





Ernst Tugendhat

---

DIÁLOGO EN LETICIA

Serie: CLA•DE•MA  
FILOSOFÍA

**Editorial Gedisa ofrece  
los siguientes títulos sobre**

## **FILOSOFÍA**

|                                                                     |                                                                            |
|---------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|
| ERNST TUGENDHAT                                                     | <i>Diálogo en Leticia</i>                                                  |
| AGNES HELLER                                                        | <i>Filosofía de la historia<br/>en fragmentos</i>                          |
| JAAKKO HINTIKKA                                                     | <i>El viaje filosófico más largo</i>                                       |
| ERNST TUGENDHAT                                                     | <i>Lecciones de ética</i>                                                  |
| ERNST TUGENDHAT                                                     | <i>Ser, verdad, acción</i>                                                 |
| AULIS AARNIO, ERNESTO<br>GARZÓN VALDÉS Y JYRKI<br>UUSITALO (COMPS.) | <i>La normatividad del derecho</i>                                         |
| HANS RUDI FISCHER Y OTROS<br>(COMPS.)                               | <i>El final de los grandes proyectos</i>                                   |
| D. C. DENNETT                                                       | <i>Contenido y conciencia</i>                                              |
| BERNARD SICHÈRE                                                     | <i>Historias del mal</i>                                                   |
| JULIO CABRERA                                                       | <i>Crítica de la moral afirmativa</i>                                      |
| KITARO NISHIDA                                                      | <i>Indagación del bien</i>                                                 |
| IAN HACKING                                                         | <i>El surgimiento de la probabilidad</i>                                   |
| DAVID GAUTHIER                                                      | <i>La moral por acuerdo</i>                                                |
| MARTIN HEIDEGGER                                                    | <i>Introducción a la metafísica</i>                                        |
| GIANNI VATTIMO                                                      | <i>La secularización de la filosofía.<br/>Hermenéutica y posmodernidad</i> |
| ROBERT NOZICK                                                       | <i>Meditaciones sobre la vida</i>                                          |
| JON ELSTER                                                          | <i>Juicios salomónicos</i>                                                 |
| IAN HACKING                                                         | <i>La domesticación del azar</i>                                           |
| THEODOR VIEHWEG                                                     | <i>Tópica y filosofía del derecho</i>                                      |

(sigue en pág. 142)

# **DIÁLOGO EN LETICIA**

**por**

**Ernst Tugendhat**

**gedisa**  
editorial

Título original en alemán: *Dialog in Leticia*  
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1997

*Traducción:* Luis Román Rabanaque  
*Corrección estilística:* Margarita N. Mizraji  
*Ilustración de la cubierta:* Juan Santana

Primera edición, Barcelona, Gedisa, septiembre de 1999

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S. A.  
Muntaner, 460, entlo., 1.<sup>a</sup>  
08006 Barcelona. España  
Tel. 93 201 60 00  
correo-e: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-9784-938-8

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

## Prólogo

El presente texto, escrito en Santiago de Chile durante la segunda mitad de 1995, no tuvo una aceptación significativa en el Coloquio que realizó la Universidad de Constanza en el semestre de verano de 1996. Hay, al parecer algunos errores (si sólo supiera exactamente cuáles); hay cosas dichas con excesiva brevedad o construidas de manera poco clara. Conservo, pese a todo, la redacción original. Tras haberme corregido con demasiada frecuencia durante los últimos años, no creo necesario continuar haciendo siempre lo mismo. La cuestión de qué cosas en este texto son útiles y cuáles no es algo que el lector mismo puede decidir. Por lo demás, nunca hubo un autor filosófico cuyas afirmaciones no hayan sido juzgadas por sus lectores de modo distinto que por él mismo.

Quiero agradecer a mis pacientes y sagaces interlocutores en Constanza, e igualmente al *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* [Instituto para las ciencias del hombre] de Viena, que me hospedó con gran amabilidad e indulgencia durante el período previsto para la redacción final.

E. T.

Noviembre de 1996



# I

El anciano de Santo Domingo y el diálogo han sido más o menos inventados. El lugar, en cambio, no. En el sur de Colombia hay un estrecho corredor entre Perú y Brasil que otorga al país un acceso al río Amazonas, y Leticia es el puerto. El hecho de que se me ocurriera Leticia no tiene nada que ver con la etimología del nombre, sino tal vez se debía a la idea que tenía entonces de mudarme de la América española al Brasil. Leticia es un lugar situado entre dos mundos, que en conjunto forman ciertamente un orbe que se diferencia, por ejemplo, del mundo centroeuropeo, pero que —a pesar de que no se lo considera así ni allí ni en Europa— es igualmente europeo. De ahí la elección de mi interlocutor: desde cierto nivel de abstracción las diferencias geográficas (estas al menos) no desempeñan papel alguno.

Ya en el momento en que teníamos que subir al avión en Bogotá nos reconocimos y nos saludamos. No habíamos vuelto a vernos en los cincuenta años transcurridos después de unas clases privadas de estilo español que me diera durante un breve tiempo. En aquella época, en Caracas (vivía sin mujer, rodeado de dieciséis perros, y siempre me recibía fumando y en bata), me había impresionado no sólo por su erudición, sino por sus concepciones políticas, que me parecían provocativas (yo tenía quince años entonces). Como emigrante procedente de otro lugar —había huido de la República Dominicana a causa del régimen de terror de Trujillo— estaba lleno de odio contra los norteamericanos; para él los nazis no eran los únicos demonios. Fue mi primera experiencia con el perspec-

tivismo moral, y él fue la primera figura magistral que dejó su impronta en mí.

Tres horas más tarde nos encontramos de nuevo en el puerto de Leticia. El deseaba embarcarse rumbo a Iquitos, yo quería navegar río abajo rumbo al Brasil. Ambos contábamos todavía con mucho tiempo libre y entramos en una taberna para sentarnos. Inmediatamente se enfrascó en cuestiones filosóficas, más aún, en mi filosofía, tal como un ganso se abalanza sobre las manzanas podridas. Afirmaba que había seguido de cerca lo que yo había escrito sobre filosofía moral desde 1978.

—Con mi último libro, *Lecciones de ética* (1993) —dije yo— creí haber descubierto el huevo de Colón, pero inmediatamente después de su publicación me acometió la duda de si no había incurrido nuevamente en gruesos errores precisamente en el tema central, la cuestión de la fundamentación.

—Es sorprendente —dijo él— que en la teoría moral continuamente hayas retrocedido. Tus escritos desde las “Retractaciones” de 1983 producen la impresión de que sólo hayas intentado remendar las dificultades de las posiciones anteriores. Pero al mismo tiempo has mantenido intactos determinados presupuestos que son problemáticos. Si se examina la serie en su totalidad, es preciso preguntarse qué es lo que realmente sucedió aquí. Te sorprenderá si te digo que considero como tu trabajo más relevante las “Tres lecciones sobre los problemas de la moral”, de 1981, esto es, justamente el que rechazaste en el momento mismo de su publicación. Aquí puede captarse claramente el progreso hecho frente a tu primer artículo sobre teoría de la moral, “Lenguaje y ética” de 1978 (*Philosophische Aufsätze*, p. 275 ss.): en la primera de las tres lecciones desarrollas una nueva concepción con respecto a lo que hay que entender por fundamentación en la moral que me parece convincente y con la cual he trabajado por mi parte desde entonces. Pero en las “Retractaciones”, que publicaste junto con las “Tres lecciones” en *Problemas de la ética* (Barcelona, Crítica, 1988), se quiebra la

línea ascendente y quedas como metido en un pantano del cual no has podido salir hasta ahora. ¿Sabes por qué? Porque la concepción de cómo habría que fundamentar la moral en la Modernidad a la cual arribaste al final de la tercera conferencia te pareció irremediablemente contractualista. Mas la posición no es en absoluto contractualista, sólo resulta que se limitaba a ser un bosquejo. Partía de un presupuesto correcto, a saber, que una moral moderna sólo puede fundamentarse de una manera tal que la instancia de fundamentación puede estar constituida únicamente por los intereses empíricos de cualquier persona. Es posible, desde luego, llamar a esto una posición instrumentalista, pero instrumentalismo y contractualismo no son lo mismo. El contractualismo es sólo *una* forma de instrumentalismo.

—Eso —dije yo— me lo tienes que aclarar aún. Para empezar, me sorprende la alta estima que tienes por ese viejo trabajo. Debo confesar que no lo he vuelto a examinar nunca más.

—Lamentablemente, se nota —dijo él riendo—. Nadie excepto yo lo ha tomado en serio, y ello es bastante comprensible dado que tú mismo lo reprobaste en el momento de su publicación (véase el prólogo a *Problemas de la ética*, p. 8 orig. alem.). A esto hay que agregar que Jürgen Habermas, en el “Excurso” de su libro *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (p. 78 ss.) [*Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península, 1985], discutió el manuscrito original en inglés antes de su publicación de una manera tal que el texto resulta irreconocible. Y en el ámbito anglosajón se lo ha conocido siempre de esta manera indirecta.

—En lo que toca a las “Retractaciones” —dije—, debo admitir que las escribí demasiado apresuradamente, y que con respecto al problema de la fundamentación de la moral moderna vacilé entre diversas concepciones.

—No me refiero a eso —respondió él—. A cualquiera le puede ocurrir que escriba apresurado y con vacilaciones; las secciones segunda y tercera de esa obra son lo más ilegiti-

ble que conozco de ti. Pero eso no sería todavía una desgracia. La desgracia radica en la idea fija de que la única posibilidad de evitar el supuesto contractualismo sea la aceptación de una “propiedad esencial” de los miembros de la comunidad moral. Con razón habías defendido desde 1981 la concepción de que aquello que denominas moral tradicionalista ha sido siempre fundamentada sobre una propiedad supraempírica en la que se creía (como por ejemplo, ser el hijo de Dios, o estar sujeto a la tradición de cualquier otra autoridad). Ese fue el trasfondo frente al cual insististe en que la moral en sentido moderno sólo podría fundarse en los intereses empíricos. En las “Retracciones” introdujiste, en su lugar, nuevamente una propiedad, esta vez por cierto no supraempírica, pero igualmente “esencial” (p. 153). Esto parece guardar cierta analogía con el modo como en la tradición estoica se hablaba de la “naturaleza” del hombre, y nosotros con nuestra tradición católica lo tomamos como algo obvio. Pero la desgracia no consiste tanto en que hayas sostenido esa opinión entonces, sino que incluso en las *Lecciones de ética* ya no la hayas vuelto a cuestionar a fondo, aun cuando la expresión “propiedad esencial” ya no aparece en forma explícita; en las *Lecciones* aparece reemplazada por una “concepción del bien”. Los trabajos más reveladores son los dos artículos intermedios —“Acerca del concepto y de la fundamentación de la moral” (*Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 199 ss.) y “Die Hilfllosigkeit der Philosophen” [“El desamparo de los filósofos”] (*Philosophische Aufsätze*, p. 371 ss.) [trad. castellana en la revista *Isegoría*]—, porque en ambos insistes en la idea de que frente a los intereses empíricos —sigues hablando simplemente de “contractualismo”— es preciso un *plus* a fin de poder hablar de “conciencia moral” y de “respeto moral”, pero declaras no saber en qué ha de fundarse dicho *plus*. Aquí se te ve sacudirte prendido del anzuelo que tú mismo fabricaste.

—Yo opinaba entonces —dije— que no podía hacer nada más que señalar la dificultad. Había abandonado la esperanza de una solución porque me resultaba claro que en la Mo-

derinidad ya no era lícito postular algo más alto, ni de tipo religioso ni metafísico, pero una solución instrumentalista —como la llamas— me parecía insostenible. Consideraba, como todavía también en las *Lecciones* (véase p. 81 ss.), la relación con el contractualismo de modo similar a como se presenta para Kant: el contractualismo aparece en Kant por así decirlo como un basamento, pero para poder hablar de una conciencia moral y un deber incondicionado, Kant cree necesario introducir su razón pura. La ética discursiva es una variante en la medida en que mantiene el concepto fuerte de razón, pero lo interpreta de otra manera. Hacía tiempo ya me resultaba claro que esta razón “con mayúscula”, como la llamé, era pura ilusión. ¿Cómo entender entonces el *plus* buscado? En las *Lecciones* sugerí que “hay un sentido de ‘bueno’ que no *debe* ser reconocido por todos, pero que *puede* serlo, y no hay otro” (p. 80). El añadido “y no hay otro” quiere decir: es posible al menos justificar que el contractualismo “reforzado” por el respeto es el único concepto del bien que resta, mas aceptarlo es algo que depende de la libertad del individuo. Me parecía que la solución estribaba en esta libertad, es decir, en el concepto de autonomía.

—Pero ese era precisamente el huevo de Colón —dijo él riendo—. Ante todo importa hacerse cargo de la continuidad de este intento de solución con la posición de las “Retracciones”. Los presupuestos son los mismos. En ambos casos debe poder apelarse a una “propiedad esencial”, sólo que esta ahora no tiene que ser real sino posible. Pero no puedes construir una moral sobre una propiedad posible, aun si fuera la única que conviniera al ser-bueno. A ello se añade que en las *Lecciones* desvirtúas qué y cómo es posible fundamentar en la moral. Pero lo importante no es si se puede fundamentar una concepción determinada como concepción del bien, sino el problema consiste en si se la puede fundamentar *frente a los* individuos, o bien de qué modo pueden ellos fundamentarla recíprocamente, y en este punto deben poder remitirse a alguna realidad con la que se identifican; si no es posible que este algo sea una “propiedad superior”, sólo puede

consistir en sus intereses. Con razón has puesto de relieve desde finales de los años ochenta la importancia de los sentimientos morales: resentimiento, indignación y sentimiento de culpa; el deber moral se constituye únicamente en estos sentimientos negativos. Pero ¿cómo podría fundamentar frente al otro que cuando se comporta de tal o cual manera está en lo justo si le surgen sentimientos de culpa porque tiene que contar con la indignación legítima del otro, si es cierto que culpa e indignación han de depender de que se comprenda a sí mismo sólo posiblemente de ese modo?

—Pero eso —respondí— tiene todo su sentido. Si alguien no ha entrado en el juego de la moral, frente a él la indignación cae en el vacío.

—No voy a negar el hecho de que aquí a la libertad le corresponde un valor importante. También es forzoso desde el punto de vista sistemático que, como escribes, el tener-que reposa en un querer. Con todo le has asignado a esta posibilidad del *lack of moral sense* un peso que en mi opinión no posee en esta forma. Cuando te refieres al “juego de la moral” sólo puedo replicar: la moral justamente no es un juego. La diferencia estriba en que cada uno es libre de participar en un juego o no hacerlo. Por el contrario, se ve expuesto a los sentimientos morales negativos, lo quiera o no (repito aquí meramente tus propias elucidaciones): puede considerar como infundadas las normas en relación a las cuales se ve expuesto a estos sentimientos, pero puede verlas igualmente como fundadas, y si las ha de percibir como legítimas, ellas tienen que poder fundamentarse frente a él. Por cierto, digo “él” porque la moda anglosajona y europea que obliga a decir “él o ella” o incluso sólo “ella”, y avanza luego desde las terminaciones de femenino hasta la reformulación del *Padrenuestro*, todavía no se ha impuesto entre nosotros.

—Lo sé. Vosotros sois unos incurables machistas.

—Puede que sí, puede que no. Pero creer que con el maltrato al lenguaje o incluso a la religión es posible cambiar algo es todavía peor debido a su fariseísmo.

—Cierto. Pero no pierdas el hilo.

—Lo que quería decir es esto: fundamentar normas morales significa fundamentarlas *frente* a cualquier miembro de la comunidad moral. Pero no podemos hacerlo mientras debemos remitirnos para ello a una propiedad que flota en el aire como mera posibilidad; las normas sólo pueden fundarse frente a cualquiera en relación con sus intereses empíricos habituales, y sólo tiene que saber que lo mismo vale para todos. Con ello estaríamos, sin embargo, ante el planteo instrumentalista que has rechazado desde las “Retractaciones”.

—Lo he rechazado únicamente porque no me parecía viable. Puede que haya sido precipitado. Pues en el fondo sé esto: si una moral no es de tal naturaleza que podamos fundamentarla frente a cualquier persona con referencia a sus intereses normales, sino que hacemos determinadas presuposiciones en las que ella cree o tiene que creer —sean religiosas, metafísicas o las llamadas trascendentes, o incluso nacionalistas o lo que fuera, por ejemplo, ecologistas—, entonces se pierde toda la gracia de una moral moderna. No podemos excluir que dichas morales reaparezcan también en la Modernidad, como ocurre en las corrientes fundamentalistas y hasta en el fascismo; pero la pregunta sólo puede ser: admitiendo que no “creemos” en nada particular, ni en algo que sea considerado humano en general como la razón con mayúscula, ni mucho menos en propiedades con valores inherentes por ejemplo de un grupo, ¿queda entonces todavía una moral que podamos querer en cuanto seres humanos comunes? ¿Qué aspecto tiene y puede ser sólo una? Tan importante como la delimitación con respecto a los contenidos de fe es la demarcación frente a supuestos contenidos biológicos que habría que determinar la investigación biológica o psicológica. Naturalmente, todos (o casi todos) los seres humanos tienen una *disposición* para la moral, pero esto significa que poseen la aptitud de *aprender* una conducta moral sostenida por los sentimientos y fundamentaciones mora-