

# LA MORAL DEL RESPETO UNIVERSAL

## *THE MORALITY OF UNIVERSAL RESPECT*

Maria Clara Dias

### RESUMEN

En este artículo pretendo presentar la moral del respeto universal y su compromiso con una concepción de justicia igualitaria. Para ello, pretendo aclarar qué significa, de acuerdo con Tugendhat, justificar un concepto de moral, y, más concretamente, aceptar la moral del respeto universal. Para el autor, la pregunta por la aceptación o no de una perspectiva moral está relacionada con la cuestión acerca del tipo de persona que queremos ser, a la construcción de nuestra identidad cualitativa. Con eso, Tugendhat descarta la posibilidad de responder al llamado escepticismo moral y propone la sustitución de la promesa de una fundamentación última de la moral, por la justificación de la mayor plausibilidad de una perspectiva moral, frente a perspectivas morales concurrentes. Promoviendo una relectura del principio moral kantiano como la mejor expresión de nuestra demanda moral, Tugendhat defenderá nuestro compromiso con un concepto de justicia igualitaria y el respeto a los derechos básicos de todos los individuos.

**PALABRAS CLAVE:** Moral del respeto universal; justicia; identidad moral.

### ABSTRACT

In this article I intend to present the moral of universal respect and its commitment to a conception of egalitarian justice. For this, I intend to clarify what it means, according to Tugendhat, to justify a concept of morality, and, more specifically, to accept the moral of universal respect. For the author, the question of accepting or not a moral perspective is related to the question of the type of person we want to be, to construction of our qualitative identity. With this, Tugendhat discards the possibility of responding to the so-called moral skepticism and proposes the substitution of the promise of an ultimate foundation of morality, by the justification of the greater plausibility of a moral perspective, against competing moral perspectives. Promoting a re-reading of the Kantian moral principle as the best expression of our moral demand, Tugendhat will defend our commitment to a concept of equal justice and respect for the basic rights of all individuals.

**KEYWORDS:** moral of universal respect; justice; moral identity.

En el siglo XX, la ética, en cuanto disciplina filosófica, se ocupó mayoritariamente del problema de la fundamentación del discurso o de los principios morales. En este debate, dos autores alemanes se destacan, proporcionando una relectura del imperativo moral kantiano: Habermas y Tugendhat. Habermas reproduce el modelo de fundamentación kantiano, sustituyendo la idea de una razón pura práctica por la de una razón comunicativa, y hace del rechazo de los principios de la ética del discurso, un tipo de contradicción performativa o la expresión de una falla en el propio actuar comunicativo. El discurso racional es caracterizado por Habermas como una forma de interacción en la cual los participantes se comprometen de antemano con ciertas reglas, sin las cuales la propia comunicación estaría amenazada. Al elucidar tales reglas, Habermas pretende mostrar que, al aceptarlas, el interlocutor escéptico acaba por comprometerse con el principio de universalización. En otras palabras, Habermas pretende probar que el principio de universalización, o sea, el principio moral, es una regla básica o un principio constitutivo de la propia argumentación. Así pues, todos los que aceptan tomar parte en el discurso, ya lo presuponen.

Después de intentar demostrar, a través del análisis de los enunciados morales, la necesaria adopción de un principio moral,<sup>1</sup> Tugendhat defiende el imperativo categórico kantiano como el principio que mejor rescata lo que estaríamos admitiendo al elegir para nosotros una identidad moral.<sup>2</sup> Con eso, Tugendhat descarta la posibilidad de responder al llamado escepticismo moral y propone la sustitución de la promesa de una fundamentación última de la moral por la justificación de la mayor plausibilidad de una perspectiva moral, frente a perspectivas morales concurrentes. Contra los que son indiferentes a cualquier perspectiva o cualquier demanda moral, sólo podremos apuntar todo aquello a lo que deben renunciar para ser coherentes con su rechazo de la moralidad. En este artículo, pretendo presentar la respuesta de Tugendhat al problema de la fundamentación de la moral, su caracterización del principio universal del respeto y sus desdoblamientos en el ámbito de la justicia.

## SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DE UNA CONCEPCIÓN MORAL

En el contexto de sus *Lecciones sobre ética*<sup>3</sup>, Tugendhat busca redefinir la cuestión de la fundamentación, defendiendo que fundamentar un concepto de moral

---

<sup>1</sup> Ver TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.

<sup>2</sup> Ver TUGENDHAT, E., *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

<sup>3</sup> TUGENDHAT, E., *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

no significa, necesariamente, justificarlo frente a una posición escéptica o egoísta, sino, sobre todo, confrontarlo con concepciones morales concurrentes. En el curso de sus lecciones emprende esta tarea, a través de la presentación y crítica de varios autores. En este artículo no pretendo reconstruir este debate, sino presentar la respuesta proporcionada por Tugendhat a dos cuestiones fundamentales, a saber, (1) qué significa la aceptación de un concepto de moralidad, y, más específicamente, (2) qué significa aceptar la moral del respeto universal.

Pasemos entonces directamente a la primera cuestión. De acuerdo con Tugendhat, la decisión de aceptar o no una concepción moral es, en última instancia, un acto de la autonomía del individuo. No hay, por lo tanto, nada que nos obligue a ello. De este modo, la cuestión filosófica de la fundamentación de la moral debe ser comprendida como una cuestión acerca de poseer o no “buenos” motivos<sup>4</sup> para identificarse como integrantes de la comunidad moral. Para comprender este proceso, Tugendhat explora la noción de identidad cualitativa y busca discriminar, entre los diversos elementos que integran nuestra identidad, una función compartida por todos los integrantes de la supuesta comunidad moral.

Durante su socialización, un individuo aprende a desempeñar una serie de tareas: actividades corporales (tales como caminar, nadar y correr), artísticas (como, por ejemplo, pintar, cantar o tocar un instrumento) y el desempeño de determinadas funciones (tal como ser profesor, ser padre etc.). El individuo se identifica con ciertas cualidades o funciones, cuando es capaz de relacionarlas con el tipo de persona que desea ser. La capacidad de ejercer ciertas actividades proporciona al individuo la medida de su propio valor. El fracaso en el desempeño de actividades consideradas nucleares o fundamentales genera una pérdida de la autoestima y un sentimiento de vergüenza.<sup>5</sup>

Entre todas las funciones aprendidas, una de ellas desempeña un papel central en la socialización. De ella depende el propio aprendizaje de lo que significa integrar una sociedad. Se trata, según Tugendhat, del papel del individuo como ser cooperativo. Las reglas que definen el buen desempeño de esta función son aquellas a las que llamamos reglas morales.<sup>6</sup> A la negligencia o violación de tales reglas corresponde una sanción interna, manifiesta en primera persona por el sentimiento de vergüenza moral o culpa y, en segunda y tercera persona, por los sentimientos de resentimiento

---

<sup>4</sup> Motivos (*Motive*) son para Tugendhat razones (*Gründe*) de un tipo especial, a saber, razones que hablan a favor o en contra de la aceptación de un sistema moral. Op. cit., cap. 3.

<sup>5</sup> Ver op. cit., cap.3.

<sup>6</sup> Ver op. cit., cap. 3.

e indignación.<sup>7</sup> La presencia de tales sentimientos nos proporciona, así, un criterio para el reconocimiento de la inserción de un individuo en la comunidad moral. La construcción de una conciencia moral y los sentimientos asociados a su vez dependerá de que el individuo quiera ser comprendido como integrante de la comunidad moral, o sea, quiera pertenecer a la totalidad de los individuos, cuyo actuar está orientado por reglas morales. Tal cuestión se refiere a la construcción de la identidad cualitativa de cada uno de nosotros, es decir, a la pregunta que se refiere a por “lo que” o “quién” queremos ser y cómo “queremos ser reconocidos por los demás”.

El proceso de formación de una identidad cualitativa comprende siempre algo que ya está dado o determinado, tal como, por ejemplo, elementos de nuestra historia personal o talentos individuales, y algo que depende de nosotros, de nuestro desempeño y del modo en que adherimos a ciertos valores y prácticas. La identidad cualitativa es una respuesta del individuo a su pasado y, al mismo tiempo, la determinación de su futuro. El individuo elige para su futuro lo que considera fundamental para su vida y para su identidad. Él vivencia su vida en tanto que lograda o feliz cuando alcanza una identidad lograda.<sup>8</sup>

Considerando que cada individuo elige para sí, aquello que considera fundamental para su identidad y para su vida, se plantea la cuestión: ¿sería una identidad moral, en los tiempos actuales, realmente fundamental para una identidad o para una vida lograda? Tenemos aquí un punto donde la pala del filósofo se tuerce.<sup>9</sup> Una respuesta a esta cuestión parece extrapolar los límites del discurso filosófico. Lo que sí permanece a nuestro alcance es la posibilidad de indicar la coherencia o no entre los diversos aspectos que elegimos para nuestra identidad.

El papel desempeñado por el individuo en la constitución de su identidad cualitativa, es decir, la responsabilidad del individuo por la parte de su vida que le corresponde determinar, es señalado por Tugendhat como un diferencial de la sociedad moderna. La sociedad moderna se caracteriza, ante todo, por ser una sociedad de individuos, es decir, una sociedad cuyos integrantes se relacionan entre sí, primariamente, como individuos, y no como miembros de determinada casta o extracto social.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Sobre el papel de la culpa, resentimiento e indignación en la moralidad, ver: P. Strawson, *Freedom and Resentment*, London: Methuen 1974.

<sup>8</sup> Ver E. TUGENDHAT, “Identidad: Personal, nacional y universal”, p. 13, citado a partir del manuscrito.

<sup>9</sup> Referencia al dicho de L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

<sup>10</sup> Ver E. TUGENDHAT, “Identidad: Personal, nacional y universal”, p. 14, citado a partir del manuscrito.

Esto hace que, según Tugendhat, la característica moralmente relevante en la sociedad moderna deba identificarse como siendo estrictamente la de individuos como integrantes de la sociedad o en cuanto seres cooperativos. Comprendidos de esta manera, corresponde a la moral atribuir a todos igual valor normativo. En este sentido, una perspectiva moral moderna debe ser, necesariamente, igualitaria.<sup>11</sup>

Una identidad moral en la sociedad moderna consiste, así, en la identificación con los principios de una moral universal e igualitaria, es decir, una moral que atribuya a todos los individuos igual valor normativo. De esta forma, Tugendhat pretende mostrar que cualquier intento contemporáneo de restricción de las normas morales a los individuos de una determinada nación o etnia viola su propia base de sustentación, no pudiendo, por lo tanto, reclamar una pretensión moral. Para los que defienden tal posición, también quedará vedado el retorno a un modelo de organización social tradicional. En el contexto de las sociedades tradicionales, cada miembro de la sociedad se identifica y es identificado como una pieza de un cuerpo social más amplio. La identificación de individuos con una masa amorfa, compuesta de grupos socioeconómicamente diversos, con credos y profesiones de lo más variadas —identificación esta que atraviesa las expresiones del fascismo en los siglos XX y XXI— sería, en este modelo de sociedad, impensable.

De esta forma, Tugendhat supone que puede refutar a todos aquellos que pretenden restringir el ámbito de la moralidad a los poseedores de determinados atributos físicos y/o a los integrantes de determinados grupos étnico-raciales, culturales, económicos o religiosos. Una identidad moral en la sociedad moderna supone una identificación con principios universales e igualitarios. Esto significa que cualquier individuo que reivindique para sus acciones una pretensión moral necesita reconocer en todos los demás un mismo valor normativo. De esta forma, se elimina la posibilidad de restricción del ámbito de aplicación de las reglas morales, pero no la libertad de cada individuo de aceptar o no una posición moral. La llamada *lack of moral sense* permanece como una posibilidad abierta, determinando el límite de todo discurso moral.

Fundamentar una concepción moral específica significa para Tugendhat proporcionar una definición plausible de lo que es el buen desempeño de un individuo en tanto que ser cooperativo, o mejor aún, proporcionar un concepto de “bien” plausible, y al mismo tiempo mostrar que todas las alternativas competidoras son menos plausibles o inaceptables.<sup>12</sup> Tal concepto, será, en Tugendhat,

---

<sup>11</sup> Ver TUGENDHAT, E., *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, cap. 10.

<sup>12</sup> Ver op. cit., cap. 5.

extraído de la concepción moral kantiana, a saber, de la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y no solamente como un medio”.<sup>13</sup> En otras palabras: “No trates a los seres humanos como simple medio”, o aún, “No instrumentalices a los seres humanos”. El contenido de esta exigencia no es más que la consideración de la voluntad y de los derechos de cada individuo. Con la ayuda de este principio, es definida la moral del respeto universal. El concepto de respeto expresa aquí el reconocimiento de cada ser humano como sujeto de derechos. Esta moral es, por lo tanto, universal e igualitaria. Sus normas son aquellas que, desde la perspectiva de cualquier integrante de la comunidad moral, puedan ser aceptadas.

El debate sobre la fundamentación de la moralidad puede ahora traducirse a través de las siguientes cuestiones: (1) si queremos o no entendernos como integrantes de una comunidad moral cualquiera y (2) si queremos entendernos como integrantes de la comunidad moral definida por el concepto de “bien” aquí presentado. Tales preguntas son formuladas por Tugendhat en tres niveles: “1. ¿Quiero, en general, comprenderme moralmente, quiero que la perspectiva del bien sea parte de mi identidad? 2. ¿Quiero, en este caso, comprenderme a partir del concepto kantiano? 3. ¿Quiero actuar moralmente?”<sup>14</sup>

Si no elegimos para nuestra identidad cualitativa la pertenencia a una comunidad moral, suprimimos la posibilidad de censura moral y de cualquier referencia a sentimientos morales, tales como vergüenza, indignación o culpa. Tales sentimientos son una reacción de la comunidad o del propio individuo a la infracción de un principio moral con el cual ambos estén identificados. Si no queremos referirnos al concepto de bien kantiano, entonces nuestra relación con otros seres humanos será sólo instrumental. En otras palabras, trataremos a otros individuos, no como sujetos capaces de determinar sus propias acciones y fines, sino como meros objetos de nuestro propio actuar. Una respuesta a la tercera cuestión es, según Tugendhat, el no querer estar solo.<sup>15</sup>

Pero, ¿hasta qué punto podemos realmente distinguir la primera y la segunda cuestión de la tercera? Si no queremos tratar a los seres humanos como objetos, ¿necesitamos añadir un motivo para actuar moralmente? Que las personas puedan

<sup>13</sup> Ver I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, p. 61.

<sup>14</sup> TUGENDHAT, E., *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, cap. 5.

<sup>15</sup> Ver op. cit., cap. 14.

tener razones diferentes para actuar moralmente, se concluye simplemente del hecho de que existen concepciones de moralidad distintas. Pero si el concepto de la moral del respeto universal es plausible, entonces nuestro deseo de no tratar a las personas como objetos debe ser un motivo suficiente para actuar moralmente. No está claro cómo podemos distinguir aquí la motivación para aceptar un concepto de moral, de la motivación para actuar moralmente. Si el “no querer estar solo” es un motivo para querer actuar moralmente, entonces es al mismo tiempo un motivo para aceptar una concepción moral. Por lo tanto, sólo cuando y porque aceptamos un concepto moral, debemos querer actuar moralmente.

Supongamos que un individuo quiere entenderse como integrante de una comunidad, sin al mismo tiempo querer actuar de acuerdo con eso. Puede, por ejemplo, pensar que, como integrante de la comunidad moral, tendrá más posibilidades de asegurar sus intereses, pero que esta ventaja sólo le será útil, si él, a diferencia de los demás integrantes, pasa por encima de los principios de esta comunidad. Este individuo sabe lo que se espera de él. Pero también sabe que le será más útil seguir sus propios intereses, al menos mientras los demás no descubran que va contra las normas de la comunidad. Sólo en una situación como esta podría parecer plausible separar la cuestión de la motivación para actuar moralmente. Pero esta plausibilidad se disuelve tan pronto constatemos que el individuo en cuestión no tendrá tampoco ningún sentimiento de culpa al infringir el “deber” moral. Podemos entonces decir que él sólo representa el papel de un integrante de la comunidad, pero que efectivamente no tiene una razón para aceptar un concepto de moral. De este modo, también aquí, no podríamos más distinguir la cuestión de la motivación para aceptar un concepto de moral, de la cuestión de la motivación para actuar moralmente.

Cuando adoptamos un concepto de bien y todo lo relacionado con este, estamos asumiendo una posición moral que ya no se reduce a la mera realización de los propios intereses. No hay nada que nos obligue a hacernos integrantes de la comunidad moral. Pero si queremos comprendernos como integrantes de esta comunidad, entonces también debemos querer actuar moralmente. Sólo en esto puede consistir la obligación moral.

La identificación con una comunidad significa, en general, hacer de sus principios nuestros propios principios. La identificación con los principios de la moral del respeto universal, significa considerar a cada individuo como sujeto de derechos. Si queremos que nuestras propias pretensiones sean respetadas, entonces debemos elegir vivir en una sociedad cuyo principio supremo es el respeto de los intereses de cada uno.

Si a la identidad cualitativa del individuo pertenece la identificación con los principios de la moral del respeto universal, entonces el respeto a todos los seres humanos será una condición necesaria para que el individuo pueda tener conciencia de una identidad o una vida lograda. El respeto al ser humano es el respeto a sus derechos. Los derechos atribuidos a todos los individuos son aquellos a los que llamamos derechos humanos. El reconocimiento de los derechos humanos es, por lo tanto, una exigencia de la moral del respeto universal y una regla del actuar de cualquier individuo que quiera ser comprendido como integrante de la comunidad moral y de todo Estado que entable pretensiones morales.

### UNA CONCEPCIÓN IGUALITARIA DE JUSTICIA

En su defensa de una moral universal, Tugendhat ha de afrontar el concepto de justicia y la necesidad de justificar una concepción de justicia igualitaria. Aunque este es un tema recurrente en su obra, pretendo concentrar mi análisis en el artículo “Igualdad y universalidad en la moral”<sup>16</sup>. Sobre la base de este artículo, tengo la intención de reconstruir la respuesta de Tugendhat a las siguientes preguntas: (1) ¿qué es la justicia?, (2) ¿como se justifica un estándar de justicia? y (3) ¿cuáles son las consecuencias de adoptar una concepción igualitaria de la justicia? De esta forma, pretendo reconstruir las razones señaladas por Tugendhat para defender la tesis de que la división igual —o el principio igualitario de justicia— es la única posible, cuando ya no disponemos de razones que justifiquen una forma de discriminación *a priori* entre los individuos.

En “Igualdad y universalidad en la moral”, Tugendhat una vez más apunta la universalidad y la igualdad como características de la moral moderna. El autor analiza dos modos de justificación de patrones morales: el recurso a una autoridad, una fundamentación religiosa, por ejemplo, y el recurso a la razón. La primera alternativa, inherente a la moral tradicional, o mejor dicho, a las sociedades tradicionales, pierde su credibilidad cuando se enfrenta a la noción moderna de individuo y, por consiguiente, de agente moral, y la estructura no estratificada o jerarquizada de las sociedades modernas. La segunda alternativa nace con la propia modernidad. Se trata de secularizar el fundamento del actuar moral en la característica distintiva de los agentes morales, a saber, su racionalidad. Tal perspectiva es ilustrada por Kant, Habermas y Apel. Escéptico con relación al éxito

---

<sup>16</sup> “Igualdade e universalidade na moral”, in: *Ética e Política*, Naves de Brito, A. e J. Heck (org.), Goiânia: Editora UFG, 1997.

de una fundamentación de la moral basada en el concepto de razón pura práctica kantiana o de razón comunicativa, Tugendhat rechaza igualmente la perspectiva de autores como Rawls o Dworkin, que descartan la cuestión de los fundamentos morales del igualitarismo y simplemente asumen, como premisa de la discusión en el plano de la ética o de la política, el principio de la equidad o del igual respeto, respectivamente. El desafío asumido por Tugendhat será entonces el de justificar, de forma compatible con los patrones de justificación actuales, una perspectiva de justicia igualitaria.

En las palabras de Tugendhat: “Igualitarismo significa que moralmente todos cuentan igual, todos tienen los mismos derechos”<sup>17</sup>. El término derecho se introduce aquí como correlato de una obligación. Se trata, pues, de una perspectiva donde hay simetría y reciprocidad en las relaciones entre los individuos involucrados, o sea, aquellos cuyas relaciones están establecidas de acuerdo con el patrón de la moral igualitaria. Al patrón o configuración de obligaciones y derechos en una moral, Tugendhat denominará “patrón de justicia”. La primera caracterización del concepto de justicia surge, así, como un correlato del propio concepto de moral. Esto explica por qué, desde Aristóteles, nos familiarizamos con llamar injusta a una acción que ocurra contra nuestros patrones morales, una acción, por lo tanto, simplemente inmoral. Para Aristóteles, este sería el sentido amplio de nuestro concepto de justicia. En sentido estricto, la justicia se refería al principio de distribución de bienes entre los integrantes de una comunidad —justicia distributiva— o al principio de reparación/corrección de daños causados —justicia correctiva—. Según la perspectiva igualitarista aquí adoptada, un patrón de justicia está justificado cuando de él se desprende que todos tienen los mismos derechos y deberes. Estamos, así, en el contexto de un concepto amplio de justicia, como diría Aristóteles.

“¿Pero qué significa justificar patrones de justicia?”, indagará Tugendhat. Toda moral, así como todo patrón de justicia, crea pretensiones de validez, o sea, supone poder ser justificado, o probar su mayor plausibilidad, ante patrones concurrentes. Siguiendo este camino, algunos igualitaristas asumieron la premisa de que todos los seres humanos serían empíricamente iguales. En sustitución de esta premisa, trivialmente falsa, Tugendhat introduce la premisa de que todos los seres humanos deben ser considerados moralmente iguales, a pesar de sus diferencias empíricas. Esta premisa estaría entonces en la base, tanto de la perspectiva igualitarista, como de las perspectivas no-igualitaristas. Para defender el no igualitarismo

---

<sup>17</sup> Op. cit., p. 46.

sería necesario dar un paso más y proporcionar las razones para que los derechos y obligaciones deberían ser desiguales. Habría así una primacía igualitarista, lo que no significaría todavía una justificación final del igualitarismo. Para que el igualitarismo estuviese finalmente justificado, sería necesario rechazar la existencia de razones para la desigualdad. La carga de la prueba, sin embargo, estaría en manos de los no-igualitaristas, o sea, a ellos correspondería la presentación de razones consideradas satisfactorias.

Para ilustrar tal situación, Tugendhat sugiere el ejemplo de la madre que debe elegir un principio para repartir un pastel entre sus hijos y concluye: “Si no hay una buena razón para la división desigual, la división igual aparece, sin controversias, como la justa. La madre que no diera razón para que un niño mereciera más y dividiera desigualmente, sería injusta; la distribución sería arbitraria”.<sup>18</sup>

Hasta aquí Tugendhat pretende haber demostrado que no necesitamos justificar la primacía de la igualdad, pues la base igualitaria sería común a ambas posiciones y una distribución igual sería simplemente el opuesto de una distribución arbitraria, esta sí considerada como injusta, tanto por igualitaristas, como por sus opositores. Sin embargo, queda por saber cuáles serían razones justificadas y si hay razones que puedan ser aceptadas para limitar la igualdad. Una razón es, según Tugendhat, justificada cuando todos tienen igual motivo para aceptarla. La división igual es la única, en principio, justificable para todos. En ese sentido la fórmula definitiva del igualitarismo diría: “La distribución debe ser igual, excepto si se puede justificar, para todos, las razones para una distribución desigual”.<sup>19</sup>

Aceptar una configuración desigual sería para Tugendhat poco probable, pues significaría aceptar que aspectos descriptivos, tales como “sexo o raza fueran condición suficiente para una desigualdad normativa”<sup>20</sup>. Sugiere entonces una distinción entre dos formas de discriminación. La primera, discriminación primaria, sería establecida *a priori* y aceptarla significaría negar que todos deban ser considerados como igual objeto de respeto. La segunda, discriminación secundaria, sería justa, o moralmente aceptable, cuando pudiera ser tomada como una regla general, estableciendo así un patrón. La segunda forma de discriminación asume que todos, en principio, cuentan igualmente y supone, por ello, que las medidas particulares deben tomarse en función de ciertas contingencias. Estas medidas pasan, por tanto, a ser válidas para todos los que se encuentren en la situación en cuestión.

---

<sup>18</sup> Op. cit., p. 51.

<sup>19</sup> Op. cit., p. 56.

<sup>20</sup> Op. cit., p. 57.

En una moral moderna, donde la base de legitimidad ya no se encuentra en entidades trascendentes, sino en los intereses de los miembros de la propia sociedad, no habría lugar para una forma justificada de discriminación primaria. Cualquier intento de limitar el ámbito de la moralidad estaría condenado al rechazo por parte de los excluidos y sólo sería capaz de imponerse por la fuerza bruta. La discriminación secundaria, a su vez, apela a nuestras más puras convicciones morales y busca llenar lagunas históricas, o incluso naturales, incompatibles con la adopción de un principio moral de respeto universal.

## CONCLUSIÓN

Una distribución igualitaria es —según Tugendhat— la distribución justa, cuando no hay argumentos en contrario. Si no disponemos de razones para considerar a los individuos originalmente como desiguales, es decir, si no podemos justificar que “por naturaleza” algunos individuos o grupos poseen un valor distinto de los demás, no nos quedará otra alternativa que atribuir a todos igual valor normativo. El resultado será, entonces, la garantía de derechos iguales y universales.

Para concluir, quisiera destacar la relación entre ciertos derechos, a saber, los derechos básicos, y una concepción de justicia igualitaria en el centro de la moral del respeto universal. Respeto significa aquí el reconocimiento de cada individuo como sujeto de derecho. La garantía de derechos básicos es, así, una condición mínima del respeto a cada individuo. Es la garantía de la satisfacción de las necesidades básicas de todos los individuos. En este sentido, el reconocimiento de los derechos básicos representa la garantía de una noción mínima de justicia que antecede a cualquier forma de distribución. Sólo cuando los derechos básicos de todos están garantizados, podemos conceder —sin incurrir en contradicción— una distribución secundaria no igualitaria. Esta distribución deberá tener en cuenta las diferencias entre las necesidades personales, los talentos y los derechos adquiridos de cada individuo. Una distribución secundaria no igualitaria, así entendida, lejos de contradecir una concepción de justicia igualitaria, deberá interpretarse como una consecuencia necesaria de su propia aplicación. Sólo cuando reconocemos que todos los individuos deben ser respetados como portadores de derechos, nos comprometemos también con el respeto a las propias necesidades individuales, méritos y derechos personales adquiridos.

Con Tugendhat, hemos visto que la aceptación de un concepto moral es una decisión de cada individuo. Tal aceptación es parte del modo en que queremos comprendernos y ser comprendidos por los demás, es decir, parte de la construcción de

una identidad cualitativa. Un individuo elige para su vida, lo que es importante para su identidad. La identificación con una comunidad sólo puede desempeñar para el individuo un papel fundamental, cuando reconoce en los principios de esa comunidad el respeto a sus necesidades básicas. La satisfacción de las necesidades básicas de un individuo es, por lo tanto, una condición mínima para que dicho individuo respete los principios y a los integrantes de una comunidad. El reconocimiento de las necesidades básicas de cada individuo es un principio de la comunidad moral. Se trata, por lo tanto, de una obligación para cada individuo que elige pertenecer a una comunidad moral y para cualquier Estado que entable, para los principios que guían la estructura básica de su sociedad, una pretensión moral.

(Traducción española de la autora, revisada por Martina Davidson)

Maria Clara Dias  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
mcdias1964@gmail.com

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómacos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- DIAS, M. C. *Ensaio sobre a moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2015.
- DIAS, M. C. *Justiça Social e Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2015.
- DIAS, M. C. *A Perspectiva dos funcionamentos*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2015.
- DIAS, M. C. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2016.
- DWORKIN, D. *A Matter of Principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- DWORKIN, D. *Sovereign Virtue*. Harvard: Harvard University Press, 2005.
- FLANAGAN, O. *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HABERMAS, J. *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Pref. de Paul Natorp. Berlin: Georg Reimer, 1908.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Jens Timmermann (Ed). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, J. *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard: Harvard Univ. Press, 2001.
- STRAWSON, P. *Freedom and Resentment*, London: Methuen 1974.
- TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- TUGENDHAT, E. "Igualdade e universalidade na moral", en: *Ética e Política*, Naves de Brito, A. e J. Heck (org.), Goiânia: Editora UFG, 1997.