

Prolegómenos : Derechos y valores  
Universidad Militar Nueva Granada  
derechos.valores@umng.edu.co  
ISSN (Versión impresa): 0121-182X  
COLOMBIA

2006

David Mendoza Beltran

EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL EN EL DERECHO

*Prolegómenos : Derechos y valores*, enero-junio, año/vol. IX, número 017

Universidad Militar Nueva Granada

Bogotá, Colombia

pp. 139-160

---

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>



## **EL PROBLEMA DE LA JUSTIFICACIÓN DE LA MORAL EN EL DERECHO**

**DAVID MENDOZA BELTRAN.\*\***  
Escuela Militar José María Córdova

Fecha de recepción: Febrero 16 de 2006.  
Fecha de aceptación: Marzo 22 de 2006.

### **Resumen**

La propuesta de una moral plausible como la concibe Tugendhat presupone un tipo de justificación relativa, se trata de mostrar que una concepción moral es preferible que otra por estar menos expuesta a contra argumentos. Esto lo lleva a considerar la problemática desde un punto de vista comparativo. En ese diálogo que mantiene con diferentes concepciones morales uno de sus interlocutores recurrentes, con quien siempre esta disputando, es con la fundamentación racional de la moral. En este trabajo se dedica una parte al programa de fundamentación racional de la moral, que encuentra en Kant su máxima expresión en la filosofía moderna y en Habermas su versión contemporánea. Se pretende mostrar las limitaciones, los presupuestos y la incapacidad para dar respuestas a problemas morales contemporáneos, de un tipo de justificación que se apoya en una razón con mayúscula inexistente en su versión práctica (Kant) o comunicativa (Habermas).

El asunto de la justificación como la plantea Tugendhat permite diferenciar dos planos. El

### **Palabras clave**

Moral, ética, justificación, derecho, filosofía analítica, deber, obligación, bueno, conocimiento a priori, razonamiento, dualismo, argumentación, deducción, inducción, tiempo, causa, existencia.-

## **ON JUSTIFYING THE MORAL PROBLEM IN LAW**

### **Abstract**

The proposal of a commendable morals as Tugendhat conceives it presupposes a type of relative justification; it is to show that a moral conception is preferable that another to be less exposed to against arguments. This takes it to consider the problem from a comparative point of view. In that dialogue that maintains with different moral conceptions one of their recurrent speakers, with the one who always this disputing, it is with the rational foundation of the morals. In this work he/she is devoted a part to the program of rational foundation of the morals that he/she finds in Kant their maximum expression in the modern philosophy and in Habermas their contemporary version. It is sought to show the limitations, the budgets and the inability to give answers to contemporary moral problems, of a justification type that leans on with a capital in a reason nonexistent in their practical version (Kant) or talkative (Habermas).

The matter of the justification like Tugendhat outlines it it allows to differentiate two planes. The first one corresponds to the justification of the norms that you/they are considered moral in

### **Keywords**

Moral, ethics, justification, right, analytic philosophy, duty, obligation, good, knowledge a priori, reasoning, dualism, argument, deduction, induction, time, causes, existence. -

\*\* Licenciado en Filosofía y Letras, Abogado, Especialista en enseñanza. Especialista en Instituciones Jurídico procesales. Magister en Filosofía. Docente Escuela Militar José María Córdova. Calle 80 N° 38-06. Teléfono: 4377777. david\_mendozabeltran@yahoo.es

primero corresponde a la justificación de las normas que se consideran morales en una determinada concepción. En este plano una norma moral se justifica cuando podemos mostrar que le corresponde un predicado que expresa la cualidad considerada esencial para la moralidad.

Dicha cualidad, que expresa lo bueno en sentido moral, puede ser entendida de diferentes formas: "lo que es útil para la comunidad", "lo que agrada a Dios", "bueno en igual medida para todos", etc

Cualquiera sea el predicado que aceptemos como aquel que constituye lo bueno en sentido moral, abre paso a la pregunta por la motivación de la acción moral. ¿Por qué debemos actuar moralmente? Para decirlo con Kant ¿Por qué la ley moral obliga? Se trata de clarificar lo que entendemos por "deber" en el sentido absoluto que expresa la palabra cuando la utilizamos en moral. Para Tugendhat no se puede alcanzar una explicación de este significado sin unir al trabajo filosófico - analítico - conceptual la colaboración del investigador empírico de la socialización. El desarrollo de éste se tratará de mostrar cómo la reflexión de Tugendhat sobre la motivación moral lo lleva inevitablemente a tematizar el papel que ocupan los sentimientos morales - vergüenza, culpa, indignación y resentimiento - en la formación de la conciencia moral. Ligado a este asunto aparece la problemática de la identidad, en tanto permite responder a la pregunta de si se quiere y por qué hacer parte de una praxis intersubjetiva. Sentimientos morales e identidad son el resultado de una construcción intersubjetiva, es gracias al proceso de socialización que nos vamos reconociendo a nosotros y lo que queremos ser sobre la base de sentimientos morales. Esto permite afirmar que hay procesos de aprendizaje moral a partir de la experiencia.

a certain conception. In this plane a moral norm is justified when we can show that it corresponds him a predicate that expresses the quality considered essential for the morality. This quality that expresses the good thing in moral sense, can be understood in different ways": what is useful for the community", " what pleases to God", " good in equal measure for all", etc. Anyone is the predicate that we accept as that that constitutes the good thing in moral sense, he/she opens step to the question for the motivation of the moral action. Why should we act morally? To say it with Kant why the moral law forces? It is to clarify what we understand for " duty" in the absolute sense that expresses the word when we use it in moral. For Tugendhat you cannot reach an explanation of this meaning without uniting to the philosophical work - analytic-conceptual the collaboration of the empiric investigator of the socialization. The development of it is it will be to show how the reflection of Tugendhat on the moral motivation takes it inevitably to tematizar the paper that you/they occupy the moral feelings - shame, accuses, indignation and resentment - in the formation of the moral conscience. Bound to this matter the problem of the identity appears, as long as he/she allows to respond to the question of if one wants and why part of a practice intersubjetiva to make. Moral feelings and identity are the result of a construction intersubjetiva; it is thanks to the socialization process that we leave recognizing us and what we want to be on the base of moral feelings. This allows affirming that there are processes of moral learning starting from the experience.

The last part this dedicated one to the second plane of the justification. In the first plane it was the approach by means of which we justify our moral convictions; now it is the question for the justification of the approach voucher. The idea of Tugendhat is that the justification of a moral point of view in general cannot reach a last justification, but it is possible a relative

La última parte está dedicado al segundo plano de la justificación. En el primer plano se trataba del criterio mediante el cual justificamos nuestras convicciones morales; ahora se trata de la pregunta por la justificación del criterio justificante. La idea de Tugendhat es que la justificación de un punto de vista moral en general no puede alcanzar una justificación última, pero es posible una justificación relativa que nos aparte del puro decisionismo. La propuesta de una concepción moral plausible ha sido un tema de permanente auto corrección por parte Tugendhat, en especial ha sido su postura frente al contractualismo la que siempre lo ha dejado insatisfecho.

Este trabajo pretende dar cuenta de cómo, en el desarrollo intelectual de Tugendhat, la concepción de una moral del respeto recíproco ha venido sufriendo variaciones en cuanto a su justificación. Así, en sus Tres lecciones de ética (1981) su postura es tan cercana al contractualismo que, igual que éste, tiene dificultades para dar cuenta de la "conciencia moral" y del "respeto moral", elementos fundamentales de una auténtica moral. Para evitar el contractualismo, en las Retracciones (1983) apela a una "propiedad esencial" y en Lecciones de ética (1993) a una "concepción del bien" que le aportan ese plus que requiere para dar cabal cuenta de la moral. No satisfecho con esta solución, Tugendhat intenta en su Diálogo en Leticia (1997) y en Problemas (2001) una nueva justificación que se podría llamar contractualismo simétrico que hasta ahora, si no ha publicado un nuevo texto este año, es su última versión.

justification that us apart from the pure decisionismo. The proposal of a commendable moral conception has been a topic of permanent car correction for part Tugendhat, especially it has been its posture in front of the contractualismo the one that has always left it unsatisfied. This work seeks to give bill of how, in the intellectual development of Tugendhat, the conception of a moral of the reciprocal respect has come suffering variations as for its justification. This way, in their Three ethics lessons (1981) their posture is so near to the contractualismo that, the same as this, has difficulties to give bill of the "it makes aware moral" and of the "I respect moral", fundamental elements of a moral attestation. To avoid the contractualismo, in the Retractions (1983) it appeals to a "essential property" and in ethics Lessons (1993) to a "conception of the good" that contribute him that bonus that requires to give exact bill of the morals. Not satisfied with this solution, Tugendhat attempts in its Dialogue in Leticia (1997) and in Problems (2001) a new justification that he/she could call himself symmetrical contractualismo that up to now, if it has not published a new text this year, it is its last version.

## INTRODUCCIÓN

En la discusión jurídica de los últimos treinta años es fácil constatar un creciente interés por la problemática ética. Los libros, los congresos y las monografías de grado dedicados a este tema así lo atestiguan. Por otro lado, este auge del discurso ético no es un fenómeno exclusivo del derecho, el interés de profesores y programas de bachillerato, de profesionales de distintas áreas que intentan establecer códigos de ética para sus disciplinas, de movimientos sociales y defensores de derechos humanos que expresan sus demandas como reclamos morales, son una pequeña muestra de la gran demanda social que ha cobrado la ética.

Podría pensarse que el auge de la ética obedece al manoseo y abuso de los conceptos e ideas filosóficas propio de los fenómenos de moda. Esto no es del todo desacertado y seguramente en ciertos medios ha sido asumido de esa manera. Sin embargo, la preocupación creciente obedece a los problemas mismos y a las urgencias contemporáneas. Discusiones políticas actuales sobre justicia social, democracia o derechos humanos son también, aunque no exclusivamente, de carácter moral.

Problemas como los del aborto, la eutanasia, la responsabilidad con el medio ambiente y las generaciones venideras, el derecho de los grupos minoritarios o marginales, los derechos de los discapacitados, las consecuencias de las investigaciones científicas en ingeniería genética, etc., son dimensiones nuevas y desconcertantes, que reclaman una reflexión ética.

Estas preguntas tan importantes para la convivencia humana, si bien son asuntos que nos preocupan a todos, en la medida en que requieren una reflexión amplia y una clarificación conceptual, reclaman un tratamiento filosófico. Un planteo apropiado

de estos problemas remite a las preguntas: ¿Qué significa que una acción sea buena o mala? ¿Qué significa el deber que se expresa en los Juicios morales? ¿Cómo se justifica una norma moral? ¿Qué sentido tiene hablar de justificación moral? Todas estas preguntas centrales de la filosofía desde sus propios orígenes. El filósofo contemporáneo Ernst Tugendhat se ha ocupado durante los últimos treinta años de los desafíos morales que afronta la sociedad actual. La reflexión de Tugendhat no se conforma con respuestas fáciles, su honestidad intelectual le ha impuesto una tarea de auto corrección que no le permite descansar en su empeño de encontrar una concepción convincente para la moral, la forma Implacable como enfrenta supuestos errores cometidos en obras anteriores, hacen de Tugendhat el mejor crítico de Tugendhat. Podemos decir que todo su esfuerzo se centra en responder una única pregunta: ¿Cómo podemos justificar nuestros juicios morales? Pregunta que, desde luego, involucra toda la ética y que lleva aparejada otras preguntas parciales.

El presente trabajo es un esfuerzo por comprender y clarificar las ideas centrales de la argumentación que sobre filosofía moral plantea Ernst Tugendhat en el derecho. Lo que me impulsó a realizar este trabajo, he de confesarlo, era encontrar una concepción segura de moral y una fundamentación del deber moral que estuviera a la altura de la época moderna. Es muy difícil aceptar que, siguiendo a Nietzsche, la moral en sentido corriente haya llegado a su fin después de la "muerte de Dios". Intentos tan extraordinarios como el de Kant o Habermas me resultaban insatisfactorios, el primero debido a sus presupuestos metafísicos y el segundo a sus elementos contra fácticos. Con Tugendhat se entiende que lo que no se explica en ambos casos era una concepción muy estilizada de razón.

Ir de la mano de Tugendhat ha permitido comprender que hoy debemos hablar de justificación y no de fundamentación de la moral, dado que tenemos diferentes justificaciones de la moral. Esto implica que ya no podemos hablar de la objetividad de los juicios morales sino en el sentido de plausibilidad. No obstante, existen unas justificaciones que son mejores que otras, lo que hace que apostarle a una concepción y discutirla con otras, pueda ser más que una simple intuición sin justificación. Y eso según Tugendhat, aunque parezca decepcionante, es todo lo que podemos alcanzar en filosofía moral. Bajo la mirada de Tugendhat aprendemos a no apresurarnos en filosofía, a volver a plantear las preguntas fundamentales de la filosofía, a no pretender resolverlas de una vez por todas, y aunque a veces parece que no se avanza mucho, se tiene la certeza de ir caminando sobre seguro.

El primer parte de nuestro trabajo esta dedicado a la clarificación conceptual de las nociones morales. Partimos de caracterizar la concepción de filosofía como clarificación de conceptos y el método analítico que utiliza Tugendhat. Luego, mediante un acceso semántico a la moral, nos hacemos a una primera delimitación de las nociones de "bueno", "deber" y "moral". Esta primera aproximación deja en claro que las normas morales son normas sociales que hacen parte de una praxis intersubjetiva. La moral la podemos entender como un sistema de exigencias recíprocas, que existe en virtud de que aquellos que la aceptan la consideran justificada. Esta delimitación formal de la moral permitirá un diálogo histórico acerca de cuestiones morales con concepciones de diversas épocas, aún con aquellas cuya concepción del bien puede parecer inconmensurable, ya que no prejuzga qué normas morales son correctas.

Las normas morales tienen la pretensión de ser normas justificadas, esto hace que surja la pregunta por el sentido de la justificación de las normas morales. Por esto nuestro segundo capítulo esta dedicado al problema de la justificación, tema central en la reflexión de Tugendhat. Distinguimos dos maneras de justificar las normas en los diferentes sistemas morales que han existido: justificación por autoridad y justificación recíproca. En ambos casos la justificación tiene el sentido de mostrar que cada individuo tiene buenas razones o motivos para someterse al sistema normativo. Lo que se justifica no es un enunciado, se trata de una justificación para participar en una praxis intersubjetiva. En la época moderna, ante la pérdida de la fuerza convocante de la fundamentación religiosa tradicional, se hace más apremiante la exigencia de justificación que ya no puede ser entendida sino como justificación recíproca. La Ilustración moderna asume la tarea de encontrar un fundamento moral distinto a la tradición y a la creencia religiosa. La parte final del capítulo traza un mapa de los diferentes caminos que recorrió la filosofía moderna, destacando los intentos del utilitarismo y del contractualismo, que no recurren a verdades más elevadas, sino que apelan a algo "natural", en el sentido de datos efectivos de nuestra existencia empírica, como justificación de la moral. Sin embargo, uno y otro resultan insatisfactorios para una adecuada justificación de la moral, el utilitarismo por no poder explicar el carácter de obligatoriedad de la moral; y el contractualismo porque es incapaz de fundamentar una conciencia moral propia.

## 1. PRECISIÓN DE LOS CONCEPTOS MORALES EN DERECHO

"El mayor peligro de desconcierto que amenaza la filosofía moral consiste en dejar en estado nebuloso el sentido del "debe".

E. Tugendhat.

Como el tema de nuestro trabajo es la concepción moral de Ernest Tugendhat, resulta pertinente empezar situando el horizonte desde el cual este pensador formula sus preguntas y el método como accede a los problemas. De entrada podemos decir que Tugendhat es un filósofo y que su reflexión se enmarca dentro de lo que llamamos el pensamiento filosófico, pero ¿Qué hace que una reflexión sea filosófica-jurídica? ¿Qué es eso que hacemos cuando hacemos filosofía? Tugendhat tiene una forma peculiar de entender la filosofía como clarificación de conceptos, la primera tarea será comprender el sentido de esta manera de ver la filosofía. También podemos decir que Tugendhat no sólo es un filósofo, sino que es un filósofo analítico y que este es su método de plantearse los problemas, pero ¿En qué consiste el método de la filosofía analítica? ¿Qué hace un filósofo analítico cuando hace filosofía? La segunda tarea de este capítulo será aproximarnos a este particular método de hacer filosofía. Tugendhat es un filósofo analítico que se plantea problemas morales ¿Qué sentido tiene acceder analíticamente a los problemas morales? ¿Se trata de un método apropiado para el tema en cuestión? Nos ocuparemos de estas preguntas en el desarrollo de éste, lo que nos permitirá una delimitación conceptual de las nociones de "bueno", "deber" y "moral".

### 1.1. La idea de filosofía como clarificación de conceptos jurídicos.

En filosofía del Derecho, a diferencia de las ciencias particulares, preguntarse por lo que caracteriza la actividad filosófica, por el método de la filosofía o por su objeto de estudio, es ya un problema central de la filosofía que depende de la concepción que tengamos de lo que es la filosofía. En una ciencia particular como la física es relativamente fácil determinar qué es lo que hace el físico, de qué se trata la física y cuáles son sus métodos. No resulta tan fácil en filosofía, en donde parece ya una ingenuidad hablar de filosofía en singular y resulta quizá más apropiado hablar de conceptos de filosofía. Aunque haya filósofos, como Husserl, que piensan que la filosofía es una sola.

Nos aproximaremos a la concepción de filosofía de Tugendhat, a partir de la pregunta que él mismo se formula acerca de lo que hacen los filósofos<sup>1</sup>. Como es un sin sentido preguntarse por el concepto verdadero de filosofía, ya que "filosofía" es sencillamente una palabra, Tugendhat propone construir un cuadro de los diferentes posibles conceptos de filosofía, para poder ver las relaciones entre ellas y las consecuencias para nuestras vidas.

"Es una trivialidad decir que las palabras no tienen sentidos verdaderos; lo que sí tienen son sentidos posibles, y lo que sí es importante es darse cuenta de las relaciones entre estos sentidos posibles, y de cuáles sean las consecuencias de estos sentidos diferentes en que podemos entender la palabra "filosofía", cuáles sean sus consecuencias para nosotros y para nuestra vida"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> TUGENDHAT, Ernest. "Panorama de conceptos de filosofía", en: Cuadernos de filosofía y letras Bogotá, Universidad de los Andes, vol. VII, números-2, enero-junio, 1984, págs. 1-57, En adelante citado como "Panorama...", seguido del número de página

<sup>2</sup> TUGENDHAT, Ernest. Ob.cit. pág. 6

Tugendhat aprovecha la noción de Wittgenstein de "semejanza de familia" para aplicarla a los diferentes conceptos de filosofía. La idea es que en las diferentes concepciones de filosofía que han tenido los filósofos a lo largo de la tradición, se pueda encontrar un "aire de familia" de aspectos relevantes comunes y de aspectos en que se distinguen unos de otros, como ocurre con los miembros de una misma familia. Esta aproximación a la noción de filosofía dará como resultado un mapa de varias regiones que se superponen parcialmente y se superan en otros aspectos.

Para caracterizar los "rasgos de familia" en las diferentes concepciones de filosofía, es importante tener en cuenta lo que en la historia de la filosofía ha sido dicho con respecto a ella. Desde luego, Tugendhat sólo se ocupa de conceptos de filosofía en filósofos representativos o paradigmáticos. Esto le permite señalar algunos rasgos característicos que le posibilitan ir delimitando la noción de filosofía.

La primera definición paradigmática la encontramos en Husserl para quien la filosofía consiste en la idea de una ciencia universal con fundamentación y legitimación absoluta<sup>4</sup>. Esta definición implica tres cosas: la filosofía es ciencia, es decir, saber o conocimiento; segundo, la filosofía es universal, lo que quiere decir que no se ocupa de una región parcial del ser sino que se ocupa de la totalidad; tercero, la filosofía demanda una pretensión de justificación absoluta.

En la concepción de la filosofía de Husserl, Tugendhat encuentra "aires de familia" con Platón, Hegel y el Aristóteles de los primeros capítulos de la Metafísica. Naturalmente el

"aire de familia" no implica la identidad total, podemos encontrar matices en las concepciones de estos pensadores, por ejemplo, es grande la diferencia entre lo que entienden Hegel y Husserl por justificación absoluta.

De otro lado, en la "Crítica de la razón pura"<sup>4</sup> Kant hace una distinción entre un concepto escolástico de filosofía (Schulbegriff) que consiste en un conocimiento racional a partir de conceptos a priori, y un concepto de filosofía mundana (Weltbegriff) que tiene por tema la pregunta por el sentido de la vida. Según esta segunda concepción, la filosofía está orientada por la idea del bien como último fin, tanto en el sentido de felicidad como de bien moral. Esta concepción se emparenta con la idea de Platón, quien concebía la filosofía no sólo como ciencia sino como sabiduría.

Esta primera orientación nos lleva a destacar tres rasgos característicos en lo que llamamos filosofía: referencia a lo universal, justificación absoluta y referencia al bien. Como es claro que no todo lo que llamamos filosofía cumple con estos tres aspectos, Tugendhat propone construir un mapa con tres regiones independientes superpuestas, que pueden llegar a coincidir pero no tienen que coincidir<sup>5</sup>. En el caso de Platón sencillamente coinciden. Pero en Heidegger, por ejemplo, encontramos una orientación universal en su pregunta por el ser, si bien falta tanto la pretensión de justificación absoluta como la pregunta por el bien. Recordemos que no estamos tratando de encontrar la concepción más verdadera, sino ver las consecuencias de cada una de ellas. Por eso conviene precisar mejor cada uno de estos tres rasgos característicos, para damos cuenta qué se juega en cada caso y a qué le podemos apostar.

<sup>4</sup> KANT, Emmanuel. "Doctrina trascendental del método" en: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1989.

<sup>5</sup> TUGENDHAT, Ernest. "Panorama...", pág. 8 *Ibidem*.

En cuanto a la justificación absoluta, Tugendhat propone sustituir este rasgo por un concepto más amplio, justificación especial o extraordinaria<sup>6</sup>. Con esto Tugendhat se sitúa en una perspectiva de la filosofía contemporánea, en donde ya no es posible recurrir a una autoridad o a principios trascendentes, sino que el ámbito de justificación está dado por la razón, y no por una razón con mayúscula como pretendía Kant, sino por una razón que tiene intereses empíricos. Aunque también es ilustrativo el caso de Aristóteles quien, después del segundo libro de la *Metafísica*, renuncia a la idea de justificación absoluta. La invitación de Tugendhat es entonces a que se piense la justificación como característica de la filosofía, pero en el sentido de una justificación "especial", diferente a la justificación de las ciencias particulares. Queda abierta la pregunta por la diferencia entre la justificación de las ciencias y la justificación especial de la filosofía.

Pero la pregunta importante es si podemos abandonar en el concepto de filosofía no solo la pretensión de justificación absoluta, sino toda pretensión de justificación. ¿Qué se juega en esta decisión? La pregunta es significativa pues, como bien lo recuerda Tugendhat, en la caracterización de Hegel de las tres maneras de relacionarse con el absoluto: arte, religión y filosofía, es la dimensión de justificación lo que distingue a la filosofía de las otras dos. La consecuencia de abandonar la pretensión de justificación es que se rompería la frontera entre lo que es filosofía y religión y entre filosofía y arte. La recomendación de Tugendhat es dejar las fronteras cerradas. Para mostrar el proyecto que se dejaría a un lado al abandonar el aspecto de la justificación en la filosofía, mostrará las diferencias entre hacer filosofía y hacer religión o arte.

Para el caso de la comparación entre religión y filosofía, se puede decir que las dos son un conjunto de "creencias", entendiendo creencias en el sentido amplio de opinión, pensar de tal o cual modo. Encontramos en las dos una pretensión de verdad. Pero en el caso de la religión o el mito la justificación de ese conjunto de creencias se basa en la autoridad, se trata de creencias que tienen el carácter de fe, no de saber. Una cosa muy distinta ocurre en el caso de la filosofía.

"Ha sido el sentido de esclarecimiento griego como también su repetición en la edad moderna el de rechazar la autoridad y el de aplicar a estas convicciones fundamentales sobre la totalidad métodos de justificación en algún sentido semejante a los métodos que se habían ya aplicado a nuestras creencias particulares y cotidianas. Este es el origen de la ciencia y con la ciencia de la filosofía"<sup>7</sup>

La filosofía busca una justificación racional. La filosofía parece pretender desde sus inicios llevar al campo del saber cuestiones protegidas por la autoridad y la fe. Abandonar la pretensión de justificación en la filosofía es abandonar la tradición que reclama el *logon didonai*, el dar razones que pregonaba Sócrates y que supone una autonomía para enfrentarse a las convicciones sobre la vida y el bien. Por eso resulta problemático disolver las fronteras entre filosofía y religión.

En cuanto a la frontera de la filosofía con el arte, la diferencia es mucho más clara y fundamental. El arte no es un conjunto de creencias que requieran ser justificadas, el arte no tiene la pretensión de ser verdad, esto está por fuera de su ámbito. Por esto no existe entre filosofía y arte la competencia que sí existe entre filosofía y religión. Tugendhat admite

<sup>6</sup> Ibidem

<sup>7</sup> TUGENDHAT, Ernest. Op.cit. pág. 10

que se puede hablar de verdad con respecto al arte, pero el uso de la palabra "verdad" tendría un sentido que requerirá una clarificación, en todo caso no se trataría de una verdad preposicional.

La primera característica que podemos apuntar acerca de la concepción de filosofía que tiene Tugendhat es que se trata de un sentido de filosofía que podemos llamar clásico, que aboga por mantener las fronteras claramente delimitadas entre filosofía y religión, como entre filosofía y arte<sup>8</sup>. Esto desde luego tiene implicaciones a la hora de plantearse el problema del método, como veremos más adelante. Para Tugendhat:

"La filosofía, aunque por su relación con la totalidad y el bien se encuentre en una afinidad tanto con la religión como con el arte, es una subregión de la provincia del saber, y esto significa que se encuentra bajo las restricciones que son características de todo saber, las restricciones de una justificación racional."<sup>9</sup>

La universalidad es otro rasgo característico del pensar filosófico, debemos preguntarnos en qué consiste. Tampoco aquí hay univocidad en la respuesta. Tugendhat asume una respuesta que parece la más plausible y con mayor respaldo en la historia de la filosofía. La manera de clarificar la noción de totalidad de la que se trata en filosofía es común hacerla, desde Aristóteles, en contraste con las ciencias particulares. Mientras las ciencias se ocupan de una región particular del ser, la filosofía se ocupa del ser como tal. En otro lenguaje, la filosofía se ocupa del todo de la experiencia, en contraste con las experiencias específicas de las ciencias particulares. Las preguntas de la filosofía incluyen también aspectos de la vida práctica.

Tugendhat se vale de una aproximación a Kant, para mostrar el sentido de totalidad en filosofía. En lenguaje kantiano, la filosofía se ocupa de las "condiciones de posibilidad de la experiencia". Ilustremos esto. La experiencia se da en el espacio y el tiempo. Sobre lo que se da en el espacio y en el tiempo tenemos opiniones, saberes, hacemos juicios, deliberamos, estimamos. También en el espacio y en el tiempo amamos, rogamos, solicitamos, nos hacemos recíprocamente responsables, entendemos de normas y valores. Todo este conjunto de conceptos que se encuentran interconectados -y puede seguir la enumeración- nos permiten entender nuestra vida. Preguntémonos ahora por estos conceptos.

Kant distingue entre conceptos empíricos y conceptos a priori. Un concepto empírico es aquel que podemos explicar por medio de señales o criterios empíricos, por ejemplo, el concepto "casa". Es fácil explicar a alguien lo que designamos con esta palabra con sólo señalar el objeto o buscar en el diccionario. Pero los conceptos a priori, por el contrario, no se nos dan en la experiencia y cuando se trata de explicarlos nos encontramos en una situación embarazosa. De hecho empleamos términos como verdad, valor, causa, unidad, opinión, conciencia, existencia, etc. No podemos prescindir de estas palabras, se trata de conceptos que de alguna forma ya tenemos. Tugendhat propone entender de una manera subjetiva este "ya tenemos", para no caer en el problema de afirmar que "todos los hombres tenemos", lo que conduce a una aserción empíricamente falsa. Lo importante es destacar, que explicar estos conceptos es solamente posible mediante reflexión. La reflexión es un concepto contrario al de observación. La conclusión a la que llega Tugendhat es que los problemas filosóficos

8. Esta postura se encuentra muy lejana con respecto a la propuesta de los filósofos posmodernos-Derrida por ejemplo que abogan por deshacer los límites entre los géneros.

9. TUGENDHAT, Ernest. Ob. Cit. pág. 12

son problemas de reflexión, pero lo que significa reflexión es distinto en cada concepción.

“Podemos decir que la concepción trascendental kantiana, la hegeliana, la fenomenología de Husserl, la analítica se distinguen precisamente por diferentes conceptos de en qué consista la reflexión sobre los conceptos a priori dados”<sup>10</sup>.

Con esto hemos llegado a la concepción de filosofía de Tugendhat. Si el todo de la filosofía es una multiplicidad de conceptos conectados entre sí, entonces la filosofía no es otra cosa que la clarificación de conceptos a priori. Para Tugendhat una de las diferencias entre la filosofía y las ciencias particulares, consiste en que aquellas tienen por objeto hechos que corresponden a proposiciones y luego se preguntan por las causas de esos hechos. Por su parte la filosofía tiene por objeto conceptos, entidades que corresponden a palabras, no ha proposiciones, por ejemplo, palabras como “justicia”, “moral”, “conciencia”, “verdad”, etc.

Para Tugendhat casi todo lo que se ha hecho en filosofía no ha sido más que clarificación de conceptos a priori, en las preguntas de Sócrates, en la Metafísica de Aristóteles, en la fenomenología y, por supuesto en la filosofía analítica. Sin embargo, reconoce que casi todo pero no todo ha consistido en esto. Deja abierta la posibilidad de tematizar la totalidad de forma diferente. Kant no se ocupa de clarificar conceptos, sino de proposiciones que tiene carácter sintético a priori. Por nuestra parte debemos dejar constancia que Tugendhat deja por fuera de su mapa de las concepciones de filosofía, una característica que encontramos también en la tradición filosófica: la crítica y la propuesta. Encontramos la idea de la crítica a la sociedad

y de proponer alternativas a la organización social y política, en el Platón de la República, en la filosofía de la historia de Kant, en el joven Marx y, por supuesto en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, por mencionar sólo algunos tópicos. Aunque podría decirse que lo que llamamos crítica y proposición no es otra cosa que la orientación al bien que ya había señalado Tugendhat. En ese sentido la filosofía se relaciona con el ser del hombre y con las condiciones para tener una buena sociedad.

Para concluir este apartado recapitulamos lo dicho: a) En la concepción de filosofía de Tugendhat es característico la justificación racional, lo que implica mantener una distinción fuerte entre filosofía y religión, así como entre filosofía y arte; b) Lo que un filósofo como Tugendhat hace cuando hace filosofía es clarificar conceptos a priori.

Como veremos, el método que emplea para la clarificación es el de la filosofía analítica; c) Los problemas con los que se enfrenta no son inventos, sino que se imponen en la confrontación concreta en nuestra situación histórica: los problemas morales, el problema de la guerra y las posibilidades de la paz, el problema ecológico, etc. En todos ellos Tugendhat mostrará la necesidad de una clarificación conceptual.

## 1.2. El método de la filosofía analítica y el derecho Colombiano

Entendiendo la filosofía como clarificación de conceptos, debemos pasar ahora a preguntarnos cómo se clarifican los conceptos. Según lo que hemos dicho existen diferentes métodos filosóficos para esa clarificación. Nos interesa en particular el método analítico que usa Tugendhat, aunque debemos aclarar que no es el método de todos los filósofos que se llaman analíticos. El

<sup>10</sup> Ibídem

método que aplica Tugendhat es el método introducido por el Wittgenstein tardío especialmente en su Blue Book. Trataremos de exponer, siguiendo a Tugendhat, en qué consiste este método<sup>11</sup>.

Wittgenstein parte de las palabras. Podemos decir que un concepto es el significado de una palabra. Pero ¿cuál es la relación entre la palabra y el significado? ¿Cómo clarificar nuestro entendimiento de la palabra? ¿Qué es el significado de una palabra? Para Wittgenstein una palabra significa aquello que explicamos a otra persona cuando explicamos su significado. Lo ingenioso de esta respuesta, nos dice Tugendhat, es que: "En vez de preguntar cómo explicamos el significado de la palabra podemos decir equivalentemente: cómo explicamos la palabra, es decir que, la referencia a un significado es innecesaria"<sup>12</sup>. El uso es el único criterio de significado; preguntar por el significado de una palabra o frase equivale a preguntar cómo se usa; y es el modo de usarla, lo que decide si una persona ha comprendido o no su significado.

La tendencia a buscar el significado de una palabra en un referente por fuera del lenguaje radica en la orientación primaria hacia nombres propios y comunes. Con la concepción del significado como uso, Wittgenstein refuta la concepción agustiniana o nominativa del lenguaje. Para la concepción nominativa los elementos significativos del lenguaje se pueden reducir a nombres que se corresponden con objetos y el significado de un término es el objeto que nombra. Para Wittgenstein, los nombres son sólo una parte de los términos significativos del lenguaje. Hay un gran número de palabras significativas que no denominan nada. Pensemos en palabras

como "quizás", "antes", "¡Ay!", etc. Esas palabras no son nombres de objetos. La función de nombrar, no es la única del lenguaje, ni la principal. Estas palabras tienen su significado, pero este significado consiste en lo que se explica cuando se explica la palabra.

Tampoco se puede decir que el significado de los nombres sea su referencia. Algunas veces se puede explicar el significado de un nombre señalando a su poseedor, el objeto de referencia. Pero esto no quiere decir que significado y referencia coincida. Nombrar no es una función unívoca del lenguaje; los nombres son de diversos tipos y comprenden diversos usos. Las palabras no son etiquetas que se aplican a los objetos, sino instrumentos que cumplen funciones de muy diverso tipo. "Así, por ejemplo, la palabra "burro" tiene una referencia claramente determinada, pero su significado varía según la usemos para denominar a un animal, solicitar un medio de transporte, o insultar a alguien."<sup>13</sup>

Ahora bien, como comprender una palabra es saber usarla, explicar o enseñar una palabra será poner a otra persona en condiciones de poder usarla. La consecuencia que nos importa resaltar es que para Wittgenstein la clarificación de una palabra consiste en reflexionar cómo se puede explicar una palabra a alguien que no la conoce. Es significativo que reflexionando sobre cómo enseñar el uso de una palabra a una persona que no la conoce, nos podemos dar cuenta, nosotros mismos, lo que entendemos cuando entendemos una palabra.

Tugendhat acepta la tesis de Wittgenstein de que para aclarar conceptos tenemos que

<sup>11</sup> Para este apartado nos apoyamos especialmente en la conferencia de Tugendhat titulada "El método analítico" publicada en: Cuadernos de filosofía y letras, Universidad de los Andes, Vol. VII, Bogotá, 1984, pp. 49-60, en adelante citado como El método analítico seguido del número de página.

<sup>12</sup> TUGENDHAT, Ernest. El método analítico. Pág. 50

<sup>13</sup> LÓPEZ DE SANTAMARÍA, Pilar. Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta. Barcelona. Herder, 1986, pág. 110

explicar usos del lenguaje, lo cual implica aceptar que cualquier problema por más profundo que sea, si es un problema filosófico, puede ser abordado mediante ese método.

Se ha dicho que filosofía consiste en clarificar conceptos a priori. Ahora decimos que clarificar un concepto es explicar los usos del lenguaje. Preguntamos entonces ¿Cómo se puede concebir la explicación de palabras que se refieren a conceptos a priori?

Antes de pasar a abordar la pregunta, conviene mostrar la forma como explicamos otras palabras más sencillas. Por ejemplo, la palabra "millonario" la podemos explicar con otras palabras, podemos explicar a un niño que "millonario" es una persona adinerada. Con esto hemos dado una definición, es decir, hemos dado una explicación verbal. Aunque hay grados de complejidad dependiendo de la palabra, parece en realidad simple. Pero hay muchas palabras que no se pueden explicar de esta forma y requieren explicaciones no verbales. Por ejemplo, cuando intentamos explicar un sabor o un color. Explicar las palabras "rojo" o "amargo" requiere de ejemplos. A varias cosas se les aplica la palabra "amargo" y de otras se dice que no lo son. Un niño ha entendido lo que significa la palabra "amargo", cuando es capaz de aplicar correctamente la palabra amargo, es decir ha aplicado la misma regla.

Esto es todo. Las palabras según Wittgenstein son como herramientas que aprendemos a usar. A diferencia de Husserl, no se trata de adaptar mentalmente una esencia. Si así fuera, no se pudiese pensar en una clarificación intersubjetiva.

Volvamos a nuestro asunto. Pensemos cómo podemos concebir la explicación de conceptos a priori. Ya habíamos mostrado lo paradójico

que resulta el que utilicemos conceptos como: "tiempo", "deber", "existencia", "causa" palabras que, parodiando a Agustín, si no nos preguntan por su significado sabemos que significan, pero si nos preguntan parece que no. Podría pensarse que son tan fundamentales para nuestra vida que no es posible dar explicación de ellas. Sin embargo, de hecho los niños aprenden a utilizar estas palabras. Tenemos entonces la necesidad de emprender un proceso reflexivo para damos cuenta cómo nosotros entendemos estas palabras fundamentales. Para un filósofo como Tugendhat es una exigencia de la filosofía el no aceptar que simplemente se usen palabras con la simple suposición de que nos entendemos con ellas

"Naturalmente nos entendemos todos de una manera u otra, pero la exigencia de la filosofía es precisamente no reposar en ello sino darse cuenta de qué exactamente es lo que entendemos y esto podemos hacerlo solamente si intentamos explicar las palabras en este sentido"<sup>14</sup>

Más adelante aplicaremos el método con las palabras: "moral", "bueno" y "deber", pero antes daremos un ejemplo de clarificación de conceptos que, como señala Tugendhat, parece tener un carácter paradigmático. Se trata de la explicación de Wittgenstein de los conceptos referidos a la manera de hablar sobre el tiempo<sup>15</sup>. Lo primero que hace Wittgenstein es evitar la pregunta por "el tiempo" como si se tratara de algo sustancial y más bien, se propone explicar grupos de palabras asociadas con el tiempo tales como "antes", "después", "ahora", "al tiempo", "cuando", "en el presente". Para enseñar estas palabras se inventa una serie de juegos de lenguaje. Por ejemplo, para enseñar la palabra "cuando" se pueden hacer dos tipos de dibujos. En los primeros, que se llaman tos

<sup>14</sup>. TUGENDHAT, Ernest. El método analítico, pág. 53

<sup>15</sup>. Cf., WITTGENSTEIN, Ludwig. Los cuadernos azul y marrón, Madrid, Temos, 1968, pág 142 y ss.

"dibujos del sol", se dibujan las diferentes posiciones del sol durante el día: el sol naciendo en el horizonte; el sol en el cenit; el sol ocultándose en las montañas, etc. El otro tipo de dibujos, que se llamarán "tos dibujos de la vida", mostrará las actividades que el niño realiza durante el día: levantarse, desayunar, almorzar, irse a la cama, etc. La idea es que al superponer los dibujos, se le puedan decir cosas al niño como: "cuando te levantas el sol esta saliendo en el horizonte"; "cuando estás almorzando el sol está en el cenit"; "cuando el sol se está ocultando es hora de irse a la cama"; "cuando haces tal cosa el sol está en tal parte", etc. Una vez que el niño pueda superponer los dibujos en la forma correspondiente, es de suponer que el niño ha aprendido a usar la palabra "cuando".

Según lo que hemos dicho, la filosofía se ocupa de clarificar conceptos a priori dados. Este lenguaje -conceptos a priori/ dados- hace pensar en algo supratemporal o trascendental, como aquello que parece no recaer en la experiencia posible. Por eso es pertinente preguntar: ¿cuál es el tipo de verdad de las proposiciones filosóficas que resultan de la clarificación de conceptos? Si son empíricas debemos distinguirlas de las proposiciones empíricas de la ciencia. Resulta claro que no son, como en Kant, el resultado de la síntesis trascendental, es decir no son proposiciones sintéticas a priori. Tampoco son analíticas a priori, pues no todas las clarificaciones o explicaciones de un concepto son definiciones; y aún, en el caso especial de que una explicación de una palabra filosófica consista en una definición, es un error pensar que una definición puede ser a priori analítica. "No son las definiciones que son priori analíticas; priori analíticas son las proposiciones que son consecuencia de las

definiciones."<sup>16</sup> Las definiciones no tienen ningún carácter de verdad, son simples estipulaciones o convenciones. Pero ¿ocurre lo mismo con las explicaciones de las palabras filosóficas? ¿Las proposiciones filosóficas son meras convenciones o descripciones de tales convenciones?

Cuando Kant se refería a conceptos a prioridades, no estaba pensando en meras convenciones de las que seamos libres de usar o no usar. Kant pensaba que se trataba de una necesidad para nosotros, en el sentido de que no podemos pensar nuestra experiencia o nuestra existencia sin el uso de estos conceptos<sup>17</sup>. Por esto las explicaciones de las palabras filosóficas no son meras convenciones, ellas exigen una explicación adecuada. Pero, ¿adecuada a qué?

La propuesta de Tugendhat consiste en una re-interpretación de la noción kantiana de conceptos a prioridades. Para Kant los conceptos a priori son las estructuras necesarias que caracterizan el entendimiento y sin las cuales no nos es posible pensar. "Este vocabulario —conceptos a priori dados— evoca asociaciones de un tipo supranatural o trascendental, como si fuésemos seres no empíricos."<sup>18</sup> Debemos partir, según Tugendhat, de que somos seres empíricos, animales que tienen un entendimiento y que hablan un lenguaje, un cierto tipo de lenguaje. El hecho empírico de que necesitemos de estas palabras (conceptos a priori/), que no vemos una alternativa a este uso, no quiere decir que captemos con ellas algo trascendental. El que el entendimiento se caracterice por el uso de aquellas palabras que Kant llamó conceptos a priori, simplemente debe querer decir, y esta es la propuesta de re-interpretación, que si no usáramos estas

16. TUGENDHAT, Ernest. El método analítico, pág. 56

17. Para Kant los conceptos puros del entendimiento son condiciones de posibilidad de la misma experiencia. Cf.: "La deducción de los conceptos puros del entendimiento" en: Crítica de la razón pura. Madrid,

18. TUGENDHAT, Ernest. El método analítico, pág. 58

palabras tendríamos un entendimiento más restringido, más pobre<sup>19</sup>.

La consecuencia de esto es que, según Tugendhat, las proposiciones que produce el filosofar analítico son proposiciones empíricas. La investigación del filósofo es una investigación empírica. Sin embargo, se trata de un tipo particular de investigación empírica, distinta de la investigación empírica de las ciencias. Para aclarar esto podemos comparar la investigación analítica o semántica filosófica, que Tugendhat propone como el método más apropiado de hacer filosofía, con la investigación que se hace en la ciencia más cercana, la semántica lingüística. La semántica filosófica se ocupa de la clarificación analítica de proposiciones y conceptos filosóficos. Por otra parte, la semántica lingüística es una de las ciencias que se ocupa del lenguaje en general. Preguntemos entonces por la diferencia entre una semántica filosófica de una lengua y la semántica lingüística de una lengua.

La diferencia estriba en que la semántica lingüística es una investigación en tercera persona de un Idioma que no es el propio, y que de ser el propio, se trata como si fuese un idioma cualquiera<sup>20</sup>. Es decir, es un estudio en el que no está comprometido el mismo investigador, sino que se observa el lenguaje como un objeto de estudio ajeno. Por eso las explicaciones se pueden hacer mediante un metalenguaje. Por su parte, la investigación de la semántica filosófica nos concierne de manera especial; es una investigación en primera y segunda persona, por ello quien realiza la Investigación está Involucrado; se trata de una investigación reflectiva y como es sobre el lenguaje no es reflexión individual sobre sí mismo, sino que tiene el carácter de ser una reflexión intersubjetiva en primera persona del plural.

Es decir, la filosofía consiste en clarificar conceptos. Tugendhat utiliza como método de clarificación de conceptos el método analítico. Este método, introducido en filosofía por el segundo Wittgenstein, parte de la tesis de que el uso es el único significado de las palabras, que implica que explicar una palabra es poner a otra persona en condición de poder usar adecuadamente esa palabra. Los conceptos a priori dados, que son el tipo de palabras que tiene que clarificar la filosofía, son re-interpretados por Tugendhat en el sentido de que si no usáramos esas palabras nuestro entendimiento sería más restringido, más pobre. Por último, sacamos las consecuencias para el trabajo filosófico: el tipo de verdad de las proposiciones filosóficas que resultan de la explicación de conceptos es empírico, y la investigación del filósofo es un tipo particular de investigación empírica. La investigación filosófica, entendida como semántica filosófica, es una investigación en primera persona, lo que la distingue de la investigación que se hace en las ciencias.

### 1.3. El acceso semántico-jurídico a la moral.

En este apartado se pretende mostrar la aplicación del método de análisis semántico que hemos descrito, al problema moral. Esta primera aproximación nos permitirá una delimitación del concepto de moral y, a su vez, servirá de marco para la cuestión de qué puede entenderse por fundamentación de los juicios morales.

El concepto de "moral" es uno de esos conceptos que requiere de clarificación filosófica, pues se trata de un concepto a priori-entendiendo esto con Tugendhat como un concepto sin el cual nuestro lenguaje sería más pobre- que no cuenta con un referente específico determinado y, por el contrario, la

<sup>19</sup>. Ibídem

<sup>20</sup>. TUGENDHAT, Ernest. El método analítico, Pág. 64

tiene diferentes matices de significados. ¿Qué queremos decir con la palabra moral? ¿A qué rasgo central de la vida humana se refiere la palabra "moral"? ¿Qué queremos decir con el uso moral de las palabras "bueno" y "deber"? Parece pertinente, antes de hablar de los problemas morales, un análisis semántico que clarifique el concepto de "moral" y el significado de las proposiciones morales<sup>21</sup>

El análisis semántico que propone Tugendhat tiene resistencias por parte de quienes consideran que nos aparta de los problemas fundamentales de la Filosofía moral. Se objeta que un análisis sobre la forma como hablamos sobre lo bueno y lo malo, no es relevante a la hora de obtener un criterio sobre lo que es bueno y malo. El argumento de Tugendhat, frente a esta primera objeción, es devolver a quien objeta, la pregunta por el criterio que permite decidir que un actuar es bueno o malo. Ante posibles respuestas conocidas como, por ejemplo, que el criterio es la ley de Dios, o que lo bueno es lo útil, o que lo bueno lo establece la razón práctica, etc.; se podría contra preguntar por el fundamento de dicha concepción. ¿Cómo fundamenta el creyente que el criterio de lo que es o no bueno sea el mandato de Dios? ¿Cómo fundamenta el utilitarista su regla de oro? ¿Cómo fundamenta un kantiano que la buena voluntad es lo único bueno sin restricción?

La pregunta por la fundamentación le permite a Tugendhat una importante distinción entre dos planos: el primer plano, corresponde al criterio mediante el cual fundamentamos nuestras convicciones morales, esto es, el predicado de fundamentación que, como regla

de oro, determina una concepción de la moral; el segundo plano, corresponde a la pregunta por la fundamentación del criterio fundante. El segundo plano permite responder a la objeción, pues muestra que a la hora de tratar de fundamentar el principio fundante no hacemos otra cosa que mostrar el sentido de lo que queremos decir cuando utilizamos las palabras "bueno", "deber" o "justo" y las proposiciones morales. Según Tugendhat, resulta inevitable esclarecer qué es lo que entendemos con las expresiones lingüísticas, lo que nos remite a la estructura semántica de dichas proposiciones. Es decir, al modo de empleo de nuestras expresiones lingüísticas cuando hablamos de moral<sup>22</sup>.

Una nueva dificultad se presenta a la hora de comenzar el análisis semántico de las palabras relevantes en el lenguaje moral. No resulta claro que haya uno o dos tipos de expresiones estándar en que se apliquen los juicios morales. ¿Se expresan nuestras convicciones morales en oraciones valorativas? Si este es el caso, el análisis se debe centrar en el significado de la palabra "bueno", pero dado que la palabra "bueno" tiene diferentes significados en diferentes contextos, parece ser que el análisis de esa palabra poco puede contribuir a esclarecer el significado específico cuando se utiliza en un contexto moral. ¿Se expresan nuestras convicciones morales en oraciones normativas? Si este es el caso, el análisis se centrará en la palabra "deber", pero también los enunciados normativos tienen diferente significado dependiendo si se trata de normas jurídica, reglas de juego o normas morales. ¿Cuál es entonces el criterio de los juicios morales? Esta dificultad nos puede confundir si no tenemos claro que, como dice

<sup>21</sup>. Para este apartado nos apoyamos especialmente en la primera de las Tres lecciones de ética que lleva por título El acceso semántico a la moral, en: Problemas de ética, Barcelona, Crítica, 1988. en adelante citado como tres lecciones de ética, seguido del número de página.

<sup>22</sup>. Tugendhat menciona a Rawls como uno de los filósofos que desdeña el método semántico, la razón la encuentra en que 23. Rawls tiene una intención reconstructiva, su tarea consiste en hallar principios que concuerden con sus convicciones morales. En ese sentido, Rawls presupone en la posición originaria el principio de imparcialidad, criterio que a su vez no fundamenta. Es decir permanece en el primer plano. Cfr

Tugendhat, la pregunta como Tres lecciones de ética, seguido de número de página.

No es: ¿Qué es la moral?, sino "¿Que entendemos por moral?"<sup>23</sup> Como la moral no es algo que se da objetivamente, tenemos comprensiones vagas, diversas, imprecisas. En filosofía se debe partir de la base de que no tiene sentido discutir acerca del verdadero sentido de las palabras, por eso Tugendhat reconoce que en toda clarificación conceptual hay cierta dosis de arbitrariedad. Lo que quiere decir es que la delimitación filosófica traza líneas de una determinada forma, separa unas cosas y reúne otras, ordena de una determinada manera, da un orden, pero no se puede decir que este sea el orden, la manera o la forma correcta. Lo que si es importante es ver los beneficios, las consecuencias y los perjuicios de un determinado orden y compararlo con otros. En ese orden de ideas, la particular interrogación semántica que desarrolla Tugendhat considera tres palabras en particular: la propia palabra "moral" y determinados usos de las palabras "bueno" y "deber". Para delimitar el concepto de moral, debemos comprobar si las convicciones morales son un tipo de juicios de valor o si se trata de un tipo de normas.

En primer lugar, nos orientamos por los juicios valorativos, esto es, por la palabra "bueno". Con frecuencia en las proposiciones morales, pero no sólo en ellas, utilizamos la palabra "bueno" y "malo". Estas palabras tienen un amplio uso en contextos no morales. Tugendhat señala tres contextos diferentes en los que utilizamos la palabra "bueno". En primer contexto es el empleo hipotético, como cuando se dice "si quieres acabar temprano la tarea, es bueno empezar ahora". Se trata, como en el imperativo hipotético kantiano, de un uso de "bueno" como un medio eficaz para

conseguir un fin preestablecido. Un segundo uso de la palabra "bueno" es cuando decimos que es bueno para algo o para alguien<sup>24</sup>. Por ejemplo, cuando decimos: "te iría bien darte un descanso". Este uso de la palabra "bueno" significa lo mismo que conveniente y está ligado al uso adverbial de "bueno". El tercer contexto se refiere al uso de la palabra "bueno" como adjetivo atributivo. Hablamos de "un buen violinista", "un buen carro" o "una buena comida".

En los tres casos la palabra "bueno" remite a una elección o a una preferencia. Así, retomando nuestros ejemplos los podríamos traducir como: "es preferible empezar a hacer la tarea ahora para acabar temprano"; "es mejor que te des un descanso"; "este violinista es mejor que la mayoría que hemos escuchado". En estos casos se trata de un uso de bueno como mejor o más alto en una escala de preferencias. Aquí Tugendhat introduce una distinción que será decisiva a la hora de entender las proposiciones morales. Hay preferencias subjetivas y preferencias objetivas. En las primeras es el gusto del sujeto quien prefiere algo, como cuando digo "esta comida me gusta". Por el contrario, las preferencias objetivas no se sostienen en un sujeto, sino que es la misma cosa la que reclama ser preferida. Cuando digo "este carro es mejor que aquel otro", en este caso enuncio algo con la pretensión de que no depende de mí sino de la cosa misma y de que soy capaz de justificar mi preferencia. Puedo decir, para justificar mi juicio, que este carro tiene más fuerza, que es más estable, que consume menos gasolina, etc.

Hasta el momento, el análisis no de todas pero sí de muchas formas de uso extramoral de la palabra "bueno" nos remite a una significación nuclear: algo es bueno cuando creemos poder

<sup>23</sup> TUGENDHAT, Ernest. Tres lecciones de ética. Pág. 75

<sup>24</sup> TUGENDHAT, Ernest. Tres lecciones de ética, Pág. 77.

fundamentar su preferencia<sup>25</sup>. Ahora bien, como todo enunciado valorativo que formula una pretensión de fundamentación es traducible a un enunciado normativo, la significación nuclear corresponde a un tipo de enunciado de deber, esto es, a una norma. Esto lo podemos ilustrar con nuestro ejemplo: "este carro es mejor que aquel otro" implica "debería preferirse". Para entender lo que significa la palabra "debería" en este caso, podemos preguntarnos ¿qué ocurre si a pesar de tener la convicción de que este carro es mejor, decidiéramos no escogerlo? La respuesta es sencillamente, que no se está actuando racionalmente. Aquí la palabra "debería" significa "sería irracional no hacerlo". Esta explicación es válida para los tres usos de la palabra "bueno" que hemos descrito. Cuando utilizamos "bueno" en el sentido que hemos llamado hipotético, decimos "si quieres alcanzar X, es bueno (se debe, es racional) elegir Y". En el caso del uso atributivo "bueno" en sentido funcional, por ejemplo "un buen cuchillo", decimos que es racional (debería) elegir aquello de lo que decimos que es bueno. Igualmente en el uso de "bueno" para alguien, por ejemplo "le iría bien (debería, es racional) un descanso", se supone que es irracional que no lo elija. En todos estos casos los enunciados valorativos se han transformado en enunciados normativos, en los cuales se supone que hay razones para la preferencia y que podríamos fundamentar la elección. Por esta razón, Tugendhat puede hablar de "normas racionales", pues tienen el sentido descrito: "si no obras así, obras irracionalmente"<sup>26</sup>.

Ahora contamos con los elementos para plantear la pregunta por la posibilidad de un

uso específicamente moral de la palabra "bueno". La palabra "bueno", en su uso moral, se predica tanto de acciones como de personas. En el contexto moral hablamos de "bueno" en un sentido gramaticalmente absoluto, como cuando decimos "es un buen hombre", en este caso no se trata ya de bueno para un fin determinado -violinista, futbolista, negociante, etc.- sino que hacemos referencia a que es bueno sin más. Igualmente cuando decimos que una acción es buena sin más, y no con respecto a este o aquel fin o para esta o aquella persona, nos referimos a que es moralmente buena. Tugendhat escoge en una primera aproximación el sentido de "bueno" como predicado simple de determinadas acciones. Más adelante en nuestro trabajo nos ocuparemos de la otra posibilidad de "bueno" como atributiva, relacionada con la expresión de la clase "ser humano", según la cual, serían entonces buenas aquellas acciones realizadas por un ser humano bueno.<sup>27</sup>

Ahora se precisará el sentido del uso absoluto -sin cualificación posterior- de la palabra "bueno". Cuando actuamos moralmente bien ¿queremos decir que sería de algún modo irracional no obrar así? El análisis le permite a Tugendhat llegar a una conclusión contraria a la tradicional vinculación entre razón y moral. "Hacer algo inmoral no significa comportarse irracionalmente, y creo que no deberíamos aceptar ninguna explicación de la moralidad que tuviese esta implausible consecuencia."<sup>28</sup>

En efecto, el uso absoluto de la palabra "bueno" no da pie para una norma racional, pues si alguien obra inmoralmente, no se le podrá decir que obra irracionalmente; habría que preguntarle: "¿Cómo puedes fundamentar

<sup>25</sup> Tugendhat deja abierta la posibilidad de otros usos de la palabra "bueno" en donde puede primar la preferencia subjetiva, como parece ser el caso de las expresiones de valor estético. Cfr: *Ibíd.*, Pág. 78.

<sup>26</sup> TUGENDHAT, Ernest. Tres lecciones de ética, Pág. 80

<sup>27</sup> Otro camino posible es el seguido por Aristóteles. Se puede considerar la significación moral original de "bueno" como atributiva, relacionada con la expresión de la clase "ser humano" Las buenas acciones serían las realizadas por un ser humano bueno. Tugendhat explorará este camino en sus Lecciones de ética.

<sup>28</sup> TUGENDHAT, Ernest Tres lecciones de ética, Pág. 81

tener que obrar de este modo?" En esta pregunta está implícito que se pregunta por el fundamento de lo normativo; en cambio, en las normas racionales lo normativo está constituido ya por medio de esas mismas normas<sup>29</sup>. El modo de uso absoluto de la palabra "bueno" no entra en el "ámbito de significación nuclear" antes esbozado, pues las normas morales no son racionales. Esta posición de Tugendhat es contraria a la de Kant que, como veremos más adelante, a partir de un particular concepto de razón (razón práctica) no sólo logra la equivalencia entre moral y razón, sino que le permite hablar de una fundamentación de una acción en sí y no por relación a un fin.

"Sobre ello sólo puedo decir que no parece nada claro qué puede significar que una acción se fundamente sin más, y no por relación a algo, o que es racional querer algo, no con respecto a un fin y no con respecto al bien de un ser, sino racional sin más. Según puedo ver se trata de una idea absurda."<sup>30</sup>

Por ahora, el análisis desde la perspectiva de los juicios de valor nos ha aportado la importante conclusión de que las normas morales no son normas racionales, y aunque no hemos logrado delimitar de forma directa el concepto de lo moral, contamos con un elemento importante para intentar la otra posibilidad, la de que las convicciones morales estén relacionadas con normas traducibles en juicios de valor. Tenemos que preguntarnos, si no son normas racionales, ¿qué tipo de normas son las normas morales?

Hay que recordar que una norma puede entenderse como una indicación general de acción formulada en proposiciones.<sup>31</sup> También

podemos llamar a una indicación de acción formulada en una proposición un imperativo.

Ahora bien, ya que todo obrar normativo es valorable como correcto o incorrecto de acuerdo con un deber, es preciso comprender qué se entiende en cada caso por "deber". La estrategia que emplea Tugendhat para esta aproximación es preguntarse ¿qué es lo que pasa (o cuál es la consecuencia) cuando no se hace lo que se debe? Ya habíamos dicho que, con respecto a las normas racionales, el "debe preferirse" quena decir que si no se prefiere, se está actuando de forma irracional. La norma moral, en cambio, hace parte del ámbito de las normas sociales, en las que al incumplimiento del "deber" sobreviene una sanción. Esta sanción, que la podemos entender como cualquier forma de reacción negativa a una acción, puede provenir de los otros, de Dios, de la autoridad o de la propia conciencia.

Las sanciones hacen referencia al quebrantamiento de una norma en el marco de una praxis intersubjetiva en donde la norma tiene validez. Las diversas sanciones dependen del tipo de praxis intersubjetiva y del tipo de norma social que se transgrede. La praxis intersubjetiva puede estar limitada a un grupo, de tal forma que el individuo puede tener la libertad de participar o no de ella. Este es el caso de los juegos sociales, como por ejemplo el fútbol o el dominó, en donde el individuo si quiere participar, está obligado a cumplir las normas del juego. No cumplir con las normas del juego acarrea una sanción que el mismo juego estipula, que puede llegar hasta la exclusión del mismo.

Para Tugendhat, las normas sociales, en sentido estricto, son aquellas que hacen parte de una praxis intersubjetiva que se refiere al

<sup>29</sup> "Ibidem.

<sup>30</sup> TUCENDHAT, Ernest. Tres lecciones de ética, pág. 82.

<sup>31</sup> Esto permite distinguirla de reglas de acción que, como los pasos de un baile, sólo son reconocibles por la valoración como correcta o incorrecta de determinadas acciones. Ibid., Pág. 83.

conjunto de la vida social de una comunidad: normas convencionales, jurídicas y morales.<sup>32</sup>

A cada tipo de norma le corresponde un tipo de sanción. Si una persona transgrede una norma convencional recibe una presión social; por ejemplo, permanecer desaseado y maloliente, puede traer como consecuencia la crítica, la marginalidad o el menosprecio. Transgredir una norma jurídica vigente puede dar lugar a una sanción externa preestablecida: se le castiga con cárcel, multa, contravención, etc. ¿Qué ocurre cuando se transgrede una norma moral? No sólo se le llama malo, sino que se recibe un tipo especial de sanción Interna: la mirada indignada de los otros, el sentimiento de resentimiento, la vergüenza o la culpa. Este tema será ampliado en un próximo capítulo en donde nos ocuparemos de los sentimientos morales en relación con la motivación moral y su justificación.

Por lo pronto, podemos clarificar otra diferencia entre los tipos de normas mencionados. Las reglas de los juegos no requieren de fundamentación o justificación, por la sencilla razón de que el individuo decide tomar parte o no de esta praxis intersubjetiva. No tiene mucho sentido pedir una justificación, por ejemplo, del movimiento del alfil en el ajedrez. Si a una persona no le gusta el juego, sencillamente no lo juega. Por el contrario, los individuos están sometidos a las normas sociales, quiéranlo o no. Por eso, se plantea la necesidad de justificar la restricción de la libertad del individuo, que imponen las costumbres y las normas jurídicas. En el caso de las normas jurídicas, como vimos, las sanciones se traducen en castigos. El agente que transgrede la norma legal, compromete, de alguna forma, su libertad. En este caso es natural exigir la justificación de la norma. No se puede decir, como en las reglas de juego, esa es la regla y punto. Hemos de aceptar dogmáticamente, por ahora, que los usos y

normas jurídicas encuentran su justificación en los principios morales, que a su vez requieren ser justificados. En el caso de las normas convencionales y morales la sanción es de carácter interno, consistente en una "presión social difusa". Hay culturas en las que no se distingue entre convenciones y normas morales, como tampoco las normas legales están diferenciadas de la presión social difusa. Pero en culturas modernas como la nuestra, hay una clara diferencia entre lo convencional y lo moral. En el caso de una convención social, el rechazo de un comportamiento por el grupo es el fundamento último. Para nuestro ejemplo, cuando una persona se muestra desaseada y maloliente, es marginada y criticada. Si preguntamos por qué, sencillamente se responde porque dicha conducta es rechazada en esta cultura. El rechazo es ya la justificación, y no se necesita justificar esto a su vez. En cambio, las normas morales reclaman una justificación. Por ejemplo, cuando alguien humilla a otro, decimos que eso es malo, y quien lo hace, recibe el reclamo indignado de los otros. Dado que estamos inmersos en una praxis intersubjetiva en donde las normas morales valen y son exigidas recíprocamente, debemos tener razones para exigir a los demás el cumplimiento de éstas normas. Aquí no nos conformamos con decir que así es nuestra cultura y punto; es preciso justificar por qué ese comportamiento es tenido por malo. Es la exigencia de validez y la sanción de estas normas lo que tiene que ser justificado. Ahora bien, ¿qué significa justificar una norma moral? Este tema será desarrollado más adelante. Por ahora, destacamos esta característica: las normas morales son normas sociales que se considera fundamentadas.

"La fundamentación tendría que consistir, por tanto, en que el individuo se convenciese de que, si tuviera la posibilidad de decidir con respecto a determinadas

<sup>32</sup> TUGENDHAT, Ernest. Tres lecciones de Ética. Pág. 85.

partes o al conjunto del sistema normativo en el que se encuentra inmerso no libremente y para toda su vida, lo habría elegido con igual libertad con la que puede elegir en todo momento entrar en un juego"<sup>33</sup>

Los individuos pueden tener motivos diversos para someterse a un sistema de normas. Encontramos distintos predicados de justificación de las normas, por ejemplo, "bueno para uno", "igualmente bueno para todos", "otorgado por Dios", "lo que produce mayor bienestar" etc. Hubo culturas que reclamaron origen divino para sus normas, el predicado de fundamentación era: "santo". Otras fundamentaron las normas consideradas como buenas para la comunidad y otras las consideraron como lo que produce más bienestar. Para la delimitación del concepto de moral que nos interesa, no requerimos, elegir uno entre los predicados de justificación. Escoger un predicado de fundamentación y equipararlo con la "moral", sería excluir las demás concepciones de fundamentación a partir de una definición. Hemos de tener presente, como lo dice Tugendhat, que debemos partir de una delimitación conceptual de la moral suficientemente amplia como para que permita un diálogo histórico con las diversas concepciones del bien.<sup>34</sup>

El análisis semántico que hemos realizado nos permite contar con los elementos necesarios para alcanzar el objetivo propuesto: delimitar un concepto de moral. Partimos considerando las oraciones morales como oraciones valorativas, es decir, del análisis de la palabra "bueno". Este análisis nos mostró que en su uso extramoral, la palabra "bueno" está asociada, casi en todos los casos, a una significación nuclear a resultas de la cual, llamamos a algo "bueno" cuando podemos fundar que es preferible. Al traducir enunciados valorativos de este tipo a

enunciados normativos, obtenemos "normas racionales" pues tienen el sentido de "si no obras según lo preferible, obras irracionalmente". Esto nos llevó a la conclusión de que las normas morales no son normas racionales, pues el uso absoluto de la palabra "bueno" no entra en el ámbito nuclear de significación antes esbozado. Visto que el sentido del "debe" moral no es el de las normas racionales, lo buscamos en el ámbito de las normas sociales, es decir, de aquellas normas sociales que existen en virtud de la presión social. Tres elementos nos permiten caracterizar las normas morales: a) las normas morales son normas sociales en conexión con las cuales tiene sentido usar las palabras "bueno" y "malo", a diferencia de las leyes y las costumbres; b) la infracción de las reglas morales genera sentimientos morales: indignación, resentimiento y sentimiento de culpa; c) por último, las normas morales pretender estar justificadas. Estos elementos le permiten a Tugendhat definir moral como "un sistema de reglas que existen en virtud de la presión social que aquellos que la ejercen consideran justificada"<sup>35</sup>. Esta definición formal es tan amplia que permite incluir todas las morales de sentido común que ha habido en la historia. Lo que le permitirá a Tugendhat una discusión filosófica, esto es, en primera persona, con las distintas justificaciones de la moral.

Hasta el momento se ha dicho que las normas morales tienen la pretensión de ser justificadas y que existen dos planos de justificación: en un primer plano se trata del criterio o norma conforme al cual justificamos nuestras convicciones morales, en este nivel lo que justificamos es que les corresponde una determinada cualidad o un determinado predicado. Por ejemplo, la palabra "bueno" puede querer decir "lo que es útil para la comunidad", "lo que cumple con la ley de Dios", "lo que produce placer", etc. El segundo

plano tiene que ver con la justificación del predicado de justificación, es decir, con la justificación de los motivos para someterse al sistema de normas morales. Sin embargo, hasta el momento no hemos aclarado en qué consiste propiamente la justificación moral.

### CONCLUSIONES

La comprensión de la moral como un sistema de normas que se exigen recíprocamente, nos llevó a preguntarnos por el sentido de la justificación de la moral. Nuestra exposición mostró, en primer lugar, que la pretensión de justificación de las normas morales es un rasgo característico de toda moral, ya que con dichas normas se restringe mutuamente la libertad de los individuos y, por lo tanto, debe haber una razón para aceptar dicha limitación. El problema de la justificación de la moral se vuelve más apremiante a partir de los siglos XVII y XVIII cuando las convicciones morales pierden su justificación religioso-tradicional. Para Tugendhat el problema de la justificación de la moral sigue siendo hoy el problema central que tiene que afrontar la filosofía moral, debido a que todas las propuestas de justificación no tradicionalista parecen haber fracasado. Tugendhat caracteriza nuestra situación actual con un dilema: o bien quedamos atrapados en un relativismo de las convicciones morales, o bien debemos buscar una forma de justificación no trascendente de los juicios morales que alcance un grado de plausibilidad.

El segundo paso que dimos fue tendiente a clarificar el sentido mismo de la justificación de la moral. Para Tugendhat no se ha pensado suficientemente lo que significa justificar normas morales. En su planteamiento se distinguen dos planos: en un primer plano, que podemos llamar interno, la justificación tiene el sentido de poder mostrar que a una norma le o,

corresponde un determinado predicado que expresa la cualidad considerada esencial para la moralidad. En un segundo plano, que podemos llamar exterior, lo que justificamos es un motivo para someterse a la norma y su sanción. Se trata de indicar un motivo que sirva como justificación para participar en una praxis intersubjetiva, y además, eventualmente, mostrar que es un principio mejor justificado.

En tercer lugar, se presentó un mapa de las formas como la filosofía moderna afrontó el problema de la justificación de la moral, Tugendhat señala cuatro tipos de respuesta:

- a. Para Hume y la escuela escocesa, la pregunta por lo que es "bueno" se responde asumiendo lo que presumiblemente todos tienen por bueno. Es decir, se renuncia a toda pretensión de justificación, lo que contradice el sentido mismo de los juicios morales que reclaman objetividad.
- b. Para Kant, la moral se puede fundamentar de una manera absoluta con base en la razón. Pero, como señala Tugendhat, por este camino se echa mano de un sentido de razón inexistente. (Razón con mayúscula)
- c. El utilitarismo recorre uno de los dos caminos que recurren a algo natural, es decir, a datos efectivos de nuestra existencia empírica. El utilitarismo apela a un sentimiento altruista como la compasión o la benevolencia como base para la moral. Su gran dificultad es que no puede dar cuenta del "deber moral", ni del sentido de "bueno absoluto" que implica la moral
- d. El contractualismo es el otro camino que recurre a algo natural. En esta corriente encontramos una justificación comprensible y correcta, sólo que no de una moral sino de una "cuasi moral".

Lo que no puede explicar el contractualismo es la conciencia moral; no puede dar cuenta de los sentimientos de indignación o vergüenza; tampoco puede utilizar las palabras "bueno" y "malo" en sentido moral. Podemos concluir que el problema de justificar la moral sin recurrir a elementos trascendentes, tal como lo exige una moral moderna, aún no ha sido resuelto y continúa abierto. Podríamos optar por pensar que dicho problema no puede resolverse y que sólo nos queda acogernos a la moral que consideremos más útil o intuitivamente más acertada. Pero esto sena renunciar a dar una respuesta coherente a toda una serie de cuestiones morales y políticas de gran importancia en nuestra sociedad. Por ejemplo, los problemas del aborto y la eutanasia; en política la primacía de la igualdad o de la libertad; la cuestión de los derechos humanos y la prioridad entre ellos; el problema de nuestro compromiso con los animales y con las generaciones futuras, etc. Son problemas en los cuales se encuentran intuiciones y puntos de vista contradictorios que parecen expresar diferentes concepciones de justificación. Para Tugendhat, lo que ha dificultado a la filosofía moderna dar una respuesta apropiada a este asunto radica en que asume de entrada que hay una justificación absoluta o no hay ninguna. La propuesta de Tugendhat intenta una dirección alternativa. Supone un concepto de justificación suficientemente amplio para permitir diferentes justificaciones. Esto lo lleva a una discusión con diferentes concepciones morales y, al paso que muestra sus insuficiencias, va encontrando una justificación plausible aunque parcial de la moral. Al reconocer que toda justificación es parcial o relativa no desemboca necesariamente en el relativismo. La teoría de Tugendhat se distingue de otras concepciones éticas en lo referente al relativismo, en que se plantea sus preguntas en primera persona: ¿qué normas -creo yo- son morales? "La pregunta en primera persona, por su parte, presupone la actitud

moral del sentido común y, si es teórica, es la del filósofo" Tugendhat, asumiendo la propia relatividad de su postura, pretende salir del relativismo a partir de un "diálogo En primera persona con los diferentes sistemas morales que se han dado en la historia de la filosofía que pasan de la tercera a la segunda persona.

## BIBLIOGRAFÍA

Habermas, Jürgen: Nota para un proyecto de fundamentación Moral. En Conciencia moral y acción comunicativa, Barcelona: Península, 1985.

Kant, Immanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Ariel, Barcelona, 1986.

.....: Crítica de la razón pura. Alfaguara, Madrid, 1994.

Tugendhat, Ernest: Problema de ética. Critica, Barcelona, 1988.

.....: Lecciones de ética. Gedinsa. Barcelona, 1997

.....: Ser-Verdad- Acción. Gedinsa, Barcelona, 1998.

.....: Autoconciencia y autodeterminación. F.C. E..., Madrid, 1993