

Tugendhat contra Rawls y Habermas

Por ENRIQUE BONETE PERALES

Madrid

1. Introducción

El problema del fundamento de la moral ha sido, desde sus orígenes socráticos, el más discutido de la ética filosófica. Tras unas décadas dominadas por la ética existencialista de fuerte carácter decisionista e irracionalista, y por la ética analítica pretendidamente aséptica y «científica», la ética contemporánea ha vuelto a mirar de frente y sin temor la posibilidad de ofrecer un fundamento racional de las concepciones morales imperantes. Este intento de encontrar una «tierra ética» suficientemente firme para sobrevivir en medio de los vendavales del relativismo amenazante ha sido emprendido, en estos últimos años, por pensadores inspirados principalmente en Kant. Aunque las fuertes críticas a la ética del filósofo de Königsberg no han dejado de sucederse desde el gran Hegel, tampoco ha cesado el resurgimiento de éticas construidas con piezas kantianas: la tendencia del *Good Reasons Approach*, el «concepto semántico de universalización» que ofrece R. M. Hare, la fundamentación «lingüístico-pragmática» de las normas defendida, con importantes diferencias, por K. O. Apel y J. Habermas, el «constructivismo» de la *Escuela de Erlangen*, o el concepto de «imparcialidad» de J. Rawls, son ejemplos de lo que ha dado de sí en estos últimos años la vuelta a Kant y al empeño fundamentador.

A mi modo de ver, los dos esbozos fundadores de Tugendhat presentados en «Tres lecciones sobre problemas de la ética» y en sus «Retracciones», publicados en su libro *Probleme der Ethik*¹ pueden ser encuadrados perfectamente en esta corriente revalorizadora de Kant. Sin embargo, Tugendhat, sin dejar de ser nunca kantiano, va mucho más allá de los anteriores autores y sitúa el problema de la fundamentación —sobre todo el esbozo de las «Retracciones»— en un nuevo mundo «intrasubjetivo» que falta aún por explorar. Dejo para otra ocasión el estudio de su

1. *Probleme der Ethik*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1984; traducido por VIGIL, J.: *Problemas de la ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988. De ahora en adelante se citará por las páginas de la versión alemana y entre paréntesis se indicarán las páginas de la versión española.

«moral del respeto recíproco» y «moral de la seriedad» con las que, a mi modo de ver, abre una vía fenomenológico-existencial de gran potencia fundamentadora y poco transitada por los revitalizadores de Kant. Aquí sólo me interesa ordenar y revisar las críticas que, al hilo del primer esbozo fundamentador desarrollado en las tres lecciones, lanza Tugendhat contra las teorías ético-políticas de Rawls y Habermas. Veamos en primer lugar la argumentación crítica contra estos dos autores —en algunos aspectos coincidente— y después la revisión a la misma.

2. *Críticas a Rawls*

En estos últimos años una de las líneas de reflexión moral más fructífera, la ética discursiva, ha mostrado que de las tres partes de la semiótica que Ch. Morris distinguió (sintaxis, semántica, pragmática) es esta última la que juega el papel más sobresaliente en el intento de fundamentar la ética. Sin embargo, frente a esta línea —aunque no opuesta a ella— Tugendhat, con una formación analítico-lingüística poco común en el marco germánico, ha insistido en la importancia de la semántica para acceder al mundo moral y para clarificar el complejo problema de su fundamentación. Esta postura le ha llevado a plantear, como vamos a ver, poderosas críticas, tanto a la teoría ético-política de Rawls, como a la ética dialógica de Habermas.

Es de todos conocido por Rawls en su *A Theory of Justice* concedió un lugar secundario a la metodología analítica². Las páginas de su tratado dedicadas expresamente al problema del significado de los términos morales son escasísimas. Para Rawls el problema del significado de los términos morales nos aparta de la tarea más propia de una teoría ético-política: construir una concepción «sustantiva» de la justicia.

Tugendhat, por su parte, para esclarecer el acceso semántico a la moral, distingue dos planos en el problema de la fundamentación: 1.º el criterio según el cual fundamentamos nuestras convicciones morales y 2.º el fundamento del criterio fundante anteriormente asumido³. Son dos planos completamente distintos de fundamentación. Y es en este segundo donde Tugendhat sitúa el análisis semántico. Cuando se trata del problema de cómo fundamentar un determinado tipo de proposiciones (o criterios fundantes), no hay más remedio que remitirse a su estructura semántica.

2. *A Theory of Justice*, Oxford University Press, London/Oxford/New York, 1973, Traducción española de GONZÁLEZ, M.ª D.: *Teoría de la Justicia*, F.C.E., México/Madrid, 1979 (cuando citemos la obra de Rawls lo haremos siguiendo las páginas de la versión inglesa, y entre paréntesis las de la versión española). En el prefacio escribe Rawls: «las nociones de significado y análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral, tal como la concibo. Aquí no es necesario discutir acerca de su relevancia, en un modo u otro, para otras cuestiones filosóficas; empero he tratado de hacer a la teoría de la justicia independiente de ellas», p. IX (p. 13). Rawls está convencido de que «es imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia que se funde únicamente en verdades de la lógica y en definiciones. El análisis de los conceptos morales... por más que sean entendidos tradicionalmente, son una base demasiado restringida», p. 51 (p. 70). Considera incluso que una vez que se haya entendido mejor el *contenido sustantivo* de las concepciones morales se puede producir una transformación de los problemas de significado, resultando éstos más fáciles de resolver y quizá de desaparecer como problemas.

3. *Probleme der Ethik*, p. 60 (p. 70).

Teniendo presente lo que se acaba de decir es comprensible que Rawls repudie el método semántico. Su teoría permanece en el primer nivel, en aquel que busca los criterios morales (criterios de justicia) de nuestras instituciones e incluso de nuestro comportamiento; pero en ningún caso entra a averiguar el fundamento de este criterio: «Rawls presupone en la construcción de una 'posición original' que el criterio de la moral es la imparcialidad, criterio que a su vez no fundamenta. La razón por la que Rawls se ha permitido presuponer simplemente este principio es que no se ha ocupado en absoluto del problema de cómo podría fundamentar sus convicciones morales»⁴.

La anterior acusación, formulada por Tugendhat nada más empezar la primera de sus lecciones, constituye, a mi juicio, la parte central de su estudio sobre algunos aspectos metodológicos de la teoría de Rawls que publicó unos años antes. En dicho estudio se desvelan las repercusiones que, sobre la concepción de la posición original como instrumento de justificación, causa el rechazo de las consideraciones conceptuales y analíticas. Tugendhat está convencido de que la aversión rawlsiana al enfoque analítico ha tenido efectos perjudiciales en la forma de introducir la posición original en su arquitectónica teoría.

Lo que le resulta más oscuro es que tal posición representa en el fondo un «acto de elección» (*Wahlakt*)⁵; tiene que ser adoptada como la mejor posición para decidir los principios morales en comparación con otras posibilidades —por ejemplo, la teoría del observador imparcial—, sin pasar previamente por la «fase cero». Tugendhat denomina «fase cero» (*Null-stufe*)⁶ a aquella situación previa a la elección de los principios de justicia en la posición original.

Esta fase no puede coincidir con las características de la posición original («velo de ignorancia», «situación hipotética», «elección racional»...) porque tales características serían las que deberían elegirse justamente en la «fase cero». Las características de la posición original, antes de ser un diseño de las *condiciones para elegir* principios imparciales, deberían ser consideradas, según Tugendhat, como *objeto de elección*. De tal forma que se podría decir que las condiciones de la elección en la «fase cero» delimitarían las características más propias del «punto de vista moral». Es justamente una representación adecuada de este punto de vista lo que habría de elegirse en tal «fase cero». Por tanto, el error de Rawls, a juicio de Tugendhat, radica en que no ha presentado claramente la «fase cero» en la que tendría que enumerar las condiciones y los rasgos del punto de vista moral; o lo que vendría a ser lo mismo, no ha explicitado la fundamentación de sus criterios fundantes. Lo que en definitiva ha omitido Rawls son las razones por las que adopta una posición hipotética como la representativa del punto de vista moral. Al parecer de Tugendhat lo que Rawls ha mostrado es simplemente que «la posición original incorpora las

4. *Ibidem*, p. 62 (p. 72).

5. P. 23 (p. 28).

6. P. 23 (p. 29).

mismas condiciones características del punto de vista moral. Pero no ha mostrado explícitamente por qué es *preferible* cambiar la situación de elección de la fase cero a la posición original»⁷. El principal motivo que Rawls arguye para preferir la posición original al punto de vista moral es que, de esta forma, la teoría de la justicia se concibe mejor como una parte de la teoría de la elección racional. Sin embargo, para Tugendhat, «estaría todavía por probar si, en la práctica, la elección racional, cuando se realiza en la posición original, conduce realmente a resultados que sean mejores de algún modo a los que se habría conseguido a partir de la fase cero»⁸.

Conviene señalar que Tugendhat está dispuesto a conceder ciertas ventajas a la posición original sobre el punto de vista moral, pero asegura que tales ventajas son «prácticas» y no «morales»; es decir, son introducidas «para hacer más manejables las decisiones»⁹. No podría ser de otro modo porque lo que se entiende por moral o correcto se delimita en el punto de vista de la fase cero, y no a través de los principios escogidos en la posición original, como cree Rawls. Es más, la misma moralidad de la posición original sólo puede ser aceptada desde las deliberaciones previas a su constitución, en las cuales se exponen las condiciones del punto de vista moral, y las razones por las que tal posición original lo representa. Según Tugendhat, «el concepto de correcto sólo puede definirse diciendo que algo es correcto si y sólo si es el resultado de un proceso de decisión que empieza en la fase cero»¹⁰. Reconoce, de todas formas, que son importantes las ventajas y la operatividad que se consigue con la posición original para solventar los conflictos morales; sin embargo, es indudable la pérdida de sustancia moral que acarrea el olvido de la fase cero y la despreocupación por el fundamento del criterio fundante. De todo ello se deduce que la posición original en ningún caso constituye un apropiado modelo representativo del punto de vista moral. Esta es la grave consecuencia de no haber entrado de lleno en una evaluación analítica y semántica de la posición original. Si la imparcialidad es el criterio de la moralidad y de la justicia, cabe preguntarse cuál es el fundamento y la justificación de este criterio fundante. He aquí, a mi modo de entender, la mayor deficiencia de la teoría rawlsiana: haber marginado el segundo nivel de fundamentación.

3. *Críticas a Habermas*

Veamos a continuación que con otros matices Habermas ha caído, según mi interpretación, en el mismo error que Rawls: olvidar el acceso semántico a la moral y no entrar en el problema del criterio fundante. Tugendhat, para mostrarnos tales defectos se propone dos tareas: 1.^a) desvelar el presupuesto semántico de la pragmática habermasiana y 2.^a) descubrir la dimensión «volitiva» de la argumentación pretendidamente cognitiva.

7. P. 26 (p. 31).

8. P. 27 (p. 32).

9. P. 30 (p. 35).

10. P. 30 (p. 36).

No voy a entrar en la primera crítica de Tugendhat a Habermas centrada en el problema de la dimensión «comunicativa» de la pragmática¹¹, pero sí en la segunda tesis que discute: la referida al criterio de fundamentación de una norma. Este criterio Habermas lo encuentra, como es bien sabido, en una teoría general de la verdad que llama «teoría del consenso»¹². Para llegar al «consenso racional» basado en motivos o razones se precisa de una argumentación entre seres humanos. Para Habermas, en virtud de la naturaleza comunicativa del lenguaje, el criterio de fundamentación de las normas morales — como de las teorías empíricas — debe ser en última instancia el consenso o acuerdo. Habermas reconoce que este acuerdo no se refiere al meramente fáctico, sino sobre todo el basado en argumentos racionales, que se podría denominar acuerdo «cualificado». Tugendhat, sin embargo, cree que los argumentos siempre remiten a los motivos más relevantes de los sujetos que dialogan, y serán estos motivos los que previamente constituyan el principio (*Grundlage*) de fundamentación del enunciado, y no, como supone Habermas, el acuerdo en cuanto tal¹³.

Por otro lado, un acuerdo es racional no sólo cuando a él se llega a través de una argumentación, sino también, piensa Habermas, cuando satisface las condiciones de una «situación ideal de habla». Como todo el mundo conoce, estas condiciones se refieren a la simetría entre los hablantes (por ejemplo, todos los que participan en un discurso deben tener las mismas oportunidades de hablar, nadie debe contar con privilegios de algún tipo...). Estas reglas que presenta Habermas como «reglas pragmáticas» porque sólo tienen sentido en una situación comunicativa en general, piensa Tugendhat que en realidad no atañen a la estructura de fundamentación como tal, sólo sirven para evitar que factores pragmáticos extra-argumentales influyan negativamente en el proceso argumentativo¹⁴.

Tugendhat cree también que en la «situación ideal de habla» por la que aboga Habermas al asumir como regla principal la condición de que exista entre los participantes una simetría, tanto en las oportunidades de hablar como en las de actuar y ordenar, se está presuponiendo, sin fundamentarlo, el *criterio de la imparcialidad*. Y este presupuesto (que también alberga la teoría de Rawls) poco tiene que ver con el proceso comunicativo en cuanto tal. La imparcialidad está siempre presupuesta porque cuando se da un discurso real sobre la fundamentación de una norma, los que participan en este proceso argumentativo no pueden hacer valer meramen-

11. HABERMAS, J.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971 (en colaboración con N. Luhmann), pp. 101 ss.; HABERMAS, J.: «Was heisst Universalpragmatik?», en APPEL, K. O. (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt del Main, 1976, pp. 174-272; en especial pp. 206 ss.; TUGENDHAT, E.: *Probleme der Ethik*, op. cit., p. 109 (p. 123).

12. HABERMAS, J.: «Wahrheitstheorien», en FAHRENBACH, H. (ed.): *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973, pp. 211-265; *Probleme der Ethik*, p. 115 (p. 130). Sobre esta teoría del consenso y sus implicaciones éticas puede consultarse la exposición de GABÁS, R.: *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Ariel, Barcelona, 1980, pp. 257-272; asimismo, MUGUERZA, J.: *Desde la perplejidad* (en prensa), capítulo 7.

13. *Probleme der Ethik*, p. 116 (p. 131).

14. P. 117 (p. 132).

te sus propios intereses, sino que necesariamente parten ya de la aceptación de la imparcialidad. Por tanto, la imparcialidad no es el resultado de un discurso fundamentador, sino el presupuesto de cualquier discurso: todos, a la hora de dialogar, deberán estar dispuestos a ponerse mentalmente en el lugar de los demás. Es claro que Habermas ha definido la situación comunicativa en la que se argumenta en torno a la fundamentación de las normas morales teniendo presente las condiciones de la situación ideal de habla previamente diseñadas; pero como, según Tugendhat, estas condiciones ideales «ya implican la imparcialidad, la comunicación así definida, no podría fundar a su vez la imparcialidad»¹⁵. De lo contrario se caería en un evidente círculo vicioso: se pretendería fundamentar con la situación comunicativa la imparcialidad que previamente se había introducido en la situación ideal.

Sin embargo, aquí surge inevitablemente, entre otras, la siguiente cuestión. Si aceptamos que la fundamentación de las normas concretas presupone la imparcialidad expresada en la condición de simetría propia de la situación ideal de habla, entonces cabe preguntarse en qué se apoya la afirmación habermasiana de que la fundamentación de las normas es esencialmente comunicativa. Así lo formula exactamente Tugendhat: «si el discurso moral presupone que todos los participantes tengan que estar dispuestos a ponerse hipotéticamente en la situación de los demás, ¿qué ventaja tiene entonces un semejante discurso frente a la posibilidad de que una persona pueda realizar también todo el proceso de fundamentación en su propia cabeza?»¹⁶. Habermas, como desde otra perspectiva también Rawls, es consciente de este problema e intenta solventarlo arguyendo la necesidad de un discurso real para informarse directamente sobre los verdaderos intereses de todas y cada una de las personas afectadas. A pesar de ello, esta respuesta no es suficiente, según Tugendhat, para considerar que el procedimiento de fundamentación de una norma tenga que ser necesariamente comunicativo; podría darse por parte de varios sujetos una información exhaustiva de sus intereses en juego, y la decisión última respecto de la norma a seguir ser tomada —después del proceso comunicativo— por una especie de observador imparcial de todos los intereses y argumentos enfrentados. Lo anormal, en este caso, no sería, piensa Tugendhat, la falta de información, que sí la habría, sino *la falta de autonomía moral*, la ausencia de poder decisorio de los implicados. Y, ¿por qué pensamos que las personas afectadas «tienen que» decidir las normas bajo las cuales han de vivir? Esta regla, que se supone que todo el mundo acepta, no deriva, según Tugendhat, del proceso fundamentador, sino que es una regla moral *siempre presupuesta en un discurso argumentativo*. A esta regla Tugendhat la denomina «prohibición de la inhabilitación moral» (*Entmündigung*). Para aclararla escribe: «...supongo que ninguna persona racional capaz de reflexionar, estaría de acuerdo en que se le impidiera decidir personalmente lo que es bueno para sí; naturalmente, puede pedir

15. P. 125 (p. 140).

16. P. 120 (p. 135).

consejo a otros, pero estará dispuesta a correr el riesgo de equivocarse decidiendo qué cosa sea buena para él, antes de dejárselo imponer por otro. Supongo, por tanto, que todos queremos ser, en este sentido, *autónomos*, decidir personalmente por nosotros mismos. Pero de ahí se sigue entonces —por universalización— que todos queremos que sea una norma moral la prohibición de prescribir a los demás qué es bueno para ellos, aunque se pretenda conocerlo mejor»¹⁷.

En consecuencia, la norma que se presupone, según Tugendhat, en la «situación ideal de habla» —y, con otros matices, también en la «posición original» de Rawls— es aquella que ordena *considerar a toda persona como ser autónomo que decide por sí mismo*. Siendo esto así, cuando es necesario tomar una decisión respecto a una norma social o jurídica, la aceptación de tal norma sólo estará moralmente justificada si es el resultado de una deliberación colectiva en la que se garantice la participación de todas las personas interesadas. Podemos percatarnos de que lo prohibido por este tipo de deliberaciones es la inhabilitación moral del colectivo, por lo que cabría llamarlo, según Tugendhat, «principio de la autonomía colectiva o de la autodeterminación colectiva»¹⁸. Aquí, en este principio de autonomía colectiva, se encuentra para Tugendhat el motivo por el que los problemas morales —y sobre todos los de moral política y jurídica— deben fundarse en el discurso de los implicados, y no, como piensa Habermas, en la naturaleza comunicativa del proceso de fundamentación moral.

Además, si se acepta que este principio se presupone en todo discurso *fundamentador*, puede comprenderse mejor la idea de que el aspecto irreductiblemente comunicativo no es cognitivo, sino volitivo, porque lo que hace que se dé un consenso colectivo y un acuerdo efectivo entre sujetos, no es la racionalidad de los argumentos, sino *el respeto a la autonomía de la voluntad* de todas las personas, lo cual exige la participación de todo interesado, y por tanto, la necesaria acción comunicativa. Según Tugendhat, no se trata propiamente de un acto de la razón, sino de un acto de la voluntad, de la decisión colectiva. De tal forma es así que el problema que está de fondo no es el de la fundamentación, sino el de la «participación en el poder que decide qué es lo legalmente permitido y lo que no»¹⁹. Al entender de Tugendhat, ha sido la confusión en la teoría de Habermas entre el discurso hipotético con el real lo que le ha conducido a descuidar demasiado el problema del poder y el factor volitivo de la acción comunicativa. Habermas ha olvidado que la argumentación moral hipotética no es un discurso *realmente comunicativo*; ha pasado por alto el aspecto volitivo (no racional) del discurso real que exige la prohibición de la inhabilitación moral, el principio de la autodeterminación colectiva, y con ello no se ha percatado del presupuesto que condiciona toda su ética.

17. P. 121 (p. 136).

18. P. 122 (p. 137).

19. P. 124 (p. 139).

4. Revisión de las críticas

a) Hemos visto que el centro de la crítica de Tugendhat a Rawls se encuentra en la afirmación de que este pensador ha presupuesto en la «posición original» el criterio moral de la imparcialidad sin fundamentarlo, y ha olvidado la «fase cero» en la que se tendría que justificar por qué se adopta la posición original como la más idónea para escoger principios de justicia y como la representativa del punto de vista moral. Tugendhat acusa a Rawls de no haber mostrado explícitamente por qué es preferible cambiar las condiciones de elección de la «fase cero» por las de la posición original. Para Tugendhat, como dijimos, la posición original no constituye el modelo representativo del punto de vista moral.

A mi modo de entender esta crítica subvalora algunos puntos de la teoría ético-política de Rawls. En ésta se pueden encontrar elementos que constituirían lo que Tugendhat denomina «fase cero». Es verdad que Rawls no los ha desarrollado en *A Theory of Justice*, pero sí los tiene en cuenta a la hora de diseñar la posición original. Esto se puede comprobar, por ejemplo, cuando en el párrafo 4, dedicado a justificar la posición original, Rawls señala que en su concepción *se presupone* que todas las personas admiten la necesidad de que la elección de principios se realice bajo ciertas condiciones restrictivas. Por eso se preocupa Rawls de develar cuáles son las condiciones que *intuitivamente* reconocen como válidas los individuos en su vida cotidiana (lo cual sería equivalente a sostener que Rawls sí tiene presente los acuerdos previos de los que Tugendhat denomina «fase cero»). Es más, explícitamente se reconoce que «para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones *comúnmente compartidas*»²⁰. Y estas suposiciones previas a la teoría son las que hacen que la posición original y el velo de ignorancia que le caracterizan no se presenten como un diseño demasiado artificial e inusitado, sino más bien como la natural explicitación y objetivación de aquello ya *previamente* aceptado de forma intuitiva por los sujetos que discuten sobre cuestiones de justicia. Esta es la razón por la cual en cualquier momento podemos colocarnos en tal posición siguiendo el procedimiento y las restricciones que de modo *pre-teórico* los individuos reconocen como válidas en las discusiones en torno a principios morales.

Además de esto Rawls señala que la posición original también puede justificarse haciendo ver que los principios que en ella se escogen corresponden o no a las *convicciones más profundas* que tenemos de la justicia. Con lo cual se está apuntando que factores preteóricos (o propios de la «fase cero» de Tugendhat) inciden en la justificación del diseño de la posición original. Rawls afirma explícitamente que «las condiciones incorporadas en la descripción de la posición son aquellas que *de hecho* aceptamos»²¹. Por tanto, aunque es verdad que no desarrolla estas condiciones que serían las propias de la «fase cero» tal como Tugendhat exige, ni

20. *A Theory of Justice*, *op. cit.*, p. 18 (p. 35).

21. *Ibidem*, p. 21 (p. 39).

explica por qué son subsumidas por la posición original, de algún modo, todas las intuiciones y concepciones morales de sentido común referentes a la justicia, son el punto de partida, los presupuestos que Rawls tiene en cuenta a la hora de diseñar su posición original.

La importancia de los aspectos intuitivos y preteóricos en *A Theory of Justice* queda perfectamente recalçada en su posterior estudio «Kantian Constructivism in Moral Theory» en el que, como es bien conocido, pretende reexaminar cuáles han sido las intenciones últimas de *A Theory of Justice*, ilustrándose así cómo entendió Rawls su propia teoría. En el mencionado estudio Rawls desarrolla justamente las concepciones morales —y sobre todo una determinada concepción de la persona— *implícitamente afirmadas* en las sociedades democráticas occidentales. Tales concepciones morales preteóricas son las que justifican las características de la posición original y legitiman que ésta pueda ser considerada representativa del punto de vista moral. Esto queda claro cuando en este estudio del año 80 afirma que pretende «articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensan están *latentes en el sentido común*», y además, «suscitar y forjar *puntos de partida* para el común entendimiento, expresando de una forma nueva *las convicciones que se encuentran en la tradición histórica* al conectarlas con un amplio campo de convicciones consideradas de la gente: con aquellas que resisten a la reflexión crítica»²².

Estas afirmaciones son suficientes para percatarnos de que, aunque Rawls no ha desarrollado extensamente las características de lo que Tugendhat denomina «fase cero», no cabe duda de que en su teoría hay elementos que nos indican la importancia concedida a los aspectos éticos intuitivos y aceptados por la mayoría de las personas de las sociedades democráticas occidentales, elementos que equivaldrían a los contenidos morales propios de la «fase cero». Interesante hubiera sido conocer la réplica del propio Rawls a las críticas de Tugendhat. Parecer ser, según se nos cuenta en el prólogo de *Probleme der Ethik*, que existe un manuscrito de réplica que debía ser publicado en las actas del congreso en el que Tugendhat leyó su conferencia «Observaciones sobre algunos aspectos metodológicos de *Una Teoría de la Justicia* de Rawls». No me consta la publicación de aquellas proyectadas actas, por lo que desconozco el contenido de la réplica de Rawls. En cualquier caso, es de suponer que Rawls seguiría la misma línea argumentativa que acabo de defender.

b) Distinta es la situación en la que nos encontramos con la polémica que Tugendhat ha mantenido con Habermas. Este, en su estudio «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación» discute los presupuestos y los argumentos de Tugendhat contra el fundamento discursivo de la ética²³. En líneas generales estoy de acuerdo con la réplica habermasiana al enfoque semántico y a la dimensión volitiva de la argumen-

22. «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy*, 77 (1980), p. 518 (versión castellana de RODILLA, M. A. en: *Justicia como equidad. Materiales para una Teoría de la Justicia*, Tecnos, Madrid, 1986, pp. 137-186; las páginas a que me refiero en esta ocasión son la 139 y la 140 de esta versión).

23. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 88-97.

tación moral que Tugendhat sostiene en la primera y tercera lección de ética. No considero necesario exponer aquí la réplica de Habermas. Sólo quiero mencionar un aspecto de la crítica de Tugendhat que Habermas no ha tenido suficientemente en cuenta y que a mi juicio es de capital importancia.

El problema clave que Tugendhat planteaba a Habermas, si no lo interpreto mal, no era sólo el de si la imparcialidad es o no intrínseca al proceso argumentativo, sino el de si en la situación ideal de habla se presupone o no la norma moral que ordena «considerar a toda persona como ser autónomo». Por lo tanto, la crítica de Tugendhat incide en algo más que en el rechazo de los dos supuestos de la ética discursiva, como parece creer Habermas. Si estos dos supuestos son: «a) las aspiraciones de validez normativa poseen un sentido cognitivo y se pueden tratar como aspiraciones de verdad, y b) la fundamentación de normas y mandatos requiere la realización de un discurso real que, *en último término*, no es monológico, no tiene nada que ver con una argumentación que se formulara hipotéticamente en el fuero interno»²⁴, es cierto que en el planteamiento de Tugendhat se rechazan explícitamente ambos postulados. Sin embargo, como digo, el problema clave, a mi juicio, se encuentra en el previo reconocimiento de la autonomía de toda persona que participa en un discurso. Tugendhat cree, como sabemos, que es en el principio de la autonomía —ya sea personal o colectiva— donde reside el motivo por el que los problemas morales (político-morales y jurídico-morales) deben apoyarse en los argumentos de los implicados, y no en que la fundamentación moral sea intrínsecamente comunicativa. Por tanto, la explicación de que se llegue a un consenso colectivo efectivo no hay que buscarla en la «racionalidad» de los argumentos presentados, sino sobre todo en el *respeto a la autonomía de la voluntad* de todos los participantes en un discurso.

Si concedemos la razón a Tugendhat —y por mi parte no tendría ningún reparo en concedérsela en este punto— estaríamos sosteniendo que la situación ideal de diálogo, como los posibles consensos racionales de los que habla Habermas, están marcados por un *criterio moral asumido previamente* que debilita, en cierto sentido, la potencia fundamentadora de la ética discursiva. Si es la autonomía moral, o, como lo llama Tugendhat, «la prohibición de la inhabilitación moral», el presupuesto inescapable de todo discurso argumentativo, quiere decirse, por consiguiente, que las tareas de la fundamentación no deben centrarse, como hacen Habermas y otros autores (Apel, Rawls, los miembros de la Escuela de Erlangen...) en descubrir los criterios racionales que contamos para saber cuáles son las normas morales fundadas, sino en explicar en qué radica la autonomía del hombre, o mejor dicho, en *explicar las razones por las cuales un sujeto autónomo debe ser siempre respetado dentro y fuera del discurso*.

Teniendo esto presente, no resulta extraño que Tugendhat en sus «Re-tracciones» se preocupe por elaborar una moral del respeto recíproco. Este tipo de moral y la preocupación por justificar el respeto entre las

24. *Ibidem*, p. 88.

personas y su consideración como fin en sí que caracteriza al segundo esbozo fundamentador, viene condicionado, en parte, por la mencionada crítica a Habermas que éste olvida en su réplica. Dicha crítica, a mi juicio, facilita la comprensión del nuevo proyecto fundamentador de las «Retracciones» centrado, más que en el respeto y obediencia a determinadas *normas fundadas* —objetivo de las tres lecciones—, en ofrecer un apoyo empírico a *la dignidad de las personas*²⁵. Dejo para otra ocasión un análisis detallado de la potencia fundamentadora del dato empírico-fenomenológico que Tugendhat presenta como superación, no sólo de los fundamentos tradicionales y religiosos de la moral, sino también de los modelos discursivos de la ética, excesivamente procedimentales y deontológicos.

25. «Die Moral des wechselseitigen Respekts» y «Ausblick auf eine Moral der Ernsthaftigkeit», en *Probleme der Ethik*, pp. 156-176 (pp. 174-195).