

MOTIVACIÓN Y JUSTIFICACIÓN: ERNST TUGENDHAT Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA

Resumen

Este artículo examina las dos propuestas de fundamentación de la moral desarrolladas por Ernst Tugendhat en sus más importantes libros de ética: *Lecciones de Ética* (1993) y *Diálogo en Leticia* (1997), así como su desarrollo en *Antropología en vez de metafísica* (2007). Se muestran las razones por las que ninguna de esas propuestas es enteramente convincente: o bien se basan en supuestos antropológico-filosóficos discutibles, o bien no logran distanciarse suficientemente del contractualismo. Finalmente se argumenta que una revisión de las críticas de Tugendhat a Kant puede abrir alguna perspectiva interesante para abordar el problema de la fundamentación de la moral.

Palabras clave: ética, racionalidad, justificación, contractualismo, Kant.

Motivation and Justification: Ernst Tugendhat on the Foundations of Morality

Abstract

This article analyses Tugendhat's approach to the foundations of morality in his two main books on Ethics: *Vorlesungen über Ethik* (1993) and *Dialog in Leticia* (1997), as well as its development in *Anthropologie statt Metaphysik* (2007). The article shows the reasons why none of these approaches are really convincing: the dependence on doubtful anthropological assumptions, and the closeness to Contractualism. Finally, I try to show that a revision of Tugendhat's objections to Kant may open some interesting perspectives on the problem of the foundations of morality.

Key words: ethics, rationality, contractualism, justification, Kant.

Ernst Tugendhat ha descrito con precisión cuál es la situación en que se encuentra la ética contemporánea por lo que respecta a su problema más importante: el problema de la fundamentación de la moral. A su juicio, nos encontramos en un contexto cultural en el que el recurso a la tradición —y especialmente a la religión— ya no aporta razones convincentes para acatar las normas morales, porque los individuos socializados en la cultura moderna, inspirada en los ideales de la Ilustración y centrada en el valor de la autonomía, ya no están dispuestos a aceptar ninguna autoridad incuestionable. Pero, por otra parte, siguen pareciéndonos válidas las propias normas morales, o al menos ciertas prohibiciones muy básicas y generalmente aceptadas, como por ejemplo: «no se debe engañar», «no se debe matar», «no se debe humillar», etc. La situación de la conciencia moral moderna (y el problema más acuciante para la teoría ética actual) puede, pues, resumirse aproximadamente así: en general disponemos todavía de convicciones morales bastante firmes, pero nos encontramos casi completamente a oscuras por lo que respecta a cuál pueda ser el fundamento o la justificación de estas convicciones.¹

Pero Tugendhat no se limita a diagnosticar este problema, sino que se propone también clarificar el fundamento de la moral una vez descartado el recurso a la autoridad religiosa o tradicional. Su propuesta se construye en discusión con otros enfoques rivales, y en las páginas que siguen me centraré sobre todo en el contraste con el contractualismo de Hobbes y el racionalismo de Kant, pues considero que ambas teorías tienen especial importancia sistemática para comprender las ideas de Tugendhat y para identificar algunas de sus dificultades principales. En los dos primeros apartados de este artículo expondré las dos principales teorías éticas desarrolladas por Tugendhat. En las *Lecciones de ética* (1993) Tugendhat rechaza el contractualismo hobbesiano y el racionalismo kantiano como alternativas a la fundamentación tradicional y religiosa de la moral, y propone un enfoque propio que, sin embargo, no resulta convincente por su dependencia de una discutible antropología filosófica. Y en *Diálogo en Leticia* (1997), así como en algunos de los ensayos contenidos en *Antropología en vez de metafísica* (2007), presenta un nuevo enfoque cuya proximidad a Hobbes resulta excesiva, pues Tugendhat no logra sortear los escollos del contractualismo que, curiosamente, él mismo había identificado con todo acierto. De manera que los libros de ética más importantes de Tugendhat pueden interpretarse como un recorrido que comienza y termina en Hobbes, con un rodeo a través de Kant y con un resultado aporético. Tras exponer este itinerario teórico, en el último apartado argumentaré que quizás pueda evitarse

¹ Cf. E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 13ss. También E. TUGENDHAT, «El problema de una moral autónoma», en: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008, p. 95: «Se puede decir, creo, que en cuanto a la moral nos encontramos hoy en una cierta desorientación. Aunque casi todos tenemos convicciones morales bastante fuertes, en general no podemos decir en qué se basan. La razón de esta desorientación es que, mientras antes, tanto en nuestra propia cultura como en las demás culturas, la moral siempre tenía su base en la religión o en la tradición, una tal justificación ya no nos convence».

esta aporía si se revisan algunas de las críticas de Tugendhat a Kant, cuyo racionalismo sigue siendo prometedor para abordar el problema de la fundamentación de la moral y para distinguirlo más claramente del problema de la motivación para cumplir las normas morales.

1. Ni Hobbes ni Kant

Si se descarta la fundamentación religiosa y tradicional de la moral, una alternativa especialmente atractiva consiste en buscar un fundamento *racional* para las normas morales, es decir: en apelar a la inteligencia del agente y mostrar que actuar moralmente es racional, o en todo caso es más racional que no hacerlo. En el panorama de la ética moderna y contemporánea, son dos las principales teorías que han explorado esta vía de fundamentación: el *contractualismo* inaugurado por Hobbes y el *racionalismo* de Kant y sus seguidores, si bien sobre la base de concepciones de la racionalidad completamente diferentes.

Como teoría *ética* (y al margen de su significado como teoría política), el contractualismo se propone mostrar que las normas morales están justificadas porque resultan *ventajosas* para quienes las acatan.² El contractualismo sostiene que es más racional para cada individuo cooperar con los demás ateniéndose a las normas morales que perseguir sin más sus propios intereses prescindiendo de toda conducta cooperativa y sin someterse a ninguna restricción moral. Lo esencial aquí es comprender el significado del término «racional»: que la conducta cooperativa que se atiene a las restricciones de la moral es más racional que su contraria significa, sencillamente, que esta conducta es más *eficaz* que su contraria para el logro de los objetivos particulares de cada individuo, objetivos que el contractualismo, de Hobbes en adelante, reduce básicamente a la supervivencia y a la satisfacción de los deseos. Es bien conocida la argumentación de Hobbes en el capítulo 13 de *Leviatán*: dado que la vida humana se hace insoportable en ese «estado de naturaleza» en el que los individuos persiguen sus objetivos particulares sin restricciones morales de ninguna clase, resulta más inteligente para *cada uno* (es decir, resulta preferible *racionalmente*) que *todos* acaten algunas restricciones básicas y asuman una disposición cooperativa, regulada precisamente por esos principios de acción que conocemos como normas morales.

El contractualismo tiene de su parte la indudable ventaja de unas premisas parcas y bastante plausibles. No necesita fundar la moral en ningún supuesto discutible acerca del ser humano, como sería una disposición especial al altruismo, la benevolencia, etc. Le basta concebir a los seres humanos como seres que persiguen su propio beneficio y atribuirles una concepción de la racionalidad que el filósofo contractualista David

² W. KYMLICKA, «La tradición del contrato social», en: P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010.

Gauthier, empleando el lenguaje técnico de la teoría de la elección racional contemporánea, caracteriza como «racionalidad maximizadora»: un agente actúa racionalmente en este sentido cuando persigue eficazmente «la satisfacción de sus propios intereses».³ El contractualismo se propone, en suma, obrar el prodigio de mostrar que las restricciones que la moral impone al interés propio tienen su justificación precisamente en el interés propio.⁴

Pero la parquedad de este marco conceptual, que constituye la gran ventaja del contractualismo, se revela en seguida como su principal debilidad. Y es que, si el interés propio es el único motivo para aceptar la moral, entonces el individuo racional solo tendrá motivos para actuar moralmente en la medida en que eso le beneficie, mientras que, si encontrase una ventaja mayor en dejar de atenerse a la moral, tendría que hacerlo, pues de lo contrario actuaría irracionalmente. En sus *Lecciones de ética*, Tugendhat ilustra esta obvia y aparentemente irrefutable objeción analizando una de las consecuencias más contraintuitivas de la ética contractualista: el problema del *free-rider* o parásito moral. Aunque en principio Hobbes solo distinguía dos situaciones posibles —una interacción sin restricciones morales (el «estado de naturaleza») y una interacción cooperativa (atenida a las normas de la moral)—, cabe todavía una tercera posibilidad: aquella situación en que *todos* acatan las normas morales, pero uno mismo solo *finje* acatarlas y las incumple en cuanto puede hacerlo impunemente. Lo interesante de este tercer escenario es que, si ajustamos nuestros actos a las exigencias de una «racionalidad maximizadora», en realidad resulta ser la opción más ventajosa para el logro de los propios intereses, y por tanto la más inteligente, y la que un agente racional *debería* escoger. Por eso Tugendhat sostiene que el contractualismo consecuente no fundamenta la moral, sino más bien una actitud «cuasi-moral» o pseudo-moral: precisamente la actitud de quien instrumentaliza en su propio beneficio la disposición de los demás a actuar moralmente.⁵

Los filósofos contractualistas, empezando por Hobbes, han propuesto una solución para este problema desde el interior de su marco conceptual. Consiste en negar que la actitud del parásito moral sea verdaderamente racional o inteligente, puesto que entraña un riesgo demasiado alto: en caso de ser descubierto, el parásito moral perdería los beneficios de la actitud cooperativa de los demás, con el consiguiente coste de oportunidad para la satisfacción de sus intereses.⁶ Ahora bien, es obvio que el parásito moral

³ D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 2000, p. 22.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

⁵ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., pp. 70-74.

⁶ T. HOBBS, *Leviatán*. Madrid: Alianza, 2009, p. 132s.: «[...] El que quebranta un pacto o convenio y declara que piensa que puede hacer eso conforme a la razón, no puede ser aceptado en el seno de ninguna sociedad que se una para que los hombres encuentren en ella paz y protección. Si entra a formar parte de esa sociedad, es por error de quienes lo reciben [...]. Pero un hombre no puede razonablemente basar su seguridad en estos errores de los

podría replicar que, en caso de estar absolutamente seguro de poder prescindir con total impunidad de las restricciones morales a su «racionalidad maximizadora» (por ejemplo, en sus relaciones con seres más débiles que él, de quienes no cabe temer represalia alguna), no tendría ningún motivo para atenerse a ellas.⁷ Y el contractualismo consecuente debe reconocer que precisamente esta, y no la actitud genuinamente moral, sería la opción más inteligente para un agente dotado de «racionalidad maximizadora».

La ética de Kant puede interpretarse como un intento de evitar el callejón sin salida a que conduce el contractualismo hobbesiano sin abandonar el proyecto general de hallar una fundamentación estrictamente *racional* de la moral. Solo que ahora sería necesario revisar lo que entendemos por «racionalidad», y efectivamente Kant apoya su teoría ética en una concepción de la racionalidad enteramente diferente de la «racionalidad maximizadora» hobbesiana. Gauthier se refiere a ella como «racionalidad universalista», y según esta concepción actúa racionalmente el agente que no solo persigue su propio interés de manera eficaz, sino que además tiene en cuenta los intereses de *todos* los afectados por sus acciones.⁸ Es «racional» actuar moralmente no ya porque la moral beneficie nuestros intereses particulares bien entendidos, sino porque nuestra racionalidad nos compromete con ciertas exigencias de *imparcialidad* de forma no muy distinta a como nos compromete con los principios lógicos a los que está sometido nuestro razonamiento (como el principio de no contradicción o las reglas de inferencia).⁹

Sin embargo, Tugendhat rechaza de plano la conexión que Kant establece entre moralidad y racionalidad.¹⁰ Su posición puede exponerse a partir de su análisis de los distintos tipos de «reglas prácticas», es decir: proposiciones en las que aparece la expresión «*tienes que...*». Según Tugendhat, las reglas prácticas pueden ser de dos tipos: reglas racionales y normas sociales. Las primeras corresponden a los imperativos *hipotéticos* (de la habilidad y de la prudencia, respectivamente) que analiza Kant.¹¹ Mencionan siempre una condición cuyo deseo justifica racionalmente las acciones recomendadas, y podemos decir que actúa irracionalmente quien incumple estas normas porque malogra el fin que persigue. Algo distinto sucede con las normas sociales, entre las que Tugendhat incluye las normas morales. Su incumplimiento no es «irracional» en el sentido de malograr los planes del agente, pero tiene también consecuencias negativas

demás, y por lo tanto [...] ha actuado contra la razón, es decir, contra su propia preservación». Cf. también D. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 44.

⁷ Cf. D. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁹ Cf. T. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*. México: FCE, 2004, p. 15: «Así como hay exigencias racionales para el pensamiento, hay también exigencias racionales para la acción, y el altruismo es una de ellas».

¹⁰ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, *op. cit.*, p. 41s.

¹¹ I. KANT, *GMS*, Ak IV: 414.

para este, pues acarrea una *sanción* jurídica, social o interna. Por consiguiente, las normas sociales (incluidas las morales) pueden interpretarse como imperativos hipotéticos en el sentido de Kant: todas ellas recomiendan una acción dada cierta condición, por ejemplo el deseo de evitar sanciones afectivas como la indignación de otros o el sentimiento de culpa propio. *Toda regla práctica* tiene, pues, una validez condicional, y *toda norma social*, incluidas las normas morales, extrae su capacidad de motivar al agente de una u otra forma de sanción.¹² En cambio, la interpretación kantiana de las normas morales como imperativos *categoricos*, como normas capaces de motivar al agente sin referirse a ninguna condición ni a ninguna sanción, es simplemente absurda:

Un imperativo categórico significa una regla racional sin punto de referencia: sería entonces racional hacer algo, no en referencia a un fin determinado ni tampoco al bienestar de quien obra [...], sino pura y simplemente. [...] Parece contradecir el sentido de la racionalidad en general el hecho de designar como racionales en y por sí a determinadas acciones, con independencia de si además se entienden como morales. [...] No se ve qué cosa debería ser una acción que fuese en y por sí racional. Esta manera de hablar parece absurda.¹³

Podemos reformular esta objeción diciendo que la concepción kantiana de las normas morales como normas categoricas racionales es incomprensible a la luz de lo que Tugendhat llama el «sentido corriente de racionalidad»,¹⁴ que no es otro que la «racionalidad maximizadora» del contractualismo. Es cierto que Kant defiende un concepto de racionalidad diferente de esta racionalidad maximizadora, al que llama «razón pura práctica» (y al que Gauthier llama «racionalidad universalista»). Pero Tugendhat niega que este otro concepto de racionalidad sea algo más que «una invención filosófica» de Kant, y opina que solo se explica por la influencia del cristianismo en la ética kantiana: las normas morales concebidas como normas categoricas no son sino un trasunto pseudo-secular de los mandatos de un Dios personal, que la moral teológica del cristianismo manda acatar *incondicionalmente*, es decir: querámoslo o no.¹⁵

Las normas morales están, pues, sujetas también a una condición, y esa condición es el deseo de evitar las sanciones afectivas que son la indignación y la culpa. Pero es importante señalar que estas sanciones afectivas no solo aportan los motivos para actuar moralmente, sino que parecen constituir también la justificación de esas normas. En efecto, Tugendhat considera que «fundamentar» o «justificar» una norma no puede

¹² E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 42.

¹³ *Ibíd.*, p. 43. Cf. también E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988, pp. 81-82.

¹⁴ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 43.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 44. Schopenhauer ya expuso estas mismas objeciones a Kant en los párrafos 4 y 6 de A. SCHOPENHAUER, «Sobre el fundamento de la moral» (1840), en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2009.

significar otra cosa que *aportar motivos* convincentes para cumplirla: «la fundamentación tiene aquí el sentido de aportar un *motivo*». ¹⁶ En el caso de las normas morales, la fundamentación consiste en aportar motivos para (1) aceptar la moral como sistema de normas y (2) actuar moralmente en cada caso particular. Conviene distinguir los niveles (1) y (2), porque puede suceder (y de hecho sucede constantemente) que un individuo acepte la moral en principio, y sin embargo decida saltársela en un caso particular. No obstante, en ambos niveles el motivo que permite fundamentar la moral es simplemente el deseo del agente de evitar la sanción afectiva de la indignación ajena y el propio sentimiento de culpa, y en último término el deseo de ser reconocido como miembro de la comunidad moral: «la formación de la conciencia moral consiste en que el individuo quiere considerarse por su parte como miembro de la comunidad». ¹⁷ Así, un mandato moral como «no debes humillar a nadie» se fundamentaría (es decir: se justificaría subjetivamente, adquiriría fuerza motivacional) mediante una condición como «si no quieres avergonzarte», o «si no quieres que los demás se indignen contigo y dejen de reconocerte como miembro de la comunidad moral», etc. Obsérvese que, desde el punto de vista de su forma lógica, no hay ninguna diferencia entre esta fundamentación de un mandato moral y la fundamentación de una regla prudencial como «si no quieres perder el tren de las 17:00, debes salir de casa con media hora de antelación».

2. Instrumentalismo y contractualismo

Todo lo anterior implica que la única justificación de la moral (entendiendo por «justificación» el motivo que tenemos para acatarla) es nuestro deseo de ser aceptados por los demás: solo este deseo explica que «la perspectiva del bien sea una parte de mi identidad». ¹⁸ Si somos receptivos a la moral, a la distinción entre las acciones que son buenas o malas en sí mismas o absolutamente y las acciones que son buenas o malas para el logro de los objetivos del agente, es porque nuestra autoestima depende en buena medida de que los demás nos reconozcan como aptos en el cumplimiento de nuestra «función esencial», ¹⁹ que no es otra que la de ser miembros fiables del entramado de relaciones cooperativas en que consiste la sociedad. Ahora bien, pronto este fundamento propuesto en las *Lecciones de ética* le parece endeble al propio Tugendhat, que lo rechaza en las primeras páginas de *Diálogo en Leticia*. Y es que la idea de que la conciencia moral arraiga en esa presunta «propiedad esencial» del ser humano (la nece-

¹⁶ E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997, p. 18.

¹⁷ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 57.

¹⁸ *Ibid.*, p. 87 y capítulos 14 y 16.

¹⁹ E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*, op. cit., p. 167s.

sidad de ser aceptados por los demás) es un supuesto antropológico-filosófico tan discutible como cualquier otra de las muchas concepciones de la naturaleza humana que se han formulado a lo largo de la historia de la ética con el objetivo, más o menos consciente, de infiltrar la justificación de la moral en la propia definición del ser humano, dando así por probado precisamente lo que habría que demostrar. La fundamentación de la moral debe recurrir a alguna estrategia menos sobrecargada de supuestos y, por tanto, más plausible.

Esto será lo que Tugendhat intente en *Diálogo en Leticia*, cuyo planteamiento se aproxima de nuevo al terreno del contractualismo: si la moral ha de tener algún fundamento, debemos buscarlo simplemente en los intereses de los individuos. Pero este enfoque resulta desconcertante, puesto que —como vimos páginas atrás— el propio Tugendhat había mostrado con argumentos contundentes que el intento contractualista de fundamentar la moral en el interés propio fracasa irremediablemente, quizás simplemente por ser algo muy similar a buscar la cuadratura del círculo: una actitud moral interesada es, en apariencia al menos, una contradicción en los términos. Pero Tugendhat se propone despejar precisamente esta paradoja: la tarea es ahora desarrollar «un contractualismo reforzado mediante el *respeto*», o por decirlo de un modo quizás más claro: construir una teoría ética que, desde las premisas del contractualismo (y, en concreto, tomando el interés propio como único motivo para actuar moralmente), permita incorporar o reconstruir la idea de *respeto*, es decir, la idea de un acatamiento no interesado de las normas morales o una consideración no interesada de los intereses de los otros.

¿Es consistente este planteamiento? De entrada no lo parece, precisamente a la luz de los argumentos del propio Tugendhat contra el contractualismo. Pero para marcar distancias con respecto a este, Tugendhat distingue en *Diálogo en Leticia* entre «contractualismo» e «instrumentalismo», entendiendo por este segundo término todo enfoque en teoría ética que únicamente tome como instancia de fundamentación los intereses de los individuos: «Por instrumentalismo hay que entender un *modo de pensar* que consiste en que el afectado actúa con la vista puesta en sus intereses».²⁰ El instrumentalismo sería un enfoque más general que el contractualismo, y este solo uno de los posibles tipos de instrumentalismo. Y aunque Tugendhat había sostenido en escritos anteriores que «mediante el instrumentalismo no se llega a ninguna moral» (ibíd.), la tarea de *Diálogo en Leticia* consiste en revisar esa opinión y examinar «si [...] el nivel moral se alcanza mediante reflexiones puramente instrumentales».²¹ Por nuestra parte, nos corresponde indagar si, más allá de un mero cambio nominal, este instrumentalismo

²⁰ E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 31.

²¹ *Ibíd.*, p. 30.

logra realmente superar las dificultades del contractualismo, al cual, sin duda, se parece mucho.

Un aspecto especialmente destacable en la estrategia seguida por Tugendhat en su teoría instrumentalista de la moral atañe a la distinción entre fundamentación y motivación. Ya sabemos que, para Tugendhat, fundamentar una norma solo significa dar al agente un motivo para cumplirla, y ello en dos niveles: un sistema moral está fundamentado para cada uno cuando cada uno comprende que todos tienen motivos (instrumentales) para aceptarlo, mientras que en un caso particular un individuo puede tener, o no, motivos suficientes para actuar en consecuencia.²² Un torturador vocacional puede comprender muy bien que es mejor para todos, o que va en interés de todos, que todos nos abstengamos de torturarnos unos a otros a discreción, y sin embargo puede permitirse (por cualquier motivo, por ejemplo el placer que obtiene con ello) torturar a alguien en este caso particular. Lo importante es comprender que, tanto en un nivel (el particular) como en el otro (el más general), el sujeto que razona solo necesita recurrir a sus propios intereses, de tal manera que reconocer la validez general de las normas morales no implica ni exige sustituir la motivación instrumentalista por alguna otra forma de motivación, por ejemplo la imparcialidad (como en Kant) o la benevolencia (como en las teorías del sentimiento moral). Cuando reconocemos que las normas morales están *fundamentadas* (es decir, que son convenientes para todos en general), comprendemos que tenemos un *motivo* para acatar estas normas, aunque restrinjan en algunos casos la persecución de nuestro propio interés.²³

Pues bien, ¿logra este «instrumentalismo» distanciarse suficientemente del contractualismo? No lo creo, al menos por dos razones: [1] porque la teoría de Tugendhat está expuesta al problema del *free-rider*; y [2] porque quizás permite entender qué motivos tendría un agente racional para considerar justificada una norma cuyo cumplimiento le interesa, pero no para considerar justificadas solo aquellas normas que respetan también los intereses de todos los demás.

[1] Observemos, en primer lugar, cómo en esta teoría reaparece el problema del parásito moral o del *free-rider*.²⁴ Desde una perspectiva instrumentalista, parece más interesante o más inteligente para el individuo participar en el sistema de las normas morales solo en la medida en que eso le beneficie. La forma de actuar racionalmente

²² Así establece E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 44, esta diferencia de niveles: «La moral contiene una restricción de la persecución incondicional de los intereses propios, es decir, una restricción de la tendencia instrumentalista. Alcanzamos esta restricción al exigirnosla mutuamente unos a otros, y al exigirnos también mutuamente una actitud correspondiente (la conciencia moral). Cada uno está motivado instrumentalmente a esta exigencia mutua, y con ello está fundamentado el sistema que nos plantea esa exigencia. Pero una cuestión distinta es en qué medida el individuo se atiene a esta exigencia».

²³ *Ibid.*, p. 49: «No veo ninguna dificultad en que un individuo pueda tener interés en sumarse a un sistema que tiene un punto de vista para enjuiciar [las acciones] que ya no es el punto de vista del individuo».

²⁴ *Ibid.*, p. 42s.

preferible para el individuo consistiría, por tanto, en fomentar que el cumplimiento de las normas morales por parte de los demás quedase asegurado mediante una conciencia moral vinculada a sanciones internas (sentimientos de culpa) y al mismo tiempo *fingir* que esas sanciones le importan también a él. Y el único argumento que Tugendhat parece aportar contra esta actitud pseudo-moral a la que conduce *también* su propio enfoque (y no solo el contractualismo hobbesiano) es, lógicamente, un argumento instrumentalista meramente referido a los intereses del agente. La actitud del *free-rider* obliga permanentemente a fingir, a engañar a los otros acerca de los propios sentimientos morales, que en realidad uno no tiene, y esa constante necesidad de engañar resulta una carga para el individuo: «es fatigoso tener que estar permanentemente engañando». ²⁵ Pero, naturalmente, este argumento es incluso más débil que otros argumentos pragmáticos contra la actitud del *free-rider* . Hobbes o Gauthier afirman que el riesgo de engañar a otros es demasiado alto como para que un «maximizador directo» pueda elegir racionalmente la actitud del *free-rider* , mientras que Tugendhat parece contentarse con señalar las molestias que acarrea esta forma de vida. Bastaría con aducir que esas molestias no son muy graves para que quedase fundamentada precisamente *esta* actitud como la actitud racionalmente preferible desde un planteamiento instrumentalista, exactamente igual a como sucede en el contractualismo.

[2] La segunda razón por la que creo que el instrumentalismo de Tugendhat no logra rebasar el marco conceptual del contractualismo se relaciona con la incorporación de los intereses de los otros como condición para que un agente racional pueda considerar justificadas las normas. Tugendhat insiste en que el requisito de la incorporación de los intereses de los otros es el rasgo diferencial más importante entre el contractualismo y su propia teoría, que denomina «ética de la justificación recíproca». En *Antropología en vez de metafísica* (2007) este requisito se expone con más claridad que en sus escritos anteriores. Lo encontramos, por ejemplo, en el siguiente pasaje:

Mi concepción de una moral no autoritaria tiene, por estar fundada solo sobre los intereses de los miembros de la sociedad moral, un elemento contractualista, pero en contraste con el contractualismo ordinario creo que una moral tal tiene que ser igualmente buena para todos y por ello igualmente justificada para todos. ¿Por qué? Porque si no lo es para algunos, si para algunos está menos justificada que para otros, eso quiere decir que no está justificada. [...] Para el contractualismo es suficiente que para cada uno de los que entran en el contrato tiene que ser mejor participar en él que no participar, mientras que en mi opinión aparece una segunda condición: que el sistema normativo tiene que estar igualmente justificado para todos. ²⁶

²⁵ *Ibid.* , p. 44.

²⁶ Cf. E. TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica* . Barcelona: Gedisa, 2008, p. 121. Cf. también las páginas 109-110 y 134.

Tugendhat obtiene este requisito por dos vías: o bien analizando el concepto de una moral no autoritaria, o bien analizando el concepto de una cooperación igualitaria.²⁷ No necesitamos adentrarnos en esos análisis, pero incluso admitiendo sus resultados, a mi juicio Tugendhat no aclara suficientemente por qué un agente racional (en el sentido del instrumentalismo de Tugendhat, que es idéntico al del contractualismo hobbesiano) debería interesarse por este requisito. Yo puedo tener motivos (o no) para acatar (o no) una norma moral en un caso particular o incluso un sistema de normas, pero no se ve por qué debería yo tener un interés en que el sistema moral en su conjunto estuviera justificado también para los demás. Este requisito me obliga a rebasar mis propios intereses y a analizar la conveniencia de las normas morales desde un punto de vista general o imparcial, esto es: a analizar su conveniencia *para todos* por igual. Ahora bien, elevarse a este punto de vista imparcial parece tan imposible desde una perspectiva instrumentalista como lo era ya para el contractualismo. Quizás por eso Tugendhat recurre finalmente, de un modo a mi juicio desconcertante, a una justificación de la moral basada en el vínculo entre la moral, el respeto de uno mismo hacia sí mismo y la idea de la vida buena:

Cada uno renuncia a tanta autonomía como sea necesario para permitir que todos los otros sean igualmente autónomos. ¿Qué motivación puede tener el individuo para entrar en semejante relación simétrica? [...] [Una] posibilidad sería que uno entienda esta limitación de la autonomía propia como un valor para uno mismo.²⁸

Pero esta justificación recuerda mucho a la que ya había propuesto en las *Lecciones de ética* y abandonado en *Diálogo en Leticia*. ¿No hemos vuelto a la casilla de salida?

3. *Zurück zu Kant*. Motivación y justificación

La ética de Tugendhat parece enredarse en un movimiento de ida y vuelta entre dos posiciones insatisfactorias. Quiere evitar fundamentar la moral en un supuesto antropológico discutible, como es la sensibilidad hacia la moral entendida como una «propiedad esencial» del ser humano; pero, una vez descartada esa estrategia, tampoco logra su objetivo simplemente a partir del interés propio de sujetos dotados de una «racionalidad maximizadora». En el punto en el que nos deja Tugendhat podríamos rendirnos y asumir que la moral solo puede fundamentarse recurriendo a la tradición o a la religión, y que una vez desaparecidas estas, ya no es posible fundamentarla de ningún modo. Con lo que, dicho sea de paso, daríamos la razón por igual a escépticos y a dogmáticos.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 115-135.

²⁸ *Ibíd.*, p. 110. Cf. también p. 135: «la justicia sería para él parte de lo que se llama la vida buena».

Pero quizás no está todo perdido. Cabe revisar algunos aspectos de la compleja argumentación de Tugendhat y hallar una perspectiva prometedora. En mi opinión, sería interesante retomar el enfoque kantiano que Tugendhat rechaza, en concreto la idea de una justificación racional de las normas morales en un sentido de racionalidad distinto de la «racionalidad maximizadora» que Tugendhat hereda del contractualismo y que lastra completamente su propuesta. Esto nos permitiría [1] distinguir más claramente el problema de la justificación de las normas y el de la motivación para cumplirlas, y [2] comprender en qué sentido una norma moral puede considerarse justificada sin hacer referencia a los motivos para cumplirla.

[1] Tugendhat asimila la problemática de la fundamentación y la de la motivación en el caso de las proposiciones prácticas, que en esto difieren de las proposiciones teóricas. Una proposición enunciativa es susceptible de una fundamentación objetiva o impersonal, pero una proposición práctica (una norma o un imperativo) solo pueden fundamentarse *para* alguien: el destinatario.²⁹ Según esto, una proposición enunciativa como «está lloviendo» queda fundamentada *para cualquiera* si se constata que es verdadera, mientras que proposiciones prácticas como «¡ven aquí!» o «no se debe humillar a nadie» solo pueden fundamentarse *ante o para* alguien. Y como esta fundamentación ante o para alguien resulta ser siempre una fundamentación *para que alguien haga algo*, en realidad fundamentar una proposición práctica no es otra cosa que aducir un *motivo* para que el destinatario de esa proposición actúe como se le pide. Esto es válido para todo tipo de proposiciones prácticas, de manera que la diferencia entre fundamentar imperativos y fundamentar normas consiste simplemente en que los imperativos se refieren a una acción concreta, mientras que las normas se refieren a formas generales de acción:

La fundamentación tiene aquí el sentido de dar un *motivo*. [...] Cuando se habla de la necesidad de fundamentación y de la pretensión de fundamentación de una norma moral, no nos referimos a algo como el fundamento [la razón, *Grund*] de un enunciado, sino al fundamento [o la razón] en el sentido de un motivo, solo que aquí no se trata de una única acción, sino de aceptar una praxis intersubjetiva.³⁰

²⁹ E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 23. Cf. también p. 17: «El sentido que tiene hablar aquí de una fundamentación no es en última instancia una fundamentación *de* (un enunciado), sino una fundamentación *para* (un obrar)».

³⁰ *Ibid.*, p. 18. Esta distinción es discutible. Es evidente que un imperativo como «¡ven aquí!» solo puede justificarse *para* alguien, porque está expresado en segunda persona del singular y va dirigido a una persona concreta. Pero una norma como «no se debe humillar a nadie», o incluso cualquier norma legal como «prohibido aparcar aquí a partir de las 8:30 de la mañana», parece tener un carácter tan impersonal como cualquier proposición enunciativa: son normas que pretenden estar justificadas *para* quien tenga en cada caso la intención de humillar a alguien o de aparcar su coche en ese lugar, y al mismo tiempo son normas impersonales porque no se dirigen a nadie en particular. Visto así este asunto, en realidad la diferencia que ve Tugendhat entre las proposiciones prácticas y las teóricas no parece tan grande como él pretende. Según Tugendhat, una norma como «prohibido aparcar aquí» no está fundamentada por sí misma, sino que solo está fundamentada en la medida en que aporta un motivo negativo

Pero si aceptamos esta identificación de justificación y motivación, ¿cómo explicamos el hecho de que las normas morales puedan parecernos justificadas incluso si no son capaces de motivarnos, o el hecho de que podamos exigir su cumplimiento a quien declara no preocuparse por las sanciones sociales que se siguen de incumplirlas? Ambos hechos se derivan de la *incondicionalidad* que, según Kant, caracteriza a la moral, y que sin embargo parece esfumarse en la teoría de Tugendhat. En efecto, en su crítica de Kant, Tugendhat rechaza la idea de que las normas morales puedan considerarse racionalmente justificadas sin relación a ningún fin del agente, y con esto quedaría descartada también la idea de que dichas normas sean incondicionales. Pero, en mi opinión, Tugendhat desatiende un aspecto esencial de la concepción kantiana. Una norma incondicional no es aquella que debo cumplir sin ningún fin, o para nada, o sin saber para qué, sino más bien aquella que debo cumplir aunque *no* quiera cumplirla, o que los demás pueden razonablemente exigirme que cumpla aunque yo prefiera *no* cumplirla. Para entender esto, comparemos dos ejemplos. La proposición «si no quieres perder el tren de las 17:00, debes marcharte ya» es una regla racional en el sentido de Tugendhat. Si eliminamos la condición, la expresión normativa «debes marcharte ya» deja de tener sentido. Y si un hablante A insiste a un oyente B en que este «debe marcharse ya», incluso si B ha manifestado que no desea subir al tren de las 17:00, lo único que puede dar sentido a la insistencia de A es alguna otra razón (no explicitada) para exigir a B que se marche. Si no existe esa otra razón, la exigencia de A a B es absurda. En cambio, B entiende perfectamente el enunciado «*no debes mentir*» tanto si A menciona alguna condición («*si no quieres que me enfade contigo*», etc.) como si no menciona ninguna. Las normas morales tienen sentido por sí mismas, incluso si no se menciona, para justificarlas, ningún interés del destinatario, e incluso si van manifestamente en contra de los intereses de este.

Pero Tugendhat quiere eliminar esta aparente incondicionalidad de las normas morales. En las *Lecciones de ética*, como ya sabemos, estas normas se interpretan como una subclase de normas sociales que van acompañadas de una sanción específica que las justifica: la indignación, la culpa y, en última instancia, el rechazo de la comunidad moral. Pero algo importante parece perderse en esta reinterpretación condicional de la moral, y por eso Tugendhat intenta recoger al mismo tiempo el carácter condicional e incondicional de estas normas, por ejemplo en este desconcertante pasaje:

El hecho de que todos exijan de los demás un comportamiento moral significa que cada uno *tiene que* ser de tal modo, en cuanto miembro de la sociedad, independientemente de

(una sanción) para quien se proponga hacer lo que la norma prohíbe. Pero es que una proposición enunciativa como «está lloviendo» tampoco está fundamentada por sí misma, sino que lo estará *para* quien se pregunte si está lloviendo o no. No por eso deja de ser una proposición impersonal, puesto que no expresa las creencias o las percepciones de alguien en particular, como sucede en enunciados como «percibo que está lloviendo».

si quiere serlo. El «tiene que» gramaticalmente absoluto es, precisamente en este sentido [...], un «tiene que» incondicionado [...]: no depende de si uno quiere ser así. Naturalmente esto no puede significar que este sentido sea incondicionado en y por sí, sino que también esta exigencia recíproca y el correspondiente «tener que» se deben entender [...] sobre la base de una sanción [...]: la *vergüenza* del transgresor y la *indignación* correlativa de los demás [...].³¹

Las normas morales exigen a los individuos un determinado comportamiento (que los cualifica como miembros aptos de la sociedad) *tanto si quieren actuar así como si no quieren*. Por otro lado, esta incondicionalidad es solo aparente o solo relativa, porque en el fondo de toda exigencia moral hay una condición de la que depende su eficacia motivacional: *el deseo de ser reconocido* por los demás como un miembro de la comunidad moral.³² Pero entonces, ¿tendremos que admitir que una norma deja de estar justificada para quien no tiene ningún deseo de ser reconocido por los demás? Es obvio que esa persona no tiene *motivos* para cumplir la norma, pero ¿diremos también que la norma no está *justificada* en ningún sentido *para él*? Creo que esto es, efectivamente, lo que sostiene Tugendhat cuando afirma que la autoridad de la moral depende de nuestra decisión de acatarla. La moral se acata de manera general porque casi nadie está dispuesto a pagar el precio de la pérdida de reconocimiento y del aislamiento social, pero la opción de *excluirse* de la moral, de retirarse uno mismo voluntariamente de «la praxis de los potenciales reproches mutuos»,³³ es una opción siempre abierta para cada uno de nosotros: «*el take it or leave it* [...] no puede ser eludido».³⁴ Pues bien, a mi juicio, esto solo es verdad a medias. Cualquiera tiene la opción de desentenderse de la moral, pero eso no significa que las normas morales no estén *justificadas* incluso para esas personas. Pues si no lo estuvieran, los demás no podrían exigirles que las cumplan aunque hayan decidido no hacerlo. Este es, a mi juicio, el punto débil de la teoría de Tugendhat sobre justificación y motivación. Hay que aclarar por qué nos parece exigible el cumplimiento de la moral a quien se desentiende de esta, y ello nos obliga a distinguir más claramente la justificación de las normas y la motivación para cumplirlas.

[2] ¿Cuándo podemos decir que está justificada una proposición práctica, independientemente de los motivos que tengamos para cumplirla? Contra lo que sostiene Tugendhat, creo que en este punto sigue siendo prometedor el planteamiento de Kant. Algunas páginas atrás recordábamos que ese planteamiento aspira a una fundamenta-

³¹ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 57.

³² Entiendo que, a partir de *Diálogo en Leticia*, y por tanto tras abandonar el enfoque explorado en las *Lecciones de ética*, lo que justifica una norma moral ya no es la sanción afectiva y la «excomuniación» moral, sino el interés propio combinado de alguna forma con el interés de todos.

³³ E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*, op. cit., p. 18.

³⁴ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 92.

ción racional de la moral, si bien sobre la base de un concepto de racionalidad diferente de la «racionalidad maximizadora», la única que admiten Tugendhat o el contractualismo. Y si bien es oscuro el concepto de una «razón pura práctica» (en tanto que contrapuesta a la «racionalidad empírica práctica», es decir, a la racionalidad maximizadora), hay un aspecto del planteamiento kantiano que puede comprenderse y asumirse sin demasiadas dificultades, y que es relevante para abordar la fundamentación de la moral. Se trata de lo que podemos llamar el *requisito de coherencia* y el *requisito de consistencia* de nuestra racionalidad. De una persona que no escoge los medios adecuados para lograr el fin que se propone podemos decir que no piensa o no actúa racionalmente, en el sentido de la «racionalidad maximizadora». Pero también podemos decir que actúa o piensa irracionalmente quien actúa o piensa de forma incoherente, incurriendo en contradicciones. En este segundo caso hablamos de un aspecto de nuestra racionalidad distinto del que se destaca en el concepto de la racionalidad maximizadora. Este requisito de coherencia nos atañe sea cual sea el objeto que estemos considerando, y por tanto adquiere relevancia para la ética tan pronto como se aplica a las proposiciones prácticas. Richard Hare destaca que las proposiciones normativas en las que aparecen las expresiones «*debes / no debes*» están sometidas a este requisito, que las distingue de los imperativos simples: «en cualquier enunciado de *debe* existe un principio implícito que dice que el enunciado se aplica a todas las situaciones similares».³⁵ Así, por ejemplo, la proposición «no se debe torturar» implica una serie de otras proposiciones, como «tú no debes torturar», «yo no debo torturar», «nadie debe torturar», etc. Implica, en suma, que el tipo de acción que se menciona no está permitido sea quien sea el agente, o sea cual sea la posición que ocupe el agente, en un caso determinado. De forma similar, Thomas Nagel destaca el carácter universal de las razones: «toda razón es un predicado R tal que para todas las personas P y eventos A, si R es verdad para A, entonces P tiene una razón *prima facie* para promover A».³⁶ Esta regla es importante para el problema de la justificación porque la empleamos constantemente en nuestras argumentaciones morales: nos permite exigir coherencia a quien invoca un principio moral, y criticar su incoherencia si lo invoca pero no lo aplica siempre (por ejemplo, si lo exige a los demás pero no se lo aplica a sí mismo).

Ahora bien, con estas consideraciones todavía no se avanza mucho en el camino de una fundamentación racional de la moral. Exigir coherencia no es todavía exigir moralidad, entre otras cosas porque se puede asumir de modo perfectamente coherente un principio de acción inmoral. A lo sumo, este requisito aporta un motivo para actuar de conformidad con un principio (una «máxima») que ya aceptamos, pero no sirve de

³⁵ R. HARE, «Prescriptivismo universal», en: P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010, p. 612. Cf. también R. HARE, *Freedom and Reason*. Oxford: University Press, 1963, p. 15ss.; R. HARE, *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 21.

³⁶ T. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*, op. cit., p. 57.

nada para juzgar si el principio mismo es moralmente correcto o no. Kant da un paso más, y añade lo que podemos denominar un *requisito de consistencia* en nuestros razonamientos morales, según el cual actúa moralmente no ya quien actúa en coherencia con una máxima que ha hecho suya, sino quien actúa de conformidad con una máxima que todos pudiéramos hacer nuestra sin que se produjese una contradicción lógica. Esto es, claro está, lo que exige el imperativo categórico, y esto es también lo que muestran los ejemplos a los que Kant lo aplica de un modo más convincente. Consideremos uno de esos ejemplos: la petición de un préstamo sin intención de devolverlo (o simplemente la mentira, puesto que la situación a la que se refiere este ejemplo es una concreción de la prohibición más general de mentir).³⁷ Para Kant, la razón por la que no es lícita la máxima de quien se propone pedir un préstamo sin intención de devolverlo es la evidencia de que, si todos hiciéramos eso mismo todo el tiempo (como si se tratara de una «ley universal de la naturaleza»), la práctica misma del préstamo no existiría, y por tanto sería *lógicamente imposible* que uno mismo se propusiera seguir en un caso particular la máxima en cuestión: pedir un préstamo sin intención de devolverlo. Si no existen los préstamos, es imposible pedir prestado sin intención de devolver el dinero; si no hay veracidad, no es posible mentir; si no hay relaciones de confianza, no es posible traicionarlas, etc. En todos los ejemplos en los que la aplicación del imperativo categórico resulta más convincente, el resultado es siempre el mismo: actúa incorrectamente quien aprovecha parasitariamente el cumplimiento generalizado de una norma que él mismo incumple en su beneficio. Y las normas morales (como «no se debe engañar», «no se debe mentir», etc.) se fundamentan o se justifican porque prohíben acciones que no podrían generalizarse sin socavar sus propios supuestos y por tanto tornarse imposibles lógicamente.

Todo esto son reflexiones kantianas bien conocidas, pero lo que me parece importante destacar como contraste con la posición de Tugendhat es que el análisis que propone Kant para determinar la incorrección moral de las máximas no hace ninguna referencia a las sanciones, externas o internas, que esperan previsiblemente al agente. No es la sanción social ni la sanción interna (la indignación o la culpa) lo que permite cualificar como moral o inmoral una acción, y no son los motivos lo que permite considerar justificada una proposición práctica. Para Kant, lo que justifica una máxima es una mera propiedad lógica que podemos constatar mediante un razonamiento. Esto es importante porque permite conectar la moral con la racionalidad de un modo inteligible y, sin embargo, completamente distinto del que encontramos en todas aquellas teorías que únicamente suponen una concepción maximizadora de la racionalidad, ya sea para intentar fundamentar la moral a partir de esa concepción (como propone el

³⁷ I. KANT, *GMSA* K. IV, 422, 430.

contractualismo), ya sea para rechazar toda fundamentación racional de la moral (como hace Tugendhat).

Pues bien, esta forma kantiana de justificación racional explica en qué sentido las normas morales pueden ser «incondicionales», es decir: estar justificadas incluso para quien no tiene motivos para cumplirlas.³⁸ Consideremos la figura del *hipócrita*, es decir, alguien que solo admite la validez de una norma moral cuando se trata de juzgar las acciones de otros, pero no las propias, o cuando esa norma moral circunstancialmente le beneficia, pero no cuando le perjudica. Si en una conversación con este personaje quisiéramos darle un motivo para que cumpliera una norma moral, podríamos recurrir al requisito racional de coherencia en los juicios morales, y señalar la contradicción en que se incurre cuando se admite un principio en unos casos pero no en otros o en todos, siendo suficientemente parecidos. Este argumento, sin embargo, no serviría para discutir con otra figura diferente, la del *amoralista*, es decir, la de quien decide desentenderse de consideraciones morales.³⁹ Ya sabemos que, para Tugendhat, esta posición está abierta para cada uno de nosotros y no puede refutarse con argumentos:

Todos los motivos que podemos enumerar [para convencer] a nuestro interlocutor o a nosotros mismos sobre la base de nuestro saber antropológico únicamente pueden mostrar todo lo que se arroja por la borda junto con la pertenencia a la comunidad moral. De esta manera la decisión puede apoyarse racionalmente, pero no puede ser reemplazada. El *take it or leave it* [...] no puede ser eludido.⁴⁰

En un sentido, Tugendhat tiene razón: a alguien que se niega a aceptar una norma moral no se le puede obligar a ello mediante una argumentación filosófica (ni de ningún otro modo, dicho sea de paso). Pero seguimos estando aquí en el terreno de la motivación.⁴¹ Es decir: lo que Tugendhat dice es que las argumentaciones filosóficas no

³⁸ Para Kant, la incondicionalidad de las normas morales implica también que el cumplimiento de estas normas no admite excepciones. Aquí dejaremos de lado este aspecto de la cuestión, que plantea otros problemas (piénsese en la paradójica e insostenible posición defendida por Kant en su polémica con Constant). Podemos desentendernos de este asunto porque cabe sostener que las normas morales están justificadas incluso ante quien no tiene motivos para cumplirlas sin comprometerse con la tesis de que su cumplimiento no admite excepciones que estén, a su vez, moralmente justificadas.

³⁹ Kant presenta algo parecido a una imaginaria conversación con un amoralista en la *Crítica de la razón práctica*. Cf. I. KANT, *KpV*, Ak. V, 35.

⁴⁰ E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 92.

⁴¹ Así se ve en este pasaje (*Ibid.*, p. 44), en el que Tugendhat objeta que la idea kantiana de racionalidad práctica carece precisamente de relevancia *práctica*, porque la comprensión racional de que una acción es o no es universalizable sin contradicción lógica carece por sí sola de fuerza para movernos a actuar: «¿Qué se habría ganado si realmente se pudiera demostrar que lo moral en y por sí es racional? Los partidarios de esta concepción creen que con ello habrían probado una justificación particularmente fuerte de la moral. Pero ¿lo sería en sentido práctico? ¿Sería en este sentido la irracionalidad una sanción? En el caso de las reglas racionales corrientes, la irracionalidad es una sanción solo porque ser irracional es perjudicial con referencia a los fines del que obra. El

tienen fuerza para *motivar* a alguien a actuar de un determinado modo. Esto seguramente es verdad en muchos casos, aunque quizás no en todos, puesto que a la hora de modificar su conducta alguien podría ser tan sensible a un argumento filosófico como otros lo serán a las reacciones afectivas de indignación y vergüenza que Tugendhat privilegia en su teoría de la motivación moral. No obstante, todo esto no afecta a la cuestión de la fundamentación de las normas. Un amoralista puede negarse no ya a actuar de manera coherente con los principios que profesa (como hace el hipócrita), sino a reconocer la validez de cualquier principio moral. Aun así, podríamos señalarle que su actitud no es correcta (ni moral ni racionalmente) porque no cumple el requisito de consistencia lógica al que está sujeta nuestra capacidad de juzgar, incluida la suya. Por ejemplo, un amoralista podrá negar que sea válida la prohibición moral de mentir, pero seguirá siendo cierto que la mentira no puede universalizarse sin contradicción, o lo que es lo mismo: que es parasitaria de la comunicación veraz entre personas. Esta propiedad lógica es enteramente independiente de los motivos que alguien tenga o deje de tener para mentir o dejar de hacerlo. Y si tiene razón Kant y es esa propiedad lógica la que determina la cualidad moral de la mentira, entonces seguirá siendo cierto que la mentira no es moralmente correcta, o que la veracidad es *prima facie* una obligación moral incluso para quien no quiera saber nada de ella, ni la entienda, ni la cumpla nunca. Y esto (y me parece que *solo* esto) es lo que explica que podamos seguir exigiendo el cumplimiento de la moral incluso al amoralista, a quien se desentiende de la moral, aunque no tengamos ningún éxito.

Sean cuales sean sus motivos, desde el punto de vista de la justificación de su posición ética el amoralista sería comparable a alguien empeñado en razonar mal. Algo de esto sugiere Albert Camus en uno de sus excelentes dramas. Cuando el gran amoralista que es Calígula proclama su intención de trastocarlo todo hasta que el bien y el mal ya no se discernan, Cesonia le responde: «Hay lo bueno y lo malo, lo grande y lo mezquino, lo justo y lo injusto. Te juro que nada de eso cambiará».⁴²

Referencias bibliográficas

- A. CAMUS, *Calígula*, en: *Obras completas*. Tomo I. Madrid: Aguilar, 1971.
D. GAUTHIER, *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa, 2000.

hecho de que lo inmoral lleve la etiqueta adicional [...] de lo irracional debería sernos indiferente [...]». En E. TUGENDHAT, *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 127, la objeción es diferente: la universalizabilidad sin contradicción es condición necesaria pero no suficiente para la moral, puesto que puede haber máximas universalizables sin relevancia moral, o máximas no universalizables que no sean inmorales. Esta objeción es importante, pero no echa por tierra nuestra argumentación: cabe responder que todas las acciones moralmente correctas cumplen el requisito de consistencia de nuestra racionalidad práctica (y esto es lo que nos permite decir que están justificadas), aunque existan también otras acciones, sin relevancia moral, que lo cumplan.

⁴² A. CAMUS, *Calígula*, en: *Obras completas*. Tomo 1. Madrid: Aguilar, 1971, p. 733.

- R. HARE, *Freedom and Reason*. Oxford: University Press, 1963.
- R. HARE, *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- R. HARE, «Prescriptivismo universal», en: P. SINGER (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010.
- T. HOBBS, *Leviatán*. Madrid: Alianza, 2009.
- I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785]. Berlín: Ak. IV.
- I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. Berlín: Ak. V.
- W. KYMLICKA, «La tradición del contrato social», en: SINGER, P. (ed.), *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza, 2010.
- P. S. LIMINANA, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*. Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2009.
- A. MACINTYRE, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004.
- J. MACKIE, *Ética*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- T. NAGEL, *La posibilidad del altruismo*. México: FCE, 2004.
- N. SCARANO; M. SUÁREZ (eds.), *Ernst Tugendhats Ethik*. Múnich: Beck. 2006.
- A. SCHOPENHAUER, «Sobre el fundamento de la moral», en: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988.
- E. TUGENDHAT, *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- E. TUGENDHAT, *Dialog in Leticia*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1997.
- E. TUGENDHAT, «¿Cómo debemos entender la moral?», en: *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- E. TUGENDHAT, (2006). «Erwiderungen», en N. SCARANO; M. SUÁREZ (eds.), *Ernst Tugendhats Ethik*. Múnich: Beck, 2006.
- E. TUGENDHAT, «El problema de una moral autónoma», en: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008.

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA
 Universidad de Zaragoza
 lizaga@unizar.es

Article rebut: 6 d'abril de 2018. Article aprovat: 14 de gener de 2019