Aproximació a Ernst Tugendhat
L'ètica comunitarista del respecte universal de Tugendhat: una aproximació crítica

Jaume Urgell

El filòsof Ernst Tugendhat es planteja al llarg de la seva obra el problema de la fonamentació de l'ètica. Podem dir que una de les seves preocupacions intel·lectuals principals és determinar fins a quin punt es pot trobar una fonamentació última, però ho fa des d'un punt de vista crític i alhora escèptic respecte a aquesta possibilitat.

En aquest assaig ens proposem fer una caracterització del sistema ètic que desenvolupa Tugendhat (el que anomenarem ètica comunitarista del respecte universal), a partir de la lectura i la interpretació de les seves obres principals sobre aquesta matèria. A continuació farem una anàlisi crítica d'algunes de les tesis d'aquest autor, tant pel que fa a la forma d'alguns dels arguments que presenta com al contingut de les seves tesis. Conclourem amb un apartat on definirem, encara que sigui esquemàticament, una proposta alternativa a la de l'ètica comunitarista del respecte: l'ètica liberal de la identitat.

Jaume Urgell és doctorand en filosofia per la Universitat de Barcelona, màster en administració pública per la Universitat de Harvard i autor del llibre *Donar protagonisme a Catalunya. Acció internacional i política exterior catalana* (Pòrtic, 2003).

EL PRIMER TUGENDHAT: «PROBLEMAS DE LA ÉTICA»

En *Problemas de la ética* Tugendhat comença dient que les tres lliçons intentaran respondre a la «possibilitat de fonamentar els nostres judicis morals», i justifica aquesta inquietud –present en tota la seva obra posterior– per la necessitat que tenim les persones en la vida quotidiana de fonamentar les nostres creences, els nostres comportaments i els nostres judicis morals en bases sòlides. Altrament, segons Tugendhat, si no trobéssim cap fonamentació, hauríem de renunciar a tot judici i a tota pràctica moral, i cauríem en el relativisme. Des d'aquesta perspectiva, les normes morals serien normes socials que han estat fonamentades i que, per tant, tenen una certa pretensió de permanència, més enllà dels canvis culturals.

L'intent de recerca d'una fonamentació en *Problemas de la ética* segueix tres passes: una exploració lingüística d'alguns termes relacionats amb l'ètica («bo», «haver de», «moral»), una anàlisi de les possibilitats d'aprendre moralment a partir de l'experiència, i una crítica de l'acció comunicativa com a fonament de la moral. Aquestes tres lliçons, juntament amb les retractacions publicades simultàniament, apunten clarament, com veurem, les

característiques principals de l'ètica de Tugendhat, que quedarà més detalladament definida en les seves obres posteriors, i en especial en *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*.

L'exploració lingüística, justificada pel contingut lingüístic de tota norma moral, du Tugendhat a adonar-se de les diferents concepcions que paraules com ara «bo», «haver de» i «moral» tenen en diferents contextos i des de diferents posicions teòriques. És a dir, es posa de manifest el relativisme inherent al llenguatge mateix. En *Diálogo en Leticia* sembla confirmar-se l'escepticisme respecte a la possibilitat de fonamentar la moral en el llenguatge: «Vols dir, doncs, que de la forma lingüística no es pot extraure res sobre allò que pot significar ací estar fonamentat. En l'essencial concorde amb tu» (p. 18). Pensem, però, que fer una exploració lingüística no és un esforç banal, ja que, si bé és cert que Tugendhat se centra en una anàlisi semàntica, l'etimologia, entesa com a arqueologia dels significats col·lectius i eina de fonamentació del llenguatge, pot ser que encara ens reservi un bon grapat de sorpreses en l'àmbit de la filosofia.

En la segona lliçó, l'autor es pregunta si la possibilitat d'aprenentatge moral a partir de l'experiència no estaria en contradicció amb la possibilitat de fonamentació (amb pretensions absolutes) de la moral. La manera de desrelativitzar i evitar aquesta aporia seria entendre que «[...] l'actitud moral s'ha de fonamentar en un principi d'imparcialitat del judici i, a més, que aquest principi s'entenga com un principi del judici i no com un principi deductiu». El que vol dir Tugendhat amb això és que, efectivament, ens podem equivocar en els judicis, i l'aprenentatge (el coneixement, però no únicament el deductiu) ens pot aportar informació, experiències i vivències que corregeixin els biaixos de percepció, les nostres predisposicions i les possibles imparcialitats en els judicis que fem. Amb tot, des del nostre punt de vista, es poden trobar objeccions importants a una postura cognitivista en la moral com aquesta; així, per exemple, com podem arribar a conèixer tots els elements, matisos i perspectives necessaris per a efectuar judicis imparcials, llevat, és clar, que siguem Déu, és a dir, omniscients? D'altra banda, l'èmfasi de Tugendhat en la importància del principi de judici per sobre del principi deductiu en l'aprenentatge de l'experiència sembla denotar un cert intuïcionisme, que es contradiu en part amb alguns escrits posteriors.

Tugendhat, després del desencís que li produeix el relativisme del llenguatge –i la seva incapacitat per a fer una exploració pròpiament etimològica– acaba les tres lliçons admirant en certa manera la teoria de l'acció comunicativa i explorant les seves aplicacions a la filosofia moral. Podria Habermas haver trobat una fonamentació racional de la moral? Són la participació, la deliberació i el consens de tots els implicats en una qüestió moral les condicions necessàries i suficients per a fonamentar els judicis morals? Tugendhat sembla suposar que l'acció comunicativa produeix un consens que està basat en allò que és «igualment bo per a tothom», i que l'acord a què s'ha arribat constitueix la mateixa fonamentació de la norma moral. Amb tot, veu problemes en la possibilitat de complir les condicions de la situació ideal de parla, i per tant en el consens com a fonamentació de la moral. Troba a faltar en Habermas una consideració de les relacions de poder entre parlants morals.

Un cop deixa de banda l'acció comunicativa, afirma que la fonamentació no ho és dels enunciats morals pròpiament, sinó «per a l'ingrés en una praxi intersubjectiva», és a dir, és fruit d'una voluntat comuna de constituir una comunitat moral, en la qual els enunciats morals tinguin validesa. Aquests enunciats hauran de ser l'expressió d'allò que és bo per a tothom, d'acord amb els interessos mínims fonamentals de les persones, i susceptibles de revisió empírica.

LA POSICIÓ ÈTICA DE TUGENDHAT

La posició ètica bàsica de Tugendhat, ja visible en la seva primera obra i que es manté en la seva obra posterior, es pot caracteritzar, a grans trets, com a (i) empirista, (ii) cognitivista i (iii) comunitarista. En efecte, com hem vist, rebutja que les regles morals es puguin fonamentar en un concepte absolut de raó (per exemple, l'imperatiu categòric), però també en versions actualitzades de postures kantianes, i especialment els intents recents de Habermas de fonamentar l'ètica en una raó de l'acció comunicativa (i és la seva crítica a les propostes habermasianes –basada en la presumpta circularitat dels arguments i en el fet que pressuposen la universalitat– una constant en tota la seva obra).

A més, podem considerar Tugendhat com un filòsof moral cognitivista, tal com hem vist: en *Problemas de la ética* analitza les possibiltats de l'aprenentatge moral a partir de l'experiència.

Finalment, Tugendhat és un filòsof comunitarista perquè basa la seva teoria en el concepte de pertinença a una comunitat moral, i vincula l'esfera moral amb les normes socials (en contraposició a normes racionals i jurídiques) i amb sancions internes (culpa, vergonya moral) que impliquen l'exclusió de la comunitat moral. Així, per exemple, afirma: «En la moral es constitueix la identitat social dels membres d'una comunitat. Hom s'identifica valorativament amb la comunitat; la pertinença a la comunitat és constitutiva de la pròpia identitat (...)»;[1] i també «l'expressió 'és un de nosaltres' és decisiva per a la manera de veure moral, si és correcte que la moral siga quelcom essencialment relatiu a la comunitat».[2]

L'EDIFICI ÈTIC DE TUGENDHAT: L'ÈTICA COMUNITARISTA DEL RESPECTE UNIVERSAL

A partir de tot el que hem dit fins ara, podem resumir la teoria ètica de Tugendhat i apuntar-ne els trets principals:

– *Axioma* (o el que podríem anomenar «el dogma de Tugendhat»): la pertinença a una comunitat moral és un element crucial per a la construcció de la identitat dels individus (i –tot i que això no ho afirma explícitament– la construcció i el desenvolupament de la identitat és una condició indispensable per a una vida bona). La possibilitat d'existència d'aquesta comunitat moral, i el «sentit d'allò bo» que aquesta defineix (i que determina els sentiments negatius del ressentiment, la indignació i la culpa), és també la «propietat essencial» sobre la qual es basa l'edifici ètic de Tugendhat.

– *Corol·lari*: l'exclusió de la comunitat moral és un risc que es voldrà evitar.

– El deure moral es basa en la possibilitat de *sancions socials de tipus intern* (la vergonya i la possibilitat d'exclusió), i requereix la possibilitat de reciprocitat entre els agents morals, i una certa capacitat comunicativa i cooperativa.

– El contingut de les normes morals es basa en el *respecte* («respecte significa ací que hom reconeix a la persona respectada el dret de reclamar, com a membre de la comunitat, les prestacions normatives que li corresponen»).[3] També se serveix del concepte de sofriment (que Rorty també utilitzarà en les seves discussions morals, tot i que des de posicions relativistes i sense les pretensions de Tugendhat). Tugendhat defineix el respecte com un criteri més ampli –i alhora més útil– que no la compassió i el dolor («La norma del respecte als altres té un abast més gran que la de no perjudicarlos i també un abast més ampli que la de no causar-los dolor»).[4]

– *Casos particulars*: els animals i els nens petits (cf. Peter Singer). A l'hora de plantejar-se si els animals i els nens petits pertanyen o no a la comunitat moral de referència, Tugendhat afirma que els nens petits, per tal com estan en camí de ser adults desenvolupats (i, per tant, amb les capacitats comunicativa i de cooperació), cal incloure'ls en la comunitat, però que els animals, com que no poden complir el principi de reciprocitat en l'observació de les normes morals i com que no se'ls pot considerar éssers amb capacitats comunicatives, no en són membres.

ANÀLISI CRÍTICA DE LA TEORIA DE TUGENDHAT

Qüestió 1: Incoherències respecte a la possibilitat de fonamentar la moral

L'exposició (pro)positiva de Tugendhat sembla implicar, contràriament a la seva exposició negativa (crítica d'altres sistemes ètics), un sistema ètic fonamentat. Quan exposa i defensa algunes de les seves posicions (el respecte com a base de la moral, el paper de la comunitat moral, etc.), no s'hi refereix com a substituts de la moral, sinó que sembla indicar que es tracta pròpiament d'una teoria moral (encara que en alguns escrits l'anomeni mínima).

Aquesta moral mínima ja es comença a dibuixar en el primer Tugendhat de *Problemas de la ética*, on el problema de la fonamentació es relaciona no amb els enunciats, sinó amb la praxi intersubjectiva, com a voluntat comuna. Però Tugendhat sembla concloure en escrits posteriors que no és possible fonamentar l'ètica, i aleshores «si ja no podem fonamentar una moral de manera tradicional per mitjà d'una veritat suprema, potser l'únic que queda és un substitut de la moral».[5]

En altres indrets parla dels substituts de la moral referint-se a les teories contractualistes i a les ètiques de la compassió (utilitarista i schopenhaueriana), amb les quals no s'identifica. De fet, a l'hora de proposar la seva pròpia teoria, el seu propi edifici moral, es basa en criteris que considera fonamentals, i per tant axiomàtics, encara que digui que no ho són i que la seva proposta és únicament pràctica («la moral del respecte universal es només una proposta pràctica»).[6]

Sigui com sigui, no queda clar que –com fa el Tugendhat posterior–, si acceptem la impossibilitat de fonamentar la moral, només queden substituts de la moral, o bé seria possible una proposta com la seva; tampoc no queda clar fins a quin punt la voluntat de pertinença a la comunitat moral com a tret essencial per a la identitat és o no és, segons Tudgendhat, un fonament per a la moral (tota la seva argumentació sembla indicar que ho és).

Qüestió 2: La comunitat és un element essencial en la identitat individual?

Tot i que Tugendhat reconeix l'existència del «lack of moral sense» en determinats individus, que implicaria la indiferència davant la possibilitat de les sancions internes i de l'exclusió de la comunitat moral, sembla que ho considera un defecte (psicològic), i aposta per una tendència general a valorar la integració en la comunitat com a element essencial en la construcció de la identitat en una part preponderant d'individus. Tugendhat no diferencia entre comunitats, i per tant contempla des de la tribu fins a tota la humanitat. Una possible crítica liberal a aquesta postura comunitarista de Tugendhat sostindria que el principi d'autonomia –i el seu exercici, que podem anomenar afirmació de la identitat, i que desenvoluparem més endavant– és allò que caracteritza amb més nitidesa la identitat individual, i que, tot i que pressuposem la pertinença de l'individu a una o diverses comunitats, aquest fet no té les implicacions morals que semblen atribuir-li les postures comunitaristes. En un món globalitzat i caracteritzat per una mobilitat creixent, i en societats multiculturals com les de les democràcies avançades, els individus desenvolupen lleialtats a una diversitat de comunitats de referència, lleialtats que, tot sovint, són provisionals i, en tot cas, canviants i febles (en el sentit de postular universos morals difusos i poc exigents). No és el cas, òbviament, de les comunitats de tipus religiós o conservador, que apel·len a veritats absolutes. Però Tugendhat tampoc no contempla aquestes comunitats en la seva teoria. Aquesta diversitat de pertinences i la mobilitat entre comunitats posen en qüestió el paper que la identitat comunitària té en la construcció de la identitat individual. Hi ha autors, fins i tot, que alerten sobre les tiranies que provoquen els rols que de vegades s'han d'adoptar per a ser considerat un «bon membre de la comunitat». Així, K. Anthony Appiah, en *Multiculturalism*, editat per Charles Taylor, diu: «Hi haurà maneres acceptades de ser gai o de ser negre, hi haurà expectatives que caldrà complir, hom formularà exigències. És en aquest punt que, si ens prenem seriosament l'autonomia, haurem de preguntar-nos si no hem substituït una tirania per una altra. Si jo hagués de triar entre el món dels urinaris i el món de l'alliberament gai, o entre el món de la Cabanya de l'Oncle Tom i el Black Power, triaria sense cap mena de dubte el segon terme en cada cas. Però m'agradaria no haver de triar. Potser m'agradarien més altres opcions». És un crit liberal en contra de la construcció social de la identitat.

Emfasitzar la comunitat moral i les sancions internes com fa Tugendhat equival, d'alguna manera, a anar enrere en el temps, per exemple, fins a l'època de Stendhal, el qual afirmava en un article seu sobre *Le Rouge et le Noir*: «Les mœurs sont fort pures en France dans les petites villes; chaque femme surveille sa voisine et Dieu sait qu'il n'y eut jamais de police mieux faite». Sigui

dit de passada, la relació etimològica entre costum i moral és aquí molt clara.

D'altra banda, els mateixos contorns de les comunitats són de vegades poc clars, com també és poc clar fins a quin punt podem distingir entre comunitats morals i comunitats no morals. Observem que són els mateixos individus els qui defineixen la comunitat, de manera que el que tenim són tantes percepcions del significat, els límits i les regles d'una comunitat qualsevol com membres té (això és, entre altres coses, el que du al conflicte polític, inevitable en qualsevol societat democràtica). Potser això vol dir que només ens queda el diàleg, la parla, el llenguatge... però un diàleg sense gaires pretensions de consens. D'alguna manera, això posaria de manifest clarament que el llenguatge, tal com deia Heidegger, és veritablement la casa de l'ésser.

Tugendhat diria que, quan parla de comunitat moral, també inclou en aquesta definició la possibilitat d'una comunitat universal (tota la humanitat). Però aleshores, l'individu que viola les regles morals d'una suposada comunitat moral universal i que en queda exclòs, on va a parar? En altres paraules, què hi ha més enllà de la comunitat moral? (una altra comunitat?, el regne animal o vegetal?). Quines són les normes de reingrés en la comunitat? El penediment cristià? El treball comunitari dels comunitaristes? La negociació? El pas del temps? Les postures comunitaristes (incloent-hi la de Tugendhat) són incapaces de respondre satisfactòriament –o, fins i tot, de plantejar-se– aquestes qüestions, perquè senzillament és impossible.

Tot l'anterior fa que una teoria moral basada en les sancions internes perdi bona part del seu poder normatiu i de les seves aplicacions pràctiques.

Questió 3: Són equivalents els conceptes d'«exclusió de la comunitat moral» i «sanció interna»?

En *El retrat de Dorian Gray*, Oscar Wilde ens descriu el procés pel qual el protagonista perd tot sentiment de culpa o vergonya moral en traspassar-se aquests sentiments al retrat que d'ell ha fet el pintor. Això provoca una vida plena de conductes immorals, algunes de les quals coneixem i altres només intuïm. Seguint Tugendhat, diríem que Dorian Gray només es veuria exclòs de la seva comunitat moral inicial si hagués conservat els sentits de culpa i vergonya, necessaris per a una sanció de tipus intern. Però no és cert que una part important del seu entorn el censura, que se'n parla amb indignació, menyspreu i fins por? No és això una exclusió de la comunitat moral (o d'una de les comunitats morals) a les quals Gray pertany? Òbviament, parlem d'un personatge de ficció, però no resulta difícil d'imaginar casos reals de persones que no senten «la culpa que esperaríem que sentissin». És probablement aquest diferent «sentir culpa» que tenim les persones, fruit del nostre bagatge biològic i cultural, i de la perspectiva des d'on mirem la vida mateixa, juntament amb els contorns poc definits de l'exclusió d'una comunitat moral i la possibilitat (de vegades per raons d'allò més diverses) de «reinclusió», allò que fa tan difícil el mateix concepte de moral.

Continuant amb Dorian Gray, no sols l'exclusió de la comunitat moral no l'afecta (perquè no sent culpa), sinó que és capaç de continuar tenint una vida social activa: al capdavall, continua sent membre d'una determinada classe social (i, per tant, té accés a certs ambients), continua sent profundament britànic, manté la lleialtat dels

seus amics més ferms, etc. No són aquestes altres també comunitats morals? Exactament, què volem dir quan diem que ha quedat exclòs de la comunitat moral? Què determina que una persona es vegi exclosa d'una comunitat moral determinada, però no d'unes altres? Podríem arribar a argumentar que Dorian Gray queda exclòs de la comunitat moral que el considera com un immoral, la qual cosa no és més que un argument circular.

Per acabar aquest punt, val la pena esmentar que el caràcter fonamental que Tugendhat dóna a la comunitat moral està basat en una suposada preocupació dels individus pel seu estatus. Cal entendre aquest concepte en sentit fort, de pèrdua greu de consideració i fins i tot de certs drets implícits, i no sols situacions en què l'individu «loses face». Tugendhat no arriba a incloure en aquesta idea d'estatus criteris materials, quan és el cas que en la vida quotidiana la pèrdua d'estatus està en gran part lligada a beneficis i situació material. La pèrdua d'estatus, per tant, no és exclusivament una sanció interna. D'altra banda, és il·lusori pensar que en societats en què continuen sent importants les desigualtats, i no sols de caire econòmic, els individus estaran més preocupats per mantenir el seu estatus (en el sentit de Tugendhat) que no a resoldre els conflictes polítics, socials, econòmics, etc. en benefici de condicions més avantatjoses, encara que això impliqui qüestionar de vegades l'ordre moral existent.

Dubtem, per tant, que els conceptes d'«exclusió de la comunitat moral» i «sanció interna» puguin ser equivalents, o que estiguin relacionats per una relació de causa-efecte biunívoca.

Qüestió 4: El respecte, base d'una ètica comunitarista?

El concepte de respecte que fa servir Tugendhat no és equivalent al punt de vista deontològic que inspira una ètica basada en els drets. Quan Tugendhat parla de respecte no està únicament parlant del respecte als drets, sinó d'una idea menys definida, que intentarem explicar en els paràgrafs següents. Les ètiques liberals basades en els drets són, en el fons, ètiques amb un fort component contractualista. Quan invoquem la Declaració Universal dels Drets Humans, o qualsevol altre document institucional que reculli els drets de les persones o dels ciutadans, no ens referim al document com a veritat última, amb valor metafísic. De fet, les retòriques que pretenen fer immanents els pactes constitucionals i les grans declaracions de drets sovint són sospitoses d'immobilisme, conservadorisme o corporativisme, és a dir, d'esforços que pretenen preservar certs arranjaments històrics per defensar en realitat interessos parcials. Si som crítics amb aquesta retòrica, i a més no creiem en les veritats metafísiques (com Tugendhat), per a ser conseqüents hem d'acceptar també la contingència dels drets humans. Si el nostre filòsof estigués restringint el concepte de respecte a aquesta visió deontològica liberal, per tant, admetria la impossibilitat de fonamentar l'ètica en tal concepte. També es fa evident la dificultat de conjugar una moral comunitarista amb unes bases liberals de fonaments contingents com són els drets, i el seu respecte.

Tugendhat, però, quan parla de respecte, sembla referir-se a una idea més àmplia i alhora més vaga. El llenguatge ja hem vist que, tot i ser l'estri amb què dibuixem la

moral, difícilment pot considerar-se fonament d'aquesta. Però, puix que necessitem el llenguatge per a donar forma a la moral, és oportú que ens fixem en camps com el de la semàntica i l'etimologia, que ens poden ajudar a copsar millor què és el que hi ha darrere determinats conceptes. Si analitzem l'arrel indoeuropea de la paraula respecte, trobem que spek-[7] vol dir 'observar', d'on el llatí *respicio*, que vol dir 'mirar enrere', 'vetllar per', 'considerar'. En altres paraules, el respecte és, d'alguna manera, tenir cura de l'altre o, parafrasejant Heidegger, el respecte seria l'ésser del *Dasein* polític i moral. És aquest el concepte ampli i vague de respecte que Tugendhat fa servir.

En la definició de respecte trobem la frase «faltar al respecte», que es defineix com «No guardar a algú aquella consideració que pertoca».[8] Respectar és, per tant, tractar d'acord amb «el que pertoca», és a dir, amb els costums, amb consideració i miraments. Potser aquesta definició sí que s'adiu amb una postura comunitarista, però no amb la visió del Tugendhat posterior, contrari a la possibilitat de fonamentació de la moral i en concret també al valor de les tradicions com a base per a aquesta fonamentació.

Curiosament, aquesta concepció del respecte té algunes ressonàncies del concepte de compassió, que és, precisament, un substitut de la moral que Tugendhat rebutja. Amb tot, arriba a afirmar:

> Quan es tracta, en especial, de mitigar o impedir el sofriment de l'altre, el respecte implica, almenys normalment, que ens comportem afectivament respecte a aquest dolor, és a dir, compassivament.[9]

Qüestió 5: El concepte de respecte universal i la teoria cognitivista fan bona parella?

El cognitivisme de Tugendhat (la seva convicció que es pot aprendre moralment de l'experiència), lluny de ser un complement al concepte de respecte universal, i permetre que la seva ètica esdevingui més útil per als dilemes de l'esfera política, encara fa més difícils els judicis morals. La imputabilitat dels actes (im)morals, que implica la llibertat de triar cursos d'acció diferents («hauria pogut obrar d'una altra manera»), és un concepte amb contorns indefinits, que, d'acord amb el cognitivisme, cal revisar contínuament amb allò que l'experiència ens mostra. Però l'experiència avui dia ens mostra tantes coses (les ciències, però també altres tipus de coneixement no forçosament racional), que podríem arribar a un punt en què calgués suspendre el judici moral (a la manera pirroniana, podríem dir), precisament perquè el respecte ens obligaria a acceptar «atenuants». El que volem demostrar amb aquesta crítica no és la feblesa absoluta del concepte de respecte, sinó la seva inadequació en un pensament moral amb pretensions de normativitat com és el de Tugendhat.

DE L'ÈTICA COMUNITARISTA DEL RESPECTE A L'ÈTICA LIBERAL DE LA IDENTITAT I L'ESCOLTA

És una llàstima que, després de l'anàlisi tan aprofundida que fa Tugendhat sobre el concepte d'identitat en el seu llibre *Self-consciousness and Self-determination*, no sigui capaç d'identificar com a axioma del comportament moral l'afirmació de la

identitat individual. Un dels punts amb els quals coincidim amb Tugendhat és en la centralitat que dóna a la construcció i el desenvolupament de la identitat, però no, com ja hem dit, en el paper que hi té la comunitat.

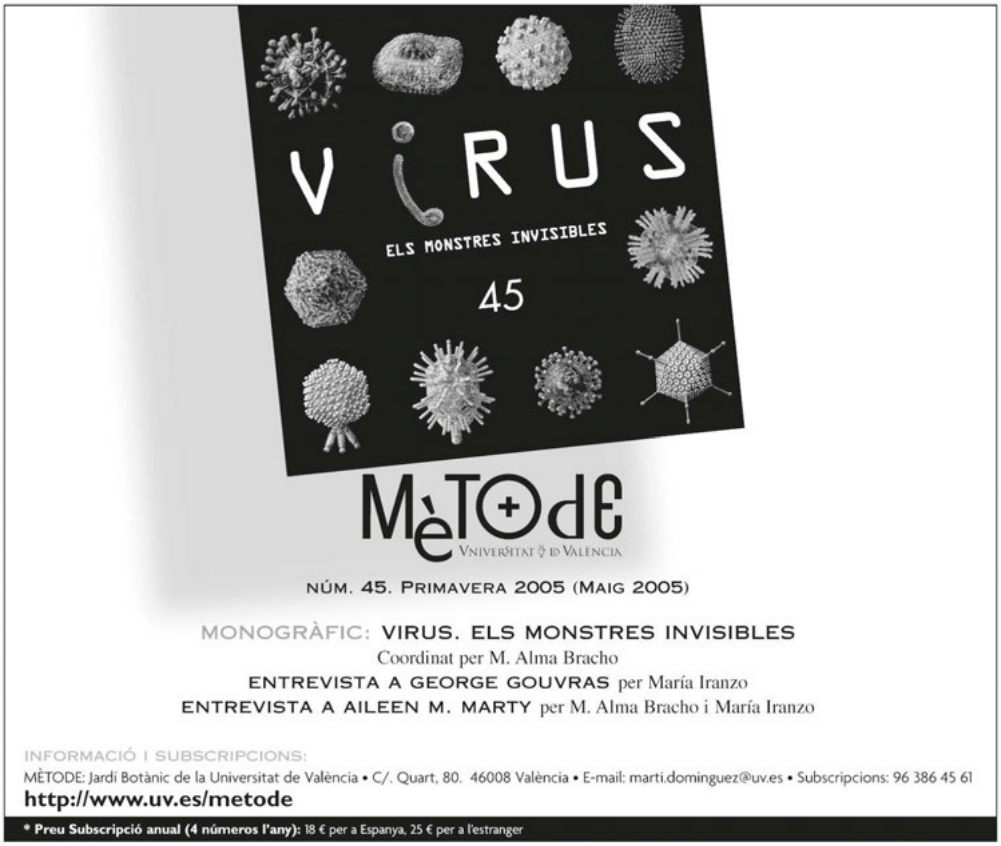
Les extenses investigacions que fa Tugendhat sobre les teories de l'ésser, en particular heideggerianes (que superen fins i tot les seves investigacions sobre l'ètica discursiva), no influeixen, però, en la seva teoria moral. És sorprenent que el seu interès per l'ontologia existencialista no li impedeixi desenvolupar una postura comunitarista en l'esfera moral: es podria dir, en aquest sentit, que retorna a Hegel (cf. autoconsciència en Hegel).

Una ètica liberal de la identitat no s'oposa frontalment als pressupòsits de l'ètica del respecte, però és escèptica en relació amb les possibilitats de construir normes morals sense el suport d'alguna forma de contractualisme. El contractualisme està devaluat pel seu caràcter intrínsecament egoista; però es pot concebre un «contractualisme indicatiu», que formuli acords intersubjectius no tan sols com a garantia de reciprocitat, sinó també com a models que «indiquen» allò que moralment és acceptable. De fet, es podria defensar que el contractualisme sí que implica consideracions morals: no tots els acords preveuen sancions externes per a qualsevol situació d'incompliment, i per tant en cas de conflicte les reaccions de les parts poden incloure sentiments de ressentiment, indignació o culpa que apel·lin a la consciència i no únicament a pactes acordats.

D'altra banda, no podem pretendre que els individus acceptaran les normes morals per por de ser exclosos de la comunitat moral, si més no perquè, com hem dit, la definició de comunitat de referència és un constructe individual, i les lleialtats a les comunitats són múltiples i canviants.

Finalment, l'ètica liberal que proposem es completa amb un concepte de relació amb els altres que anomenem l'escolta. L'escolta activa no és ni un fonament ni un axioma de l'ètica, sinó un component central d'una versió encara més mínima de la moral que la que proposa Tugendhat. L'escolta defuig el caràcter superflu i vague del concepte de respecte aplicat a l'ètica (superflu perquè el compliment de normes legals i declaracions no necessita una formulació pomposa, i vague perquè quan l'ampliem per significar la «consideració que pertoca» necessitem recórrer a fonamentacions últimes per a omplir-lo de contingut). L'escolta és etimològicament (klei-) un inclinar-se, un acostar l'orella; per tant, una actitud d'interès actiu per altri, sense necessitat de pronunciar-se, «compadir-se'n» o pre-ocupar-se'n (tenir-ne cura). Val a dir també que l'escolta juntament amb la parla són components essencials del llenguatge on vivim. La comunitat de referència en una ètica d'aquest tipus seria, així, una comunitat d'oïdors, els individus pertanyen (*gehören*) a la comunitat dels qui escolten (*zuhören*). Per dir-ho amb paraules de Peter Sloterdijk en *Esferes I*, «En la casa sense parets dels tons, els éssers humans s'han convertit en animals que s'escolten junts. Siguen el que siguen a part d'això, son comunards sonosfèrics». ❐

1. *Ser, verdad, acción*, p. 205.
2. *Lecciones de ética*, p. 182.
3. *Ser, verdad, acción*, p. 212.
4. *Lecciones de ética*, p. 169.
5. *Ser, verdad, acción*, p. 208.
6. *Ser, verdad, acción*, p. 217.
7. Per a les arrels indoeuropees, v. *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*.
8. *Diccionari de la Llengua Catalana*, Institut d'Estudis Catalans.
9. *Lecciones de ética*, p. 173.

BIBLIOGRAFIA

TUGENDHAT, Ernst, *Problemas de la ética*, Barcelona, Grijalbo, 1988.
— *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997.
— *Ser, verdad, acción: ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1998.
— *Diálogo en Leticia*, Barcelona, Gedisa, 1999.
— *Self-consciousness and self-determination,* Cambridge (MA), MIT Press, 1986.