamos la compasión como un motivo moral paradigmático. Entonces, una vez que el centro de la moral universalista y recíproca está establecido, la compasión generalizada puede asumir ese punto de vista moral generado por la motivación autointeressada y extender normativamente los sentimientos altruistas a “todos”: todos los seres humanos o todos los seres capaces de sufrir. Tendríamos así dos

fuentes naturales de la moralidad (P7), el interés propio, que sigue siendo para Tugendhat la primera, y la compasión (Tugendhat, 2010, 131-135).

Hay un cuarto punto o giro de la motivación que ya no es obligatorio, como los anteriores, sino supererogatorio; es la posibilidad de profundizar en la compasión mediante la pureza o bondad de corazón generalizada que evocara Tolstoi o que personifica Francisco de Asís, por ejemplo. Obviamente este punto desborda el terreno de lo moral. Tugendhat lo liga a las actitudes místicas decentradas del yo. Se trata de que la actitud igualitaria en las relaciones sociales puede resultar tanto de la moral como de la mística o la religión (*ibid.* y Tugendhat, 1999, 104).

Finalmente el interés propio vuelve a emerger en el último paso de la motivación (el quinto de nuestra reconstrucción), que está en el trasfondo la toda la ética moderna en tanto que autónoma. Tugendhat apunta a ello con bastante claridad ya en *Problemas de la ética* (1988, 50, 114 s. y 159 s.). Es la cuestión de la autonomía última de la voluntad, según la cual el lugar que cada individuo ha de reservar a la moral en el conjunto de su propia vida es algo estrictamente suyo, que debe decidir por su propia cuenta, sin estar determinado por ninguna otra instancia interna ni externa, ni siquiera por la razón. La intención de Tugendhat no es apelar aquí a un decisionismo puro y duro, sino a un factor decisionista que se “apoya” en motivos, sin ser “obligado” por ellos (1993, 96). Las razones existen, pero no tienen la última palabra ellas, sino el individuo, que es capaz de autodeterminarse por los motivos o razones que prefiera: “La última razón de cómo quiero o debo en-

tenderme a mí mismo la tengo que decidir por mí mismo” (2002, 198).

Es aquí donde debe ubicarse la valoración de la simetría en sentido autónomo no moral que aludíamos antes (Tugendhat, 2010, 155). Tugendhat pretende en este punto una difícil confluencia crítica entre la pregunta aristotélica por la felicidad o el propio bienestar a largo plazo, por un lado, y la idea moderna de autonomía, por otro lado, que elabora partiendo de Kant, Heidegger e incluso Hume, cuya crítica a la falacia naturalista presenta como una consecuencia de la autonomía:

del ser no se sigue ningún querer. De la circunstancia de que algo (incluido yo mismo) sea como es no se puede seguir fatalmente que yo quiera esto y lo otro. Depende de mí que lo quiera. (Tugendhat, 1993, 96)

La preocupación por este “depende de mí” atraviesa toda la obra de Tugendhat (1979, 182 ss.; 1992a, 219 ss.; 2004, 57 ss.). En una ética autónoma, cada individuo determina por sí mismo el lugar que quiere reservar a la moral en su identidad y su concepto de la vida, esto es, el peso que asignará prudencialmente al bien moral entre los otros bienes de su vida. Cabe incluso preguntarse después si sus motivos son convencionales –inauténticos, en el sentido de Heidegger– o realmente autónomos (Tugendhat, 2002, 182 ss.), pero esa pregunta desborda ya el ámbito de la moral. La voluntad es la base última que la moral tradicional ocultaba mediante fundamentaciones autoritarias. No hay ningún argumento que pueda imponernos la moral. Así que, en el momento decisivo, la posi-

ción de Tugendhat reproduce su propia lectura y corrección de Heidegger (Limiñana, 2009, 145-147; Bonet, 2011, 345): el carácter volitivo último de la elección es irreductible a razones, aunque si estas no intervienen en la penúltima instancia, la elección carecería de peso (1979, 242 s.). ¿Y no resulta irónico que esa ausencia de razones últimas sea, para nuestro autor, la piedra angular de la autonomía moderna?

Bibliografía

- Bonet, J. V. 1992, *Ser, verdad y referencia en la filosofía teórica de Tugendhat*, Universidad de Valencia, Valencia.
- Bonet, J. V. 2011, "Tugendhat y la autonomía moral", reseña Limiñana, 2009, Isegoria. Revista de filosofía moral y política, n. 44, pp. 343-346.
- Bonet, J. V. 2013, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Universidad de Valencia, Valencia.
- Dall'Agnol, D. 1998, "Analytic Ethics and the Morality of Universal Respect: recent work of Ernst Tugendhat", *Cogito*, 12/3, pp. 205-210.
- Limiñana, P. S. 2009, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Lodéa, A. L. 2014, *A evolução da moral autónoma de Tugendhat: contratualismo simétrico e justificação dos direitos humanos*, Universidade federal de Sta. Catarina, Florianópolis.
- Naves de Brito, A. 2008, "The Role of Reasons and Sentiments in Tugendhat's moral Philosophy", *Crítica*, 40 (119), pp. 29-43.
- Rosenthal, J. 2006, "Der Primat der Gleichheit oder: der Symmetriesatz in Ernst Tugendhats Ethik", en Scarano & Suárez (eds.), C. H. Beck, München, pp. 134-152.
- Tugendhat, E. 1958, *TI KATA TINOS: Eine Untersuchung...*, Alber, Freiburg.
- Tugendhat, E. 1967, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. de Gruyter, Berlin.
- Tugendhat, E. 1969, "Heidegger's Idee von Wahrheit", reimp. en G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, pp. 431-448.
- Tugendhat, E. 1976, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Tugendhat, E. 1979, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt (traducción: *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, FCE).
- Tugendhat, E. 1980, "Zur Entwicklung von moralischen Begründungsstrukturen in modernen Recht", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, n° 14, pp. 1-20.
- Tugendhat, E. 1988, *Problemas de la ética*. Barcelona, ed. Crítica, traducción de *Probleme der Ethik*, 1983.
- Tugendhat, E. 1989a, "Die Hilflosigkeit der Philosophen angesichts der moralischen Schwierigkeiten von heute", en 1992a, 371-382 (traducción esp., *Isegoria*, 1991/3, pp. 107-117).
- Tugendhat, E. 1989b, "Zum Begriff und zur Begründung von Moral", en Tugendhat, 1992a, pp. 315-333 (traducción: Tugendhat, 1997c, pp. 199-217).
- Tugendhat, E. 1990, "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad", *Ideas y valores*, n° 83-84, pp. 3-14.
- Tugendhat, E. 1991, "La nueva concepción de la filosofía moral", en D. Sobrevilla (ed.), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI, pp. 151-173.

- Tugendhat, E. 1992a, *Philophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt.
- Tugendhat, E. 1992b, *Justicia y derechos humanos*, Barcelona, Universitat de Barcelona.
- Tugendhat, E. 1993, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt (traducción: *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona).
- Tugendhat, E. 1997a, “Gleichheit und Universalität in Moral”, en M. Willaschek (ed.), *Ernst Tugendhat: Moralbegründung und Gerechtigkeit*, Münster, LIT Verlag, pp. 3-28.
- Tugendhat, E. 1997b, “Wer sind alle?”, en A. Krebs (comp.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen Tier- und ökoethischen Diskussion*, Suhrkamp, Frankfurt, pp. 100-110.
- Tugendhat, E. 1997c, *Ser-verdad-acción*, Gedisa, Barcelona (traducción parcial de Tugendhat, 1992a).
- Tugendhat, E. 1999, *Diálogo en Leticia*, Gedisa, Barcelona (traducción de Tugendhat, 1997).
- Tugendhat, E. 2002, *Problemas*, Gedisa, Barcelona.
- Tugendhat, E. 2004, *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona, traducción de *Egozentrität und Mystik*, 2003.
- Tugendhat, E. 2010, *Anthropologie statt Metaphysik*, 2ª ed. ampliada, C. H. Beck, München (versión española de la 1ª edición, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona).
- Volpato Dutra, D. J. 2007, “O ovo de Colombo e as críticas de Tugendhat à ética discursiva”, D. Dall’Agnol (ed.), *Verdade e respeito*, Universidade federal de Sta. Catarina, Florianópolis.

NOTAS

¹ Recordemos que el autor escribe, según los casos, en alemán, español o inglés. Mis criterios para citar la versión alemana o la española han sido: 1º su mayor completud; 2º destacar la fecha de publicación del original; 3º la calidad y accesibilidad de la traducción española; y 4º la facilidad para identificar el texto.

² Usaré “ética” como equivalente de “moral” (casi siempre) o de “filosofía moral” (a veces, como esta). Es lo que suele hacer Tugendhat.

³ En alguno de ellos se apunta una noción de respeto que (¿lamentablemente?) se aligerará en VüE. Así, “muchas cosas pueden tener un valor instrumental para mis deseos e intereses, pero mi vida no puede tenerlo porque hacer algo de mi vida es el fin de todos los demás fines, de mis intereses y deseos. Y hacer algo de mi vida es algo que potencialmente está basado en ideales de estimación recíproca. Reconocer que la vida de todos tiene esta característica es lo que llamamos respetarlos.” (Tugendhat, 1991, 169)

⁴ Sin que sean incompatibles, la distinción zurbiriana, nominalmente similar, tiene otro sentido.

⁵ Naves, 2008; Bonet, 2013, 168 s. Agradezco las observaciones de Javier Sádaba sobre este asunto.

⁶ Tugendhat, 1976, 2ª parte, explica el surgimiento de los predicados a partir de lo que llama “cuasi-predicados”, que son los predicados de oraciones ocasionales con elementos demostrativos.

⁷ Como predicado de fundamentación y propiedad esencial, en PE; concepto de bien en VüE; concepto de justificación en DL. Puede que un estudio comparativo tal proporcionara el mejor corte transversal de la evolución de Tugendhat.

⁸ Es el método de Husserl que rastrea Tugendhat, 1967 y que luego replantea el autor para hablar de cosas tan diversas como el análisis semántico (1976), la eutanasia (2002, 43 ss.) o la mística (2004).

⁹ Como Tugendhat, no entro a diferenciar sistemáticamente entre compasión, simpatía, altruismo o amor.