



Análisis
Revista de investigación filosófica

PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

Análisis. Revista de investigación filosófica

ISSN: 2386-8066

<https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis>

Vol. 5, n.º 2 (2018)

Análisis. Revista de investigación filosófica figura en las siguientes bases de datos:
Philosopher's Index, ERIH PLUS, Latindex, ISOC, Dialnet, Dulcinea, Rebiun

CONTACTO:
[analisis.revista@unizar.es](mailto: analisis.revista@unizar.es)

EDITA:
Prensas de la Universidad de Zaragoza

Edificio de Geológicas
Universidad de Zaragoza
Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza
[mailto:puz@unizar.es](mailto: puz@unizar.es)
<http://puz.unizar.es>
[puz@unizar.es](mailto: puz@unizar.es)

PEDIDOS: contactar con Prensas de la Universidad de Zaragoza

Análisis. Revista de investigación filosófica

ISSN: 2386-8066

<https://papiro.unizar.es/ojs/index.php/analisis>

DIRECCIÓN

José Luis LÓPEZ DE LIZAGA, Universidad de Zaragoza

David PÉREZ CHICO, Universidad de Zaragoza

CONSEJO DE REDACCIÓN

Juan José ACERO FERNÁNDEZ, Universidad de Granada

José Javier BENÉITEZ PRUDENCIO, Universidad de Castilla-La Mancha

Fernando BRONCANO RODRÍGUEZ, Universidad Carlos III

Pol CAPDEVILA CASTELLS, Universidad Pompeu Fabra

Cristina CORREDOR LANAS, Universidad de Valladolid

Jesús EZQUERRO MARTÍNEZ, Universidad del País Vasco

Ángel Manuel FAERNA GARCÍA-BERMEJO, Universidad de Castilla-La Mancha

Juan Manuel FORTE MONGE, Universidad Complutense de Madrid

Juan José GARCÍA NORRO, Universidad Complutense de Madrid

Susana GÓMEZ LÓPEZ, Universidad Complutense de Madrid

María José GUERRA PALMERO, Universidad de La Laguna

Antonio Manuel LIZ GUTIÉRREZ, Universidad de La Laguna

Margarita VÁZQUEZ CAMPOS, Universidad de La Laguna

Juan Carlos VELASCO ARROYO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

COMITÉ EDITORIAL

Gordon C. BEARN, Lehigh University, EE.UU.

Juan José COLOMINA ALMIÑANA, The University of Texas at Austin, EE.UU.

Andrés CRELIER, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Mario De CARO, Tufts University, EE.UU.

Víctor J. KREBS, Pontificia Universidad Católica, Perú.

Ricardo MALIANDI, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

José MEDINA, Vanderbilt University, EE.UU.

Ernest SOSA, Rutgers Iniversity, EE.UU.

Astrid WAGNER, Technische Universität Berlin, Alemania.



Análisis

Revista de investigación filosófica

Vol. 5, Núm. 2 (2018)

NÚMERO MONOGRÁFICO SOBRE LA FILOSOFÍA DE ERNST TUGENDHAT

Índice / Summary

PRESENTACIÓN DE LOS EDITORES / EDITORS' FOREWORD 273

ARTÍCULOS / ARTICLES

Espiritualidad y autoconciencia existencial en Tugendhat/
Spirituality and existential Self-Consciousness in Tugendhat
José V. BONET-SÁNCHEZ 277-305

La moral del respeto universal/
The Morality of Universal Respect
Maria Clara DIAS 307-318

Mística y rebelión/
Mysticism and Rebellion
Javier SÁDABA 319-330

La teoría de Ernst Tugendhat sobre las fuentes de la moral/
Ernst Tugendhat on the Sources of Morality
Ursula WOLF 331-345

DOCUMENTOS / DOCUMENTS

¿Qué es la filosofía?/
What is Philosophy?
Ernst TUGENDHAT 349-376

CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA / BOOK REVIEWS

Reconsiderando las migraciones internacionales: hacia una política migratoria de
fronteras abiertas/
Reconsidering international migrations: towards an open borders migratory policy
(Juan Carlos Velasco, *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*)
Nerea GONZÁLEZ GARCÍA 379-385

La extrañeza de las palabras más familiares/
The Uncanniness of Ordinary Words
(Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos?*)
Cristina CORREDOR 387-397

NORMAS PARA LOS AUTORES / AUTHOR GUIDELINES 399-402

PRESENTACIÓN

La obra de Ernst Tugendhat tiene una calidad, un rigor y una profundidad filosófica infrecuentes en el panorama actual. Quienes conocen sus libros y ensayos saben de su capacidad para abordar con la precisión de la filosofía analítica los temas más importantes de la tradición filosófica continental, y de su maestría en la interpretación, siempre muy personal, de los textos de los grandes filósofos. Todo esto son cualidades muy valiosas de la obra de Tugendhat, pero quizás el término que mejor define la actitud filosófica de este autor, y que designa también uno de los temas poco frecuentados que él ha abordado, es éste: la seriedad. La filosofía de Tugendhat es una filosofía seria, que no se limita a cultivar áridos e irrelevantes problemas académicos, pero que huye también de la voluntad de estilo y del afán de deslumbrar; una filosofía que ignora el aplauso fácil y que exige, en cambio, lectores pacientes y comprometidos con la búsqueda de la verdad acerca de lo que en cada caso se investiga. Si Tugendhat es considerado por muchos como un maestro, lo es sin duda por la seriedad de su trabajo.

Este número monográfico de *Análisis* quiere contribuir a la investigación de la obra de Tugendhat, un autor sobradamente conocido en el mundo académico hispanohablante, pero hasta ahora insuficientemente estudiado. Los artículos que publicamos tratan dos de los temas centrales que han ocupado a nuestro autor: la ética, representada en los trabajos de las profesoras María Clara Dias y Ursula Wolf; y la filosofía de la religión, de la que se ocupan los profesores José Vicente Bonet y Javier Sádaba. A todos ellos les agradecemos la generosidad casi entusiasta con la que aceptaron de inmediato nuestra invitación a contribuir a este número monográfico, así como la calidad de sus artículos. Y en la sección de Documentos publicamos un escrito del propio Tugendhat titulado *¿Qué es la filosofía?*, que corresponde a dos lecciones impartidas en la Universidad Libre de Berlín en el semestre de verano de 1982.

LOS EDITORES

ARTÍCULOS
ARTICLES

ESPIRITUALIDAD Y AUTOCONCIENCIA EXISTENCIAL EN TUGENDHAT

SPIRITUALITY AND EXISTENTIAL SELF-CONSCIOUSNESS IN TUGENDHAT

José V. Bonet-Sánchez

RESUMEN

La filosofía de la religión y la mística del último Tugendhat se inserta en el centro de su etapa antropológica, pero guarda relación con toda su obra precedente. Las raíces antropológicas de la espiritualidad se hallan en la autoconciencia práctica o existencial, que se refiere al conjunto de nuestra vida y está expuesta —*more* heideggeriano— a la contingencia. A esta responden, según Tugendhat, la religión, con su creencia en seres espirituales (que él rechaza enérgicamente), y diversas formas de místicas orientales impersonales, como el budismo y el tao, que atemperan la voracidad de un yo egocéntrico. El artículo analiza la teorización tugendhatiana de ambos fenómenos y discute su argumento en pro del ateísmo, por mor de la “honestidad intelectual”, lo mismo que su pretensión de tomar las doctrinas místicas únicamente en su vertiente práctico-existencial.

PALABRAS CLAVE: Antropología filosófica. Ateísmo. Contingencia. Egocentricidad. Existencialismo. Mística. Religión. *Sein und Zeit*.

ABSTRACT

Philosophy of religion and mysticism of the latest Tugendhat belong to the centre of his anthropological period but are related to the whole of his previous work. The anthropological roots of spirituality lie in practical or existential self-consciousness, which refers to our life in its entirety and is exposed —Heideggerian *more*— to contingency. According to Tugendhat, contingency elicits religion, with its beliefs in spiritual beings (that he strongly rejects), and several forms of impersonal oriental mysticisms, such as Buddhism and Tao, which mitigate the voracity of an egotistical self. This paper analyses the Tugendhatian theorization of both phenomena and discusses his argument in favour of atheism for the sake of “intellectual honesty”, as well as his claim of adopting mystical doctrines but only from their practical-existential aspect.

KEYWORDS: Atheism. Contingency. Egocentricity. Existentialism. Mysticism. Philosophical Anthropology. Religion. *Sein und Zeit*.

1. EL GIRO ANTROPOLÓGICO DEL ÚLTIMO TUGENDHAT

En el año 2000, Tugendhat nos sorprendió, en la biblioteca de Valencia, con un breve curso de antropología filosófica, decía él, escrito en castellano, que culminaba con una conferencia titulada “Las raíces antropológicas de la religión y la mística” (Raíces en lo sucesivo). El tema, que seguirá abordando en escritores posteriores, guarda relación con el conjunto de su trayectoria e incluso con su biografía¹, en la que existe una significativa relación de contigüidad temporal entre la preocupación por la religión y la mística, por una parte, y la lectura o relectura del Heidegger más existencialista, por otra.

A los efectos que aquí nos interesan, la vida de Tugendhat comienza cuando su muy adinerada familia judía, escapando del nazismo, abandona su casa de Brno, diseñada por Mies van der Rohe, y termina recalando en Venezuela. Ernesto —como empezó a llamarse allí, ya para el resto de su vida—, que entonces contaba 11 o 12 años, comienza a tener experiencias místicas y quería ser rabino. Su padre reaccionó contratando un preceptor que instruyó al joven en el pensamiento de Freud; y de sus relatos de aquella experiencia se infiere que debió incidir especialmente en la crítica de la religión y el monoteísmo, dejando en él una huella imborrable. Paralelamente, su madre y una amiga le regalarían *Sein und Zeit*, que a los 15 años Ernesto había leído ya dos veces, y otros cursos anuales de Heidegger de la misma época. Poco después, ya en la Universidad de Stanford, Tugendhat participó como estudiante en algunos seminarios sobre mística, tras los cuales interrumpió durante cuatro décadas su contacto intelectual con este asunto.

En los años 50 pasó Tugendhat a estudiar en Friburgo con Heidegger. A finales de la década comenzará a desplegar una obra que existe consenso en agrupar en cuatro ciclos o campos temáticos² que, a lo largo del tiempo, se despliegan de forma más o menos sucesiva y, por comodidad, podemos denominar etapas. Paso a recordarlas, subrayando los hitos de las tres primeras que guardan una relación más estrecha con la antropología de Tugendhat y su filosofía de la espiritualidad.

La primera etapa, presidida por el influjo de Heidegger, culmina en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl y Heidegger* (1967). En la segunda, Tugendhat abandona expresamente el método fenomenológico (1970; 1976) y lo sustituye por un análisis

¹ Tugendhat 1992a, pp. 7-18; Suárez Crothers 2005; Hermann 2007; Bonet 2013, pp. 27 ss. Para estos y algunos otros detalles, me apoyo también en mis conversaciones y correspondencia con el autor.

² Thies (2009/2010, 337 s.), Bonet (2013, pp. 27-59).

lingüístico cuya mayor originalidad consiste en la interpretación analítico-lingüística de conceptos clave de la ontología heideggeriana, como ser, existencia y verdad. A este ciclo pertenecen los libros más brillantes del autor, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976) y *Autoconciencia y autodeterminación* (1979/1993a)³. La tercera etapa consiste, más que en una revolución, en un abandono⁴: Tugendhat deja de lado la filosofía teórica —de hecho, todo aquello que tenía que ver con la metafísica— para dedicarse a la ética y, al mismo tiempo, implicarse al máximo en debates políticos tan vivos, en el Berlín de los 80, como el del pacifismo nuclear (1988²). En realidad, la fundamentación de la ética, que aborda en tres libros (1984; 1993b; 1998) y un sinnfin de artículos, es un tema que ya nunca abandonará. Y esa es una de las razones de que resulte impreciso hablar de etapas. Además, uno de los motivos del viraje antropológico, que representa la cuarta y última, es precisamente el de buscar una solución diferente a la fundamentación de la moral, relacionándola con la función biológica que aquella ha podido cumplir en la evolución⁵. Pero había también otros motivos para ese viraje. ¿Cuáles?

Recobremos la biografía del autor en 1992, cuando se jubila en la Universidad Libre de Berlín y emprende un proyecto personal que le lleva otra vez a Latinoamérica. Mientras explica allí sus *Lecciones de ética* de 1993 en distintos cursos y países, es invitado a disertar sobre el Heidegger de *Ser y tiempo*⁶. Al concluir el proyecto personal con 66 años, se encuentra con que lo único que puede ya esperar es la muerte y filosofa sobre ello⁷. Esta vez no se trata de abordar los conceptos principales de la ontología heideggeriana, sino de aprovechar sus observaciones particulares sobre los temas más existenciales o, como Tugendhat dirá ahora, antropológicos, sintonizando así con la idea de antropología filosófica

³ Uso la barra / para hacer referencia a la traducción. Aunque Tugendhat escribe más en alemán, también redactó originalmente algunos trabajos en castellano o inglés. Cuando transcriba la versión española, la citaré en primer lugar, como hago a menudo con la traducción de *Egocentricidad* de Suárez Crothers.

⁴ Tugendhat empleó esta palabra en la primera carta que crucé con él.

⁵ Tugendhat 2001, pp. 199-224 / 2002, pp. 135-158; 2007a, pp. 136-155 / 2007b, pp. 115-135 (como otros artículos de la serie, este fue redactado en castellano). El recurso a fenómenos antropológicos asomaba ya, aquí y allá, en Tugendhat 1998.

⁶ Tugendhat 1992, pp. 108-135; y 2001, pp. 11-26 / 2002, pp. 231-244.

⁷ “Me encontré horrorizado esperando la muerte”, declara a Hermann (2007). De ahí surge un artículo de 1996 (Tugendhat 2002, pp. 161-181) que fue de hecho el punto de partida de *Egocentricidad* (2003, p. 99 nota / 2004, p. 112 nota) y volvió a retomar en *Antropología* (2007a/2007b).

que, en los años 20, formularon en Alemania Scheler, Plessner y Gehlen, y que, en opinión de nuestro autor, latía también, enmascarada, en *Ser y tiempo* (2002, pp. 202-205). Tugendhat concibe la antropología filosófica como una forma débil de filosofía primera y pugna por insertar en ella sus propios descubrimientos filosóficos de los dos ciclos precedentes (el analítico y el ético-político), e incluso algún tema capital de *Der Wahrheitsbegriff*, como el que ahora etiqueta como honestidad intelectual. Esta última reconversión o reconstrucción despusa en un ciclo de escritos de 1998-2000, a los que me referiré en bloque como artículos o trabajos “fundacionales”⁸, y dará lugar a dos libros suyos más: *Egocentricidad y mística* (2003), el texto que sistematiza con un argumento unitario la nueva perspectiva de conjunto del autor, y *Antropología en vez de metafísica*⁹, una colección de artículos de temática antropológica explícita y bastante unitaria.

A mi modo de ver, toda esta última fase o etapa conecta sobre todo con *Autoconciencia*, el libro más antropológico de las etapas precedentes, del que surge su concepción de autoconciencia práctica, base del concepto de egocentricidad del libro homónimo. En lo cual debe entenderse que antropológico significa, como veremos, existencial. En realidad, una parte de este último ciclo podría verse como un último ajuste de cuentas con Heidegger, rayano a veces en la ingratitud¹⁰. Pero ese no es el caso de los diversos textos de Tugendhat sobre religión y mística¹¹,

⁸ Se visualiza esto perfectamente en *Problemas* (Tugendhat 2002) mejor que en las compilaciones alemanas de 2001 y 2007a, cada una de las cuales incluye solo uno de los tres trabajos fundacionales.

⁹ Tugendhat 2007a/2007b. En lo sucesivo, mencionaré el libro como *Antropología*. Usaré también para los libros correspondientes las abreviaturas de *Der Wahrheitsbegriff*, *Vorlesungen zur Einführung*, *Autoconciencia* y *Egocentricidad*.

¹⁰ Véase Hermann 2007.

¹¹ Son cinco. El primero, *Raíces* (Tugendhat 2002, pp. 215-228), que no se publicaría después en alemán porque, llegado el momento de hacerlo, el autor había modificado su planteamiento. Y es que, como escribí en otra ocasión, Tugendhat convierte la retractación en un género filosófico-literario. Vienen después varios capítulos correspondientes de *Egocentricidad* y otros tres artículos: el Discurso de aceptación del premio Meister Eckhart (“Über Mystik. Vortrag...”) y el artículo “Über Religion”, donde el autor admite haberse mostrado “más ambivalente”, menos unilateral que en *Egocentricidad*. Ambos quedaron recogidos en *Antropología* (2007a, pp. 176 ss. y 191 ss. / 2007b, pp. 157 ss. y 173 ss.). Finalmente, “Spiritualität, Religion und Mystik”, es el comentario de Tugendhat (2012) a un simposio sobre Mística, religión y honestidad intelectual organizado a raíz de *Egocentricidad* que, como se ve, es el texto capital. Los denominaré respectivamente, Discurso, Über Religion y Spiritualität. Yo diría que estos dos últimos representan la posición final del autor.

que nada le deben a Heidegger y poco a Bergson (2012), Scheler (2009) o Jaspers (2012), que sí se ocuparon del asunto. Por supuesto, tampoco Tugendhat es deudor de Heidegger cuando plantea la pregunta por el ser del hombre desde una óptica comparativa con el modo de vivir de los animales no humanos, pensando en la función biológica o evolutiva de las estructuras analizadas.

2. LENGUAJE Y AUTOCONCIENCIA PRÁCTICA

Egocentricidad es, por los motivos apuntados, un libro ambicioso que Tugendhat publica con 73 años, concluyéndolo, según admitió luego, con cierta impaciencia. De ahí que resulte esquemático, denso, con demasiadas cartas sobre un tapete relativamente pequeño. Los primeros cuatro capítulos de *Egocentricidad* recogen los hilos de sus tres etapas anteriores que Tugendhat ve factible reunir ahora en un argumento antropológico que conduzca hasta el sentido existencial¹² de la mística, que consiste en un retraimiento o distanciamiento de sí¹³ —de la propia egocentricidad, como explicaremos—. En esta sección, me propongo simplificar ese argumento, reduciéndolo a sus pasos imprescindibles, basándome para ello en los trabajos paralelos del autor, sobre todo en *Spiritualität*. A la vez, ahondaré en el alcance de alguno de esos pasos recurriendo a los trabajos anteriores del autor de los que, en más de una ocasión, procede la idea.

Por cierto, que en *Spiritualität* Tugendhat no habla de raíces antropológicas, sino del modo en que religión y mística surgen de la “estructura de conciencia” del ser humano (2012, p. 161). Las dos fórmulas son equivalentes: las raíces antropológicas de la espiritualidad están en la estructura temporal y lingüística de la autoconciencia práctica humana. Pero la autoconciencia no es, al agudo juicio de Tugendhat, un fenómeno unitario. La filosofía moderna la equiparó con la forma de saber incuestionable que tiene el sujeto de sí mismo, de su yo. Es lo que Tugendhat llama autoconciencia epistémica inmediata, la cual, en realidad, no versa sobre el sujeto entero, como un todo, como pretendiera el idealismo, sino solo sobre las propias vivencias particulares, estados psicológicos conscientes como mi propio dolor o mi sensación de cansancio¹⁴.

¹² Esta palabra corre las más de las veces por mi cuenta. Tugendhat la emplea poco.

¹³ Sobre la traducción del verbo alemán, *zurücktreten*, que es distinta en Tugendhat 2004 y 2007b, véase, la nota del traductor de 2004, p. 35.

¹⁴ Tugendhat 1979, pp. 27 s. / 1993a, pp. 23 s.; Bonet 2013, 146 s.

En la 2ª lección de *Autoconciencia* añade Tugendhat, inspirándose en el Strawson de *Individuals*, que tenemos además una autoconciencia epistémica *mediata* de predicados corporales que también un tercero nos podría atribuir, desde la perspectiva del observador; por ejemplo, cuando observo en el espejo que me han salido canas en el pelo. Distinta de ambas, y muchos menos tratada en la filosofía, es la autoconciencia práctica que Kierkegaard y Heidegger intentaron analizar, esto es, la relación emocional y volitiva con nosotros mismos, con nuestra propia existencia —la propia, la de cada quien—, que en cada una de nuestras acciones e inacciones tiene lugar de manera práctica. Es un hecho: todo ser humano se encuentra con que su propio ser no es otra cosa que lo que hace con él viviendo¹⁵. Es de este fenómeno, personal e intransferible, de donde surge el concepto de egocentricidad, al que Tugendhat llega mediante cierto circunloquio:

El sujeto del argumento de *Egocentricidad* es, en todo momento, quien dice “yo” (der “Ich” Sager). Tugendhat se refiere así de una forma económica al fenómeno de la autoconciencia que había tratado a fondo en su libro homónimo, pero quizá no desea entretenerse aquí con un concepto filosófico tan fuerte ni contender de frente con teorías analíticas como la de John Perry (1979), que se publicaron casi a la vez que *Autoconciencia*, sobre la referencia del pronombre personal “yo” y los demostrativos (véase Tugendhat 2005). Por ende, a él le viene bien ese giro para presentar después la mística como una forma de auto-distanciamiento que puede llevar a cabo quien dice “yo”.

La argumentación de *Egocentricidad* no discurre de forma lineal, sino más bien por acumulación de fuerzas o supuestos conexos. El primero es que el lenguaje proposicional, mediante el uso de términos singulares, hace posible que sus usuarios hagan referencia a objetos y situaciones independientes de la situación perceptiva actual. Tal es, a mi juicio, el argumento principal de *Vorlesungen zur Einführung* (Bonet 1992, pp. 317-356 y 392-497). Para demostrarlo, Tugendhat se fajó allí con las teorías analíticas de las descripciones de Russell, Strawson y Donnellan. Pocas veces se ha reparado en que la compleja teoría resultante es un intento admirable de traducir a categorías comprensibles, fundadas analíticamente, cuestiones clave de la analítica heideggeriana de la existencia (*Dasein*) como ser-en-el-mundo, particularmente de las interremisiones de los términos deícticos mencionados en el §26 de *Ser y tiempo* (yo, tú, él, aquí, ahí...). Quien dice “yo” competentemente debe saber usar las expresiones deícticas u ocasionales, cuya referencia cambia con los

¹⁵ Tugendhat 1979, pp. 179 s. / 1993 a, pp. 141 s.

contextos de uso, comenzando con los pronombres personales, los demostrativos (esto, aquello) o los adverbios de lugar y tiempo (ahora, antes, después), que también son términos singulares, como ya explicó Frege. Ha de saber asimismo algo que Descartes olvidó: que dichas expresiones componen series, como acabamos de recordar, las cuales presuponen una comunidad de hablantes que intercambian la palabra, así como su lugar en un espacio que, quien dice “yo”, percibe siempre en relación consigo mismo. Por último, si, además de hacer referencia a objetos y situaciones —los “particulares” de Strawson—, desea identificarlos concluyentemente ante la audiencia, añada Tugendhat que ha de situarlos, mediante descripciones localizantes relativas a días y lugares, en un sistema de referencias objetivo: un mundo. Así, dominando el plexo de inter-remisiones que componen los distintos tipos de términos singulares (denotativos de un particular) que acabamos de mencionar,

Con el lenguaje predicativo aparecen *a la vez* la conciencia de *otros* objetos y la conciencia de *sí mismo* como un objeto entre otros, entretreídas con la conciencia de un *mundo* objetivo en el que tanto yo como las demás personas ocupamos un lugar. (2003, pp. 28 s. / 2004, p. 32)

En este contexto, el problema mayor de este planteamiento, que es el de *Vorlesungen zur Einführung*, en nuestro contexto es que así no alcanza Tugendhat el plano de la autoconciencia práctica¹⁶ en el que hundirá sus raíces la espiritualidad¹⁷, pues se trata únicamente de conciencia de objetos del mundo espacio-temporal¹⁸.

¿Qué se entiende por egocentricidad? En primer lugar, podemos hablar de una sensibilidad “egocéntrica” o egocentricidad rudimentaria ligada al fenómeno de la conciencia que también se da en muchos animales no humanos; cada organismo es fácticamente el centro de sus propias experiencias. A continuación está la autoconciencia epistémica inmediata por la que quien dice yo sabe que los

¹⁶ Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, pueden discutirse también alguno de los pasos que da Tugendhat. De modo particular, el concepto de *especificación* de la lección 22, 1976, pp. 407 ss., la idea de que el objeto identificado es uno entre *todos* los que se encuentran en ese mundo. Ver Bonet 1992, pp. 434 ss.

¹⁷ El propio Tugendhat lo reconoce en la primera frase del capítulo II, 2003, p. 30 / 2004, p. 35.

¹⁸ También Schleiermacher (2013, p. 45) pone en relación la piedad, o autoconciencia religiosa, con el mundo: “nuestra autoconciencia, como una conciencia de nuestra existencia en el mundo o de nuestra co-existencia con el mundo, es una serie en la que el sentimiento de libertad y el sentimiento de dependencia están divididos”. Ninguno de estos dos sentimientos aparece al identificar los objetos en un mundo espacio-temporal.

sentimientos y pensamientos que tiene son “suyos”, le pertenecen¹⁹. Junto a ello, en opinión de Tugendhat, está implícito en la teoría de la referencia de los términos singulares que acabamos de bosquejar que cada ser consciente que dice “yo” se vea y perciba a sí mismo como el centro de un mundo que ahora se descubre como cohabitado por otros “centros” con idéntica pretensión. El siguiente escalón, acaso un tanto precipitado en la explicación de Tugendhat, es que quien dice “yo” se da a sí mismo una importancia desmedida. Todo lo cual anda envuelto en, o acompañado de, una implicación afectiva egocéntrica de deseos, temores y preocupaciones que nos provoca mucho sufrimiento²⁰.

Hasta aquí el primer supuesto de *Egocentricidad*, acaso el más complejo. El siguiente es como un ramillete de ideas que se entretajan para hacer plausible por qué quien dice “yo” puede plantearse planes de futuro. En efecto, con el lenguaje proposicional aparece también en los seres humanos (a) la conciencia del tiempo, en particular, la posibilidad de referirse a un futuro que no se puede percibir ahora ni depende de la situación perceptiva actual²¹. Y emerge igualmente (b) la conciencia de lo bueno (2004, pp. 27, 40). ¿Cómo justifica Tugendhat este paso? Apelando al libro I de la *Política* de Aristóteles, cuando al principio señala que el hombre es más sociable que las abejas, los insectos o el ganado porque la palabra (*logos*) le permite expresar y comunicarse sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, como **algo distinto de lo placentero o lo doloroso**. (c) Con la racionalidad instrumental y los dos elementos recién mencionados, nos encontramos con la reflexión, eventualmente comparativa, sobre fines a alcanzar, independientes de la situación y representados como buenos, y sobre los medios que conducen a su consecución. Los seres humanos se proponen fines, persiguen objetivos y pueden también anticipar tanto el éxito de esos objetivos como la posibilidad de que ocurran males y fracasos²².

¹⁹ Por mucho que yo sufra viéndola, el dolor de dientes de mi hija le pertenece solo a ella. A mí se me parte el corazón, pero no me duelen los dientes.

²⁰ Tugendhat, 2003, pp. 8 s., 29-31, 39 / 2004, pp. 11, 33, 35 s., 45 s.

²¹ “Es esencial para los hombres preocuparse [*sorgen*] por su futuro. Esta característica se funda en el lenguaje y en la conciencia del tiempo, que son propias de esta especie” (Tugendhat 2007b, p. 144 / 2007a, p. 163).

²² Corrigiendo a Aristóteles, Tugendhat insiste en que, de hecho, los hombres tenemos una *pluralidad* de fines que no son medio para ninguna otra cosa, como las actividades que realizamos por ellas mismas, como “fines en sí mismos” (*Selbstzweck*), como jugar o pasear, o las personas o seres por cuya existencia y bienestar nos preocupamos como “fin último” (*Endzweck*), como ocurre con nuestra propia existencia, la de otros o la de entidades como una obra de arte o un Estado (Tugendhat 2003, p. 36 / 2004, p. 42).

El tercer supuesto está implícito en el párrafo anterior, pero conviene estudiarlo por separado. Es la posibilidad de preguntarse y conducirse, en un sentido práctico y emocional o volitivo, respecto de la propia vida en su totalidad. Es la cuestión del sentido de la vida, de cómo queremos ser o vivir, no en relación con tal o cual fin o plan determinado, sino con el conjunto de nuestra vida. Así formulada, en forma interrogativa y no asertiva, acaso sea esta la cuestión central de la filosofía toda de Tugendhat. Tras escribir el planteamiento la primera vez que impartió un curso de ética, en 1973, lo incluyó en la singular lección 7 de *Vorlesungen zur Einführung*, reproduciéndolo luego en los otros cuatro libros suyos más conocidos²³. No es posible desentrañar el sentido de la interrogación sin hacer referencia directa al Heidegger de *Ser y tiempo*, por más que el autor de *Egocentricidad* a veces parezca olvidarlo. Heidegger afronta la existencia, *Dasein*, como un modo de ser distinto del de los entes que pueden ser observados y analizados desde fuera, en tercera persona. La existencia, por el contrario, es en cada caso la mía; se vive y se sufre en primerísima persona, y de ahí el concepto de *egocentricidad*. No se observa o analiza, sino que se “hace” (o se deja de hacer) algo con ella. De ahí el giro alemán *Sich-zu-sich-Verhalten*, el conducirse respecto de sí mismo²⁴, con el que el autor rotula los capítulos principales de *Autoconciencia* —dedicados a Heidegger— y primera sección de *Egocentricidad* (*Sich-Verhalten zu sich*). Religión y mística serán formas de conducirme respecto de mí mismo.

Teniendo en cuenta la filosofía del lenguaje de Tugendhat, la objeción está servida: ¿cómo hace *referencia* (en el sentido semántico del término) alguien a su vida? La expresión “mi vida en su totalidad”, ¿es un término singular? En tal caso, ¿cómo se identifica su referente? Y si no es un término singular, ¿qué es o cómo habría que manejarla desde un punto de vista semántico? La respuesta de Heidegger no apunta hacia el lenguaje, al menos directamente: el fenómeno glo-

²³ Bonet 2013, pp. 92 nota y 303 ss. Por aducir un ejemplo desconocido, su comentario a C. Taylor en Tugendhat 1992, pp. 441-452.

²⁴ En contextos académicos el *Verhalten* alemán se traduce al inglés como *behaviour*, que, a su vez, se vierte al castellano con dos variantes: comportamiento y conducta. Los traductores hispanos de Tugendhat, probablemente con su aprobación (no siempre certera), suelen elegir la primera y hablan de un “comportarse (o comportamiento) consigo mismo”. Solo que “en español no existe tal cosa; uno se “comporta”, o no, únicamente con otros (nunca “consigo mismo”), a menudo con una connotación moral (“se comportó como un auténtico amigo”) de la que carece la expresión heideggeriana”. (Bonet 2013, p. 264 nota). Adoptar la segunda opción en su forma verbal, conducirse, no tiene esos inconvenientes y resulta casi tan flexible como la fórmula alemana.

bal de nuestra vida asoma o se hace presente en los estados o temples de ánimo (*Stimmung*), que no tienen un objeto intencional directo, sino que tratan de cómo “le va” (la vida en general) a uno o una²⁵, y en particular en la angustia ante la muerte (en la próxima sección).

Tres son las formas en que Tugendhat ha tratado de arraigar en el lenguaje esta autoconciencia práctica. Primero, insistiendo en el carácter proposicional de los estados de ánimo, siguiendo en esto a Kenny (1963). Segundo, definiendo un tipo de oraciones prácticas, las oraciones de intención, que declaran en primera persona planes de futuro —como “iré al cine este sábado”—, mas no en la forma de un pronóstico, sino como correlato a eventuales consejos en forma imperativa (“¡Ve al cine este sábado!” – “De acuerdo, iré”). Tercero, y más importante en el argumento de *Egocentricidad*, mediante una clase de enunciados de intención que no solo presentan posibilidades futuras en primera persona, como “puedo ir al cine este sábado” o “puedo cambiar de trabajo”, sino el deseo del agente que dice “yo” de “activarse” o “ponerse en marcha”, de esforzarse por llevar a cabo cierta acción (o actividad) que, al menos en parte, depende de él. Por supuesto que tales exhortaciones pueden dirigirse también en segunda persona: “ánimo, puedes hacerlo, depende de ti”. Lo decisivo, en el marco de este libro, más que la cuestión del libre albedrío, con la que Tugendhat seguirá debatiéndose (y retractándose) en *Antropología*, es que, cualquiera que sea el grado de libertad que atribuyamos al agente²⁶, este se ve a sí mismo como imputable, es decir, como responsable de su acción. Y eso significa, ni más ni menos, que quien dice “yo” y se piensa como imputable puede sentirse culpable y avergonzarse por lo que hace mal o deja de hacer bien²⁷. Y hay que pensar que esto no solo se puede aplicar a acciones concretas, sino también, al conjunto de nuestra vida. Tugendhat proyecta de este modo al tema de la autoconciencia existencial la teoría de los sentimientos morales que elaboró para su fundamentación de la moral²⁸. Y porque la sombra de Heidegger es alargada, resulta que en ambas forma de conciencia, la existencial y la moral, el plano afectivo resulta decisivo (Henrich, 2006). La consecuencia es que quienes

²⁵ Lo diré así esta sola vez.

²⁶ “El grado que puede alcanzar el esfuerzo y la concentración [del agente] está causalmente determinado, pero sólo yo puedo averiguar dónde se encuentra el límite... dicho límite no consiste en una magnitud fija; se trata de un espacio en que oscila el que se esfuerza y, desde luego, solamente cuando se esfuerza” (2004, p. 60 s. / 2003, p. 53).

²⁷ 2003, pp. 62-64 y 74 ss. / 2004, pp. 70-72 y 83 ss.

²⁸ Tugendhat 1990 y 1993b, lección 3; Bonet 2013, pp. 161-169.

dicen “yo”, porque depende de ellos hacerlo mejor, tienen una causa de pena o sufrimiento adicional, que se une a los dolores corporales, las pérdidas y el fracaso de nuestros planes de futuro (2003, p. 63 / 2004, p. 71). El asunto que aquí se ventila es la contingencia de la vida humana, que proseguimos en la siguiente sección.

Antes, sin embargo, aún hay que mencionar un cuarto supuesto o hilo argumental que el autor despliega específicamente en *Egocentricidad*: la tendencia de quien dice “yo” a atribuirse una importancia desmedida. Quien dice “yo” necesita sentirse reconocido²⁹, en primer lugar, por su propia existencia, de manera gratuita. Sin ello no podría ni sentirse digno de ser amado ni tampoco valorar como importante cosa alguna, empezando por la propia vida (Tugendhat 1993b, lecciones 14 y 15). Necesita también, en segundo lugar, sentirse reconocido como bueno por lo que hace, por el modo de desempeñar actividades que el propio agente considera importantes. Es lo que Tugendhat llama el bien adverbial. No se olvide que nuestra vida consiste prácticamente en lo que hacemos y dejamos de hacer. Nos hallamos, pues, en primer lugar, con la necesidad de que nuestra propia existencia y bienestar sean considerados por otros como intrínsecamente valiosos. Y, en segundo lugar, por la necesidad voraz, que dura toda la vida, de confirmar el propio valor siendo reconocidos por nuestro buen hacer³⁰. Con lo cual a menudo se confabula, para darnos importancia a nosotros mismos, la creencia de que nuestras acciones y actitudes influyen en la realidad, son importantes para lo que sucede o puede suceder en el mundo.

Se trata, en todo caso, de componentes estables de nuestra egocentricidad que los otros animales no conocen. Para vivir más felices, los humanos necesitan darse, entregarse a algo distinto de sí mismos, trascenderse y vivir su egocentricidad sin egoísmo. Así que el altruismo o la generosidad representan una forma de darse menos importancia a sí mismo, algo que la mística llevará a sus últimas consecuencias³¹.

²⁹ Tugendhat se apoya en este punto en T. Todorov (1995). Al mismo tiempo, proyecta sobre el cap. 2 de *Egocentricidad* sus disquisiciones sobre la motivación de la moral de las *Lecciones de ética* (la 14 y la 15), a propósito de E. Fromm y A. Smith, que empezaron a decantarse en sus *Retracciones* a las Tres lecciones de ética de *Probleme der Ethik* (que comenta con detalle Bonete 1990), con una sugerente fusión de horizontes kantianos, heideggerianos y de Fromm/Smith que nuestro autor simplificaría notablemente en las *Lecciones de ética*.

³⁰ 2003, pp. 44 s. / 2004, pp. 50 s.

³¹ Tugendhat 2003, pp. 86 s. / 2004, pp. 96 s. He hecho referencia deliberada a lo que Tugendhat llamó “trascendencia inmanente” en uno de los trabajos fundacionales del ciclo antropológico, “Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia inmanente”: 2002, pp. 215 ss. (redacción original) / 2007a, pp. 13 ss. (versión alemana ampliada).

3. CONTINGENCIA Y ESPIRITUALIDAD

Decía la antropóloga de la religión Mary Douglas, a propósito de la primera edición de la *Enciclopedia británica* (1773), que, cuando esta dividía la entrada “Magia” en las categorías de idolatría, religión sacerdotal y filosofía de la religión, separaba “lo que en el campo el antropólogo encuentra como una única experiencia”; y que “la tradición escéptica se siente cómoda haciendo divisiones entre las diversas partes de la religión, identificando una parte admirable y otra despreciable” (Douglas 1998, p. 199). Algo así podría decirse del modo enteramente personal (o “first personal”, como veremos) en que Tugendhat contrapone religión y mística. En rigor, él analiza poco la religión, en el sentido que suele tener el término en la antropología cultural, en referencia a los ritos y simbolismos de una comunidad. ¿De qué habla, pues, nuestro filósofo? En realidad de una cierta forma de autoconciencia que Schleiermacher definía como “la conciencia de ser absolutamente dependiente o, lo que es lo mismo, de hallarse en relación con Dios” (2013, p. 42).

En Raíces, artículo de la serie fundacional, la mística es para Tugendhat una forma de radicalización y profundización de lo religioso. En cambio, en *Egocentricidad*, se tensa la diferencia entre ambas experiencias indicando que arraigan de forma muy distinta, incluso opuesta, en la contingencia. A pesar de ello, en dicho libro y en los artículos de *Antropología*, Tugendhat admite que hace falta algún concepto general que incluya religión y mística, o alguna forma de conciencia protorreligiosa o protomística que él formula con la ayuda de Rudolf Otto (2001): la clave está en la experiencia de la pequeñez humana ante lo numinoso o estremecedor de la naturaleza, lo ‘incomparablemente grande’, frente a lo cual “uno se experimenta a sí mismo como pequeño” y ante lo cual se inclina³². Más tarde, en *Spiritualität*, Tugendhat asocia dicha interpretación al sentimiento oceánico de lo ilimitado que Freud situaba como fuente de la religiosidad en *El malestar de la cultura*. Y además, encuentra un término, el de espiritualidad, que seguramente responde a lo que desde el principio intentaba decir. Pero este no es exactamente un concepto común para lo místico y lo religioso, sino que define una forma de autoconciencia o autorrelación práctica que arraiga en la conciencia del futuro y define una línea de separación con la conciencia de los otros animales. Estos tienen conciencia de males y peligros concretos, como los dolores corporales, pero no los anticipan y para ellos “el hecho de estar limitados no significa nada” (2004, p. 110 / 2003, p. 98).

³² Tugendhat 2003, p. 119 / 2004, p. 134; 2007a, p. 178 / 2007b, p. 159.

En paralelo a nuestro planteamiento de la sección precedente, la autoconciencia práctica humana da lugar a un tipo de reflexión diferencial en el que cabe distinguir dos niveles³³: la ordinaria, o de primer nivel, versa sobre los medios para alcanzar fines, o para evitar peligros, y sobre los fines alternativos que podemos comparar entre sí. Pero hay un segundo nivel de reflexión, propiamente espiritual, en el que nuestra existencia se ve confrontada prácticamente con los diversos lados de la contingencia, entendida esta como un término general denotativo de la finitud existencial humana (*Endlichkeit*). Algunos de esos lados los hemos mencionado, pero hay más.

Tenemos planes e intenciones de futuro cuya realización no depende solo de nuestro empeño, sino también de factores que no podemos controlar o instrumentalizar. Así es que quedamos expuestos al problema del azar o de la “mala suerte” (2002, pp. 215 ss.). Algo similar ocurre en relación con la vulnerabilidad a las desgracias y las pérdidas, las propias y las cercanas. En este mismo nivel podríamos situar nuestra dependencia de altibajos emocionales o afectivos (2003, p. 95 / 2004, p. 107). El caso es que cada uno de nosotros se halla fácticamente expuesto a la frustración, los límites, el dolor y las pérdidas.

Pero es que, además, la conciencia del tiempo implica también la de la caducidad o transitoriedad de las cosas naturales y humanas. Implica asimismo el temor al vacío del tiempo, al aburrimiento; y, por supuesto, la angustia ante la muerte como pérdida incomparable de la vida, la finitud extrema. Tugendhat se esfuerza, en distintos trabajos, en precisar el alcance de dicha angustia, mas lo que aquí nos importa es que la perspectiva de la muerte nos lleva a confrontarnos con nuestra vida en su conjunto y a preguntar por su sentido. En dicha confrontación, mi vida se despega, por así decir, de la multitud de asuntos y preocupaciones en la que anda dispersa y aparece, en el plano afectivo, como algo unitario. No solo nos medimos con el éxito o fracaso de objetivos particulares, sino que podemos plantearnos la pregunta que llamé existencial por el conjunto y el motivo unitario de nuestra vida o el sentido de la misma.

Tugendhat afirma más de una vez que ni Aristóteles ni, en general, el pensamiento griego llegaron a convertir la reflexión espiritual en un problema filosófico merecedor de atención continuada; algo que sí hicieron las culturas judía, chinas

³³ En Raíces menciona Tugendhat tres niveles de deseo, a partir de la distinción de Harry Frankfurt entre deseos de primer y de segundo grado. La pregunta práctica por el cómo global de nuestra vida representaría el tercer nivel. Pero dicha estratificación desaparece en los escritos posteriores.

e indias. Grecia se queda en un plano “pre-espiritual” que nuestro autor reputa insuficiente³⁴. ¿Podemos hablar de un existencialismo tugendhatiano? En mi opinión, sí³⁵, a condición de que se sobreentiendan algunas observaciones. Pues Tugendhat no se recrea en la tradición existencialista, sino que retoma con libertad aspectos antropológicos parciales de *Ser y tiempo*, el libro que tanto le influenció, cuyos temas, llegado el momento, confronta con la propia vida. Tampoco concibe la contingencia o la temática existencial como el único problema filosófico importante, en lo cual viene a coincidir con Heidegger. Se separa de él, sin embargo —y esta vez sin muchos aspavientos—, en algo que, en realidad, fue su caballo de batalla con el filósofo de la Selva Negra desde *Die Wahrheitsbegriff*: que se trata de una reflexión, potencialmente deliberativa, que no rehúye de entrada la dimensión de la justificación³⁶. La pregunta práctica fundamental (*grundsätzlich*) sobre mi propia vida abre una reflexión referida a cómo quiero vivir que da un paso atrás ante la dispersión en la cotidiana multitud de asuntos prácticos y medita sobre uno mismo y el sentido de la propia vida. Una pregunta que a veces nos abruma y nos empuja a “perdernos” en los asuntos concretos. En todo caso, es en ese retraimiento que la pregunta misma provoca, en esa unificación de nuestra propia vida, donde pueden emerger la religión y la mística, en relación con una problemática existencial común a otros seres humanos, pero que cada uno aborda —o no— y resuelve a su manera, sin que sea exigible una respuesta común para todos.

En suma, la espiritualidad es una forma de reflexión que consiste en habérnoslas con el conjunto de nuestra vida, considerada de forma unitaria, sabiendo que terminará y cuán expuesta está, de hecho, a las frustraciones y el sufrimiento. Es una posibilidad de la razón natural que, sin embargo, no se produce de forma espontánea.

4. RELIGIÓN Y HONESTO ATEÍSMO

Casi todo lo que se escribe actualmente en las áreas de fenomenología e historia de la religión obedece a la perspectiva de la tercera persona. Puesto que yo asumo la perspectiva de la primera persona, ya al definir la religión y la mística debo procurar que las definiciones impliquen alternativas prácticas con sentido para nosotros hoy en día (Tugendhat 2004, p. 129 / 2003, p. 115).

³⁴ En este punto, la posición de *Spiritualität* (2012, pp. 162-165) es distinta de la de Raíces, donde Tugendhat intentaba aproximar la mística oriental a las posiciones de Heráclito y Parménides.

³⁵ Quizá sea en *Spiritualität* y sobre todo en el capítulo 5 de *Egoentricidad* donde mejor se muestra.

³⁶ Tugendhat 1967; 1969; 1979 / 1993a; Bonet 2017. No sabría decir, empero, de qué modo opera la justificación en el tipo de reflexión espiritual que Tugendhat patrocina.

Así que Tugendhat plantea su teorización de la religión y la mística como una “filosofía en primera persona”. ¿Qué quiere decir con ello? Distinguir y coordinar las perspectivas de la primera y la tercera persona, fue una de las claves de la interpretación de Wittgenstein y Heidegger —en cada caso de una forma—, en relación con la autoconciencia epistémica y la práctica, respectivamente, en el libro de 1979. Pero es en relación con la ética y midiéndose con Gadamer como articula la complementariedad de ambas perspectivas filosóficas: en tercera persona, desde la perspectiva del observador, podemos describir, por ejemplo, las convicciones morales de una sociedad y las causas de las mismas. Mas solo es posible tener convicciones morales en primera (o segunda) persona, cuando uno las considera correctas y defendibles con razones, sin relativizar su validez atendiendo a factores objetivos (Bonet 2013, pp. 104-108). Estamos, pues, ante una distinción entre las perspectivas del observador y el participante, la de las causas y la de las razones, que se proyecta igualmente en las disquisiciones antropológicas de Tugendhat sobre el libre albedrío (2007a, pp. 57-84 / 2007b, pp. 39-64). Aplicada a la religión y la mística, filosofar en primera persona es preguntar qué puede significar el fenómeno para nosotros hoy en día, plantearse si tenemos o no razones para considerar válida esa modalidad de autoconciencia práctica en primera persona (2003, pp. 114-115 / 2004, p. 129 s.). Y es que solo desde la perspectiva de la primera persona puede presentarse la mística como una opción de vida válida (Wenning 2017, p. 562). Pero ello presupone, añade Tugendhat, una investigación lo más amplia posible desde la perspectiva del observador, en la medida en que ambas perspectivas “surgen de una estructura semántico-gramatical unitaria”³⁷.

Así las cosas, desde esa perspectiva de primera persona, para Tugendhat, el criterio de demarcación entre religión y mística está en afirmar, o no, la existencia de seres espirituales. Dicho concepto, no solo deja en segundo plano los aspectos comunitarios y rituales de la religión, que suelen predominar en la antropología cultural, sino que comporta cierta confusión conceptual, por cuanto el autor se ve obligado a admitir, por un lado, que en figuras como Jesús de Nazaret o el maestro Eckhart nos encontraríamos a místicos en formato religioso, mientras que, en el otro lado, Tugendhat tacha de inconsecuente al budismo zen japonés por hacer

³⁷ La afirmación (2004, p. 188 / 2003, p. 169) parece referirse a la simetría veritativa entre “*me duelen las muelas*” y “*le duelen las muelas*” analizada por Tugendhat en la 6ª lección de *Autoconciencia*. Pero es harto discutible que pueda aplicarse sin más a las perspectivas del observador y el participante en los fenómenos religiosos y místicos, donde las dos perspectivas no tienen por qué intercambiarse.

reverencias ante el vacío, como si se tratara de una persona (2007a, pp. 197 s. / 2007b, p. 181), por lo que afirma que hay místicas religiosas y otras, supuestamente más consecuentes, que no lo son. En todo caso, ello denota que, para el autor, desde la perspectiva de la primera persona, la cuestión del ateísmo es crucial. Su tesis central es que, “hoy en día”, el tipo de ateísmo que él profesa es la única posición “intelectualmente honesta”.

¿Qué se entiende por honestidad intelectual? Es este uno de esos temas filosóficos específicamente tugendhatianos que la tradición filosófica apenas ha considerado, por más que cuente con precedentes tan ilustres como Sócrates y Nietzsche, curiosos compañeros en esta singladura. Tugendhat no se refiere a una virtud moral, sino a una especie de voluntad de verdad, entendida, en primer lugar, como el buen desempeño de la propia actividad intelectual (y aquí entraría también el arte, aunque no se guíe por el concepto de verdad), frente al aplauso fácil o al dejarse caer en lo que “se” espera de nosotros; y, en segundo lugar, o de modo más específico, entendida como la disposición a ganar claridad (o verdad) sobre nosotros mismos o sobre la propia vida, hasta el punto de estar dispuesto a abandonar las propias opiniones cuando se revelan injustificadas, aunque ello no resulte agradable o satisfactorio. Este interés por la verdad, en tensión por el interés en la no-verdad (*Unwahrheit*), definió en gran medida el proyecto de *Die Wahrheitsbegriff* (1967, pp. 1-7, 192 s. y 316 ss.) y la interpretación de Tugendhat de la idea husserliana de autorresponsabilidad. Está supuesto también en toda la fase analítica de nuestro autor y reaparece con fuerza cuando este autor se enfrenta, en sus escritos pacifistas (1988²), a la pereza de la razón y el interés social en el autoengaño colectivo de negarse como real el peligro nuclear. Sin embargo, en este ciclo antropológico la cuestión adquiere singular importancia, toda vez que Tugendhat se ha ido deslizando en una actitud postmetafísica³⁸ ante la verdad, cuyo atractivo ya no le parece evidente o que se pueda dar por descontado. Entonces se pregunta Tugendhat por los motivos de la honestidad intelectual sin llegar a conclusiones suficientemente claras³⁹. En cualquier caso, sean cuales sean los motivos, Tugendhat afirma de forma reiterada, no poco sorprendente, que el ateísmo es como la prueba decisiva de la honestidad intelectual, su exponente más inequívoco. ¿Por qué?

³⁸ A pesar de que el propio Tugendhat rechazaba este término briosamente, conviene también en él Wenning, 2017, p. 555.

³⁹ Lo he tratado con más detalle en (Bonet 2013, pp. 281-288).

Su argumento consiste en una modificación del de Freud, que considera la creencia religiosa como un residuo de la niñez y la mera proyección ilusoria de un deseo (*Wunsch*). Tugendhat rechaza que la creencia religiosa sea infantil por definición, precisamente por haber localizado en la contingencia la raíz antropológica de lo numinoso —común a religión y mística— que da lugar al deseo o la necesidad de que existan seres sobrenaturales que transformen el mundo, para aliviar o evitar nuestras frustraciones y la mayor de ellas, que es la muerte. El problema está en que tales seres existirían fuera del espacio y del tiempo⁴⁰. Entonces, no hay, y no puede haber —sostiene Tugendhat—, ninguna evidencia de su existencia independiente del deseo mismo. Como, además, tenemos una concepción científica del mundo, entonces —prosigue— el deseo se convierte en una razón contraria a la existencia de lo deseado, que no es más que un espejismo. La afirmación de que existe Dios o dioses sería alucinatoria, si no fuera porque se refiere a una esfera sobre-natural⁴¹.

Tal es, según el autor, la única posición intelectual sostenible respecto de la religión. Pero existen otras tres alternativas que debemos comentar someramente. Una es el *ateísmo* que podemos llamar *indoloro*, frecuentemente ideológico, de quienes, como Nietzsche o Freud, consideran que el hombre puede instalarse cómodamente en la finitud, negando el problema de la contingencia que hemos presentado como la raíz antropológica de lo religioso y considerando el ateísmo como una liberación. En su favor, además de lo dicho, milita el hecho de que “en general la vida es hoy más fácil” (2002, p. 221) y que, por consiguiente, cuesta menos relegar las frustraciones de la vida a los rincones de la vida social, como las clínicas o los manicomios. Como dicha actitud niega el carácter problemático de la finitud, no deja más salida, ante las frustraciones de la vida, que la de “apretar los dientes”, la cual,

es tan poco satisfactoria porque no permitiría una actitud uniforme de la voluntad del ser humano dentro de las vicisitudes de la vida. Confrontada con la muerte, una persona quiere tener una concepción coherente de la vida. Me parece problemático, aunque posible vivir al día, hoy gozando, mañana desesperado, y quedando a merced de mis emociones y sentimientos pasajeros. (2002, p. 222)

⁴⁰ Procede recordar ahora que, a raíz de Heidegger, el concepto de existencia en el espacio y el tiempo cobró para el Tugendhat analítico la máxima importancia (Tugendhat y Wolf 1983, pp. 197-200; y Tugendhat 1992, pp. 67-89), por más que no lograra articularlo completamente, como se comprueba en la 2ª parte de *Vorlesungen zur Einführung*.

⁴¹ Puede leerse el argumento en Tugendhat 2002, 220-222; 2003, pp. 123 s./ 2004, p. 139; 2007a, pp. 191-193 / 2007b, pp. 173 s.

Las otras dos posiciones posibles son el agnosticismo y la creencia religiosa. La primera intentaría situarse en un imposible lugar intermedio entre la creencia y la increencia, presuntamente respetuosa con todos, por haber malentendido —acusa Tugendhat— que, dada la inverificabilidad de la existencia de seres espirituales, el solo deseo de creer, no respaldado por evidencia alguna, no puede contar a favor de la creencia ni de la suspensión del juicio, sino solo en contra de ella. En cuanto a la creencia, Tugendhat la tacha, al comienzo de su ciclo antropológico, de abiertamente deshonesto; más adelante suaviza ligeramente su dictamen, al considerarla, desde el punto de vista intelectual, como “ingenua o deshonesto”⁴². El ateísmo honesto que propugna Tugendhat comporta asumir una contradicción entre el deseo de creer y la imposibilidad de satisfacerlo honestamente.

La filosofía de la religión de Tugendhat no se agota, empero, en la defensa del ateísmo. También hace referencia a los motivos de la conciencia religiosa y, sobre todo, al ramillete de actos espirituales que la constituyen. En cuanto a lo primero, junto a la experiencia de lo numinoso y el deseo de personalización, hay que mencionar otras fuentes de la religiosidad, como el consabido motivo pragmático de buscar el apoyo en un ser superior que supuestamente puede incidir causalmente en el mundo, o la creencia, no universal pero sí frecuente, de que la incomparable bondad divina representa un anclaje sólido para la moral y el Derecho, así como un impulso para el altruismo.

Entrando ya en la descripción (fenomenológica, en realidad) de los actos espirituales típicos de la religión, Tugendhat analiza en particular el fenómeno de la oración, distinguiendo diversas formas de la misma⁴³. Comencemos con la oración de petición o súplica, que se refiere al curso futuro de los acontecimientos. En ella cabe distinguir tres formas. Una es la forma mágica, que se dirige a los poderes divinos en tercera persona, como si fueran objetos naturales que se pueden manipular. Otra es la postura religiosa por excelencia, en la que el creyente suplica, ya en segunda persona, la asistencia de un ser personal. Pero hay también una tercera forma de petición, que Tugendhat considera mística y que siempre ejemplifica con las oraciones de Jesús, en el huerto de Getsemaní (“no se haga mi voluntad, sino la tuya”) y en el Padrenuestro (“hágase tu voluntad...”), en las que el creyente

⁴² 2002, p. 222; 2007a, p. 193 / 2007b, p. 176

⁴³ Si aplicamos la distinción entre las perspectivas de la primera y la tercera persona, diría que el análisis que sigue lo lleva a cabo el autor —sin decirlo— desde la perspectiva de la tercera, mientras que cuando evalúa los costes que comporta el ateísmo, se desliza ya a la posición de la primera persona, que sí menciona también en este contexto.

renuncia a manipular el poder divino y relativiza su propia voluntad, aceptando el curso de la realidad, o la voluntad divina. Así, lo que inicialmente parecía malo, en función de los propios deseos, se transforma en algo bueno, al margen de ellos. Por venir de Dios, las frustraciones son integradas como algo positivo y la vida en su totalidad adquiere sentido (2002, pp. 219 s.).

En *Über Religion*, se detiene Tugendhat en la oración de acción de gracias. La historia de las culturas constata cuán frecuentemente han sentido los hombres la necesidad de dirigirse con gratitud a seres divinos, tanto en relación con el pasado y con el cumplimiento de metas ordinarias, como para dar gracias por la propia existencia y la de seres queridos. ¿Tiene sentido esa acción de gracias, cuando se niega la existencia de los dioses? Tugendhat piensa que el agradecimiento no puede ser anónimo o impersonal, no dirigido a nadie en particular. Distingue entre la sorpresa (*Verwunderung*) y el dar gracias, y pone como ejemplo las emociones que puede sentir una madre ante su hijo pequeño: la sensación de sorpresa o asombro⁴⁴ puede no referirse a nadie en particular; en cambio, la dación de gracias por su existencia solo tiene sentido si se dirige a un destinatario personal, que no puede ser el propio niño, sino un ente al que también se le puedan pedir cosas. Concluye, pues, que si no hay seres divinos, no se puede rezar, sin dejar de reconocer “honestamente” que, con ello, los seres humanos perdemos algo importante.

Además de la petición, el agradecimiento o la alabanza, hay otra forma de relación con seres poderosos⁴⁵ a la que nuestro autor dedica singular atención en las últimas páginas de *Über Religion*⁴⁶, la de sentirse responsable ante ellos por la propia vida, actitud que en la mística oriental desempeña un papel menor que en occidente. Es este un fenómeno que Tugendhat estudió en *Der Wahrheitsbegriff* en relación con la *Selbstverantwortlichkeit* husserliana, fuente de su concepto de honestidad intelectual. Téngase en cuenta el papel central que tienen en la filosofía moral de nuestro autor los juicios morales negativos, los reproches y el sentimiento de culpa (Tugendhat 1990; Bonet 2017), todos los cuales carecerían de sentido si su destinatario no fuera responsable de sus actos o imputable por ellos. Claro está

⁴⁴ Uno de los epígrafes finales de *Egocentricidad* trata del “asombro” (*Staunen*) por la existencia del mundo, en relación con la Conferencia sobre ética de Wittgenstein. El texto español de *Über Religion* habla también de asombro en relación con el ejemplo de la madre; pero el texto alemán, más cuidado, emplea preferentemente en este caso el término *Verwunderung*.

⁴⁵ 2003, p. 122 / 2004, p. 137

⁴⁶ Vuelve sobre ello en relación con el libre albedrío, sobre todo en la postdata de 2006 (2007a, pp. 74-84 / 2007b, pp. 52-63).

que tiene pleno sentido responder de acciones y omisiones ante los otros miembros de la comunidad moral. Pero, ¿existe algo así como una responsabilidad por la propia vida en su conjunto —el aspecto que resulta decisivo en la autoconciencia práctica—? Una comunidad moral moderna no puede inmiscuirse hasta ese punto. Sin duda, tal responsabilidad tendría sentido en relación con Dios, como plantea Kierkegaard, entendiéndolo que sin ella se esfumaría la seriedad de la vida, tal y como decía Macbeth. Pero, ¿no puede tomarse uno su propia vida en serio si no es en relación con un ser superior? La 1ª edición de *Antropología* se cierra con esa pregunta. Tugendhat, quien años atrás defendiera tentativamente una moral de la seriedad⁴⁷, no puede responder negativamente a la pregunta. Pero se ha quedado ya sin fundamentos para elaborar una respuesta afirmativa.

Hay otros actos espirituales⁴⁸ en los que el ser humano, conduciéndose respecto de un ser superior, se relaciona con el conjunto de su propia vida; así, la alabanza, la sumisión, la humildad o la conciencia de pecado. Alguno de ellos, sobre todo la humildad, Tugendhat lo remite a la mística.

5. MÍSTICAS ORIENTALES Y PAZ INTERIOR

Y es que es en la mística donde los actos espirituales cobran su plena sentido (2012, pp. 166 s., 169). Quizá sea por ello que, ya en los trabajos fundacionales, ella aparece como el último horizonte del pensamiento antropológico de Tugendhat, y de ahí el título de *Egocentricidad y mística*. Con ello se aleja el autor de dos actitudes típicamente occidentales: la de tachar de irracional la temática toda de la espiritualidad y la de mantenerse anclado en la propia tradición, sin tomarse la molestia de indagar en las orientales⁴⁹. Ahí radica seguramente la primera dificultad con que tropieza la lectura de la filosofía tugendhatiana de la mística, que es nuestro desconocimiento del fenómeno. Pero aquí no vamos a centrarnos en los abrumadores conocimientos sobre místicas orientales que exhibe el autor, en “tercera persona”, sino en las claves de su interpretación filosófica “first personal”.

Una segunda dificultad radica en las vacilaciones de Tugendhat, algo que sus lectores conocen ya de sus trabajos sobre el libre albedrío, la honestidad inte-

⁴⁷ En las retractaciones de *Probleme der Ethik* (1983, pp. 169 ss.); ver Bonete Perales 1990.

⁴⁸ W. James (1986, pp. 285-322) consideraba los episodios o momentos místicos como “actos de conciencia” de una cualidad enteramente peculiar, pero susceptible de descripción precisa. Tugendhat no articula una caracterización más específica, desde el punto de vista de la filosofía de la mente.

⁴⁹ Tugendhat 2007a, p. 177 / 2007b, pp. 158 s.

lectual o, sobre todo, la fundamentación de la moral, pero que también sucede, sin mencionarlo expresamente, en sus escritos sobre mística⁵⁰, que son más bien como exploraciones parcialmente diversas. Y es que Tugendhat no puede evitar reordenar una y otra vez sus propias ideas sobre los temas que le preocupan, que retoca una y otra vez, modificando la clasificación de los fenómenos estudiados o el peso otorgado a este o el otro factor⁵¹. De ahí que, antes que exponer la serie completa de sus formulaciones o solo la última de las mismas, preferamos llevar a cabo lo que, en las propias categorías del autor, podemos llamar una interpretación “inmanente” de su pensamiento⁵², señalando, por encima de las modificaciones, en qué direcciones apunta inequívocamente las más de las veces. Con todas estas cautelas, las raíces antropológicas comunes de las diversas corrientes místicas serían las siguientes:

- a) La necesidad antropológica, apuntada ya en relación con la pregunta práctica fundamental, de unificarse, concentrarse, recogerse, haciendo patente la propia vida como totalidad limitada por la muerte, frente a la dispersión en los múltiples estados psicológicos y asuntos de la vida.
- b) La conciencia unitaria del mundo, o de alguna totalización de la realidad, como el vacío o Dios, en relación con la cual se resitúa el místico, a menudo sintiéndose uno con ello.
- c) La correlativa relativización —cuando no su eliminación— de un yo que se siente pequeño ante la totalidad, en relación con el apego excesivo a las propias voliciones, fuente insaciable de la avidez egocéntrica.
- d) La paz interior como horizonte práctico último de toda la autoconciencia mística, en relación con la contingencia y la egocentricidad.

Bien se ve que los citados elementos no son recíprocamente independientes, sino que están en interacción: el místico se concentra y unifica (a) en relación con

⁵⁰ Algunos ejemplos: la conciencia de unión con la totalidad que en Raíces aparece como una interpretación incompleta o parcial de las místicas (2002, p. 223), en todos los trabajos siguientes, y particularmente en el último, es una de las claves generales de las mismas (2012, p. 167). Algo similar ocurre con la inmersión (*Versenkung*) meditativa, que en *Egocentricidad* resulta demasiado indeterminada y de alcance comparativo solo parcial (2003, p. 116 / 2004, pp. 130 s.), mientras que en *Discurso* caracteriza o ejemplifica una estructura antropológica general (2007a, pp. 181-183 / 2007b, pp. 162-164).

⁵¹ Para una explicación detallada de este modo de proceder en la fundamentación de la moral, Bonet 2017, pp. 675-677.

⁵² Tugendhat 1967, p. 260; 1979, p. 160; Bonet 1992, pp. 12-20.

la totalidad unitaria (b), ante la cual la conciencia egocéntrica se atenúa, si no desaparece (c), lo que arroja el resultado de la paz interior. Los criterios a los que Tugendhat recurre para clasificar las distintas tendencias místicas son el b) y más aún el c), en ambos casos con la misma consecuencia de colocar al tao y al budismo en casillas alternativas de la mística oriental. A ellas voy a referirme preferentemente. Con respecto a la mística occidental, predominantemente religiosa, Tugendhat solo menciona al Jesús de los evangelios —como una constante, eso sí— y al maestro Eckhart⁵³. También pretende, sin ofrecer detalles, que su caracterización sirva igualmente para la mística musulmana. Parece, en todo caso, que su interpretación haya surgido por vía inductiva, por más que no sean pocas las excepciones que habría que hacer constar, sobre todo en relación con b)⁵⁴.

Lo que el punto d) pone de relieve es algo que Tugendhat destaca siempre y que ya Otto presentó como una de las claves de su aproximación, ya clásica, de la mística de Eckhart a la Sankara (Schankara, Çankara): su carácter *práctico*, no metafísico⁵⁵. Para Otto, se trataba de la salvación (*Heil*, Otto 1926, pp. 22-37). Para Tugendhat, de “la paz del alma como bien supremo, como único lugar de felicidad constante” (2002, p. 228). De ahí que nuestro autor critique, por ejemplo, las veleidades teóricas del Vedanta, que enmascara —dice— la dirección “propiamente práctica” del movimiento místico (2003, p. 126 / 2004, p. 142). Lejos de ello, las cuatro verdades del budismo justifican el abandono de la avidez (*Gier*) precisamente porque es la raíz del sufrimiento. Y otro tanto cabe decir del místico taoísta, que proclama igualmente la renuncia a la avidez, aun sin pretender terminar con los deseos o voliciones.

Cuando se habla de mística suele pensarse en el budismo. En él se produce una negación paralela del mundo y de la propia voluntad o el yo. El universo, como totalidad unitaria (*ein Eines, die Welt in ihrer Einheit*), es visto como un vacío que absorbe la multiplicidad de las cosas. Paralelamente, esta negación del mundo que, de una u otra manera, comparten distintas formas de mística hindú, comporta la disolución del yo y la total renuncia a la voluntad. El interés práctico, que

⁵³ Eckhart 1983, pp. 83-256. Al margen de la mística española, que James 1986 sí que tomara bien en cuenta, a su manera, o de Simone Weil, se echa en falta, por su contenido, la toma en consideración de Underhill 1922, obra singular de mística cristiana inglesa del siglo XIV.

⁵⁴ Tugendhat no considera la posibilidad de que entre las distintas experiencias místicas, pueda haber, más que un concepto general o común, distintos nexos asociativos (Turner 1999) o parecidos de familia, en el sentido de Wittgenstein.

⁵⁵ Hasta qué punto esta interpretación de la mística hindú y del budismo se ha convertido en clásica puede comprobarse en Jaspers 2012, pp. 27 s.

Tugendhat reputa central, es la redención o liberación del sufrimiento que la vida comporta, a causa de las incesantes voliciones (*Wollen*), ante las cuales el suicidio no representa solución alguna, si existe la reencarnación. Solo la iluminación perfecta que suprime la avidez desembocaría en el Nirvana, sin ya más reencarnaciones. Sin embargo, habiéndose incluso desarrollado un cálculo del número de reencarnaciones que harían falta para ello, las dudas teóricas que nuestro autor quería conjurar, no pueden dejar de aflorar:

Cabe preguntar cómo podía saberse todo esto tan exactamente. Cuesta entender el grado en que esta mística está traspasada de representaciones que a nosotros nos parecen curiosas suposiciones empíricas. (2004, p. 146 / 2003, p. 146)

Tales dudas, en realidad, vienen de antes. Por mucho que Tugendhat destaque, como Otto, el motivo práctico, ¿cómo podría compaginarse una doctrina que suprime el yo o el sí mismo con un planteamiento filosófico que arranca de la egocentricidad humana, y de los deseos y planes de futuro en que ella se plasma (arriba, sección 2)? Cuando el budismo responsabiliza del sufrimiento de la vida animal a la volición, se desentiende por completo del aspecto específico de la voluntad humana de estar vuelta hacia el futuro (2003, pp. 128 / 2004, p. 144). Se comprende, entonces, que Tugendhat simpatice más con la mística taoísta, que no elimina la voluntad específicamente humana, sino que asume su proyección hacia el futuro y la posibilidad de una reflexión sobre el conjunto de la vida. En el Tao, “la voluntad no se desprende de los objetos naturales, sino [que] se relaja” (2002, p. 225), para renunciar a la avidez:

El místico taoísta quiere, como el budista, la paz del alma (*Seelenfrieden*), pero no fuera de este mundo, sino en él. A diferencia del budista, él no quiere liberar del sufrimiento, sino integrarlo. Su problema no es el sufrimiento, sino el querer o la volición (*Wollen*), y no el querer en general, sino particularmente aquel que distingue lo específico de la egocentricidad humana (2003, p. 132 / 2004, p. 148).

Es en relación con la egocentricidad y la relajación de la voluntad humana como hay que interpretar, a juicio de Tugendhat, la doctrina taoísta del *wu-wei*, que literalmente significa “no actuar” (Lao-Tse 1971). ¿De qué se trata? De hacer lo que se debe hacer, pero sin exageraciones, sin buscar perdidamente reconocimiento o protagonismo. Se trata de no proponerse metas innecesarias, sino de ver el círculo de la propia actividad lo más pequeño posible. Y de actuar sin preocupación y sin reparar en uno mismo, prescindiendo de la perspectiva egocéntrica de cómo lo comentarán los otros... En palabras del libro taoísta *Chuang Tse*: “No busques fama, no construyas esquemas... Atente a lo que recibiste del cielo, pero no creas

que posees gran cosa. Vacíate. El hombre perfecto reacciona, pero no se agarra” (cit. en Tugendhat 2002, p. 226). Debido a su necesidad de reconocimiento, a los seres humanos les resulta importante parecer importantes; buscan confirmación y se exhiben⁵⁶. El hombre está enredado consigo y con su voluntad deliberativa. De ahí que, en otro artículo de la serie fundacional, Tugendhat mencione también, a este mismo respecto, la crítica que formula Iris Murdoch, en *La soberanía del bien*, a cómo nuestras fantasías egocéntricas nos sustraen de la atención a la realidad⁵⁷.

El otro aspecto del Tao que Tugendhat estudia y profundiza, principalmente en *Egocentricidad*, se relaciona más con la contingencia. Es la doctrina de la unidad de los contrarios, que no se agota en la comparación con Heráclito. Todo en la naturaleza se mueve, sube y baja, en una curva mística en la que los contrarios se copertenecen. Los seres humanos se “ven” subir y bajar, y anticipan lo que sucederá; por ello sufren preocupación (*Sorge*) y angustia. La reflexión taoísta de segundo grado, considerando la unidad de la curva, permite pacificar el alma.

No se trata de incurrir en el quietismo, sino de aceptar los propios límites a la hora de obrar, de un modo similar al que plantea el “hágase tu voluntad” cristiano. Chuang Tse (Hamill & Seaton 2000, pp. 78 ss.), habla del Hombre Verdadero —el sabio— y el Verdadero Conocimiento —el Tao, el camino—, que consiste en distinguir —y no es fácil— lo que uno mismo puede hacer y lo que hace “el cielo”. Por tal se entiende, no una instancia espiritual o supraterrrenal, sino una designación para lo que excede el propio poder y los propios planes⁵⁸. Pero ese modo taoísta de enfrentar las pérdidas y desgracias Tugendhat admite que se parece demasiado a la exhortación estoica a apretar los dientes (2007a, p. 200 / 2007b, p. 184).

No es esa la única debilidad que Tugendhat reconoce en el taoísmo, a pesar de simpatizar abiertamente con él. Y es que “en el taoísmo falta el amor. El sabio taoísta es amigable y benevolente, pero reservado y autosuficiente” (2004, p. 160 / 2003, p. 143). Además, cuando ya no se entiende en sentido religioso, ¿cómo habría que entender concretamente la referencia al cielo o al Tao, y la conciencia unitaria del mundo, en relación con la cual se repliega y resitúa el místico? “Tal vez Tao no sea más

⁵⁶ Hasta aquí, el presente párrafo transcribe, con pocas modificaciones, otro de Bonet 2013, p. 299.

⁵⁷ “Nietzsche y el problema de la trascendencia inmanente”, redactado originalmente en castellano (2002, esp. pp. 210 ss.) y ampliado luego en la versión alemana (2007a, esp. pp. 28 s.).

⁵⁸ Aportemos una cita: “Cualquiera que haya comprendido la realidad de la vida, no intentará que la vida haga lo que no puede hacer. Cualquiera que haya comprendido la realidad del destino, no intentará que el «conocimiento» cambie lo que no puede cambiarse”. (Hamill & Seaton 2000, p. 151)

que una palabra retórica” (2004, p. 152 / 2003, p. 136). En *Egocentricidad*, Tugendhat duda seriamente de que, desaparecido Dios del horizonte místico, sea posible recogerse, sentirse poco importante y alcanzar la paz interior sin referirse a algo (2003, pp. 136-138 / 2004, pp. 152-154). En cambio —uno más—, en *Spiritualität*, ya no reputa problemática en el Taoísmo la forma en que tiene lugar la auto-relativización del yo, con respecto a una “unitotalidad” (*All-Einheit*) (2012, p. 168).

En todo caso, en relación con esas debilidades, Tugendhat se inclina cada vez más hacia el budismo Mahayana, sensible a la influencia del Tao, pero también a la visión hinduista del amor. La idea de unidad y mutua penetración de todas las cosas se traduce en la compasión universal y activa. El bodisatva no puede ignorar las desgracias de los seres humanos. El amor universal desinteresado y altruista, no egocéntrico, de eso que llamamos un corazón bondadoso (*Herzensgute*), que también nos encontramos en los evangelios, representa la actitud normativa que la moral no puede imponer. Y, no obstante, sería, en opinión de Tugendhat, el motivo que mejor conduciría, a partir de la relativización de sí mismo, a una moral moderna que aúne respeto recíproco y compasión⁵⁹.

Hablamos, en suma, de mística que refrena la identificación con deseos innecesarios, sin descansar en experiencias privilegiadas o sobrenaturales, y que es compatible con la vida ordinaria porque arraiga en estructuras antropológicas universales (Wenning 2017). Y al propio tiempo, la espiritualidad es una actitud no natural —en el sentido de Husserl—, quizá una ida regulativa que encontramos desarrollada en diversas tradiciones, sin que la nuestra sepa hoy muy bien qué hacer con ella (2012, pp. 172 s.).

6. PREGUNTAS ABIERTAS

El planteamiento filosófico “first personal” de Tugendhat autoriza, si no exige, que también el lector se posicione en primera persona ante los planteamientos de nuestro filósofo. En mi opinión él ha tenido la valentía de volver la mirada sobre temas religiosos y místicos que no están precisamente de moda en el panorama intelectual. O no lo están, al menos, si se alega que son necesidades antropológicas arraigadas en la contingencia existencial⁶⁰. Es difícil sustraerse al atractivo

⁵⁹ Tugendhat 2003, pp. 143-149 / 2004, pp. 160-165; 2007a, pp. 129-135, 185-189 / 2007b, pp. 110-114, 166-169.

⁶⁰ Vattimo 1996 proponía un cierto retorno postmoderno a la religión cristiana expresamente alejado, por ello mismo, de la tensión dramática de la filosofía existencialista.

de su descripción de dicha contingencia y a la pregunta por el modo de vivir en medio de ella, considerada de forma unitaria. En este sentido, me resulta claro y convincente el modo en que Tugendhat presenta los planteamientos heideggerianos sobre el cómo unitario de la vida o su propuesta sobre la necesidad de unificación y recogimiento —en lo cual insistió también la tradición personalista—. Y algo similar cabría decir de su descripción de la oración y otros actos espirituales. Sin embargo, quisiera formular, con brevedad, algunas reservas o interrogantes en relación con su lectura de la mística, la religión y el ateísmo.

En su apertura a las tradiciones orientales, Tugendhat administra, con más frecuencia de la registrada aquí, la muy occidental diferencia entre los planos teórico y práctico. La cuestión, a la que hice ya alguna alusión, se plantea en relación con lo que llamé las raíces antropológicas b) y c) de la mística, es decir, la conciencia unitaria del mundo y la eliminación o relativización del yo. Con respecto a esto último, ya apuntamos que una filosofía de la egocentricidad, si quiere mantener la coherencia, resulta incompatible con cualquier forma de eliminación del yo; y Tugendhat es consciente de ello:

El ideal meditativo de Buda era alcanzar la verdad, que consiste, tal como la entiende él (y como la entenderían casi todas las místicas hindúes), es que, en realidad, no hay nada determinado ni, por consiguiente, nada yoico (2003, p. 145 / 2004, p. 161).

Como una eventual solución para mantener, a pesar de lo dicho, el altruismo del budismo Mahayana, Tugendhat sugiere tímidamente que tratemos las contradicciones de la forma que propone Nagajurna (véase Jaspers 2001, pp. 141 ss.). Olvida, sin embargo, que alguien que trató con tanta dureza la dialéctica hegeliana, por ser incompatible con la lógica formal (Tugendhat 1979, pp. 293 ss.), no puede ahora escaparse por esa tangente sin ofrecer ninguna explicación.

Algo similar ocurre, a mi entender, con el mundo, o el vacío, la totalidad unitaria respecto de la cual el místico no religioso se posiciona y relativiza —o suprime—, ya sea en términos de unión mística, o ya sea considerando las cosas y a sí mismo desde la perspectiva de esa unitotalidad. Como ya apunté, resulta más que dudoso que el mundo, entendido como marco espacio-temporal unitario de los objetos que identificamos ordinariamente, pueda desaparecer en el vacío, o pueda unificarse sin referencia ya a ninguna multiplicidad. La única justificación de nuestro autor es que estamos ante una “idea práctica” (2003, p. 146 / 2004, p. 163). ¿Significa esto que carece de importancia cuál sea la idea “teórica”? ¿Quiere decirse que la mística solo es, como a veces parece, una exhortación o meditación moral contra las pretensiones excesivas del yo egocéntrico (2007a, pp. 187-189 /

2007b, pp. 168-170), o —peor aún— una técnica de relajación que contribuye a relativizarlas? Nuestro autor no llega a plantearse tales preguntas.

Donde Tugendhat no ha aplicado con tanta laxitud esa diferencia de niveles entre lo teórico y lo práctico es en el plano religioso, donde la honestidad intelectual sí impone límites a la idea práctica. Su concepto, tan personal, de religión parte de una matriz individualista y privada que, por ejemplo, lo aleja *ab initio* del anhelo de justicia evocado, como consustancial al judaísmo, por la escuela de Frankfurt (así en Horkheimer, 2000). Si bien comparte con ella, de alguna manera, la nostalgia por la muerte de Dios: me gustaría, dice Tugendhat, dirigirme a Dios devotamente y pedirle que se haga su voluntad; la honestidad me lo impide —si-gue diciendo—, pero me empuja también a reconocer la insuficiencia de una mística impersonal para remediar mis frustraciones (2007a, p. 201 / 2007b, p. 184).

Pero la cuestión más provocativa, la que más comentarios ha suscitado (Jacobi, Hg., 2012), ha sido, sin duda, su impugnación *a radice* de la fe religiosa y el modo de recusar a cualquiera que no comparta su postura. Una tesis que, de entrada, implica la deshonestidad de cantidades ingentes de filósofos y personas ordinarias. Veamos, por ejemplo, el caso de Thomas Nagel:

...yo mismo padezco fuertemente este temor a la religión, no en sus evidentes efectos perversos en este mundo, sino como visión explicativa universal. Quiero que el ateísmo sea verdadero y me incomoda que algunas de las personas más inteligentes y bien informadas que conozco sean creyentes religiosos. No es sólo que no creo en Dios y que, naturalmente, espero estar en lo correcto en mi creencia. ¡Es que ansío que no exista ningún Dios! No quiero que exista un Dios; no quiero que el universo sea así. (Nagel 2012, p. 144)

Si Tugendhat afirmara únicamente que la existencia de seres espirituales carece de credibilidad en nuestra cultura occidental, no diría nada extraordinario. Mas lo específico de su argumento está en el peso que confiere a los deseos. El suyo, su lamento por no poder creer en Dios, no coincide con el de Nagel, a quien solo le incomoda que haya creyentes inteligentes. ¿Puede decirse, sin más, de todos los creyentes que fue su deseo lo que les llevó a creer? Para responder negativamente, simplemente aduciré dos testimonios de filósofos que me conmueven: el de García Morente, en *El hecho extraordinario*, y el de Edith Stein. Sugerir que ella fue intelectualmente deshonesto solo puede hacerse por animadversión ideológica. Una sospecha (Thies 2009/2010, p. 340) de la que Tugendhat se ha hecho acreedor.

José V. Bonet-Sánchez
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir
josen.bonet@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- BERGSON, H. (2012). *Las dos fuentes de la moral y la religión*. México: Porrúa.
- BONET, J. V. (1992). *Ser, verdad y referencia en la filosofía teórica de Tugendhat*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- BONET, J. V. (2013). *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Valencia, Publicaciones de la Univ. de Valencia.
- BONET, J. V. (2017). “Las penúltimas razones de la moralidad en Tugendhat”, *Revista Isegoría*, nº 57, pp. 673-690.
- BONETE PERALES, E. (1990). “E. Tugendhat: un nuevo fundamento de la moral”, *Éticas contemporáneas*, Madrid, Tecnos, pp. 133 ss., esp. 159-168.
- DOUGLAS, M. (1998). *Estilos de pensar*, Barcelona: Gedisa
- ECKHART, Maestro (1983). *Tratados y sermones*, Barcelona: Edhasa.
- HAMILL, S. & J. P. SEATON (2000). *La sabiduría de Chang-Tsé. Textos fundamentales del Taoísmo*, Barcelona: Ediciones Oniro.
- HENRICH, D. (2006). “Mystik ohne Subjektivität?”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2), pp. 169-188.
- HERMANN, U. (2007). “The time for philosophing is over” (entrevista a Tugendhat), *Die Tageszeitung*, 28-7
- HORKHEIMER, M. (J. J. Sánchez, ed. 2000). *Anbello de justicia. Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- JACOBI, K. (Hrg.) (2012). *Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit. Nachdenken über Thesen Ernst Tugendhats*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber.
- JAMES, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona, Península.
- JASPERS, K. (2012²). *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente. Buda, Confucio, Lao-tse, Jesús, Nagarjuna, Agustín* (selección de: *Die grossen Philosophen*). Madrid: Tecnos.
- KENNY, A. (1963). *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul.
- NAGEL, T. (2012). *La última palabra*. Barcelona: Gedisa.
- OTTO, R. (1926). *West-Östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*. Gotha: Leopold Klotz.
- OTTO, R. (2001). *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- PERRY, J. (1979). “The problem of the essential Indexical”, *Nous*, 13, pp. 13-21.
- SCHELEIERMACHER, F. (2013). *La fe cristiana*. Salamanca: Sígueme.
- SCHELER, M. (2009). *Amor y conocimiento y otros escritos*. Madrid: Palabra.
- SUÁREZ CROTHERS, M. (2005). “La odisea del filósofo Ernst Tugendhat”, *Diálogo Científico*, 14/1-2, p. 32.
- THIES, C. (2009). “Die philosophische Relevanz der Mystik”, en C. Thies (Hg.), *Religiöse Erfahrung in der Moderne. William James und die Folgen*. Wiesbaden, pp. 133-151.
- THIES, C. (2009/2010). “Tugendhats anthropologische Wende”, *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 2, pp. 337-342
- TODOROV, T. (1995). *La vida en común*, Madrid: Taurus.

- TUGENDHAT, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter.
- TUGENDHAT, E. (1969). "Heidegger's Idee von Wahrheit", reimp. en G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 431-448.
- TUGENDHAT, E. (1970a). "Phänomenologie und Spachanalyse", en R. Bubner, K. Cramer et al. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 2, Tübingen, Mohr, p. 3-23.
- TUGENDHAT, E. (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp [hay traducción española parcial]
- TUGENDHAT, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (1984). *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam [hay traducción española].
- TUGENDHAT, E. (1988). *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, 2ª ed. ampliada, Berlin, Rotbuch.
- TUGENDHAT, E. (1990). "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad", *Ideas y valores*, n° 83-84, Bogotá, p. 3-14.
- TUGENDHAT, E. (1992). *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp [hay traducción española parcial].
- TUGENDHAT, E. (1993a). *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid: Fondo de Cultura Económica [traducción española de Tugendhat, 1979].
- TUGENDHAT, E. (1993b). *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- TUGENDHAT, E. (1997). *Dialog in Leticia*, Frankfurt, Suhrkamp [hay traducción española].
- TUGENDHAT, E. (2002). *Problemas*. Barcelona, Gedisa.
- TUGENDHAT, E. (2003). *Egozentrizität und Mystik*, München, C. H. Beck.
- TUGENDHAT, E. (2004). *Egozentrizität y mística. Un estudio antropológico* [traducción española de Tugendhat, 2003], Barcelona, Gedisa.
- TUGENDHAT, E. (2005). "Über Selbstbewusstsein: Einige Missverständnisse", en T. Grundmann, F. Hofmann et al. (Hgs.), *Anatomie der Subjektivität. Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Selbstgefühl*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 247-255.
- TUGENDHAT, E. (2007a). *Anthropologie statt Metaphysik* [incluye traducción de algunos trabajos de 2002a], München, C. H. Beck. (hay una 2ª ed. ampliada de 2010)
- TUGENDHAT, E. (2007b). *Antropología en vez de metafísica* [traducción española de Tugendhat, 2007 a], Barcelona, Gedisa.
- TUGENDHAT, E. (2012). "Spiritualität, Religion und Mystik", K. Jacobi (Hg., 2012), pp. 161-173.
- TUGENDHAT, E., y U. WOLF (1983). *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, Reclam.
- TURNER, V. (1999). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, pp. 65-102.
- UNDERHILL, E. (ed.), (1922²). *The Cloud of Unknowing* (anónimo del siglo XIV). London: John M. Watkins.
- VATTIMO, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.
- WENNING, M. (2017). "Mysticism and Peace of Mind: Reflections on Tugendhat and Daoism", *Frontiers of Philosophy in China*, 12(4), pp. 554-571.

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,¹ Tugendhat defiende el imperativo categórico kantiano como el principio que mejor rescata lo que estaríamos admitiendo al elegir para nosotros una identidad moral.² 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*³, Tugendhat busca redefinir la cuestión de la fundamentación, defendiendo que fundamentar un concepto de moral

¹ Ver TUGENDHAT, E. *Probleme der Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1984.

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

³ 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” motivos⁴ 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.⁵

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.⁶ 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

⁴ 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.

⁵ Ver op. cit., cap.3.

⁶ Ver op. cit., cap. 3.

e indignación.⁷ 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.⁸

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.⁹ 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.¹⁰

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

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

⁹ Referencia al dicho de L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984.

¹⁰ 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.¹¹

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.¹² Tal concepto, será, en Tugendhat,

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

¹² 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”.¹³ 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?”¹⁴

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.¹⁵

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

¹³ Ver I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, p. 61.

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

¹⁵ 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”¹⁶. 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

¹⁶ “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”¹⁷. 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

¹⁷ 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”.¹⁸

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”.¹⁹

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”²⁰. 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.

¹⁸ Op. cit., p. 51.

¹⁹ Op. cit., p. 56.

²⁰ 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.

MÍSTICA Y REBELIÓN

MYSTICISM AND REBELLION

Javier Sádaba

RESUMEN

El autor reflexiona desde una perspectiva personal sobre la filosofía de la religión de Tugendhat y puntualiza algunos aspectos de las nociones tugendhatianas de religión y mística.

PALABRAS CLAVE: Tugendhat, religión, mística.

ABSTRACT

The author reflects from a personal perspective on Tugendhat's philosophy of Religion and points out some aspects of Tugendhat's notions of Religion and mysticism.

KEYWORDS: Tugendhat, Religion, mysticism.

Ernst Tugendhat ha sido un amigo. Y, sobre todo, ha sido un maestro. De pocos autores habré aprendido tanto como de él. Es verdad que uno crece y se separa o pone en cuestión muchas tesis de quien le inició en temas de importancia. Esto último requiere tiempo, reflexión y crítica. Yo acababa de llegar a Alemania y, a través de unos amigos, me puse en contacto con él. Entonces, aun joven para ser Profesor en Alemania, era una figura destacada. Por otro lado, ejercía como decano en tiempos en los que los ecos del mayo parisino hacían de la Universidad no lo que es hoy, un páramo, sino un lugar con inquietudes y en donde la actividad no se reducía a esa mediocre burocracia que nos rodea. Que fuera estimado y conocido no es extraño si tenemos en cuenta que había escrito un libro sobre Aristóteles que es básico dentro de la inmensa bibliografía que cubre al filósofo griego. Había escrito, seguidamente, un texto sobre el concepto de verdad, tema al que se ha dedicado siempre de modo casi obsesivo, en autores tan dispares como Husserl y Tarski. Y no habría que pasar por alto que su contacto inicial con la filosofía lo hizo a través de Heidegger. Las huellas de Heidegger no le abandonarán

en todo su hacer filosófico. Y como dato que indica lo amplios que han sido sus intereses y su no menos amplia formación, escribió con su discípula Ursula Wolf una introducción a la lógica.

De lo que acabo de señalar se desprenden algunas características que hacen de E. Tugendhat un filósofo original, no encasillado rígidamente en una de las muchas corrientes que, para bien y para mal, reciben el nombre de filosóficas. Su pensamiento es intercultural. No descansa en un conjunto cerrado de ideas. Dicho de otra forma, conoce la filosofía continental con su tendencia a la especulación y conoce con detalle la filosofía lingüística o analítica cultivada especialmente en el terreno anglosajón. Por eso, y es un ejemplo, puede discutir y criticar la línea neohegeliana que floreció en Heidelberg desde su gran conocimiento de Wittgenstein. No es fácil encontrar un filósofo que despliegue estas dos alas. Por otro lado, su filosofar es personal. Después de trillar un determinado campo lo juzga, después de la descripción viene la valoración, su compromiso teórico y práctico de la materia estudiada. No es extraño, por tanto, que su pensamiento haya estado en constante evolución. De la filosofía lingüística ha pasado a la Ética y, muy concretamente, a la fundamentación de los deberes humanos. Sobre la fundamentación ha escrito y discutido con él mismo durante años con una dedicación que sorprende por su insistencia y autocrítica. Y en los últimos años sus intereses se inclinan por la antropología, por la relación de uno consigo mismo y por la posibilidad de una estructura antropológica universal.

En esta última etapa se inscribe su libro “Egocentricidad y mística”. Dentro de dicho libro se encuentra el capítulo “Religión y Mística” que es el que vamos a comentar. Un comentario que combinará lo que escribe con lo que a mí me parece que habría que decir al respecto. En el capítulo, además, se pueden distinguir dos partes. Una es más teórica y ligada a lo que hay que entender tanto por Religión como por Mística. La otra se extiende por lo que se tendría que comprender en el hinduismo, en el budismo y en el taoísmo. Me centrare en la primera y solo haré alusión al budismo y al taoísmo porque se hace visible la simpatía que muestra por estas sabidurías. A quien esto escribe le sucede lo mismo. Antes de seguir adelante me gustaría señalar que llama la atención que en todo el texto no haga la más mínima referencia a Wittgenstein, filósofo bien conocido por nuestro autor. La entrada del *Tractatus* en la que se dice que sentir el mundo como un todo limitado es lo místico encaja en buena parte de lo que Tugendhat escribe. Y es que si, según Wittgenstein, los enunciados con sentido son aquellos que pueden ser verdaderos o falsos como, por ejemplo, el cielo es azul, no podrá ser ni verdadero ni falso el todo del mundo. Más aun, en conversaciones privadas con él no hacía más que preguntar y preguntarse por qué en

su etapa posterior Wittgenstein no dijo palabra alguna sobre lo que sería la mística. Es este un tema por sí mismo y lo menciono solo por la extrañeza que me causa que deje de lado al llamado primer Wittgenstein. Habría que añadir aquí que muchos lógicos, incluido B. Russell, se han sentido tentados a aludir a la Mística como si fuera la sombra no racional que les acompaña. Algo similar les sucede a los físicos, y la lista no es corta, que se han visto tentados por unas especulaciones numerológicas que suenan un tanto ingenuas. Es, de nuevo, como si la parte más emotiva de nuestro cerebro se vengara de la más evolucionada y racional.

Supera en importancia lo que acabamos de decir, y antes de entrar directamente en la Religión y la Mística, la distinción que hace Tugendhat entre hablar en primera o en tercera persona. En un Apéndice final volverá sobre ello titulándolo “Asuntos Históricos y Ahistoricos”. Y en otros textos suyos da vueltas y vueltas a la diferencia en cuestión. Es obvio que no es lo mismo decir que Santiago dice que los Mapuches están siendo explotados que sea yo quien afirme que los Mapuches están explotados. En un caso no soy yo quien lo digo. En el otro soy yo quien me comprometo con la afirmación en cuestión. La diferencia no solo no es trivial, sino que es fundamental. En términos generales los griegos lo vieron como la contraposición entre lo particular y lo universal. Para los antropólogos es decisiva la posible distancia entre lo que se observa desde fuera de la comunidad a comprender y cómo dicha comunidad se entiende a sí misma. Aplicado a nuestro caso, lo que yo entienda por taoísmo y lo que entienda el taoísta inmerso en su tradición puede estar separado por una brecha monumental. En cierto modo se trata de un problema insoluble. Sin embargo, Tugendhat ha intentado en sus aproximaciones a la Ética partir de la primera persona buscando entender a la tercera y, al final, se trataría de que se encontraran lo máximo posible. La idea es inmejorable pero sus resultados pueden ser muy pobres. Pero Tugendhat parece no dudar, tal vez tras las huellas de Heidegger, de que existe una estructura antropológica universal. Pero es esto precisamente lo que está en cuestión. Y hoy más que nunca. Luego volveremos sobre ello porque la genética evolutiva, la genómica y la Inteligencia Artificial nos hacen poner en cuestión todo lo que habíamos entendido por Homo Sapiens. Es obvio que compartimos características fundamentales. Por ejemplo, la capacidad de reproducirnos por intercambio sexual. De ahí que para algunos, es el caso de Hull, para pertenecer a la especie Homo Sapiens lo que realmente cuenta es descender de otro humano. Y si pasamos al plano cultural, que es donde se sitúa Tugendhat, las diferencias, como indicamos, pueden llegar a ser abismales. ¿Cómo comparar las creencias cristianas con la rica en dioses religión Mapuche y su Dios Pillan o la dedicación de los que viven gozosos con Pillan para con los nietos? Por

eso, quizás, y con cierta modestia deberíamos quedarnos en lo antes dicho: conocer lo propio, reconociendo que en una cultura determinada nos encontramos; intentar, con todos nuestros medios, acercarnos a otras culturas, mapuches o yorubas. Y finalmente intercambiarnos de modo que salte una comprensión mayor y una relación de iguales entre todas las culturas.

Desde esta actitud paso ya a lo que escribe Tugendhat sobre la Religión y sobre la Mística haciendo los comentarios que me parecen pertinentes. La Religión y la Mística nacerían de una motivación común pero se bifurcan. Por otro lado, la Mística Occidental ha solido ir envuelta en Religión mientras que la Oriental es, por así decirlo, más pura. De ahí que podamos darle el nombre de sabiduría. Más aún, la Religión, como veremos, quiere dar un paso hacia lo sobrenatural, no en el sentido en que, por ejemplo, Ortega habla de la técnica y la llama supranatural, en el sentido de que rompe el marco espaciotemporal mientras que la Mística se mantendría en el natural. Un orden natural que, como ya veremos, se escapa a los conceptos más clásicos y que es defendido por autores conservadores como L. Kass o J. Habermas. Comencemos por la definición que da Tugendhat y que no es otra sino creencia en seres sobrenaturales. Se trata de una definición que viene de muy lejos y que tiene su raíz en la antropología. Antes de fijarnos con mayor detenimiento en dicha definición digamos que a la Religión se la ha definido y define de mil maneras. Nada extraño si tenemos en cuenta que cuando nos encontramos con conceptos densos, alejados del contexto de situación, como podría ser también vida, el hecho de acotarlos hace agua por todas partes. Los Filósofos de la Religión suelen definirla desde la antes citada primera persona y los antropólogos desde la no menos citada tercera persona. El Filósofo de la Religión lo que debe hacer, por honradez intelectual, es reconocer desde dónde habla. Tugendhat distingue entre Religión en sentido estrecho y Religión en sentido amplio y en donde entrarían todo tipo de definiciones incluso las más extravagantes. Completamente de acuerdo. En sentido estrecho y partiendo de la primera persona me parece que lo más justo es tomarla como más cercana a las creencias en cuanto tales. Y tomarla como un cierto colocarse fuera de este mundo para que seres superiores nos ayuden a superar las muchas desdichas que nos acechan. Un investigador de la religión ya fallecido me criticó porque yo había escrito que estaba de sobra estudiar todas las definiciones que se han dado de religión dado que eso suponía desprestigiar el esfuerzo de aquellos que han indagado en lo que es la Religión. O yo me expliqué muy mal, que es lo más probable, o se me entendió mal. Desprecio no había, desde luego, ninguno. Lo que yo decía, o al menos quería decir, es que cuando uno elige una serie de hipótesis para ver si encajan con los hechos ha de limitarse, por necesidad y seriedad metodológica, a

las más plausibles. No es despreciar, por poner un ejemplo de una materia a la que, erróneamente, se ha asociado en exceso a la Religión y que es la Moral, no tener en cuenta una lista interminable de definiciones. Para estar de acuerdo con las teorías morales uno tendrá que enfrentarse, pongamos por caso, al utilitarismo, pero no le veo mucho sentido discutir con el organicismo.

En una muy concentrada visión de la Religión que nos ofrece Tugendhat y que pronto la descartará para centrarse en la Mística escribe que el hombre o la mujer religiosos se “recogen” o entran en el interior de sí mismos ante algo que les sobrepasa de manera extraordinaria y que podemos llamar lo numinoso, lo inefable, lo poderoso. En este punto Tugendhat sigue al pie de la letra a R. Otto, así como en otros se nota la influencia de A. Danto. Expresado en términos muy suyos ya que es propio de su manera de expresarse recurrir a esquemas muy visibles, en la Religión se manifestaría la inmensa distancia de lo pequeño, el yo de cada uno, y lo grande, Dios, el Tao, el Vacío o el Universo que se nos impone envolviéndonos. De ahí, y dicho de una forma muy sucinta, se siguen estas características que anidarían en lo religioso. El Dios o los dioses nos liberarían de nuestras penurias y de modo especial del dolor de dolores que sería la muerte. Es curioso, sin embargo, que la palabra “muerte” solo aparece una vez en todo el capítulo del libro. Javier o Ernesto viven su pequeñez y se entregan, ruegan, suplican a fuerzas superiores para que en un futuro que no se ve más que con la imaginación les colmen de dones borrando los sufrimientos pasados. Curiosamente esta concepción de la religión tiene analogías con la noción de magia de Frazer en su famosa “*Rama Dorada*”. La Religión así entendida le va a interesar poco a Tugendhat para ir directamente y explayarse con la Mística, sobre todo con la Oriental.

La razón de por qué se desentiende rápidamente de la Religión es que Tugendhat se basa en un hecho que se puede aplicar a él o a mí pero dudo que lo pueda generalizar como lo hace y despacharla de un manotazo. Según nuestro autor, en una época ilustrada como en la que nos encontraríamos, las viejas creencias se han hecho increíbles y una persona racional y culta, eso lo añado yo, se preocuparía tanto de los dioses como de las hadas o de los duendes. Pienso que esa afirmación choca, sociológicamente, con los hechos y con no pocos de los que, sin ser creyentes, están convencidos de que la Religión no desaparecerá a no ser que hubiera un cambio radical en la constitución del Homo Sapiens. De hecho, las viejas Religiones se mantienen pero nacen otras que las reemplazan. Es verdad que en sociedades secularizadas la práctica religiosa, que es lo que habría que contar, es mínima. Solo que tales secularizaciones son combatidas por movimientos fundamentalistas, pequeños pero muy activos, dentro del cristianismo. Por no hablar de los Nuevos Mo-

vimientos religiosos con su variopinto sincretismo. Y en otros lugares del planeta, el islamismo, la Religión monoteísta por excelencia, avanza imparable de la misma manera que se multiplican los cristianos evangélicos que están desplazando con su peculiar espiritualidad las ya arcaicas estructuras católicas. Por otro lado, tengo la impresión de que los maestros de la sospecha como lo fueron Marx, Nietzsche o Freud fueron un tanto miopes. La necesidad de consuelo, las ansias de supervivencia, el deseo de que el amor no se frustre, el suave pero implacable recuerdo de que la vida puede carecer de sentido laten en una humanidad que por mucho que se transforme mantiene lo que Sartre llamó el gusano de la conciencia. Y añadamos a ello la ignorancia que no hace más que crecer sometida a la intoxicación de instituciones y personas a las que les importa más una democracia de nombre que una real democracia. O dicho de otra manera, más meter miedo que culturizar a la gente desde la infancia. Por no hablar, algo diré más adelante, de lo que está sucediendo con los posthumanistas o con la Genómica. Los primeros buscan una inmortalidad en la fusión entre el hombre y la máquina, el Cyborg, nombre bautizado por Klines. Los segundos en la modificación del genoma. En ambos casos se trataría de que naciera un ser que ya no es el humano conocido. Y lo que es más decisivo, un ser casi inmortal. Independientemente de cuanto haya de ficción o de ciencia, de deseos o de realidades, todo ello nos recuerda una distinción que pasa por alto Tugendhat y a la que me voy a referir antes de pasar a la Mística, una vez que ha colocado a la Religión en el baúl de lo inútil. Y eso en el mejor de los casos.

No habría que olvidar la básica distinción entre Religiones reveladas y Religiones naturales. En las reveladas un ser trascendente al mundo envía un mensaje a la humanidad dando a conocer, al menos en rasgos suficientes, cuál es el destino del ser humano y qué es lo que ha de hacer para salvarse. O lo que es lo mismo, para vivir felizmente siempre rompiendo las ataduras de este siempre precario mundo. El judaísmo, el cristianismo y el islamismo son Religiones típicamente reveladas. En el caso del cristianismo el Ser Supremo no solo da instrucciones en forma de libro sagrado sino que es él mismo quien desciende a la tierra. En las Religiones naturales no reveladas, el humano se elevaría a las verdades del Más Allá por sus propios medios. La mera razón bastaría para poder acceder a la divinidad. En el catolicismo, y es un ejemplo relevante, en el Concilio Vaticano Primero se proclamó que con las solas fuerzas de la razón podemos alcanzar no tanto los misterios divinos pero sí la existencia de Dios. No pocos filósofos antes habían dicho algo parecido. Aunque cause sorpresa, J. S. Mill y Voltaire se encuentran entre ellos. Si nos volvemos a nuestros días, un número nada despreciable de filósofos está intentando reverdecer los supuestamente superados argumentos de la razón para

llegar a las cumbres de lo divino. Pero, como indicamos, tal vez no sea eso lo que en este momento quiera revitalizar a la ya antigua Teología Natural sino los avances científicos antes citados. El polémico Kurzweil piensa que volcando nuestra mente en un gran ordenador podríamos vivir como los dioses inmortales. Es un caso de actualidad dentro de los intentos inmortalistas. Y estos, como vimos, no se atienen ni escuchan revelación alguna del transmundo sino que confían en que el ser humano, una vez que la evolución lo ha colocado en el reino de la cultura, puede prescindir de ayudas externas y lograr lo que solo en los mitos habíamos obtenido. Los avances, propuestas y predicciones de hoy poco tienen que ver con lo que, por ejemplo Hamer decía sobre “el gen de Dios”, una generalidad que lo único que afirmaba es que el cerebro posee una potencia capaz de abrirnos a una vaga espiritualidad, algo que cualquiera podría aceptar sin comprometerse en nada. No hubiera estado de más que E. Tugendhat hubiera hecho mención a estas dos formas de teología, entendida en un sentido amplio, que parece que están excesivamente fusionadas o sencillamente olvidadas.

Es hora de pasar a la Mística en la obra de Tugendhat que comentamos. Después de decirnos que, al igual que ocurría con la Religión hay varias acepciones de Mística, se fija en dos. Una trata de fusionarse con lo que llamamos Dios y que en otras culturas es el Todo, el Vacío o incluso una interpretación del Nirvana que no es pareja a la Nada nuestra. Dejando de lado otros detalles, podemos recuperar el esquema en el que encuadramos la Religión. Ahora se dará un movimiento inverso. Si en la Religión se pone uno en manos de los dioses, en la Mística natural, que es la que le importa a Tugendhat y a quien esto escribe, el sujeto, pequeño frente a lo grande, se repliega sobre sí mismo. No busca la salvación fuera del mundo sino en este mundo. Porque en ese repliegue y consciente de su finitud se descentra. Esto es fundamental. Porque descentrarse es no colocar el ego como si todo se moviera a su alrededor. En un sentido bien importante, se olvida de sí mismo. Y eso es un antídoto contra el dolor, una liberación o huida del entusiasmo por nuestro yo. He de confesar, y antes de decir dos palabras sobre el budismo y el taoísmo, que son las opciones más o menos claras de Tugendhat, que es lo que más me atrae de una Mística natural que, en principio, estaría al alcance de todos. Y es que si de lo que se trata es de liberarnos en lo posible del dolor y del sufrimiento, que van unidos, nada mejor que no caer en la tonta fama, en una exigencia de reconocimiento que se posaría en nosotros como un maná, en dar siempre, con cinismo o con hipocresía, la mejor imagen de nosotros mismos. Tal descentrarse sería una terapia que vendría bien a esa vanidad que, como epidemia, nos hace enfermar a todos. Es desde ahí que resulta más claro ahora por qué Tugendhat se mira como

en un espejo en el budismo y en el taoísmo. Digamos antes que Tugendhat no muestra especial atención a la meditación en cualquiera de sus formas. Por mi parte me parece que hace bien. Porque el entusiasmo por el yoga, la meditación, la respiración o el gimnasio se han insertado en una sociedad a la que le sobra prisa, estrés, obsesión por el cuerpo y competitividad. Habría que recordar que chamanes y fakihres, e incluso el mismo Sócrates, nos mostraron ya las capacidades, a veces maravillosas, del cuerpo humano. Las técnicas actuales suenan a cuerpos maltratados por la comida y el trabajo y la necesidad de mostrar, con descaro, la belleza a los demás. Por cierto, gimnasio quiere decir desnudo.

Pasemos ya al budismo y al taoísmo que es la última parte de nuestro viaje. Entre paréntesis, no hubiera estado de más que hubiera dicho algo también sobre el atractivo jainismo. El budismo más antiguo y apegado a Buda, el Iluminado, es todavía un movimiento disperso en el que de lo que se trata es de obtener la liberación (*bodhi*) y esta solo se consigue con la eliminación de los deseos, con la aniquilación de los deseos de nuestro yo. Sería esta la fuente de todas las desdichas. De esta manera, con la desaparición de la avidez, se alcanzará el Ahrat o Nirvana y habremos salido de la rueda de las reencarnaciones, herencia del ortodoxo hinduismo, y obtenido la paz perpetua. Lo que sucede es que a un inicio sin grandes pretensiones y de carácter de amistosa secta le suele seguir lo que, con bastante libertad, llamaríamos el toque sacerdotal o eclesiástico. Es así como al Teravada le sustituye el Mahayana o Gran Vehículo. En este la figura del bodisattva juega un papel esencial. A este no le interesa tanto su Nirvana, incluso sale de él y vuelve al mundo, sino que, guiado por la compasión, se dedicará a la labor de ayudar a todos a obtener lo que solo el habría conseguido. Tugendhat mostrará su simpatía por el primer budismo. No sé hasta qué punto la aniquilación o dominio de los deseos, sobre la que tanto han hablado filósofos de primer y segundo rango, hunde sus raíces en la influencia, siempre presente en Tugendhat, de Kant. Para Kant los deseos son los enemigos de la razón. El deber debería embridar a los alocados e insaciables deseos. En términos un tanto populares podríamos decir aquello de “muerto el perro se acabó la rabia”. No es de extrañar, en consecuencia, que las escuelas posteriores al Buda matizaran esa total anulación de los deseos. En cualquier caso, Tugendhat ve en el budismo la característica de vuelta total hacia uno mismo, naturalismo sin brizna de Religión y el intento por liberarse de los sufrimientos que nos causa la ignorancia. En concreto la ignorancia de no saber en dónde radica el origen de nuestros males.

El taoísmo será la mística natural más acorde a lo que piensa Tugendhat. O, al menos, lo que podemos suponer que piensa Tugendhat. Hay dos aspectos del taoísmo que Tugendhat no toca y que no son marginales a dicha sabiduría. En pri-

mer lugar, los estudios sobre el taoísmo se han centrado en su obra cumbre, el Tao, que ha recibido muchos nombres aunque quizás el más habitual sea el de Camino. Y sobre él se han dado y siguen dándose multitud de interpretaciones. La de Camino tal vez, repitámoslo de nuevo, sea la traducción más habitual. Pero al taoísmo pertenecen también multitud de antiguos mitos entre los que destacan el culto a los antepasados. Es lógico que tales mitos, lejanos y semiocultos en el tiempo, hayan quedado en la penumbra. Solo que también es lógico pensar que dichos mitos, de forma general, de modo latente, alimentan al Tao. En segundo lugar, el taoísmo oriental ha sido la más perseguida y casi aniquilada de las sabidurías orientales. En los últimos años el confucionismo no solo se ha tolerado sino que se le ha promocionado en la Chima actual. Sirve, de algún modo, a la estabilidad del sistema. Al taoísmo le ocurre, por el contrario, como al epicureísmo. Estas doctrinas se desentienden de aquellas tradiciones que cristalizan en el reforzamiento del poder. No es raro, por lo tanto, que al taoísmo se le haya comparado con el anarquismo o que se le haya mirado con recelo. Entrando ya en el libro que nos mostraría, en un lenguaje que nos desconcierta, al taoísmo y que es el Tao, y siguiendo a Tugendhat, me fijaré, y de nuevo al margen de otros detalles o de interpretaciones de pasajes muy concretos tanto del Tao como de otros pensadores taoístas, en lo que sería la curva o ciclo del existir. Que todo sube y baja parecería una idea trivial. No lo es si la entendemos como la capacidad de adecuarnos a la curva de la vida, a saber que, como en el ascenso de una imagen curvilínea si no nos excedemos en una altura, esta lleva a otra que también descende o se queda corta en exceso. Aplicado a la vida cotidiana, que es lo que importa al taoísmo y a quien ahora escribe, deberíamos incorporarnos a los momentos en los que discurren las cosas. Y tales cosas, el mundo, es una sucesión reglada en la que el devenir se rige por un equilibrio al que al someternos nos liberamos. Y lo que sería la tesis central del taoísmo, dejando ya la imagen anterior tan difícil de interpretar: hemos de moderar nuestros deseos. Si en el budismo se anulan o tienden a anularse, en el taoísmo lo que habría que hacer es controlar tales deseos que otros, el budismo por ejemplo, toman como tiranos. En este punto se podría hacer una leve crítica a Tugendhat porque distingue entre los deseos que o bien pueden ser caprichosos o chocan con la realidad, y la voluntad, lo que estaría en nuestro poder hacer libremente. En este punto Tugendhat hace una distinción ya clásica pero que podemos considerar innecesariamente rígida. En vez de entrar en el intrincado tema de la libertad de la voluntad, hablemos solo de deseos de primer grado y de segundo grado. Somos todo deseos y unos se impondrían o encauzarían a los otros. El taoísta, sea como sea, con su voluntad pondría en orden los deseos, los rebajaría y, de esta manera, lograría la anhelada paz. Su

famoso *wu wei* no habría que entenderlo como inacción, dejarse llevar o algo por el estilo. Se trataría de un no hacer activo. El ejemplo de las alas de un avión se usa con frecuencia. Se adaptan al aire pero sostienen al avión. Tugendhat, que, como dijimos, se extiende en la exposición pormenorizada de esta tan citada como desde tantos campos interpretada doctrina taoísta, muestra su predilección por dicha visión del mundo. Es una mística natural, no estridente, acompañando a la naturaleza y evitando, en lo posible, los males que el dolor de la mera existencia nos genera.

Me gustaría, una vez expuestos sumariamente el budismo y el taoísmo, hacer alguna consideración que está ausente en Tugendhat. Es verdad que habla de una filosofía inserta en el campo de la cultura y con aportaciones y distinciones que adquieren su estabilidad precisamente porque se instalan en el estable terreno del filosofar. Pero en nuestros días habría que mirar, siquiera de reojo, sobre lo mucho que nos están aportando las neurociencias sobre la Religión y la Mística. Las neurociencias, y como indicamos, están descubriendo aquellas partes que condicionan la actividad mística. La amígdala, sede de las emociones, inunda el cerebro, el hipocampo une el límbico con el neocórtex y otro tanto sucede con la insula. Nada de esto rebaja los análisis de Tugendhat pero no estaría de más tener en cuenta la base en la que se sustenta todo el quehacer místico, de la misma forma que habría que añadir que en la Religión lo determinante es la cultura. Como se ha dicho una y mil veces si hubiéramos nacido en Arabia Saudí seríamos sunitas, de la rama wahabista o salafista. Ironías del desconocido destino, somos de cultura cristiana. De mayor actualidad e interés, es lo que atañe al tan vapuleado concepto de naturaleza. El par naturaleza y cultura, qué es lo que a cada uno corresponde, cómo se relacionan o cómo uno absorbe a otro son de las discusiones clásicas en las que cada uno trata de aportar su granito de arena. Tugendhat habla una y otra vez de cultura sin inmutarse. Hoy su comprensión ha alcanzado, sin embargo, un grado de problematización que se ha colocado en el centro de los debates más apasionantes del momento. Es obvio que en este tema, y más allá de las investigaciones en las diversas teorías antropológicas, filósofos de relieve han entrado en el juego de la discusión convencidos de que, más allá de ocurrencias o propuestas excesivamente ideologizadas, las consecuencias de dicha discusión caracterizarían nuestro presente y condicionarían nuestro futuro. Es el caso de Ortega, más optimista al considerar la técnica como lo que revolucionaría la naturaleza humana; o de Heidegger, más pesimista frente a la irrupción de lo que ellos llaman técnica y habría que denominar tecnología. Añadamos que es una abstracción irreal pensar primero al hombre y después a la técnica. Nunca ha sido así. Humano y técnica han evolucionado juntos desde el principio. Pero el sesgo que ha tomado hoy la polémica, y como sugerimos al prin-

cipio, es muy otro. Me atrevería a afirmar que es el problema actual más decisivo. Tipificando dicho problema yo colocaría en un extremo a los entusiastas del Homo Technologicus, apoyados en los espectaculares avances de la teoría de la computación con la intención de lograr el cyborg antes citado. En este caso podríamos olvidarnos de lo que hasta el momento hemos entendido por naturaleza, algo fijo, casi inmutable. En el otro extremo se sitúan los que todavía creen en una esencia natural que habría que respetar y no lanzarse al para ellos peligroso juego de, por recurrir a una manida frase, “jugar a dioses”. Los primeros están convencidos de que con la Inteligencia Artificial y la ingeniería aplicada a la Biología Sintética alcanzaríamos, si no la inmortalidad, sí una prolongadísima vida, con calidad, que nos haría muy distintos a lo que somos. Y, desde luego, modificaría radicalmente nuestra idea de mortalidad. Y en consecuencia de una Mística que en el fondo no hace sino dar vueltas a la muerte y al miedo que nos provoca. Tal vez unos, los tras-humanistas, creen que saben demasiado mientras que los escépticos, y ligados a una concepción más tradicional, sepan muy poco. Las espadas están en alto. Sea como sea, y sin quitar un ápice a lo que Tugendhat nos entrega, es de justicia conocer, si quiera mínimamente, lo que nos está sucediendo en el presente y las consecuencias que puede tener. Por mi parte, pienso que, al margen de los bienes y males posibles de tales avances y que solo se solucionarían con real conocimiento empírico y una renovada moral, hay un punto que considero decisivo. Tiene que ver con la hoy indiscutible, salvo en algún cavernícola, Teoría de la Evolución. La palabra “mejoramiento” es la que se ha instalado en todo lo que venimos diciendo. Se trataría de mejorar una naturaleza que puede adaptarse perfectamente en un nicho cuando podía hacerlo en otros, o que dicha adaptación empeore otras especies o que una adaptación inicial fuera excelente pero pronto se convirtiera en pernicioso. Pero continúa su camino y, una vez que ha llegado a nosotros, se puede poner a nuestra disposición. Por todo ello hablar de lo natural es, como mínimo, confuso. A mí se me ocurre esta frase que es análoga, en un contexto muy diferente, quien lo diría, a la de un Padre Capadocio. Para este el hombre es libertad en marcha. Del humano podríamos decir que es naturaleza en marcha. Y ahí se inserta la cuestión de las cuestiones. ¿Estaríamos dispuestos a dejar de ser “Homo Sapiens” o imponemos una moratoria o incluso una prohibición? Ese es, creo yo, el núcleo del problema. Y si se me permite dar mi opinión, con dudas y reservas desde luego, optaría por lo primero. No por fidelidad a la misma evolución que a ello nos empujaría, ni porque creo que obtendremos grandes bienes sino porque a la libertad solo le puede poner límite el mal y no veo que tal cambio fuera un mal en sí mismo. Y añadido, la curiosidad intelectual, la transgresión controlada, lo nuevo, lo inédito siempre han

sido el acicate de un mundo mejor. De eso se trata y ese es su valor político. Y es el momento de decirlo: al final la Mística no es sino la lucha contra el muro en el que nos encierra la existencia. Si lográramos algún agujero en el mundo, bienvenido sea.

Pero en el título no hemos puesto Mística y Religión sino Mística y Rebelión. A ello paso para acabar. Y para explicar lo que quiero decir distinguiré dos dimensiones. La primera es la que expone y probablemente acepta Tugendhat en relación al taoísmo. La descentralización del yo, el tomarse menos en serio y más en contacto con los flujos de la naturaleza, la moderación y equilibrio de los deseos pueden ser formas de apagar una sed que no obtiene más que sufrimientos y abrirnos a una suave, no forzada y humana paz espiritual. Hasta ahí de acuerdo y quien se sienta así satisfecho tal vez no caiga en los brazos de hierro del estrés o en el abrazo del oso de un necio consumismo. Solo que yo le pondría alguna pega, al menos si uno mira lo que nos rodea. Se va corriendo a hacer yoga y uno no sabe si lo que le mejora es que corra o que haga yoga. Se va al gimnasio más para hacer un fetiche del cuerpo que por mejorar la salud y se lee literatura oriental como si se leyera el Kama Sutra. Tal vez la risa, dentro del sentido del humor, una respiración limpia y buenos amigos serían más terapéuticos. Y si a esto añadimos una psicología positiva que en sus aspectos más ridículos convierte, como por arte de magia, lo malo en bueno, podemos sospechar que lo que nos entrega Oriente fácilmente se pervierte en Occidente. Afortunadamente no es lo que aprendemos de Tugendhat. La segunda dimensión es muy personal y cada día me afianzo más en ella. Sobre todo, cuando uno ve o padece los estragos de la enfermedad y la impotencia de la medicina ante los límites que hasta ahora encierran nuestra vida. Pienso que muchas veces la dimensión anterior se convierte en banal. Es como aquel que para animarte ante un suceso trágico que te ha afectado profundamente te dice “la vida es así”, “el tiempo lo cura todo”, “saldrás de esta como has salido de otras” y un largo etcétera que depende de la pesadez de quien habla, con buena voluntad o simplemente por decir algo. Creo que no hay que esconder lo malo del mundo, que hay que mirarlo a la cara, que no se ve por qué integrarlo como si de un valor espiritual se tratara. Una rebelión no cambiará las cosas. Pero una rebelión ante un mundo que nos da la espalda otorga por lo menos el gusto de ser uno mismo. Cuando pierde mi Athletic de Bilbao sufro y me lo trago. Cuando gana me alegro. Y lo expando. Pero no los mezclo como hacía mi querida madre con el aceite de ricino. Le echaba azúcar. Y sabía peor.

Javier Sádaba
Universidad Autónoma de Madrid
j.sadaba@uam.es

LA TEORÍA DE ERNST TUGENDHAT SOBRE LAS FUENTES DE LA MORAL

ERNST TUGENDHAT ON THE SOURCES OF MORALITY

Ursula Wolf

RESUMEN

Para Tugendhat, el principal motivo moral de su enfoque contractualista es el deseo de ser reconocido como miembro de la comunidad contractual. Entre otras cosas, este motivo no puede justificar la prohibición de la crueldad con los animales. Con respecto a este problema, Tugendhat fluctúa entre la adopción de un segundo motivo, la compasión, y la externalización de la actitud hacia los animales y la naturaleza en su conjunto al misticismo. El presente artículo intenta resolver este problema explicando la relación humano-animal y elaborando sus implicaciones éticas. Se argumenta que la moralidad se refiere generalmente a la consideración del bienestar de los seres que son capaces de sufrir. Puesto que el bienestar de estos individuos tiene diferentes dimensiones y nuestras relaciones con ellos también tienen diferentes tipos, de la misma manera la acción moral se basa en diferentes motivos, sin que tengamos que asumir una tensión entre motivos incompatibles.

PALABRAS CLAVE: Moralidad, contractualismo, motivación moral, animales, naturaleza, bienestar, compasión, misticismo.

ABSTRACT

The main moral motive for Tugendhat's contractualist approach is the desire to be recognized as a member of the contractual community. But this reason can not justify the prohibition of cruelty to animals. With regard to this problem, Tugendhat fluctuates between the adoption of a second motive, compassion, and the externalization of the attitude toward animals and nature as a whole to mysticism. This article attempts to solve this problem by explaining the human-animal relationship and its ethical implications. It is argued that morality generally refers to the consideration of the welfare of beings who are capable of suffering. Since the welfare of these individuals has different dimensions and our relationships with them also have different types, so the moral action is based on different reasons, without having to assume a tension between incompatible motives.

KEYWORDS: Morality, contractualism, moral motivation, animals, nature, welfare, compassion, mysticism.

Como ocurre con todos los grandes filósofos, encontramos también en la filosofía de Ernst Tugendhat determinados puntos clave sobre los que él gira durante toda su vida. En la filosofía moral es la idea de que el núcleo de la moral se encuentra en una concepción mínima, la cual se construye de modo contractualista y se justifica en el propio interés. Lo que el contractualismo provee es el *contenido* de las normas básicas. Sin embargo, de esta primera pregunta de justificación (la del contenido), Tugendhat diferencia una segunda, la de la motivación, por qué nos comprometemos con la moral y la cumplimos.¹ Esta segunda pregunta desempeña un papel importante en la teoría moral de Tugendhat, ya que para él no se trata de que los individuos obedezcan una moral ciegamente, sino de que se sometan a ella de forma autónoma. El motivo para obedecer que él cita excede la mera utilidad del actor; consiste en el deseo de ser respetado como miembro en la comunidad contractual o de evitar la sanción (informal, no jurídica) del desprecio por parte de los otros. También este deseo se clasifica naturalmente en el propio interés en un sentido amplio.

Pero como el mismo Tugendhat a veces admite, esta motivación no es suficiente para acomodar todo lo que incluimos en la moral en la vida cotidiana. Por ejemplo, de esta forma no puede concebirse la prohibición del maltrato a animales, pues los animales no son partes contratantes que nos puedan sancionar por menosprecio si los perjudicamos. Pero entonces se cuestiona si, además del interés propio, tenemos que presuponer una segunda fuente motivacional de la moral. De hecho, Tugendhat, en una versión más tardía de su filosofía moral (“Das Problem einer aufgeklärten Moral”, 2005), adopta *dos* fuentes de una moral autónoma, el interés propio y la compasión natural, un altruismo sentimental (23). La compasión fomenta, como él dice, el actuar moralmente, y de ahí avanza, en cuanto que se convierte en una actitud generalizada, en una virtud moral. De esta forma, en la moral contractualista entra un elemento que sobrepasa esta moral en cuanto al alcance de su contenido. Mientras que la moral contractualista se limita al grupo de los que se pueden obligar mutuamente, la actitud generalizada de compasión se extiende a todos los seres con capacidad de sufrimiento, o sea también a los animales.

¿Cómo se ajusta esta duplicación del fundamento motivacional de la moral al simple enfoque contractualista? El hecho de que exista aquí un problema es constatado por el propio Tugendhat en varios de sus escritos. En la temprana monografía *Vorlesungen über Ethik* (1993, 189-192), Tugendhat separa el altruismo de la moral que se extiende hacia los animales. Bien es verdad que, en ella, al igual

¹ Véase, por ejemplo, en Tugendhat 1993, 29, 85.

que en el artículo más posterior, admite que la crueldad es un vicio que tiene que ser condenado moralmente, pero entonces piensa que es necesaria una nueva aclaración de la relación hombre-animal. En el escrito posterior dice que la existencia de dos fuentes diferentes de la moral implica una tensión indisoluble dentro de la conciencia moral. Sin embargo, al final del texto no está del todo claro si él deja persistir la tensión. Parece que también aquí quiere apartar el altruismo de la moral. Pero, al mismo tiempo, el altruismo va a ser revalorizado. Pues la solución sobre cómo se ha de clasificar al altruismo consiste en entender la benevolencia generalizada no como virtud moral sino como una actitud más profunda, o sea como una actitud mística (24).

Pero antes de buscar refugio en la mística pienso que se debería tomar en serio la exigencia en el ensayo anterior, es decir, intentar explicar la relación hombre-animal más detalladamente. Pues solo así se puede averiguar cuáles son los aspectos morales implicados en esta relación y cuál es su naturaleza. Esto es lo primero que deseo hacer a continuación.² En un segundo paso voy a sacar conclusiones en cuanto al contenido de la moral. En un tercer paso me ocupo de la forma de la moral ilustrada desde una cierta comprensión de esta forma. En cuarto lugar, pregunto por las fuentes de la moral, para finalmente formular en quinto lugar una respuesta a la alternativa de Tugendhat entre moral contractualista y compasión.³

A continuación, trabajo con una diferencia entre tres aspectos de la moral: forma, motivo y contenido. Con “forma” me refiero a lo que intenta Tugendhat con el concepto general de una moral; con “contenido” denomino la totalidad de las normas o virtudes, lo cual constituye un punto de vista moral determinado; con “motivo” me refiero a los estímulos psicológicos que nos inducen a la acción moral. Además, al igual que Tugendhat, hablo de las “fuentes de la moral” y empleo este término sin una fijación estricta; se refiere tanto a motivos como a lo que pertenece a la forma de la moral (de hecho, la forma y el motivo a veces no pueden separarse).

1. ASPECTOS MORALES DE LA RELACIÓN HOMBRE-ANIMAL

Si seguimos a Tugendhat, tenemos a día de hoy dos concepciones morales diferentes: un punto de vista de consideración universal, igual y recíproca que vale

² He explicado estas relaciones más detalladamente en Wolf 2012, cap. III. Una diversidad de relaciones, o sea, fuentes de la moral, es propuesta, entre otros, por Midgley 1993, Scruton 1996 y Warren 1997.

³ Las consideraciones siguientes se basan parcialmente en mi artículo Wolf 2005.

para personas capaces de razonar, y un punto de vista del altruismo, de la compasión generalizada, que comprende la extensión de la moral más ampliamente al incluir como objetos a todos los seres con capacidad de sufrimiento. Para Tugendhat, el primero de estos puntos de vista es el central, ya que su propio interés se dirige a la justificación autónoma de la moral. Ahora quiero avanzar a la inversa, o sea ver, en primer lugar, qué fenómenos variados incluimos en la moral, y después buscar una teoría moral que los pueda acomodar a todos ellos. Para eso voy a examinar el caso de los animales, el cual es difícil de concebir en todas las morales racionalistas.

Parto de que hoy en día está generalmente aceptado que no se debe maltratar a animales arbitrariamente, que se exigen determinadas consideraciones morales también hacia ellos. Si examinamos las distintas relaciones con animales, enseguida se observa que el modelo bipartito de Tugendhat no es suficiente. Así, en lo que concierne a los animales útiles que viven dentro de la comunidad humana, el punto de vista de la compasión seguro que no basta. Por supuesto que juega también un papel —no deberíamos maltratar a animales cuando ya los utilizamos, o sea no deberíamos mantenerlos bajo condiciones en las que sufran dolor, miedo o estrés, o en lugares en los que les falta movimiento, trato con congéneres, etc—. Pero lo importante —y esto es válido para todos los animales domésticos, también para las mascotas— es algo diferente: al haber (nosotros) domesticado a animales, al haberlos sacado de su entorno natural y al haberlos privado de este modo de la posibilidad de cuidarse de sí mismos, estamos obligados a asegurar su sustento. Bien es verdad que puede decirse que hay razones instrumentalistas para este cuidado, al querer utilidad de parte de los animales. Pero para esto no se necesita cuidar a cada animal uno por uno, y tampoco cuidarlos considerando el modo de su vida natural. Eso significa que la exigencia moral no sobra. Hay dos posibilidades de concebirla:

Primero, es obligatorio cuidar de seres que (independientemente de las razones) se hallan bajo nuestra custodia y son dependientes, es decir, no son capaces de cuidarse de sí mismos; por ejemplo, este es el caso de los niños pequeños.⁴ Sin embargo, los animales útiles no son seres dependientes en este sentido, sino que *nosotros* los hemos puesto en una situación en la que ya no tienen la posibilidad de cuidarse de sí mismos. Entonces, en segundo lugar, existiría la posibilidad de hablar aquí de una relación cuasicontractual y decir que nosotros cuidamos de sus condiciones de vida como contrapartida por la utilidad que nos aportan (la diferencia con respecto al contrato consiste naturalmente en que los animales no

⁴ MacIntyre 1999 apunta la existencia de tales obligaciones unilaterales de cuidado en la moral entre humanos.

han decidido la cooperación por sí mismos). Pero básicamente basta la obligación del cuidado, pues esta se mantendría incluso en situaciones en las que un animal ya no aporta una utilidad.

Algo cuasicontractual podría verse en el caso especial de las mascotas. Animales altamente desarrollados como los perros o los gatos pueden establecer una relación estrecha en la convivencia e interacción con las personas. Tales relaciones generan expectativas y, en consecuencia, obligaciones correspondientes.

La actitud de la compasión generalizada parece más bien adecuada en aquellos casos en los que se trata del comportamiento hacia animales que viven en libertad. Cuando las personas cazan, apresan o utilizan de algún modo a los animales en libertad, podría decirse que se tiene que evitar exponerlos al sufrimiento. Pero también en lo relacionado con los animales que viven en libertad, la compasión no es siempre la actitud moral adecuada. Por ejemplo, existen frecuentemente conflictos de interés entre persona y animal que conciernen la alimentación o el espacio. En un conflicto de interés entre personas no se trata de una cuestión de la compasión, sino de una solución justa que exige que todos restrinjan sus intereses para poder así satisfacer en paz sus intereses restantes.

El problema es que de los animales no podemos esperar una restricción voluntaria de intereses. Si alguien quiere construir una casa en un terreno hasta ahora salvaje, con los animales que allí viven no puede negociar una solución que sea aceptable para ambas partes. Pero, de todas formas, en cuanto conozcamos las necesidades de los animales afectados por una medida humana, podemos tenerlas en cuenta. En aquellos casos en los que, según nuestro cálculo, se puede encontrar una regulación que es aceptable para ambas partes, no nos queda otro remedio que imponérsela a los animales; pero eso, además de la limitación de intereses, puede originar sufrimiento adicional, lo que habría de incluirse en el cálculo como un factor adicional. Pero quizás podría decirse que ese sufrimiento es insignificante en los casos en los que tiene una medida soportable y solo surge a corto plazo.

Pero si se reflexiona sobre esta constelación hasta el final, chocamos rápidamente con un límite de la posibilidad de una compensación justa de intereses. La humanidad se ha extendido tanto por la Tierra que cada vez hay menos espacio y medios de subsistencia para los otros animales, lo que puede causar hambre, lesiones, miedo o estrés. También aquí se puede decir, por supuesto, que cada persona ha de esforzarse para que los animales que viven en su entorno sufran lo menos posible, y que cada persona ha de ayudar a animales necesitados con los que se vea confrontado. Pero las repercusiones del modo de vida humano en los animales son frecuentemente indirectas y no siempre eludibles, y considerar a los animales

como seres con capacidad de sufrimiento choca por eso con el límite de lo practicable. Aquí solo queda sentir lástima de que el modo de vida humano tenga estos efectos en el mundo animal. Y en este punto se podría, quizás, dar un paso a la mística, o sea considerar, si así se quiere, esta comprensión de la inalcanzabilidad de una práctica moral universal como una actitud mística.

2. LA DIVERSIDAD DE LOS CAMPOS DE LA MORAL

En las relaciones entre persona y animal se muestra, pues, una multitud de aspectos morales: el principio de no infligir sufrimiento y ayudar en emergencias; el deber de cuidado para con seres dependientes que hemos acogido o, si se trata de menores humanos, que hemos adoptado o engendrado; la exigencia de una regulación justa en conflictos de intereses; el cumplimiento de expectativas que se originan en la vida común y acciones cooperativas. Entre las personas adultas se añade el respeto y la consideración mutua, y el cumplimiento de contratos. Desde el principio no parece prometedor encontrar una fuente única para estos contenidos. Pues, para esto, los principios nombrados tendrían que reducirse a un principio solo fundamental. ¿Pero qué principio podría ser este? Según Tugendhat, el de una consideración igual recíproca. Pero en esto no se puede concebir nuestra relación con los animales. Por otro lado, al borrar la palabra “recíproco” y mencionar solo la consideración universal, se acentúan las obligaciones negativas y no se incluyen las obligaciones del cuidado. En lugar de esto, ¿podría decirse, partiendo de la compasión, que el principio básico consiste en tratar a otros seres como seres con capacidad de sufrimiento? Pero como hemos visto, eso no es apto en los casos en que la cuestión es la solución justa de conflictos. Y tampoco el cuidado de un ser dependiente es asunto de la compasión, sino una obligación que se origina en una constelación especial.

Si es que hay en realidad un aspecto común para estos temas diversos de la moral, este no se encuentra en un principio de actuación unitario sino, en el mejor de los casos, en la propiedad que todos los seres afectados tienen en común. Ya que se incluye a los animales, es natural ver esta propiedad en la capacidad de sufrimiento o de sentimiento. Pero esto, expresado de este modo, podría dar lugar a malentendidos como los que le ocurren al utilitarismo, o sea a contemplar aisladamente las sensaciones de placer y de displacer, de modo que los individuos jueguen un papel solo como vasos de tales sentimientos.⁵ La descripción de la

⁵ Este es el reproche que Regan hace al utilitarismo en el debate de la ética animal, compárese con Regan 1984, 205ss.

compasión de Schopenhauer nos lleva adelante en este punto. Como él dice, en la compasión nos referimos al bienestar y malestar de otro ser. Por eso son objeto de la moral seres que tienen un bienestar y malestar, es decir, que realizan una vida de modo que les pueda ir mejor o peor subjetivamente. Entonces los distintos campos morales y sus fuentes podrían recuperarse de tal manera que uno se pregunta: cuáles son los ámbitos fundamentales del bienestar subjetivo; qué interrelaciones son en principio posibles entre el bienestar de seres individuales diferentes; qué consecuencias puede tener la actuación común de muchos sobre el bienestar de los individuos.

3. LA DERIVACIÓN DE LA MORAL ILUSTRADA

En contra de determinar la extensión de la moral siguiendo a Schopenhauer, Ernst Tugendhat objetaría que eso no conduce a una *moral*, ya que en esta descripción falta la referencia a las normas que llevan sanciones. Una moral, como él dice, es esencialmente un sistema de tales normas vinculadas a sanciones internalizadas que consisten en los afectos morales de la vergüenza y la culpa en la persona que incumple una norma y, respectivamente, en la indignación cuando se observa cómo se maltrata a otros. Pues bien, hasta ahora solo he nombrado una *cualidad* que podría convertir a los seres en objetos de la moral. Por el contrario, acabo de poner en duda que tiene sentido formular como contenido de la moral la exigencia general de considerar el bienestar subjetivo de todos o actuar en el sentido de una compasión generalizada. Hasta el momento apenas he hablado sobre *qué* normas resultan de las dimensiones de esta cualidad y de los tipos de interrelaciones entre seres con estas cualidades. Cualesquiera que sean estas normas, el hecho de que se deriven de las dimensiones del bienestar seguramente no impide aceptar por principio un concepto moral general como el que propone Tugendhat. Aunque Schopenhauer no lo haga, esto es posible y es defendido por la otra teoría ilustrada con igual alcance que la moral de la compasión, es decir, el utilitarismo.

Así, Mill, en el tercer capítulo de su libro *Utilitarismo*, explica que para cada punto de vista moral surgen las preguntas de con qué sanción está conectado, por qué motivo se obedece y de dónde proviene su fuerza vinculante u obligatoria. Según Mill, estas preguntas no confrontan especialmente el principio de utilidad, más bien el utilitarismo puede recurrir a aquellas respuestas que son válidas para cada punto de vista moral. Al mismo tiempo, Mill es más detallado que Tugendhat en la descripción del marco general de cada moral. Mill cita sanciones externas e internas de tipo social y religioso (entre otras, favor o enojo en los prójimos,

sentimientos de culpa, autoestima y apreciación externa, conciencia); también cita afectos altruistas relacionados con el individuo como amor y simpatía; y sentimientos relacionados con la sociedad en general, como el sentimiento de comunidad. Mill considera en principio posible el que un individuo pueda cuestionar estas estructuras y pueda intentar deshacerse de ellas, pero no lo considera como una opción real contra la que se necesite argumentar. No lo considera sobre todo porque Mill —como la ética antigua— otorga mucha importancia a la eficacia de la educación: tan pronto como nos preguntamos autónomamente por el punto de vista moral correcto, estamos ya siempre socializados y nos hallamos situados en una red de dependencias sociales⁶. Y, según Mill, esta socialización está tan profundamente anclada en la persona que se la incluye usualmente casi dentro de nuestras cualidades naturales.

Si se toma por base tal punto de vista diferenciado del concepto de la moral, o sea de la forma y del motivo de la moral, entonces el esfuerzo de Tugendhat por la derivación de la moral ilustrada parece muy distante de la realidad, y la contradicción entre el altruismo y la autonomía parece artificial. Por supuesto, puede ser que él no considere la derivación como realista. Pero también en cuanto a los conceptos apenas es posible derivar un motivo social a partir de uno egoísta. La explicación de Tugendhat se refiere a la situación en la que un niño pregunta por un motivo de la conducta moral. Ahora la situación de un cuestionamiento radical y de un esfuerzo por aspirar a la autonomía no es la del niño sino la del adolescente en pubertad. El último ya está socializado, pero quiere desligarse del mundo de los adultos y ganar independencia, y para esto solo queda rechazar aquello que los adultos exigen. Pero esta apenas es una situación que cuestiona fundamentalmente las normas morales. Pues se puede observar que los jóvenes sí muestran solidaridad y consideración dentro de su grupo siempre que hayan crecido en condiciones no totalmente antisociales. El hecho de que de forma pasajera no se comportan con respeto frente a personas mayores a quienes realmente deben agradecimiento apenas puede cambiarse por la referencia al propio interés en un sistema de normas recíproco. Presumiblemente este comportamiento va a cambiar a medida que los adolescentes vayan construyendo sus propias estructuras vitales y tomen responsabilidad dentro de ellas. Así, desarrollan una comprensión de lo que significa ser una persona independiente y, simultáneamente, figurar en variadas redes e interdependencias sociales.

⁶ También lo critica MacIntyre, *op. cit.*, 82.

En este contexto tener autonomía puede solo significar el no aceptar obligaciones que otros o la sociedad presentan casualmente, sino comprobar por sí mismo qué obligaciones tienen un fundamento y cuáles no lo tienen. El concepto de autonomía de Tugendhat no me resulta totalmente comprensible porque él ve una justificación autónoma solo cuando se refiere a motivos egoístas. O bien resuenan aquí los restos de un existencialismo individualista, o bien se trata de un intento de separar el concepto kantiano de la autonomía del concepto metafísico de razón y transmitirlo a la razón instrumental. El recurrir a motivos egoístas no puede explicar el significado de la actuación autónoma porque la cuestión de la autonomía se plantea igualmente para los motivos egoístas. También estos están marcados por la socialización y, si se reflexiona críticamente sobre su origen y su contenido, podrían mostrarse motivos de tal tipo que uno no los quiera integrar en su imagen propia.

4. FUENTES DE LA MORAL

Si enlazamos con la descripción de Mill del concepto general de moral y tenemos en cuenta la diferenciación previamente hecha de diversos contextos morales, se disuelve también la presunta tensión entre el contractualismo y la compasión. Como he explicado, Mill cita varias raíces de la moral: simpatía, amor, afectos morales, educación, sentimiento de comunidad, etc. Las relaciones ya variadas en el comportamiento con los animales indican igualmente diferentes bases de la moral. En el comportamiento con animales que viven dentro de la sociedad humana, la fuente es el cuidado, para lo cual el paradigma en el campo humano es el amor paternal, y con las mascotas, más allá, podría ser un amor afectivo o la amistad. En cuanto a los animales de compañía también juega un papel la reciprocidad, que crea esperanzas y obligaciones.

Más obvia es la génesis de obligaciones en la interacción entre personas. Consideramos ahora el uso de servicios humanos. En un entorno de libertad tal interacción se realiza mediante acuerdos que crean un contexto institucional que define, por las dos caras, tanto obligaciones como derechos. De esta manera también prometer algo es una acción que produce un hecho institucional, es decir, cuyo sentido es generar una obligación.⁷ En tales acciones institucionales encontramos una fuente inofensiva para el concepto de obligación que no necesita más explicación. De forma similar, se podrían explicar las expectativas recíprocas que se origi-

⁷ Lo indica Searle en Searle 1969, cap. 8.

nan en las relaciones personales, o sea mediante el intercambio efectivo de muestras de amistad entre personas. De verdad hay razones para limitar el discurso de obligación moral y los afectos específicos de indignación, rencor o sentimiento de culpa a este campo de las obligaciones especiales; pues aquí estos fenómenos tienen un sentido no misterioso como implicaciones de acciones que producen obligaciones por su propio sentido.⁸ Sin embargo, esta fuente de la moral, la cual se muestra de parte de las personas en la fiabilidad moral, se extiende solo tan lejos como los entrelazamientos interpersonales concretos.

Aunque los conflictos de interés también tienen que ver con la interacción, en ellos no se trata de cumplir obligaciones especiales, sino de encontrar estructuras justas. Estas pueden concernir bien a la prevención de molestias mutuas o bien a la asignación de bienes. Aquí, de hecho, el contractualismo parece ser el modelo más apropiado. Sin embargo, las cuestiones de distribución no son exactamente cuestiones del individuo sino de la moral política, para la cual realmente quizás no disponemos de más que de la concepción contractual.

En los casos en los que se trata de arreglos entre individuos, la fuente del acuerdo moral podría verse en un interés por vivir en una comunidad bien formada, en la cual los individuos se reconozcan recíprocamente como tales que llevan una vida con necesidades e intereses. En lo que incumbe a encontrar un acuerdo, aquí no se trata de fiabilidad moral de las personas, como ocurre con las obligaciones especiales, sino de una actitud de equidad o de la consideración de las necesidades de otros. De quien no posee esta actitud podría decirse que no tiene sentido para el interés general, que es egocéntrico, ambicioso o codicioso. Después de haber llegado a un arreglo, la fuente para su cumplimiento es, otra vez, aquella que resulta de las obligaciones especiales. Tanto obligaciones especiales como exigencias de equidad adquieren su sentido de estructuras limitadas, las primeras provenientes de relaciones especiales, las segundas de la relación con un estado determinado.

Contemplamos ahora tal comportamiento moral que se mostró exigible frente a los animales salvajes, es decir, la norma de no infligir sufrimiento a ningún otro y de ayudar en caso de emergencia. Este parece ser el campo de la moral con la extensión más amplia. Es independiente de la existencia de relaciones de interacción efectivas, pero también del interés por establecer regulaciones comunes. Abarca cualquier ser con el que se tome contacto. Aquí, la fuente consiste en la

⁸ Como Williams dice en Williams 1985, 180, hablamos solo aquí de obligación en un sentido corriente, mientras que la ampliación del concepto de obligación a todos los campos de la moral causa problemas.

capacidad de compasión. También los afectos con los que reaccionamos a la ausencia de esta capacidad son diferentes al caso de las relaciones interactivas. Suena extraño decir que, por ejemplo, un sádico que tortura a animales (y esto también es válido en el caso de las personas) nos provoca indignación. La reacción adecuada aquí es, más bien, el espanto o el asco. Correspondientemente, el delito moral no parece aquí como el incumplimiento de un deber, sino como la manifestación de barbarie y crueldad.

Todos los fenómenos nombrados tienen en común algún tipo de relación con el bienestar o la vida buena individual o común. Pero esta nota general no conduce a proposiciones sustanciales sobre la moral. Estas no son alcanzadas antes de que aclaremos las diversas relaciones entre seres, las estructuras de acción, los afectos o las actitudes que constituyen las diferentes partes de la moral. A este respecto solo he dado algunas indicaciones aproximativas que habría que desmenuzar algún día.

5. LA TESIS DE LA CONTRADICCIÓN ENTRE LA MORAL RACIONAL Y LA COMPASIÓN

De las consideraciones expuestas hasta ahora resulta que la tensión que Tugendhat supone entre la moral racional, o sea la moral justificada de modo egoísta y la moral de la compasión, apenas corresponde a la complejidad de los fenómenos morales. En primer lugar, no es posible derivar del egoísmo un motivo de actuar moralmente. En lugar de esto, habría de decirse: hay más fuentes de la moral además de la compasión, y la compasión también existe como fuente. Sin referencia a la compasión y a las otras fuentes de la moral mencionadas a nivel de los afectos ordinarios no se puede comprender cómo el actuar moralmente es posible. Y es esto y nada más lo que Schopenhauer quiere mostrar cuando se refiere a la compasión.

Para todas estas fuentes es válido, como Mill señala, que se han transformado en parte de nuestra naturaleza en cierto sentido. O, hablando con Aristóteles: se han transformado en disposiciones fijas del carácter que contienen afectos al igual que apetencias con las que reaccionamos inmediatamente a las situaciones de acción relevantes. Ahora bien, Aristóteles ya ve que una virtud está ciega sin deliberación. Incluso quien solo posee buenas cualidades de carácter puede actuar con equivocaciones morales en una situación concreta si él no se da cuenta de las necesidades de tal situación mediante una deliberación práctica. Por eso, Tugendhat tiene razón en que la mera compasión puede llevar también a la equivocación. Esto mismo también es válido en el cumplimiento ciego del deber, del cuidado o del amor.

No obstante, en todos estos campos es válido lo que Tugendhat menciona como la intuición por detrás de la moral de la compasión: si alguien actúa casi espontáneamente en el sentido de una de las fuentes afectivas de la moral, esto nos parece mejor que si lo hace *solo* porque lo considera moralmente correcto por un juicio. Este no es el punto de Schopenhauer, pues él mismo es de la opinión de que la compasión, que en realidad está limitada, debería consolidarse como una disposición general permanente. Más bien este es el punto de Schiller contra la posición de Kant, como él la entiende, de que la idea antigua de una armonía entre reacción afectiva y deliberación es más convincente que la concepción de Kant diciendo que una acción es tanto más valiosa cuanto más vaya en contra de nuestra inclinación.

Aunque la concepción antigua parece más adecuada a los fenómenos que la concepción de Kant, se mantienen dos problemas: primero, que puede faltar la base afectiva de una acción moral. Segundo, que pueden presentarse situaciones en las que entren en conflicto dos de tales motivos morales en el nivel inferior de los afectos ordinarios. La primera posibilidad se da cuando, en un caso determinado, alguien a causa de deseos propios fuertes no actúa conforme a la actitud de la compasión generalizada. La segunda posibilidad podría consistir en que, por ejemplo, compasión y equidad generen exigencias que el actor no puede cumplir al mismo tiempo. Esta posibilidad muestra que nosotros, en principio, hemos de remitirnos siempre al nivel de la deliberación, a la apreciación ponderadora de la situación. Para esta deliberación ya no hay criterios más genéricos, pero sí una cierta orientación comprensiva hacia la vida buena o bienestar.

La primera posibilidad muestra que, a la acción moral, indiferentemente de la fuente de la que provenga, le corresponde siempre un aspecto de segundo nivel. Esta no destaca explícitamente en los casos en los que actuamos moralmente bien, ya que en personas con el carácter ordenado la compasión o uno de los otros motivos del nivel ordinario determinan la acción cuasi por sí mismos. Solo en casos excepcionales en los que estos motivos no son efectivos, por ejemplo, por falta de voluntad o por sobreexigencia de nuestras fuerzas, surge efecto un motivo de segundo nivel al que también se remite Schopenhauer. Según su opinión, “no es del todo necesario que la compasión se estimule en cada caso específico”; más bien la razón generaliza la compasión y la convierte en “un propósito fijo de respetar los derechos de cada uno...de mantenerse libre del autorreproche de ser la causa de sufrimiento ajeno”.⁹ El último motivo es seguramente un motivo reflexivo que

⁹ Schopenhauer 1988, 571.

se refiere al actor mismo. Así, en contra de la interpretación de Tugendhat, tal motivo se incluye también en la moral de la compasión. De hecho, por razones formales, es aplicable en cada fuente posible de la moral. Pues no poder salir de la estructura de reflexividad pertenece a la constitución de la naturaleza humana. En consecuencia, podemos preguntarnos en lo referente a cada motivo, acción, disposición del carácter: ¿quiero ser una persona que tiene este motivo?

Mi tesis era que esta pregunta no surge en lo concerniente a una aceptación principal de las fuentes de la moral. Surge en situaciones excepcionales del tipo mencionado, y aquí la pregunta no es si queremos ser morales, sino en qué grado queremos ser morales. Quien en su idea de la vida correcta y, con ello, en su autoestima, da más espacio a la moral que lo que exige el mínimo usual de moralidad, necesitará con mayor frecuencia la autoestima como motivo, por lo menos al principio, para compensar el alcance limitado de los afectos en el nivel inferior. Pero si una persona se ha acostumbrado a tal ponderación fuerte de la moral, también los motivos que las fuentes morales comunes proporcionan se vuelven paulatinamente tan condicionados que resultan en una conformidad entre nivel inferior y autoestima.

La compasión, como una de las diferentes fuentes de la moral, se comporta de igual modo que las otras fuentes, y también los así llamados afectos morales, como la indignación, fundamentan solo uno de varios campos de la moral y, por ello, no pueden explicar la moral en conjunto. En lo concerniente al interés por un enfoque moral sustancial ilustrado solo queda preguntar cuál es el contenido de las diferentes normas y virtudes del carácter y hacerlo de tal modo que se disuelvan las limitaciones injustificadas en el alcance de estas fuentes, limitaciones que resultan de prejuicios y no de la naturaleza de los objetos. Y, con ello, podemos regresar a los animales —consecuentemente estos tienen que ser incluidos hasta que su naturaleza lo permita, y cada vez en la forma que resulta del tipo de relación hacia nosotros: como objetos de compasión y cuidado, como un tipo de amigos o como seres vivos independientes cuyos intereses pueden chocar con los nuestros.

Tugendhat supone en el artículo antes mencionado que, posiblemente, acciones inmediatamente altruistas sin auto-referencia ocurren en posturas de la mística. Pero esto, a causa de las explicaciones anteriores, no puede referirse al afecto diario de la compasión, el cual podría fundamentar la moral frente a los animales y el cual se sitúa dentro de las estructuras reflexivas usuales a las que pertenece la moral. Como el mismo Tugendhat supone, el enfoque místico emplea otras estructuras y ya no corresponde a lo que entendemos habitualmente por moral.

De hecho, tampoco Schopenhauer se estanca en la referencia a la compasión como fundamento de la moral, sino que simultáneamente ve en este fenómeno

“el gran misterio de la ética, su fenómeno originario e hito” sobre el que solo la especulación metafísica todavía puede expresar algo.¹⁰ Según esto, la posibilidad de identificación se basa en que todas las cosas y seres vivos son objetivaciones de la única voluntad. El individuo humano es tal realización de la voluntad, con la peculiaridad de que tiene conocimientos, o sea, ideas, especialmente también la idea de qué es voluntad o apetencia. Ahora, como objetivación material de la voluntad, el ser humano se encuentra aislado. El individuo aislado sufre, y no solo de vez en cuando, sino constitucionalmente, ya que la voluntad es ilimitada y nunca está satisfecha. La compasión nos advierte de que otros individuos sufren del mismo modo. En cambio, comprender la universalidad del sufrimiento puede llevar a comprender que los límites entre los individuos son arbitrarios. El siguiente paso consiste en comprender que la voluntad es vana y en apartarse de la vida y del querer.

Sin embargo, con ello está claro que el paso a la mística es inapropiado para justificar la consideración de los animales. Más bien, ese paso nos lleva justamente, más allá de la problemática moral, a una actitud de distancia de querer y sufrir. Tal actitud podría ser útil en los casos que consisten en el hecho antes mencionado de que la humanidad ha originado y todavía sigue originando inevitablemente sufrimiento incontable a los animales a través de su expansión y estilo de vida. Pero esa actitud no es razonable en lo que se refiere a problemas como la cría intensiva o los experimentos con animales, cuando el sufrimiento no es inevitable, sino que nosotros podemos cambiar o renunciar a nuestra práctica. El propio Tugendhat notó, después de la lectura del libro *Elogio de la Infelicidad* de Emilio Lledó, que la conciencia de la miseria provocada por los humanos rompe la tranquilidad mística del alma.¹¹ Pero él ha desaprovechado la ocasión de revisar su posición, es decir, de sustituir el desalojamiento de los animales hacia la mística, por cuidar activamente su bienestar dentro de la moral.

(Traducción de Marian Sanclemente Santiago)

Ursula Wolf
Universität Mannheim
ursula.wolf@phil.uni-mannheim.de

¹⁰ Véase mi artículo de 2016 sobre Schopenhauer.

¹¹ Tugendhat 2007, 187ss.

BIBLIOGRAFÍA

- LLEDÓ, Emilio (2005), *Elogio de la Infelicidad*, Madrid.
- MACINTYRE, Alasdair (1999), *Dependent Rational Animals*, London.
- MIDGLEY, Mary (1983), *Animals and Why They Matter*, Athens (Georgia).
- REGAN, Tom (1984), *The Case for Animal Rights*, London.
- SCARANO, Nico/SUÁREZ, Mauricio, ed. (2005), *Ernst Tugendhats Ethik*, München.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1988), *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, Zürich, Werke ed. Lütkehaus, Bd. III.
- SCRUTON, Roger (1996), *Animal Rights and Wrongs*, London.
- SEARLE, John (1969), *Speech Acts*, London 1969.
- TUGENDHAT, Ernst (1993), *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a.M.
- TUGENDHAT, Ernst (2005), *Das Problem einer aufgeklärten Moral*, in Scarano ed., 13-30.
- TUGENDHAT, Ernst (2007), *Anthropologie statt Metaphysik*, München.
- WARREN, Mary Anne (1997), *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living things*, Oxford.
- WILLIAMS, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, London.
- WOLF, Ursula (2005), *Für Tiere nur Mitleid? Überlegungen zu den Quellen der Moral*, in Scarano, ed., 77-90.
- WOLF, Ursula (2012), *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*, Frankfurt a.M., edición española: *Ética de la relación entre humanos y animales*, Madrid 2014.
- WOLF, Ursula (2016), *How Schopenhauer's ethics of compassion can contribute to today's ethical debate*, *Enrahonar. Quaderns de filosofia* 55 (2015), 41-49.

DOCUMENTOS
DOCUMENTS

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?*

WHAT IS PHILOSOPHY?

Ernst Tugendhat

I

Pese a todas las dudas acerca de la posibilidad de llegar a un acuerdo en torno a un concepto unitario de filosofía, debo hacer ahora un intento de acotar a qué nos referimos con este término. Inevitablemente, no todos estarán de acuerdo con dicho intento. El criterio debe ser aquí que ese concepto abarque tanto como sea posible de cuanto históricamente ha recibido ese título. [Y para mis propósitos es especialmente importante que el concepto sea tan amplio que abarque todas las controversias sobre el método de la filosofía].¹ ¿Qué es, pues, la filosofía?

Quizás el modo menos sesgado de proceder sea partir de algunas determinaciones del concepto de filosofía propuestas por grandes filósofos reconocidos. Una definición muy concisa la encontramos en Husserl (*Meditaciones cartesianas*, §5): la filosofía es “ciencia universal a partir de una fundamentación absoluta”. Encontramos una determinación conceptual muy similar al comienzo de la *Enci-*

* Este texto corresponde a las dos primeras lecciones de un curso titulado *Introducción a la filosofía. Orientación sobre sus métodos*, impartido por el profesor Ernst Tugendhat en la Universidad Libre de Berlín en 1982. Agradecemos a la profesora Maria Clara Dias, de la Universidad Federal de Río de Janeiro, el acceso al manuscrito alemán, no revisado, que le fue cedido por el profesor Tugendhat, y que se publicó en portugués en el siguiente volumen: Maria Clara Dias (coord.), *O que é Filosofia*, Rio de Janeiro: Editora Pirlampo, 2016. La traducción española ha sido realizada a partir del original alemán por José Luis López de Lizaga. Se ha adoptado el título propuesto por la profesora Dias para su traducción portuguesa. Existe ya, no obstante, una versión en español de este manuscrito, si bien difícilmente accesible: E. Tugendhat, “Panorama de conceptos de filosofía”, en: *Cuadernos de Filosofía y Letras* VII, n° 1-2 (Bogotá, 1984), 5-17.

¹ Los pasajes que ponemos entre corchetes aparecen también así en el original mecanografiado de Tugendhat, que probablemente omitió su lectura o exposición en clase. También hemos traducido las correcciones y anotaciones a mano. En cambio, no hemos traducido los pasajes que aparecen tachados, aunque fuesen legibles. (*N. del t.*)

clopedia de Hegel, si bien Hegel entiende de un modo completamente distinto al de Husserl tanto el concepto de universalidad como el de fundamentación absoluta. Conviene que dejemos de entrada en una cierta vaguedad los conceptos que aparecen en esta definición. Lo importante es lo siguiente: tanto Husserl como Hegel entienden la filosofía en primer lugar como una ciencia. Este es, pues, el género, y a continuación se distingue de las restantes ciencias (1) por su contenido y (2) por su método. Por su contenido: es, como dice Husserl, una ciencia universal: apunta de algún modo al todo. Por su método: se radicaliza el punto de vista de la fundamentación.

Si no remontamos más atrás en la historia, hasta Platón y Aristóteles, en los dos primeros capítulos de la *Metafísica* de Aristóteles hallamos una definición muy similar: la filosofía es una ciencia suprema, y esto significa una ciencia que tiene en el máximo grado las propiedades que caracterizan a la ciencia: universalidad y fundamentación.

Tomemos otra muestra más: Kant. Aquí el asunto es un tanto más difícil. En la *Crítica de la razón pura* (B866), Kant distingue entre un concepto de filosofía al que llama “académico”, y otro al que llama “mundano”. Según el concepto académico, la filosofía es “el sistema... de los conocimientos racionales a partir de conceptos”. No está claro sin más qué significa esto (volveré sobre ello la semana que viene). En cualquier caso, con esto Kant pretende caracterizar el lado metódico de la filosofía, del que hasta ahora sabemos que se refiere a una determinada forma de fundamentación. Y por lo que respecta al llamado “concepto mundano”, Kant aclara que por este concepto entiende “lo que interesa necesariamente a cualquiera”. Sobre la base de esta aclaración llega a decir que la filosofía, según el concepto mundano, es “la ciencia de los fines últimos de la razón humana”. En lugar de los fines últimos de la razón humana, Kant podría haber hablado simplemente de los fines últimos de los seres humanos. Y lo que quiere decir con esos fines últimos puede aprehenderse bajo el rótulo de felicidad y de moral, y a su vez estos términos pueden ponerse bajo el rótulo del bien. Por consiguiente, la filosofía, según su concepto mundano, se refiere a lo que es bueno para nosotros; y ahora se diferencia de las otras ciencias por el hecho de que estas, consideradas desde el punto de vista práctico, solo pueden disponer medios para fines dados previamente, mientras que podemos plantearnos todavía algo así como un saber de aquello que para nosotros es bueno no como medio, sino como fin. Lo que Kant tiene aquí en mente como tema de la filosofía es algo que en la jerga actual podríamos denominar también la pregunta por el sentido de la vida. En efecto, la expresión “sentido de la vida” se refiere aproximadamente a lo que también po-

dría denominarse la finalidad de la vida. Kant también remite aquí explícitamente al significado corriente del término “filosofía”, según el cual llamamos filósofo a alguien que sabe vivir correctamente, y esto significa también: que puede aconsejar correctamente a alguien, pues esto presupone, sin duda, que se trata de alguien que sabe lo que es bueno. De este modo Kant recoge explícitamente un significado que ya tenía para los griegos la palabra “*sophía*” (sabiduría).

Ahora bien, ¿qué relación tiene esta determinación del tema de la filosofía con la que antes hemos encontrado en Husserl, Hegel y Aristóteles, según la cual la filosofía debe apuntar de algún modo al todo? Para Husserl y Hegel, el bien forma parte esencialmente de ese todo. Y también Aristóteles, en el citado pasaje al comienzo de la *Metafísica*, reflexiona explícitamente sobre el hecho de que el bien debe estar entre los principios supremos, en tanto que fundamento supremo de la acción. Podría decirse, pues, que la definición kantiana se limita a explicitar algo a lo que siempre ha aludido la autorreflexión de los grandes filósofos, y que podríamos expresar así: si la filosofía, a diferencia de las otras ciencias, debe apuntar al todo, entonces con este todo se alude siempre al todo prácticamente entendido de nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos. Por tanto, el concepto mundano de filosofía del que habla Kant podría entenderse como un recordatorio especial de que, cuando aquí se habla de “el todo” o, como en Aristóteles, de lo más universal, esto no debe entenderse simplemente en sentido teórico, como si habláramos del mundo en tanto que el ámbito total de la experiencia teórica, sino que hay que entenderlo también, precisamente, en sentido práctico. ¿“También” en sentido práctico, o tal vez incluso *prioritariamente* en sentido práctico? Kant afirma el primado de lo práctico. Algo similar sucedía ya en Platón, de quien Aristóteles tomó su punto de partida. Para Platón, ese saber especial al que se aspira en la filosofía, y que no es un saber de una ciencia particular, no solo se refiere al bien, sino que se refiere al bien por encima de todo.

¿Qué se sigue de todo esto para el concepto de filosofía? En este punto lo más razonable es, en mi opinión, asumir la indicación de Wittgenstein de que muchos conceptos deben entenderse en el sentido de los parecidos de familia. Wittgenstein toma como ejemplo el concepto de “juego”. ¿Debe haber algo en común a todo juego? Wittgenstein responde: no. “Vemos una compleja red de semejanzas que se superponen y entrecruzan (...) No puedo caracterizar mejor estas semejanzas que con la expresión ‘parecidos de familia’; pues así se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que existen entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de ojos, andares, temperamento, etc. Y diré: los ‘juegos’ forman una familia. E igualmente forman una familia las clases de números, por

ejemplo. ¿Por qué llamamos ‘número’ a algo? Bueno, porque tiene un parentesco —directo— con algo que hasta ahora se ha llamado número; y de ese modo, cabe decir, cobra un parentesco indirecto con otras cosas a las que también llamamos *así*. Y extendemos nuestro concepto de número como cuando tejemos un cordel trenzando una hebra a otra. Y la fuerza del cordel no depende de que alguna de las hebras lo recorra en toda su longitud, sino de que muchas hebras se superpongan unas a otras”. (*Investigaciones filosóficas*, §§66 y sigs.)

También de las diversas concepciones de la filosofía puede decirse que forman una familia. Quizás teman ustedes que esto conduzca a cierta confusión, pero no es así. Tenemos que ver el concepto de filosofía como una familia de conceptos porque de lo contrario, de forma dogmática, ya no podríamos llamar filosofía a algo que otros llaman filosofía. Por supuesto, tampoco queremos tener un concepto indeterminado de filosofía, que cubra cualquier cosa posible y de ese modo oculte posibles decisiones, posibles encrucijadas. De lo que se trata es, más bien, de aclarar la relación de las distintas concepciones entre sí. La forma más sencilla de representarnos este asunto es imaginar que ante nosotros tenemos un mapa en el que señalamos ciertas regiones que en parte se superponen. Así pues, en lugar de hablar de hebras, como hace Wittgenstein, yo hablaré de regiones. Al continente, por decirlo así, en el que todo esto tiene lugar lo llamamos saber. Todas las definiciones mencionadas hasta ahora coinciden en que conciben la filosofía como un determinado saber, o bien como la aspiración a un determinado saber. Pero naturalmente existen muchos tipos de saberes y ciencias a los que no se denomina filosóficos. Hemos visto tres rasgos que caracterizan a la filosofía entre los otros saberes: (1) que este saber debe referirse de algún modo al todo, o que es especialmente general, universal; (2) que aquí debe tratarse de una forma destacada de fundamentación; (3) que este saber debe referirse al bien. Tal como se introduce el concepto de filosofía en Husserl y Hegel, y ya en Aristóteles, no necesitaríamos hablar aquí de un parecido de familia, sino que en estos filósofos más bien coinciden las dos regiones del saber universal y del saber destacadamente fundamentado, y ambas abarcan, como una subregión, la región del bien. Pero si, como piensan Kant y Platón, el saber del bien ha de ser la determinación prioritaria, se añade un punto importante que no existía en cuanto tal en la aclaración anterior. Ahora bien, podemos dar un paso más y precisamente separar las regiones que hasta ahora coincidían en gran medida. Es fácil, por ejemplo, dejar que la región del saber universal y la de la fundamentación destacada se superpongan. Tomemos como ejemplo una concepción de la filosofía como la de Heidegger. Para Heidegger, la pregunta fundamental de la filosofía es la pregunta por el ser, y

esto se ajusta a la imagen anterior en la medida en que el ser es, ya para Aristóteles, lo más universal. Por otra parte, Heidegger ha abandonado la idea de una fundamentación absoluta. Por consiguiente, solo podemos inscribir su concepción en nuestro mapa si las regiones de la universalidad y de la fundamentación destacada ya no están simplemente superpuestas. Asimismo podemos ahora dar cuenta de la posibilidad de que alguien considere una concepción de la filosofía que se refiera al bien pero no se vincule necesariamente con una orientación hacia la totalidad ni tampoco con una fundamentación destacada.

Naturalmente, cada filósofo que fija su concepción de la filosofía del modo que hemos mostrado tiene sus razones para establecer delimitaciones más estrictas o más amplias. No me ocuparé aquí de esas razones. Me bastará simplemente con presentar el punto de partida para la producción de un mapa que fije descriptivamente el estado de cada fijación conceptual en su relación con otras fijaciones conceptuales, de tal modo que los rivales puedan llegar a ponerse de acuerdo acerca del contenido de sus concepciones.

Se plantea ahora la cuestión de si debemos separar más claramente aún las delimitaciones a las que nos hemos referido hasta ahora. Todo lo que hemos dicho hasta aquí se basa, en efecto, en el supuesto de que en este asunto tratamos siempre de un saber o de una ciencia. ¿Pero no deberíamos contemplar también la posibilidad de que haya concepciones de la filosofía que no la vean como una ciencia? Esto significaría que ya no trazaríamos en el continente del saber el complejo total de nuestras tres regiones parcialmente superpuestas, sino que en parte dejaríamos que se adentraran en el océano que baña las costas de ese continente. Se contemplaría entonces la posibilidad de llamar filosofía también a una empresa que de algún modo se refiere al todo o al bien o a ambos, pero ya no en el modo del saber. Por supuesto, no tendría sentido seguir hablando de una fundamentación destacada más allá de la dimensión del saber, pues hablar de una fundamentación implica referirse esencialmente a un saber o una opinión, y por tanto no tendría ningún sentido fuera de esta región, tal como aquí la entendemos. Pero queda la posibilidad de que al menos dos de las regiones mencionadas hasta ahora, la referencia al todo y la referencia al bien, no se entiendan ya como saber. ¿Pero qué significa esto positivamente?

En este punto puede servirnos de ayuda una indicación de Hegel. Para Hegel hay tres modos de referirse a lo absoluto, es decir, al todo: el arte, la religión y la filosofía; y la filosofía se diferencia de los otros dos modos precisamente porque se refiere a lo absoluto en el elemento [*Medium*] del pensamiento o, precisamente, del saber. Ciertamente, Hegel toma así una decisión conceptual que no permite que el concepto de filosofía abarque más que el concepto del saber, pero al mismo

tiempo esa decisión implica que una de las regiones que ha de ser igualmente definitiva del concepto de filosofía sobrepasa en y por sí misma el límite del saber para adentrarse en el ámbito del arte y la religión. “¿Qué importa eso?” —podría objetarse— “reconocemos ese parentesco, y sin embargo podemos establecer que solo llamaremos ‘filosofía’ a la referencia al todo cuando esta referencia se realice en el elemento del saber o la opinión”. Sin embargo, tenemos que contar con la posibilidad de que no existan límites claros entre las regiones que hemos delimitado aquí. ¿Por qué no dejar abierta la posibilidad de una filosofía poética o de una filosofía religiosa, más aún cuando de hecho esas formas han existido históricamente y siguen existiendo todavía? Y también desde otro punto de vista debemos estar abiertos a esta posibilidad de que determinadas delimitaciones contenidas en las concepciones tradicionales de la filosofía tengan que revisarse: en efecto, es perfectamente concebible que no exista esa nítida frontera, supuesta en las definiciones consideradas hasta aquí, entre la filosofía y las ciencias particulares. Más adelante profundizaré en este asunto. Pero por lo que respecta ahora al límite entre la filosofía y la religión y el arte, creo que hay poderosas razones para no suprimirlo. O en todo caso, es importante tener presente lo que está en juego aquí.

La problemática de la relación con la religión y la de la relación con el arte tienen que tratarse enteramente por separado. Comenzaré por la religión. La religión y el mito, por un lado, y la filosofía por otro lado se encuentran de hecho muy próximos entre sí, pero precisamente por eso me parecen incompatibles. Después de que todas las determinaciones conceptuales que he mencionado hasta aquí permanecieran en un espacio bastante vacío y no se viera en absoluto por qué habría que asumir una tarea llamada filosofía definida de tal modo, ahora topamos con la cuestión de la motivación, que también guarda relación con la génesis histórica de la filosofía. Como es sabido, lo que llamamos filosofía, y aquello a lo que se remontan las determinaciones conceptuales mencionadas hasta aquí, surgió en Grecia en los siglos VI y V [a.C.], en un proceso de emancipación frente al mito y la religión. Como elemento constitutivo del mito y la religión puede considerarse lo que llamaré creencia [*Glauben*], que no entenderé en el sentido de fe o confianza (que asimismo es importante para la religión)², sino en el sentido de una forma

² Las palabras alemanas *Glauben* (creer, creencia) y *Glaube* (fe) están muy próximas etimológicamente, a diferencia de sus equivalentes en español. En estas líneas, y en lo que sigue, Tugendhat se refiere normalmente a la creencia en general, y solo a veces se refiere a la creencia específicamente religiosa que podemos llamar fe. También tenemos en estas páginas la dificultad de que Tugendhat aprovecha los matices del verbo *meinen*. En español este verbo se traduce por

específica de tener por verdadero, a saber: el tener por verdadero de forma incontestable. El tener por verdadero es lo que tienen en común la fe y la ciencia o la filosofía, y lo que distingue a ambas del arte. El criterio lingüístico del tener por verdadero es su expresión en proposiciones enunciativas. Las proposiciones enunciativas distinguen de otras proposiciones (por ejemplo, las proposiciones imperativas o las optativas) en que están vinculadas a una pretensión de verdad. La portadora gramatical normal de un enunciado es la llamada proposición indicativa, una proposición con la que decimos: “esto es así o asá”, y con cada “esto es así” se expresa una pretensión de verdad. Ahora bien, es característico de una proposición enunciativa, y del tener por verdadero que se expresa en ella, que se puede preguntar por su fundamentación o acreditación. Esto tiene que ver, precisamente, con su pretensión de verdad. La fundamentación es aquello que legitima la pretensión de verdad. [Con esto llego a un complejo de problemas que nos ocupará considerablemente en sus detalles]. Dependiendo de si alguien que tiene algo por verdadero y expresa una proposición enunciativa correspondiente puede (o no) fundamentar suficientemente esa proposición, decimos que esa persona no solo cree u opina [*meint*], sino que sabe aquello que tiene por verdadero. Por ejemplo: opino que, o me parece que [*ich meine*], hay un ratón en mi cocina. “¿Solo te lo parece, o lo sabes?”, podría preguntarme alguien. Yo puedo responder: bueno, saberlo no lo sé, solo hay ciertos indicios de ello, e incluso que hay estos indicios lo sé solo por mi mujer, que quizás me ha mentado o se ha equivocado. Pero también puedo responder: he visto el ratón, así que no solo me lo parece, sino que lo sé (en este caso la percepción funciona como fundamentación). O también puedo decir: aunque no he visto el ratón, los indicios son tan inequívocos que no han podido ser causados por ninguna otra cosa que no sea un ratón. En este caso la fundamentación es indirecta, pero suficiente, y diré: no solo me lo parece, lo sé. También puede describirse este hecho fundamental diciendo que por su propio sentido toda proposición enunciativa puede ser verdadera o falsa, pues en caso contrario no sería informativa, y esto explica por qué las proposiciones enunciativas siempre están rodeadas por un aura de posibles dudas. Lo que hacemos cuando fundamentamos una opinión o una proposición es eliminar esas dudas, y por eso decimos que estamos seguros de algo, o que lo sabemos, justo cuando por lo menos nos parece que ya no podemos dudar más.

“creer” u “opinar”, pero el sentido en que usamos el verbo “opinar” en español no siempre coincide con el de su equivalente alemán (como se ve en el ejemplo del ratón en la cocina). Por eso a veces lo hemos traducido por la expresión “me parece que”. (*N. del t.*)

Regresemos ahora al tener por verdadero específicamente religioso. Antes lo he caracterizado como *creer* [*Glauben*]. La palabra “creencia” o “creer” es polisémica. A veces la utilizamos en un sentido prácticamente equivalente a *opinar* [*Meinen*]. Así, yo podría haber dicho también: “creo que en mi cocina hay un ratón”. Pero cuando hablamos de creencias religiosas no nos referimos a una opinión no suficientemente fundamentada (como la que considerábamos hace un momento), de tal manera que, como toda otra opinión, invita a dudar de ella, sino que nos referimos a una opinión de la que en sí misma se podría dudar, pero sobre la que no se admiten dudas. Se confía en ella como si fuese directamente un saber, en razón de su autoridad. Lo que se cree, en este sentido de creer, vale como fundamentado porque lo establece como verdadero una autoridad de la que no está permitido dudar. Puede llamarse sagrada a esa autoridad intocable. El contraste que aquí necesitamos entre religión y filosofía no consiste en que la religión se refiera a algo divino; el contraste no reside en el contenido de lo que se tiene por verdadero, sino en el modo del tener por verdadero. Se comporta religiosamente quien tiene por verdaderas determinadas cosas porque han sido transmitidas por una tradición o revelación sagradas e intocables. En cambio, se comporta filosóficamente, eventualmente en relación con los mismos contenidos, quien no permite que valga como fundamentación última la fundamentación según la cual alguna instancia especial dice que las cosas son así, sino que insiste en que también estos contenidos (igual que todos los otros contenidos que se afirman como verdaderos) deben poder ser fundamentados por nosotros mismos, si no ha de dudarse de ellos. Nos topamos aquí con la relación entre Ilustración y madurez intelectual [*Mündigkeit*] que Kant expuso en su opúsculo titulado *¿Qué es Ilustración?* Quizás conocen ustedes las famosas frases con las que comienza este escrito: “La Ilustración es la salida del ser humano de la minoridad de la que él mismo es culpable. La minoridad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la tutela de otro. Uno mismo es culpable de esa minoridad cuando su causa no está en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y de valor para servirse de él sin la tutela de otro. *Sapere aude!* «¡Ten el valor de servirte de *tu propio* entendimiento!» es, pues, el lema de la Ilustración”. Con el concepto de minoridad hallamos el hecho que hemos descrito antes. El concepto jurídico de minoría de edad, según el cual las personas por debajo de una determinada edad no pueden considerarse dotadas de capacidad jurídica y necesitan un tutor, remite al concepto psicológico de minoridad al que Kant alude aquí, el cual se supone cuando no se confía en que alguien tenga su entendimiento y su capacidad de juicio lo bastante formados como para poder tomar por sí mismo, es decir: autónomamente, sus decisiones

vitales. Kant denomina “culpable” a ese tipo de minoridad que no se tiene por incapacidad, sino (como Kant dice a continuación) por comodidad. Pues bien, mientras que el concepto jurídico de mayoría solo presupone que alguien tiene la capacidad de incorporar en sus reflexiones las consecuencias que tiene para él su quebrantamiento de las normas jurídicas, el concepto fundamental de mayoría psicológica, asociado a la idea de Ilustración, es más amplio, porque presupone que el individuo está en condiciones y está dispuesto a cuestionar también el carácter internamente fundamentado de las normas recibidas, tanto si son normas jurídicas como si son normas morales, y esto significa, precisamente, no aceptarlas como válidas o como buenas sobre la base de una autoridad dada. Lo que Kant describe aquí como Ilustración caracteriza precisamente ese acontecimiento que tuvo lugar en Grecia en los siglos VI y V a.C. y por el que aquello que entonces se llamó filosofía se desmarcó de la actitud religioso-mítica. En un ensayo sobre los presocráticos contenido en el volumen *Conjectures and Refutations*, Karl Popper expone, a mi juicio con razón, que lo que caracterizaba a la primera escuela filosófica de Mileto era que no se trataba de una escuela en el sentido usual conocido hasta entonces, consistente en transmitir una sabiduría, sino que se trataba de un proceso de crítica y examen. Desde el punto de vista del contenido doctrinal, lo que nos ha llegado de aquellos primeros filósofos son tesis que se refieren sobre todo a la estructura del todo de la naturaleza, y probablemente ya muy pronto se vincularon a estas preguntas también otras que se referían al derecho y la moral. Esta es la pregunta por el bien que hemos mencionado antes, y esta pregunta pasó luego a ocupar una posición central en el siglo V [a.C.], en los sofistas (es decir, en la Ilustración griega propiamente dicha) y Sócrates. El hecho histórico parece, pues, ser el siguiente: una característica general de las sociedades humanas *antes* de este acontecimiento que es la Ilustración parece ser que se mantienen unidas mediante un saber entre comillas, que de algún modo se refiere a la totalidad del mundo y al mismo tiempo al bien. Este saber-entre-comillas tiene el carácter de la creencia [*Glauben*] que hemos descrito antes. Se trata, pues, de un tener por verdadero que funge en la práctica como un saber: se piensa que se puede confiar en él sin cuestionarlo, pero a diferencia de aquello a lo que llamamos cotidianamente “saber”, ese tener por verdadero no se apoya en la fundamentación, sino en la autoridad; no es un saber que se ha abierto paso a través de las dudas, sino que la duda no se admite, es indebida, pecaminosa. Pues bien, la Ilustración es la ruptura con esta sujeción a la autoridad, es por tanto la proclamación de la autonomía intelectual de los hombres, y esto significa concretamente: como parece que no podemos existir sin alguna forma de relación cognoscitiva con el todo y con el

bien, ahora recurriremos a exactamente los mismos criterios de fundamentación que siempre han valido para el saber cotidiano, y ahora los aplicaremos también a ese saber que hasta ahora estaba bajo la protección de la fe, y ahora se dice: o bien podemos alcanzar un saber autónomo y fundamentado también acerca de esos estados de cosas fundamentales, o bien sabremos que ese saber era un saber aparente, y entonces tendremos que ver cómo podemos vivir sin un saber tal, pero no hay (no es posible) un retorno consciente a la minoridad, sino a lo sumo un retorno inconsciente. Lo que en esa época surgió entre los griegos fue, pues, eso que retrospectivamente llamamos las ciencias particulares y, al mismo tiempo, lo que llamamos filosofía en sentido estricto. Por ambos lados se radicaliza y universaliza lo que ya en las sociedades míticas se llamaba cotidianamente “saber”. En primer lugar, ahora se investiga sistemáticamente e independientemente de los contextos práctico-técnicos; en segundo lugar, ahora se busca explícitamente el recorrido de la duda, es decir: el aspecto crítico, que pertenece ya al sentido del saber cotidiano, se reconoce ahora como fundamental para la adquisición sistemática de saber; y en tercer lugar, esta idea del saber se extiende ahora también a los dominios de la fe. Así pues, el surgimiento de lo que llamamos ciencias en general (es decir, de las llamadas ciencias particulares) y de esa ciencia especial que es la filosofía tuvo lugar más o menos simultáneamente.

Y lo que al comienzo de la historia de la filosofía no estaba tan claro, pero ha llegado a estarlo mucho más desde entonces, es que la filosofía se encuentra, pues, en un peculiar terreno intermedio: por su contenido se refiere más a aquello que una vez fue el dominio de la fe, pero por su forma se orienta más hacia un saber natural como lo son las ciencias particulares, y por eso la cuestión es si se puede alcanzar un saber en relación con estos temas específicamente filosóficos que caen fuera de las ciencias particulares. La duda de si puede haber siquiera un saber de la totalidad y del bien (y esto significa: si puede haber siquiera un saber específicamente filosófico) ha acompañado a la filosofía desde el principio. Cabría pensar que esta posibilidad de que quizás aquí no haya absolutamente nada que conocer es una razón más para mantener abierta la frontera con el mito. Pero yo creo que esto sería un malentendido. Ya he dicho que no veo cómo se puede retornar conscientemente a la fe. Pero tanto si esto es posible como si no, en cualquier caso eso no se sigue de que se reconozca que sobre estas cosas nada se sabe en el sentido natural del término, y que quizás no se pueda saber nada, o que incluso no haya aquí nada que saber. Como ya hemos dicho, la consecuencia correcta sería ver cómo se puede vivir sobre la base de, precisamente, el reconocimiento de ese hecho.

Al deslindar la filosofía de la religión, partí de la pregunta de si hay que aferrarse a la idea de que la filosofía debe ser un saber. Las reflexiones que he desarrollado ahora muestran que hay que matizar esa definición de la filosofía como un saber precisamente si se piensa que no hay que mantener abierta la frontera con la fe. El deslinde frente a la fe ha mostrado que lo característico de la ciencia no se capta diciendo simplemente que se trata de un saber. Más bien se piensa en la búsqueda crítica del saber, en la pregunta por la fundamentación, o en la formulación clásica de Sócrates, en la capacidad de *logon didonai*, que en latín se tradujo como *rationem reddere* (dar cuenta o razón de algo), es decir: precisamente fundamentar aquello que se cree saber. Es este aspecto, que por supuesto se encuentra ya en el concepto natural de saber, el que pasa a ser central en el interés explícito por saber que se da con la formación de algo así como la ciencia. Hay que subrayar esto porque precisamente acabamos de ver que también se puede denominar a la fe como un saber entre comillas, porque la fe funge en la práctica como un saber aunque no pueda dar cuenta autónomamente de aquello que cree. Así, la diferencia decisiva en relación con la fe solo puede caracterizarse diciendo que uno se expone a la duda, y esto también tiene que ver con que la duda puede resultar insuperable. En tal caso, el saber que se quiere alcanzar consistiría solamente en saber que no se sabe. La mayoría de ustedes sabrán que esta era la concepción de la filosofía que tenía Sócrates, tal como se la describe de un modo especialmente explícito en la *Apología* de Platón, es decir, en la defensa de Sócrates ante el tribunal que lo juzgó. En ese texto, Sócrates presenta la tarea de su vida de este modo: a sus conciudadanos, que siempre creían saber algo acerca de las cosas esenciales de la vida, Sócrates les preguntaba por los fundamentos de su presunto saber; les exigía *logon didonai*, y una y otra vez quedaba de manifiesto que ellos sólo creían saber y que en realidad no sabían, puesto que no podían fundamentar lo que creían saber, mientras que Sócrates al menos sabía que no sabía. Lo que muestra la *Apología* de Platón es el choque de la pretensión de saber filosófica y autónoma con el saber tradicionalista y basado en la fe. Y que esta actividad de Sócrates condujese a su condena a muerte era lo más consecuente, porque una comunidad asentada sobre la fe se ve socavada en sus fundamentos normativos si se permite que se dude y se exige que se fundamente lo que se cree acerca de lo bueno y lo justo. Esta concepción socrática se relaciona también con el significado especial que se da a la palabra “filosofía” en los primeros diálogos de Platón: φιλοσοφία quiere decir, en efecto, “amor a la sabiduría”, y la tesis es que en relación con el bien nosotros los hombres solo podemos aspirar al saber, esto es: a la sabiduría. Esta no era la opinión de, por ejemplo, Hegel, mientras que en este punto Husserl ocupa en cierto

modo una posición intermedia. Husserl caracteriza la idea de una ciencia universal de fundamentación absoluta como una mera idea que no es posible realizar completamente, pero a la que podemos aproximarnos paso a paso. Creo que debería estar claro que debemos elaborar nuestro concepto de filosofía tan ampliamente que incluyamos todas estas diversas concepciones sobre la cuestión de si en este terreno es posible un saber y hasta qué punto lo es.

Diré ahora algo más para zanjar la cuestión de si tiene sentido dejar abierta la frontera que separa a la filosofía de la religión, la fe y el mito. Antes quisiera hacer una observación metódica importante, válida de manera general para las definiciones conceptuales. La pregunta de si usamos un término en un sentido más o menos amplio no es nunca una cuestión veritativa. No se puede decir: es falso llamar filosofía a esto o aquello; solo podemos decir: es falso llamar filosofía a esto o aquello *si* se ha definido el concepto de filosofía de tal o cual forma. Lo que debe exigirse es simplemente esto: que se tenga en cuenta con precisión cómo se emplea un término, es decir: cómo se define el concepto, y se tenga claro cómo se relaciona esta definición con otras definiciones posibles. Por supuesto, cualquiera es libre de entender la palabra “filosofía” en un sentido tan amplio que no se limite al saber fundamentado, sino que pueda incluir también la fe basada en la autoridad, y es incluso un hecho histórico que existe algo tal como las filosofías cristianas. Si yo no admito esa ampliación del concepto es porque considero que esta frontera es especialmente importante. Creo que quien la desdibuja elude una decisión que en realidad no ha tomado. Se trata aquí, me parece a mí, de dos actitudes radicalmente distintas, y si aquí no se reconoce la frontera entre ambas esto conduce a que uno reconoce los criterios de fundamentación para una parte de sus propios enunciados, pero no para otra parte. Ésta es quizás una actitud posible, pero al menos debería estar claro en qué punto se traspasa la frontera, y por esta razón tiene sentido trazar esa frontera con nitidez. [Pues me parece claro que en cualquier caso no hay aquí un tránsito gradual. Pero en el contexto de este curso tengo todavía una razón más para trazar nítidamente esta frontera, y es la siguiente: la pregunta del curso atañe a los posibles métodos de la filosofía, y es constitutivo de la fe no seguir ningún método, precisamente porque la fe no es una forma de conocimiento, sino que se limita a extraer sus verdades de una fuente autoritativa. Al interrogarme en este curso por los posibles métodos de la filosofía, quiero tomar la palabra “métodos” en su sentido corriente, esto es, como métodos de fundamentación. Ya he mencionado que el problema especial de la filosofía en contraste con las ciencias particulares consiste en que de entrada no está nada claro cómo se pueden fundamentar en absoluto los enunciados que apuntan de

algún modo al todo y al bien, y esto significa, según hemos dicho, que no está claro si en este ámbito es posible un saber en el sentido natural del término. La pregunta de si la filosofía tiene un método es, pues, idéntica a la pregunta de cómo pueden fundamentarse los enunciados filosóficos, y esto lleva a preguntarse cómo es posible la filosofía. Esta pregunta perdería su sentido si se plantease en relación con la fe, simplemente porque la fe no plantea absolutamente ninguna pretensión de fundamentación. Así pues, si alguien prefiere un concepto de filosofía más amplio, que abarque también enunciados o un tener por verdadero que no plantee ninguna pretensión de fundamentación, no necesito discutir con él el significado del término: esa persona concederá que la pregunta que aquí se plantea sobre las posibilidades de fundamentación de los enunciados filosóficos solo es relevante para la parte de su concepto amplio de filosofía que coincide con mi concepto de filosofía, más restringido.]

¿Y qué sucede con la frontera entre la filosofía y el arte? Hay quien opina que entre la filosofía y el arte no debería trazarse una frontera nítida. Creo que eso es falso. La frontera con el arte es mucho más inequívoca que la frontera con la fe. La dificultad de trazar la frontera entre la filosofía y la fe consistía en que ambas son modos de tener por verdadero, y esto puede captarse lingüísticamente por el hecho de que ambas se expresan en enunciados. Por eso existe aquí una auténtica competencia entre ambas, como puede captarse de un modo clarísimo en relación con los enunciados morales. Uno y el mismo enunciado moral, por ejemplo “no se debe matar”, puede aparecer en un texto religioso y también en uno filosófico, y entonces se contraponen abiertamente la legitimación religiosa (Dios lo ha ordenado) y la fundamentación autónoma y natural. Por el contrario, el arte no consiste en tener algo por verdadero, y a su vez esto puede captarse lingüísticamente en el hecho de que no formula enunciados. Esto se comprende por sí mismo para las artes no lingüísticas. En el arte lingüístico, la literatura, aparecen enunciados, pero en esa forma de literatura para la que esto es más inequívocamente válido, es decir: la novela, la narrativa, la epopeya, los enunciados no se utilizan con una intención significativa directa, sino con una modificación *como-si* [*Als-ob*] o modificación de la fantasía. El escritor no expresa opiniones con sus enunciados, no dice “esto es así”, sino que describe posibilidades. Por eso mostraría que no comprende lo que se pretende decir en un texto literario quien quisiera enredar al autor en argumentaciones sobre la verdad de sus enunciados. Un literato o un poeta presenta algo que ni necesita fundamentarse ni puede estarlo. Aunque también él tiene algo que ver con las preguntas acerca de la vida buena, el artista no hace afirmaciones sobre ese tema, y por eso no compite con un texto religioso o con un texto filosófico. Se

puede fundamentar los enunciados morales en la religión, por medio de la autoridad, y se puede intentar fundamentarlos filosóficamente, es decir: naturalmente, pero no se los puede fundamentar artísticamente, simplemente porque eso no está implícito en el sentido del lenguaje artístico. Como aquí no existe una relación de competencia, alguien puede tanto filosofar como poetizar, solo que no puede hacerlo al mismo tiempo. La actitud autoritativa y la argumentativa, es decir: la del creyente y la filosófica, se excluyen mutuamente porque al menos en parte tienen el mismo tema y formulan los mismos enunciados, aunque se comportan hacia ellos de formas diferentes. En cambio, el artista no fundamenta, no porque proscriba la duda, como el creyente, sino porque trata con una materia que de ningún modo plantea dudas, en el sentido teórico de esta palabra.

Este contraste quizás sea problemático, pero en todo caso me parece que para la demarcación de la filosofía frente a la literatura vale lo mismo que frente a la fe: es razonable mantener una delimitación estricta al menos en el contexto de la problemática de este curso, porque en el arte, como en la fe aunque por razones diferentes, no se plantea la cuestión de la fundamentación.

[Así pues, puedo decir una vez más: quien tenga en mente una filosofía literaria o poética, no puede plantear para este tipo de filosofía la cuestión de cómo fundamenta esta filosofía sus enunciados, pues si entablase enunciados con una pretensión de fundamentación sería filosofía en mi sentido acotado del término, y no poesía.] Mantengo, pues, mi idea de inscribir la filosofía —como quiera que los distintos filósofos la definan con más precisión por lo que respecta a su contenido— en el ámbito del pensamiento científico, con las pretensiones de fundamentación características del concepto natural de saber.

Antes hemos visto que hay filósofos como Husserl o Hegel que incluso van más allá y proponen una idea de la filosofía según la cual la filosofía se distingue de las ciencias particulares no solo por un tema especial, sino también porque fundamenta sus enunciados de una forma superior o más radical o absoluta en algún sentido. Retendremos esta idea solo como una tesis posible. Nuestro problema es cómo puede la filosofía fundamentar las preguntas que plantea. ¿Existen —así cabe formular nuestra pregunta— métodos filosóficos específicos, es decir: modos de fundamentación específicamente filosóficos? Esta es la pregunta general, y esta pregunta abarca la pregunta de si hay modos filosóficos de fundamentación que además sean más estrictos o superiores en algún sentido a los del resto de la ciencia.

Lo que quiero hacer en este curso es poner a prueba el acierto de las distintas concepciones de los métodos particulares de la filosofía. La idea de que hay una forma de fundamentación filosófica especial implica que la filosofía se eleva de

algún modo por encima de las ciencias particulares, y si consideramos que lo que caracteriza a las ciencias particulares a excepción de las matemáticas es el hecho de que todas son ciencias empíricas, lo cual significa que fundamentan sus conocimientos mediante la experiencia, esto querría decir que de algún modo existe un ámbito de conocimiento anterior o superior a la experiencia, y naturalmente esto suena extraordinariamente extraño. Es lógico sospechar que este ámbito filosófico especial no es otra cosa que un residuo secularizado del origen religioso de la filosofía. Por una parte debe tratarse de un saber que pueda fundamentarse autónomamente, pero si en este saber filosófico debe hacerse valer el sentido natural del saber en contraposición a la fe religiosa, entonces solo cabe pensar que lo que denominamos *saber* en sentido cotidiano es siempre un saber susceptible de fundamentación empírica. Por eso en la filosofía moderna ha habido una y otra vez tendencias opuestas que han cuestionado la posibilidad de un saber específicamente filosófico. El primero y el más importante filósofo que defendió esta posición fue David Hume. Según Hume solo hay dos tipos de saber legítimo: en primer lugar, el saber empírico; y en segundo lugar la matemática. En nuestro siglo el positivismo lógico defendió básicamente la misma concepción. Esta corriente floreció a principios de los años treinta en el llamado Círculo de Viena en torno a Schlick y Carnap, y los ensayos programáticos más importantes de esta escuela se publicaron en los dos primeros volúmenes de la revista *Erkenntnis*. Por positivismo se entiende, en general, que solo el saber así llamado positivo (y esto quiere decir: saber empírico) es un verdadero saber. El nuevo positivismo se llama positivismo lógico porque concede que la lógica no sea empírica, si bien por otra parte solo consta de tautologías, y supone que por su parte la matemática se fundamenta enteramente en la lógica. De ahí resulta, como en Hume, que solo hay dos tipos de conocimiento: el conocimiento analítico de la lógica y la matemática, y el conocimiento empírico de las ciencias empíricas.

Si queremos orientarnos acerca de la pregunta de si son posibles los enunciados específicamente filosóficos y una forma específicamente filosófica de fundamentación, en cierto modo tendremos que situarnos entre esta posición escéptica y la tesis de que hay fundamentaciones filosóficas especiales, tesis que encontramos en la fenomenología de Husserl y en el idealismo alemán de Fichte y Hegel, y finalmente también en Kant. A primera vista la posición escéptica es muy atractiva, pero al examinarla con más detenimiento surgen algunas dificultades. Debemos ser escépticos también frente al escéptico. Así se plantea en seguida la pregunta por el sentido de esas afirmaciones que hacen estos mismos filósofos escépticos y para las que pretenden verdad. ¿Cómo se fundamenta a su vez el enunciado de

que todos los enunciados con sentido se fundamentan en la experiencia? No es posible considerarlo a su vez como un enunciado empírico. Además se plantea inmediatamente la siguiente pregunta: ¿qué hay que entender por “experiencia”? ¿Es una cuestión empírica la propia cuestión de qué hay que entender por experiencia? Tanto Hume como los positivistas lógicos formularon, por ejemplo, algunas conjeturas muy concretas acerca de qué significa contrastar empíricamente un enunciado. Se consideró que las proposiciones empíricas más elementales eran las proposiciones acerca de nuestros “datos sensoriales”, es decir, proposiciones con un contenido como éste: “ahora tengo una representación de amarillo”. Por el contrario, desde entonces se ha impuesto de manera bastante general la opinión de que las proposiciones empíricas más elementales no son proposiciones de cada individuo acerca de sus contenidos perceptivos, sino enunciados acerca de objetos intersubjetivamente perceptibles en un sistema espacio-temporal objetivo. En este lugar no podemos ocuparnos de analizar cuál de estas concepciones es correcta. Lo que nos importa es comprender que ya la tesis de que solo existen el saber lógico-matemático y el saber empírico es en cierto modo contradictoria, porque ella misma es un enunciado que no es ni lógico ni empírico, y además da ocasión a otras preguntas como, por ejemplo, qué significa “experiencia” o qué significa “saber fundamentado en la experiencia”. De este modo se muestra que precisamente al establecerse las llamadas ciencias particulares se presupone un determinado todo: justamente la totalidad de la experiencia científica, que no estaba aún presente de este modo, al menos de forma explícita, en el todo previamente dado en la vida precientífica, mítica. La filosofía no se limita a asumir, con un acceso nuevo, la perspectiva de ese todo que estaba dado previamente en la vida mítica, y que por su propio sentido solo podía ser objeto de la fe, sino que algunas cosas se eliminan y otras solo pueden observarse mediante un acceso específicamente científico, y sin embargo lo que permanece, aunque eventualmente en un sentido nuevo, es la perspectiva dirigida hacia el sentido de la vida, hacia el bien. ¿Significa esto que el positivismo lógico no puede sostenerse de forma tan rigurosa, y que efectivamente existe un ámbito de conocimiento filosófico autosuficiente? Esta cuestión tendremos que analizarla todavía, pero ya ahora quisiera apuntar una posibilidad muy plausible: dado que nosotros, los seres humanos, somos también objeto de la ciencia empírica, se plantea la cuestión de si también las preguntas como la que yo acabo de mencionar (la pregunta por la esencia de la experiencia científica, y esto significa la experiencia humana en general) no podrían a su vez competir a determinadas ciencias empíricas. La cuestión de la esencia de la experiencia humana y todo lo relacionado con ella podría ser tema de la psicología

y la biología, y la cuestión del bien podría ser tema de las ciencias empíricas de la cultura. Hoy hay incluso mucha gente que considera que esto es sencillamente obvio, de tal modo que finalmente se eliminaría esa necesidad de un método de fundamentación propio de la filosofía. Esta es la razón por la que debemos evitar partir de una concepción de la filosofía que trace de antemano una estricta frontera entre la filosofía y las ciencias particulares. Por supuesto, la perspectiva que acabamos de apuntar tiene también sus dificultades. No está claro sin más cómo podemos preservar las preguntas filosóficas como tales preguntas filosóficas si las abordamos empíricamente. Solo digo que no está claro sin más, no afirmo que no sea posible. Es evidente que la propia investigación empírica filosóficamente relevante necesita una dirección filosófica, y esto parece presuponer a su vez que existe algo así como una reflexión específicamente filosófica que hay que distinguir de la investigación de las ciencias particulares.

Con esto hemos mencionado algunas preguntas que se tornan especialmente acuciantes cuando se muestra que no existe un ámbito propio de la filosofía. Por lo que respecta a este asunto, en este curso solo podré apuntar algunas perspectivas, en primer lugar porque yo mismo no tengo una concepción clara sobre esto, y en segundo lugar porque el verdadero cometido de este curso, en tanto que curso de introducción y orientación, debe consistir en que yo discuta críticamente las ideas que existen acerca de posibles fundamentaciones filosóficas autosuficientes, diferentes de las ciencias particulares.

II

La semana pasada intenté ante todo distinguir la filosofía de la religión, por una parte, y del arte por otra. La necesidad de esta distinción resultaba del hecho de que las tres —la filosofía, la religión y el arte— se refieren de algún modo al todo, pero cada una en un medio [*Medium*] diferente. La filosofía forma parte de las ciencias, en cierto modo ella misma es ciencia, y esto significa que se refiere a la verdad, y lo hace en el modo de la fundamentación. Su elemento [*Medium*] es la pregunta y con ello al mismo tiempo la duda, y su procedimiento es argumentativo y metódico, puesto que consiste en preguntarse por razones. Hasta tal punto es la duda su elemento, que es una cuestión abierta si en filosofía podemos siquiera salir de dudas (ir más allá de saber que no sabemos). Ahora bien, la distinción frente a la religión por un lado y frente al arte por otro, y en relación con ello la pertenencia de la filosofía al terreno de la ciencia, exigen profundizar en la diferencia entre la filosofía y las ciencias, y este será el tema de esta segunda lección de hoy. Si lo que

distingue la filosofía de la religión y el arte tiene que ver con la proximidad de la filosofía a la ciencia, por el contrario la necesidad de distinguir la filosofía de las ciencias tiene que ver con el aspecto que la filosofía tiene en común con la religión y también con el arte, y es el hecho de que siempre se trata de algún modo de la vida como un todo. En la clase anterior dejé muy indeterminado este concepto del todo, y solo puede aclararse si profundizamos en la diferencia entre la filosofía y lo que característicamente se denomina ciencia particular, y una vez más tendremos que estar preparados para encontrar aquí concepciones diversas. Es mucho más fácil decir en qué medida las ciencias particulares se refieren a ámbitos parciales que determinar aquello que rebasa de algún modo esos ámbitos parciales y debe ser precisamente el terreno de la filosofía. Cuando nos preguntamos qué es una determinada ciencia particular como la física, la biología, la sociología o las ciencias relacionadas con el arte, podemos sencillamente señalar un determinado ámbito de objetos: la naturaleza inanimada, la vida, las relaciones sociales, los productos del arte y su historia, etc. Naturalmente, con esto todavía no se ha dicho mucho, y habría que decir algo sobre la perspectiva desde la que se tematiza ese ámbito de objetos y sobre el método empleado, pero, con todo, es un comienzo. En el caso de la filosofía ni siquiera podemos comenzar con tal designación de un ámbito de objetos. ¿O debemos decir que, como la filosofía se refiere al todo, su ámbito de objetos es precisamente el mundo? Pero ¿qué queremos decir con “el mundo”? No obstante, hay un filósofo de nuestra época que comenzó exactamente así, con un enunciado acerca de *el mundo*: Wittgenstein en su *Tractatus*; y la mayor parte de los filósofos presocráticos procedieron de manera similar al designar su tema como el mundo (*ho kosmos*) o como la naturaleza (*he physis*), que para ellos venía a ser lo mismo. Pero este concepto de “el mundo” parece prejuzgar que nos referimos a eso que también nosotros llamamos la naturaleza, no parece abarcar inmediatamente el mundo humano, y por eso resultó que este término (el mundo) no abarcaba lo suficiente aunque pudiera parecer el concepto más amplio. Por eso en general la filosofía no se ha orientado por este término.

Partamos de nuevo de los ámbitos particulares de las ciencias. Cabría preguntarse si la ciencia particular también tematiza en cuanto tal el ámbito en el que investiga. ¿Se interroga la física por la naturaleza en cuanto naturaleza, se interroga la historia del arte por el arte en cuanto arte, o la matemática por la esencia de los objetos matemáticos? Esto es tal vez discutible, pero en todo caso existe también algo tal como la filosofía de la naturaleza, la filosofía del arte, la filosofía de la matemática. Nos las habríamos aquí con un terreno limítrofe entre la ciencia particular y la filosofía. Pero entonces puede darse un paso más. Lo que

con seguridad ya no es tema de ninguna ciencia determinada es aquello que tienen en común todos los ámbitos de objetos, y entonces podría decirse que este es el ámbito temático primario de la filosofía. ¿Pero existe siquiera algo así? Sí, parece que realmente existe algo así. Tomemos como ejemplo el propio concepto de objeto. Hay objetos de la física y objetos de la matemática, pero ¿qué tienen en común? ¿Qué es un objeto en tanto que objeto? Por esta vía llegamos al modo en que Aristóteles define lo que él denomina filosofía primera. Él no utiliza el término “objeto”, sino el término “ente”. Todo lo que en general es, precisamente es, y esto significa que es ente. Por eso según Aristóteles la primera pregunta de la filosofía reza así: ¿qué es el ente en cuanto ente? O formulada de otro modo: ¿qué hay que entender por el hecho de que algo en general es? Y Aristóteles añade: y todo lo demás que corresponde al ente en cuanto ente. Con este “lo demás” se refiere a los otros conceptos que asimismo son tan generales que no pertenecen al ámbito de objetos de una ciencia especial, tales como, por ejemplo, los conceptos de identidad o verdad, o la contraposición entre posibilidad, realidad y necesidad, o el concepto de relación, o el de propiedad, o la oposición entre particular y universal. Por supuesto, también este enfoque parece contener un sesgo, quizás no a favor de la naturaleza, pero sí a lo que en todo caso cabría denominar el mundo de la teoría, el mundo teórico —parece faltar aquí lo práctico, que sin embargo, como hemos visto, debería estar ahí desde el principio—. A favor de esta idea podemos tomar también el siguiente indicio. Se habla de la contraposición entre ser y deber ser. Pero si realmente existe esa contraposición, el concepto de ser y ente no es, a su vez, lo bastante amplio. El sesgo a favor de lo teórico que encontramos en esta concepción de la filosofía tiene que ver, por supuesto, con el hecho de que todas las ciencias particulares son disciplinas teóricas. Por eso si, por abstracción a partir de estas ciencias, ascendemos hasta una disciplina formal universal, no obtenemos un concepto de filosofía que haga justicia a su intención originaria de alcanzar el todo. Desde que es consciente de esto (y esto significa: precisamente desde esa concepción abstractiva aristotélica), la filosofía se las ha arreglado afirmando que existen ambas cosas: una filosofía teórica que se ocupa de las determinaciones más universales del ente, y una filosofía práctica que se refiere al deber ser.

Contrastemos de nuevo estas ideas recurriendo a un filósofo clásico. Tomemos a Kant. También Kant distingue la filosofía teórica y la filosofía práctica. Pero ahora quiero señalar otro asunto, y es el modo en que Kant deslinda la filosofía frente a las ciencias particulares. Aunque para Kant la filosofía teórica en su conjunto no se agota en esta definición, cabe no obstante decir que eso que para Aristóteles era la pregunta por el ente en cuanto ente (es decir, la ontología) se

transformó en Kant en una pregunta que se formula así: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia? En este punto Kant se atiene todavía más a la orientación por una ciencia teórica particular: la ciencia teórica de la naturaleza, la física. La física es para él *la* ciencia empírica sistemática por excelencia. Ahora bien, frente a esta ciencia empírica Kant realiza un movimiento de abstracción similar al que emprendiera Aristóteles con su pregunta por el ente en cuanto ente. Solo que este movimiento de abstracción adquiere ahora, en Kant, un giro más subjetivo. Kant pregunta: ¿qué es lo que constituye que algo pueda ser objeto de experiencia?, y esta es precisamente la pregunta por la condición de posibilidad de la experiencia en general. En el contexto de la pregunta así definida retornan los mismos conceptos formales que según Aristóteles pertenecían a la ontología: conceptos como posibilidad y realidad, particularidad y universalidad, etc.

Pues bien, partiendo de esta definición kantiana de la filosofía teórica, o al menos de una parte de la filosofía teórica, puede darse un paso más, que se encuentra en Husserl. Puede decirse, en efecto, que la experiencia científica (y por tal puede entenderse ahora toda ciencia empírica, y no solo la ciencia de la naturaleza) se inscribe a su vez en el todo de nuestra experiencia precientífica —Husserl acuñó el concepto de mundo de la vida para referirse a ese todo de nuestra experiencia precientífica—. Aquí reaparece, pues, el concepto de mundo, pero ahora se lo define de modo tal que este concepto ya no se refiere al todo de la naturaleza, sino que el todo se comprende ahora a partir de nosotros. Abarca el todo de la naturaleza pero es el todo en el que vivimos (y por eso es el mundo de la vida). Es un todo contemplado desde nuestra perspectiva, y esto tiene como consecuencia que este concepto de mundo no debe ser interpretado en primer término de modo teórico. El todo en el que vivimos no es solo lo fáctico, sino también lo posible, y ante todo: no es solo lo que existe para la teoría, sino también el sentido a partir del cual nos comprendemos a nosotros mismos —o en el caso límite negativo, el sentido que nos falta—. Heidegger, discípulo de Husserl, asume este concepto de mundo cuando habla del humano ser-en-el-mundo, y en un breve escrito publicado poco después de *Ser y tiempo*, titulado *De la esencia del fundamento*, Heidegger presenta un bosquejo histórico del desarrollo del concepto de mundo en el que muestra que ya los primeros filósofos presocráticos comprendían el concepto de *kosmos* no solo de un modo teórico, sino también práctico, y por supuesto este matiz práctico también se expresa en la idea kantiana de un concepto mundano de filosofía, a la que me referí en la clase anterior.

El concepto de mundo de la vida de Husserl nos da, pues, la posibilidad de comprender ese todo al que debe referirse la filosofía de un modo que ya no es

puramente teórico, sino que abarca por igual la filosofía teórica y la filosofía práctica. Por supuesto, en este punto debo rechazar dos malentendidos. En primer lugar, se mantiene, como es natural, la distinción entre ser y deber ser, pues no se trata de borrar ciertas distinciones que tienen un fundamento objetivo, sino solo de disponer de una concepción general lo bastante amplia como para poder hacer en su interior esas distinciones. En segundo lugar, naturalmente también la filosofía práctica es, por su parte, filosofía teórica. Se llama “práctica” solo porque su tema es la praxis. Todo esto no cambia nada en la definición fundamental en la que insistí en la clase anterior, según la cual la filosofía es esencialmente científica, y esto significa: teórica.

Pero con esta indicación de que el tema de la filosofía debe ser el mundo de la vida todavía sabemos muy poco. De entrada casi no es otra cosa que una mera palabra, y lo que quisiera mostrar al terminar la clase de hoy es que detrás de este título se ocultan posibles decisiones de las que depende que la filosofía se interprete en una u otra dirección. A primera vista parece lógico vincular esta nueva definición, lo más estrechamente que sea posible, a la definición aristotélica de la ontología. Si según la concepción ontológica se trataba de la aclaración de conceptos formales que son similarmente fundamentales, como el concepto de objeto o el de ente, así también se trataría, según la concepción que ahora analizamos, de aclarar tales conceptos fundamentales, solo que ahora podemos decir que esos conceptos son precisamente aquellos que ya siempre están dados junto con nuestra vida o, para decirlo más precisamente, junto con nuestra comprensión. Esta aproximación más subjetiva permite asumir igualmente los conceptos fundamentales de la ontología, solo que ahora formularemos la cuestión diciendo que estos conceptos de ente, identidad, verdad etc., son conceptos que ya siempre comprendemos de algún modo. Ahora bien, esta aproximación permite al mismo tiempo ampliar la base de nuestra concepción de tal modo que podamos acoger también los conceptos fundamentales de la psicología filosófica, de la teoría de la acción y de la ética. Si partimos, por ejemplo, del concepto de verdad, podemos decir ahora: la verdad es algo a lo que apuntamos en todos nuestros juicios, y nuestras proposiciones enunciativas están asimismo referidas a la verdad. Algo como juzgar o como afirmar una proposición son conceptos fundamentales de los que podemos decir, igual que del concepto de verdad, que ya siempre los comprendemos de algún modo. Y al igual que el juzgar, así también el querer y el desear; o al igual que el enunciar, así también el pedir o el preguntar. Y exactamente lo mismo sucede con conceptos tales como el de conciencia, autoconciencia o razón. O también con los conceptos de actuar, de intencionalidad o de responsabilidad.

Los conceptos fundamentales de espacio y tiempo, número y causalidad, podría haberlos mencionado ya en relación con la pregunta de Kant por la condición de posibilidad de la experiencia.

Pues bien, no es casual que estos conceptos remitan unos a otros en determinados contextos. Y cabe preguntarse si no estarán todos ellos relacionados entre sí de un modo más o menos directo o indirecto. Ciertamente, muchos de estos conceptos no pueden aclararse en absoluto sin hacer referencia a otros, y así cabe hablar aquí de una red conceptual.

Con esto habríamos avanzado un paso más. Si nos preguntamos por el tema de la filosofía, ahora podríamos decir algo más que esa referencia indeterminada al todo. Podríamos decir que el tema de la filosofía son los conceptos que pertenecen a nuestro mundo de la vida, y si queremos evitar este *terminus technicus* de “mundo de la vida”, un tanto inusual, podemos decir que son conceptos que ya siempre comprendemos de algún modo.

Se equivocarían ustedes, por supuesto, si creyeran que esta es una concepción que existe solo desde que Husserl acuñó el término de mundo de la vida. Este término simplemente permite integrar en un entramado un tanto más unitario algo que ya siempre ha estado presente en la filosofía. Si nos preguntamos cuáles eran los temas de los que se ocuparon Sócrates y Platón, una y otra vez encontramos esta pregunta: “¿Qué es esto y aquello?”, siendo el objeto de estas preguntas por el qué-es siempre conceptos sobre los que también Sócrates y Platón subrayaban que ya siempre los comprendemos. Y en buena medida, aunque es cierto que no exclusivamente, esto es válido para toda la historia de la filosofía. La filosofía consiste, pues, en buena medida en aclaraciones de conceptos. Como ustedes saben, yo represento en nuestro Instituto la así llamada filosofía analítica, y podrían ustedes creer que de ahí viene el que yo conceda tanta importancia a las aclaraciones de conceptos. Pero la particularidad de la filosofía analítica es la importancia que concede al lenguaje en la aclaración de conceptos —se recurre al lenguaje como al elemento [*Medium*] en el que nos son dados en general los conceptos—. Pero si hacemos abstracción de esta peculiaridad, en gran medida es verdad para toda la tradición filosófica que en ella se trata de aclarar conceptos. También, por ejemplo, una obra como la *Lógica* de Hegel tiene que ver con aclaraciones de conceptos, naturalmente con una concepción muy determinada (una concepción dialéctica) de lo que es un método adecuado de aclaración conceptual, pero no obstante aclaración conceptual, después de todo.

Si esto es correcto, resulta de ahí un peculiar contraste entre filosofía y ciencias. Las ciencias tienen que ver con hechos y eventualmente con regularidades

legaliformes —y esto también son hechos, solo que son hechos generales—. Para expresarlo en términos lingüísticos, diríamos que en una ciencia se trata de hacer enunciados y fundamentarlos, casi siempre enunciados empíricos, aunque también en la matemática se trata de proposiciones, de enunciados. Por el contrario, en filosofía no parece tratarse en absoluto de enunciados, sino solo de aclaraciones conceptuales. Hay algunas excepciones. El principio de contradicción, por ejemplo, es una proposición universal, y Aristóteles intentó fundamentarlo de un determinado modo. También en la filosofía kantiana encontramos determinadas proposiciones que deben ser fundamentadas, los llamados juicios sintéticos a priori como, por ejemplo, la ley de causalidad. Esto muestra en qué consistirían o consisten de hecho las proposiciones que la filosofía debería tener como tema, o que en parte tiene como tema. Serían una especie de super-leyes, como precisamente lo sería la ley universal de la causalidad (que todo suceso tiene una causa) frente a las leyes particulares de la ciencia natural. Pero sostengo que esto son excepciones. No es esto lo que en general encontramos en la filosofía. Ahora bien, cabría objetar que también cuando se aclaran conceptos esto se hace mediante proposiciones, y entonces estas proposiciones serían algo así como definiciones más bien que leyes. Digo “más bien algo así como definiciones” porque no está muy claro cómo hay que concebir la estructura de estas aclaraciones conceptuales y aquí ya no puedo entrar en detalle en este asunto, sobre todo porque la posición que se adopte al respecto dependerá de cada concepción particular de la filosofía.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de conceptos que, como he dicho antes, ya siempre comprendemos? ¿Qué significa este “ya siempre”? En este punto se ofrece un concepto que ha desempeñado un papel muy importante en la filosofía desde sus inicios: el concepto de *a priori*. En Kant encontramos muy explícitamente la distinción entre conceptos dados a priori y conceptos empíricos. Los conceptos empíricos son conceptos que formamos sobre la base de características dadas previamente en la experiencia. Pero si para los conceptos que tiene que tematizar la filosofía ha de valer que sean conceptos tales que, para atenerme a la formulación de Kant, formen parte de la condición de posibilidad de la experiencia, entonces estos conceptos no pueden obtenerse a su vez empíricamente. Conceptos como verdad, objeto o identidad no los obtenemos de la experiencia. Pero si esto es así, ahí está la dificultad especial que encontramos para aclarar todavía de algún modo esos conceptos. Quisiera recordar aquí esa frase de Agustín de Hipona sobre el tiempo, que en nuestra época también Wittgenstein hizo suya: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Pero si me lo preguntan, no lo sé”. Esta frase parece paradójica. Lo sé y sin embargo no lo sé. Pero Agustín

emplea aquí la palabra “saber” en dos sentidos. Lo que quiere decir Agustín es lo siguiente: disponemos ya siempre del concepto de tiempo (y en este sentido sé lo que es el tiempo), pero si intento aclarar el concepto, no puedo hacerlo (y en este sentido, no sé lo que es). De hecho, así parece suceder con todos estos conceptos a priori, dados previamente, y precisamente por eso parecen distinguirse nítidamente de los conceptos empíricos. Tomemos como ejemplo el concepto de plutonio. Este es un concepto empírico. Personalmente yo solo sé, por ejemplo, que existe este concepto, puesto que no soy físico. Pero un físico podría aclarar este concepto. Cuando se dispone de un concepto empírico de este tipo, también es posible aclararlo. Así pues, modificando la sentencia de Agustín habría que decir: no sé lo que es el plutonio, pero si lo supiera y alguien me preguntase lo que es, sabría también (en el sentido más estricto de “saber”) que podría aclararlo.

¿Cómo debemos entender esta distinción? Ya dije que los conceptos empíricos se aclaran por medio de características que pueden mostrarse en la experiencia. En cambio, si un concepto ya siempre forma parte de nuestra comprensión solo podemos aclararlo retrotrayéndonos de algún modo a nuestra comprensión y reflexionando sobre ella. La aclaración de estos conceptos por los que se interesa la filosofía solo puede tener lugar en algo así como la reflexión. Pero, ¿cómo entender esa reflexión? No quiero profundizar en eso ahora, porque aquí se separan los caminos de diversos métodos filosóficos. Me limitaré a mencionar algunos de esos métodos: el método dialéctico, el método de la intuición de esencias o intuición intelectual, para el que la reflexión sería algo así como una contemplación interior, y finalmente el método del análisis lingüístico, que interpreta la reflexión filosófica como una reflexión sobre el modo en que le explicaríamos el uso del término en cuestión a alguien que no lo conociera y que tampoco conociera un sinónimo.

Continuar por este camino nos obligaría a iniciar la investigación de cuestiones filosóficas concretas, y por tanto traspasaríamos el límite de la simple pregunta de qué es la filosofía, aunque quizás esta imagen no es totalmente adecuada, pues ciertamente cabe afirmar que a la pregunta de qué es la filosofía solo se puede responder filosofando, es decir, presentando en concreto una pieza de filosofía. Pero en el poco tiempo de que dispongo solo puedo presentar una especie de panorama.

Quisiera ahora llamar su atención sobre un problema que está relacionado con esta idea de que la filosofía tiene que ver con la aclaración de conceptos dados previamente a priori. En efecto, se plantea la cuestión de si existe siquiera algo tal como un ámbito de algo que se da previamente a priori. ¿Cómo tendríamos

que pensar ese ámbito? Filósofos de otras épocas hablaron de *ideae innatae*, de representaciones innatas. A fin de evitar malentendidos que podrían producirse fácilmente, al comienzo de la Introducción de la *Crítica de la razón pura* Kant escribió que “según el tiempo ninguno de nuestros conocimientos precede a la experiencia”, pero esto no significa que todo conocimiento procede de la experiencia. Por ejemplo, si pensamos en el concepto de número, solo lo aprenden los niños cuando ya tienen varios años de edad. Pero ¿lo obtienen por abstracción a partir de la experiencia? No parece que así sea. Para Kant, la conciencia en cuanto tal era en principio un tal ámbito radicalmente pre-empírico. Hoy tendemos más bien a concebir este apriori en términos en buena medida biológicos y en parte también históricos, y por tanto a concebirlo como un ámbito en última instancia empírico. Finalmente, nuestra conciencia misma es el producto de desarrollos empíricos. No obstante, la comprensión de este hecho no conduce a que dispongamos también de métodos empíricos para aclarar estos conceptos a priori que solo nos son dados desde una perspectiva interna.

En todo caso, es a más tardar en este punto donde nos damos cuenta de que no es lícito pensar el ámbito de esos conceptos dados a priori como un cosmos que, descansando en sí mismo, se enfrenta a nuestra experiencia y a las ciencias empíricas que la investigan. Pero entonces es cuestionable todo el punto de partida inicial de mi explicación de la filosofía hasta aquí, según el cual la filosofía tendría que ver con un ámbito propio que de algún modo precede al ámbito de las ciencias particulares. Pues parece que, en diversas ciencias empíricas situadas en planos diversos, encontramos una equiparación que permite apropiarse desde fuera, por así decirlo, de la perspectiva interna de la filosofía. Esto sucede de manera diferente con la biología, la psicología, la lingüística y la historia. Por un lado, el principio de esa apropiación es un hecho; por otro lado, no tenemos idea de cómo podría llevarnos a suprimir la diferencia entre la perspectiva reflexiva interna y la perspectiva empírica externa. De ahí surge una serie de problemas, que son problemas entre, por un lado, determinados hallazgos empíricos, y por otro lado determinados hallazgos dados reflexivamente, y ahora podemos decir que son exactamente tales problemas los que, por su parte, deben ser designados como filosóficos. Tal vez cabría presentar tales problemas como puntos críticos de intersección con los que están particularmente cargados algunos de nuestros conceptos dados a priori. Son conceptos en los cuales los diferentes modos de acceso están tan próximos entre sí, que de ello resultan contradicciones que desafían de manera especial la reflexión filosófica. Indicaré algunos ejemplos. En primer lugar, el llamado problema de la mente y el cuerpo. Uno de nuestros conceptos da-

dos a priori es el de conciencia. Pero no solo ningún filósofo ha conseguido decir hasta ahora qué es propiamente lo que se quiere decir con ese concepto, sino que además se plantea la cuestión de cómo esa conciencia se relaciona con la realidad física, si la conciencia tiene su sede, por decirlo así, en el cerebro, y si el cerebro es una realidad biológica y en última instancia física. Un segundo ejemplo: también los conceptos de libertad de la voluntad y de responsabilidad parecen estar entre los conceptos dados a priori. Si una persona ha hecho algo intencionadamente, le imputamos el resultado y la hacemos moral y jurídicamente responsable de él. Dependía de ella —decimos— actuar de otro modo. Por otro lado, la psicología parece tender a mostrar, desde la perspectiva externa, que esa persona, en razón de los supuestos que traía consigo y del entorno en que creció, en absoluto podía actuar de manera distinta a como lo hizo. Por consiguiente: desde la perspectiva externa, no poder actuar de otro modo, necesidad; y desde la perspectiva interna intersubjetiva, poder actuar de otro modo, posibilidad. Un tercer ejemplo: nuestras ideas morales y jurídicas elevan la pretensión de ser susceptibles de fundamentación, pero la sociología histórica parece abrir perspectivas que muestran que se trata aquí de meros epifenómenos de intereses económico-materiales.

¿Debemos decir que en cada uno de estos problemas la filosofía se sitúa en un lado y, en el otro, una o varias ciencias empíricas? ¿Pero cómo habría que denominar la perspectiva que considerase ambos lados? Si la filosofía eleva una pretensión a la totalidad, todos estos problemas son, en su conjunto y con sus dos lados, problemas filosóficos. El criterio que tomé como punto de partida, según el cual la filosofía, al contrario que las ciencias particulares, tiene que ver de algún modo con el todo, también vale cuando la filosofía tiene que incluir también una ciencia particular pero al mismo tiempo la rebasa en el planteamiento de sus preguntas. Como el científico es también un ser humano y ve por sí mismo la perspectiva interna, también puede decirse, a la inversa, que las ciencias particulares se adentran por su parte en contextos que tienen relevancia filosófica.

Ahora bien, algunos de los ejemplos que acabo de mencionar tienen, sin duda, una importancia práctica eminente. La cuestión de la responsabilidad, por ejemplo, tiene consecuencias inmediatas para nuestra comprensión del derecho penal, y tiene también consecuencias sobre el modo de configurar la propia vida, dependiendo de si cumple o no un papel en ella algo así como la idea de la autorresponsabilidad. Y asimismo, la cuestión de si, por ejemplo, consideramos nuestra idea de los derechos humanos como una idea en sí misma fundamentada, o bien como un mero epifenómeno de determinadas relaciones socioeconómicas, tiene implicaciones eminentemente prácticas sobre el modo en que nos relacionamos

unos con otros moral y políticamente. Así, ciertas preguntas que a primera vista parecían ser abstractas y filosóficas cobran un significado que remite al concepto kantiano de una filosofía con intención cosmopolita, y esto me lleva a concluir preguntándome si no habría otra forma posible de entender la referencia de la filosofía a la totalidad, y según esta otra forma posible la filosofía no destacaría frente a los ámbitos de las restantes ciencias por una mayor abstracción, sino al contrario, por una mayor concreción.

Con este propósito podemos reflexionar una vez más sobre el concepto de mundo de la vida. El mundo de la vida es nuestro mundo subjetivo. También podría decirse que es la situación en la que actuamos. Una situación de acción está determinada por todo aquello que en ella es real, pero también por todo lo que en ella es posible en tanto que activa reacción nuestra activa a esa situación. Hay situaciones de acción individuales y situaciones de acción comunes, y las individuales se integran en las comunes. El concepto de mundo de la vida es como una abstracción de la situación de acción, en el sentido de que podemos llamar mundo de la vida precisamente a lo que caracteriza en general a una situación de acción en tanto que situación de acción. Esta tendencia a reflexionar sobre lo universal, en contraposición a las ciencias particulares, me condujo antes a la concepción de la filosofía como aclaración de los conceptos que ya siempre comprendemos. Esto corresponde a la concepción kantiana de la filosofía académica. A través de los problemas especiales de la contradicción entre la perspectiva interna y la externa, esta concepción nos ha conducido de vuelta al mundo de la vida, pero ahora comprendido como concreto.

¿Sería posible desarrollar a partir de aquí una concepción diferente de la filosofía, que fuese nuestro equivalente moderno de la filosofía con intención cosmopolita, de la que Kant hablaba? Quisiera emplear aquí un término que se remonta sobre todo a Karl Jaspers: el de orientación en el mundo. Podría decirse, en efecto, que debe existir un saber que nos dé orientación en nuestro concreto mundo de la vida, y esto significa: en nuestra concreta y común situación de acción. Tampoco este saber sería un saber especializado, sino que se referiría al todo, pero a un todo que ahora, precisamente, ya no hay que entender en sentido abstracto, sino concreto. El punto de partida de este saber debería ser la referencia al bien y el mal, pero no entendidos ahora como conceptos generales, sino como lo que hoy es concretamente bueno y malo para nosotros. Partiendo de ahí, habría que indagar los riesgos y las oportunidades concretas. El punto de partida serían, pues, los valores, lo que es bueno y lo que es malo, y a partir de ahí habría que reflexionar sobre la realidad concreta y sobre nuestras posibilidades de acción. Esto es

aproximadamente lo que habría que entender por filosofía como orientación en el mundo. Esta concepción de la filosofía tendría que considerarse como una tarea interdisciplinar en un sentido todavía más fuerte que en el caso de los problemáticos nudos de contradicciones entre la perspectiva interna y externa a los que hemos aludido antes. Pues ¿cómo vamos a orientarnos en el mundo actual sin tener en cuenta lo que puedan decirnos sobre éste las ciencias particulares? Por otro lado, una ciencia particular siempre apunta en cuanto tal al conocimiento sistemático de un ámbito de objetos. La orientación por lo que es bueno y malo y por las posibilidades de acción supone un enfoque diferente, y tanto por esta razón como por el hecho de que este enfoque debe entenderse como apuntando al todo de nuestra vida, interpretado de un determinado modo, también para esta tarea el título más adecuado parece ser el de filosofía. Otra cuestión sería cómo inscribir por su parte la filosofía, en el sentido de aclaración de conceptos que ya siempre comprendemos, en la filosofía en este segundo sentido, entendida como orientación en el mundo. Todo lo que he dicho aquí sobre este concepto de filosofía como orientación en el mundo me parecen indicaciones extremadamente vagas e insuficientes. No tengo un concepto claro sobre esto, ni conozco a ningún filósofo que lo tenga. Pero sería importante cobrar conciencia de que aquí se encuentra la verdadera tarea. Supongo que la mayor parte de quienes acuden a la Universidad para estudiar filosofía buscan algo que tiene que ver con esta idea de la filosofía. Es una situación típicamente filosófica el que tengamos que confesarnos que sabemos poco precisamente acerca de cómo tendría que ser la filosofía en este sentido, que es el sentido más importante. Y nuestra actividad filosófica universitaria es insatisfactoria en parte también por el hecho de que esto nos preocupa poco.

CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA
BOOK REVIEWS

RECONSIDERANDO LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES: HACIA UNA POLÍTICA MIGRATORIA DE FRONTERAS ABIERTAS

*RECONSIDERING INTERNATIONAL MIGRATIONS:
TOWARDS AN OPEN BORDERS MIGRATORY POLICY*

Nerea González García

Juan Carlos Velasco, *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

El gran protagonismo que las migraciones internacionales ocupan en nuestra era, la cual podría ser descrita como “la era de la movilidad”, resulta innegable. En este sentido, el libro de Velasco se encuentra de plena actualidad y se torna fundamental para entender, desde distintas perspectivas, los procesos migratorios que perfilan nuestro presente. A través de un análisis de las fronteras, comprendidas éstas en todas sus dimensiones políticas, jurídicas, morales, antropológicas y simbólicas (p. 11), Velasco analiza los retos propuestos por las migraciones internacionales a los que los gobiernos estatales se enfrentan. La democracia liberal, sus principios y valores, parecen estar en juego una vez que la cuestión de la movilidad humana es comprendida como un derecho desde la óptica de la justicia. Del mismo modo, la noción tradicional de ciudadanía nacional es puesta en entredicho y necesitaría, por tanto, ser revisada caminando así hacia lo que Velasco conceptualiza como “ciudadanía universal” (concretamente en el segundo capítulo, aunque también en el quinto). Es preciso subrayar que el autor no aboga por una supresión de las fronteras —tema que es discutido brevemente al término de la última parte del libro (pp. 316-319) o, de manera fugaz, en el epílogo (p. 331)— sino que la propuesta de Velasco es la de una política migratoria de fronteras abiertas (cap. 6) que reconozca la libertad de circulación como un derecho básico a todo ser humano.

La primera parte del libro ofrece una introducción a los temas que, en las cinco partes restantes, pasarán a ser tratados con exhaustividad. Los temas principales en torno a los que gira el análisis son, a grandes rasgos; la categoría de ciudadanía, la migración comprendida desde un enfoque transnacional, límites

o fronteras de la democracia liberal, movilidad humana como derecho en clave de justicia global, pluralismo cultural, políticas migratorias, y la erosión de las capacidades gestoras y decisorias de los gobiernos estatales tradicionales en lo que respecta a los procesos migratorios.

Además de una exposición clara, concisa y bien argumentada de sus ideas, uno de los aspectos más positivos a destacar de *El azar de las Fronteras* es el de la elaboración de propuestas constructivas. Así, el ensayo mantiene un ritmo muy vivo en el cual se intercalan tanto críticas como salidas y alternativas a los problemas expuestos. Entre tales propuestas positivas, se sitúan la llamada hacia una ciudadanía universal mediatizada por los derechos humanos, la creación de instituciones de gobernanza global y el esbozo de una política migratoria de fronteras abiertas, entre otras. De este modo, el ensayo constituye un análisis completo que trasciende el ámbito meramente negativo o crítico. Al mismo tiempo, se trata de un libro que, a pesar de poseer un carácter teórico, mantiene siempre un estrecho contacto con la realidad y los procesos actuales de nuestro tiempo. Sin seguir estrictamente el orden prescrito por el ensayo, este artículo busca resaltar los aspectos fundamentales de la argumentación desarrollada por Velasco, ofreciendo así un recorrido general a través del contenido del libro.

Comenzando por hacer referencia al título del ensayo, es cierto que el *azar* toma parte en el hecho de haber nacido a un lado de la frontera, es decir, en un país y no en otro y, por tanto, en la adquisición de una determinada nacionalidad que puede tanto abrir puertas como cerrarlas. Sin embargo, una debe ser cuidadosa con la utilización del término “azar”. Como apunta Velasco, “el azar es un nombre más de los muchos empleados a lo largo de la tradición occidental para referirse al territorio de lo irracional y, por extensión, de todo aquello que escapa del control humano [...] usados habitualmente como cobertura ideológica para justificar graves decisiones” (p. 20). Dicho de otro modo, reducir el origen de los privilegios que una obtiene al nacer en un determinado territorio al *azar*, no hace sino ocultar el origen estructural de las desigualdades en las que éstos se apoyan. Tales desigualdades, no debe olvidarse, son resultado de una influencia y actuación humana y constituyen al mismo tiempo la expresión de una determinada voluntad de poder. Por tal motivo, como Velasco se empeña en resaltar, éstas no “escapan al control humano” sino más bien todo lo contrario.

Del mismo modo, las fronteras ni son fruto del mero *azar* ni tampoco surgen, en su mayoría, *naturalmente* de diferencias en el terreno —aunque puedan apoyarse en éstas—. Recurrir a estos términos conduciría en última instancia a señalar la inamovilidad de las fronteras y a aducir su existencia y trazado como hechos inal-

terables. Contrariamente, Velasco busca romper con tal *naturalización* de las fronteras, presente tanto en la ciencia como en la filosofía política, proponiendo una comprensión de la frontera como institución, como creación y artificio humano y como un constructo histórico-político. Las fronteras no surgen espontáneamente, sino que son erigidas por distintos actores políticos, en este caso los Estados, como instrumentos a través de los cuales administrar y “ordenar el mundo desde la óptica del poder” (p. 10). Así, lejos de un carácter fortuito, poseen un objetivo de demarcación específico: “las fronteras estatales marcan los límites entre entidades territoriales políticamente independientes y, por lo tanto, entre ámbitos jurisdiccionales diferenciados” (p. 81). Dicho de otro modo, y, siguiendo de nuevo a Velasco, “con ellas se señala a qué derecho está sometida una población, se determina a qué personas e instituciones ejercen autoridad sobre un determinado territorio y se define finalmente el cuerpo de ciudadanos que integran la comunidad política” (p.83).

En efecto, las fronteras actúan como mecanismos de demarcación y de dotación de derechos. Por ello, las fronteras son un asunto nada banal; en el orden jurídico éstas resultan decisorias en el curso y desarrollo de una vida. Del mismo modo, la posesión de una determinada nacionalidad se encuentra ligada al acto de nacimiento en un territorio específico. Así, teoriza Velasco, la nacionalidad se perfila como una especie de “propiedad privada” (p. 17), de la cual una pasa a ser poseedora por el *azaroso* hecho de nacer en un determinado país. Además, la nacionalidad dota de derechos, obligaciones, bienes y servicios a quien la obtiene, es decir, le otorga a una el estatus de ciudadana. Es precisamente esta vinculación entre nacionalidad y ciudadanía la que Velasco se propone romper. Cuestión nada banal, ya que el reconocimiento de la existencia social y política de una persona dentro de una determinada comunidad política depende de la categoría de ciudadanía, a través de la cual se adquieren tanto derechos como obligaciones con la comunidad en la que se participa. De este modo —y calificando la ciudadanía como “producto político artificial” (p. 75)— Velasco adopta un enfoque transnacional a la hora de observar las migraciones ya que éste posee una “capacidad heurística de arrojar luz sobre las contradicciones internas del proyecto moderno de ciudadanía nacional” (p. 100). Así, son los mismos procesos migratorios los que la erosionan y cuestionan; “se hace especialmente visible el *desacoplamiento* o *desajuste entre territorio y ciudadanía* que generan las migraciones internacionales” (p. 163).

Ciertamente, tales procesos migratorios ponen en cuestión muchas de las nociones y categorías tradicionales, conectadas con la demarcación del territorio, en las que las democracias liberales se basan. O, dicho de otro modo, presentan retos y desafíos a superar —precisamente la capacidad de los gobiernos estatales para

hacerles frente es una de las cosas que Velasco estudia en su ensayo—. Al mismo tiempo, el autor propone entender la migración desde una perspectiva holista, es decir, en conexión con otros muchos procesos que la rodean y no como un fenómeno aislado. Así, podría, razonablemente, hablarse de un aumento de la migración, pero tal afirmación debería entonces ser contextualizada correctamente dentro de un amasijo de procesos económicos y sociales globalizantes que, entre muchas otras cosas, han modificado las condiciones en las que la movilidad humana tiene lugar. Por ello, Velasco propone comprender los procesos migratorios contemporáneos desde el contexto de la globalización ya que ésta “ha modificado las condiciones cognitivas y materiales en las que los individuos emprenden la aventura migratoria” (p. 33).

En el plano estatal, los procesos globalizantes ponen en cuestión las capacidades y funciones tradicionales del Estado ya que, como indica Velasco, “la nueva espacialidad de un mundo enormemente ensanchado, a la vez que comprimido, por los procesos de globalización ha suscitado un amplio debate sobre la decreciente *autosuficiencia* de los Estados, ideal igualmente asociado a la noción de soberanía” (p. 102). Este debate se sitúa en una escena de derecho internacional que erosiona y relativiza la noción de soberanía estatal —sometida a crítica por Velasco a lo largo de todo su ensayo—, en la cual los gobiernos estatales se apoyan para reclamar su propia preponderancia, autonomía y autosuficiencia. Los gobiernos estatales encontrarían en la idea de territorio el último reducto en el que apoyarse para seguir defendiendo el rasgo westfaliano de soberanía estatal (p. 104) en medio de los conflictos existentes entre intereses nacionales y globalización.

Esto es lo que lleva a Velasco a denunciar cómo, frente a esta pérdida de poder estatal o crisis, el Estado nacional “requiere de continuos actos de reafirmación ante sus propios ciudadanos” (p. 105). Así, se insiste en el derecho soberano al control de las fronteras del propio territorio y se endurecen las políticas migratorias. La pérdida de poder debe “compensarse” por otro lado, subrayando el poder en el propio territorio, compensación que se realiza a expensas de las vidas de muchas personas que, debido a las ineficaces políticas migratorias y al cierre de fronteras, viven su vida precariamente o incluso pierden la vida en el intento. Para ilustrar este punto, basta con traer a nuestra mente por un instante al presidente de los Estados Unidos. Donald Trump ofrece a la perfección el ejemplo de tal necesidad de actos de reafirmación al subrayar incansablemente, incluso antes de llegar al poder, la necesidad de la construcción de un gran muro fronterizo con México que blinde el paso de inmigrantes.

Precisamente, Velasco ofrece un pasaje de lo más revelador respecto a los muros y su componente propagandístico: “en el fondo, su relevancia estriba no

tanto en su dudosa *eficiencia* como en su ostentosa *visibilidad*, esto es, en los efectos performativos que se les adjudican. Los muros fronterizos no se levantan como instrumentos efectivos de defensa ante un enemigo exterior. Lo que prevalece es su valor icónico” (p.85). Este efecto performativo, sin embargo, es un efecto que se realiza a costa de la vida real de muchas personas que tratan de cruzar tales muros fronterizos. La insistencia en la construcción, mantenimiento y reforzamiento de éstos se realiza casi siempre en nombre de la defensa y seguridad nacional.

Así, desde la primera parte introductoria Velasco ya señala el énfasis de los gobiernos estatales en un discurso securitario que, sin embargo “adolece del grave defecto de focalizar la atención en los procesos migratorios como si se tratara de un fenómeno aislado y ajeno al resto de dinámicas sociales” (p. 43). Las migraciones son caracterizadas como amenazas para la seguridad y estabilidad nacional y, por tanto, como algo a detener a toda costa. Como indica Velasco, “la preocupación por la justicia social se ve así desplazada por el afán de seguridad, una tendencia que conduce a la configuración de un modelo de sociedad excluyente y controladora” (p. 41). Aplicando este análisis a nuestra realidad, es indudable que, a lo largo de todo el continente europeo, asistimos efectivamente a una intensificación de los controles fronterizos y a una insistencia en la amenaza que las migraciones suponen para la coherencia social de un país. Respecto a esto último, no hay sino que observar el triunfo de partidos de ultra-derecha en las últimas elecciones europeas cuyo discurso se basa precisamente en la fabricación de amenazas que la migración supondría para el país y a las que éste debe hacer frente con duras medidas de seguridad, lo que se traduce como políticas anti-migratorias.

Otro de los grandes retos estudiados en el ensayo es el del pluralismo cultural, al cual se le dedica el cuarto capítulo (pp. 184-236) además de unas páginas introductorias en la primera parte del libro (pp. 75-80). Lo resumido bajo el rotulo de “choque cultural” es siempre utilizado como excusa o justificación de políticas anti-migratorias. Se aduce una supuesta identidad homogénea —estatal— que quedaría puesta en peligro con la entrada de otras influencias y otros actores culturales. Así, se genera un discurso en el cual la clásica insistencia en las diferencias físicas o biológicas queda sustituida por un discurso culturalista; “la cultura, como «categoría articuladora», ha ocupado el lugar dejado por el esencialismo biológico tan característico del racismo tradicional” (pp. 220-221), dando lugar a lo que Velasco identifica como “neorracismo”.

Las migraciones suponen —mediante la conformación de identidades colectivas— el cuestionamiento de las narraciones basadas en un mito identitario. Sin negar las dificultades existentes, frente a este tipo de planteamientos Velasco

propone la comprensión de los procesos de adaptación cultural como bidireccionales, es decir, como “una labor de ajuste mutuo que ha de desembocar en la construcción de un nuevo marco normativo y narrativo construido en común” (p. 211). Mediante la adopción de un enfoque posmulticultural, Velasco cuestiona los discursos que esencializan las diferencias culturales y que “utilizan de manera interesada la diferencia cultural para justificar la desigualdad en el acceso y el ejercicio del poder y la riqueza” (p. 202).

Para ir concluyendo, es preciso hacer mención de dos de las propuestas constructivas esbozadas por Velasco: la creación de instituciones de gobernanza global y una política de fronteras abiertas. Ambas se desprenden de un entendimiento previo de las fronteras y de la migración desde la óptica de la justicia y el poder. Así, Velasco subraya la importancia de entender este asunto como un problema de justicia global (cap. 5). Aquí el autor construye una crítica a la teoría de la justicia de Rawls, el cual sitúa los límites de la justicia como límites en el estado, y se posiciona frente a ella (pp. 241-264).

Una vez que la movilidad humana es entendida como derecho ésta no puede desligarse de ningún modo de la justicia y, como tal, su ejercicio debería estar garantizado de manera universal. Sería aquí donde la creación de instituciones de gobernanza global tendría lugar, como herramientas a través de las cuales regular la movilidad humana superando así los problemas inherentes a la lógica y estructura estatal. Al mismo tiempo, ello pasa también por un nuevo entendimiento de la ciudadanía en clave cosmopolita o universal. De este modo —aquí Velasco sigue de cerca a Hannah Arendt— se trataría de sobreponer la ley sobre la nación (p. 60), invirtiendo el orden actual de las cosas, para garantizar así los derechos fundamentales de un individuo simplemente por el hecho de ser “persona” y no en base a la posesión de una determinada ciudadanía vinculada a la nacionalidad de un país para que, así, “*lo que es el privilegio de unos se convierta en derechos de todos*” (p. 143).

Así, Velasco subraya la necesidad de establecer una política de fronteras abiertas (cap. 6) que vaya más allá de la mera gestión y planificación de los flujos migratorios, como es el caso de las ineficaces políticas migratorias vigentes. Actualmente, los Estados actuales estarían decantándose por lo que Velasco conceptualiza como “la opción liberal incoherente” en la cual se reconoce el derecho a emigrar pero se niega, al mismo tiempo, el derecho a inmigrar (p. 298) dándose así una “configuración asimétrica del derecho a migrar” (p. 299). De este modo, los gobiernos estatales estarían defendiendo una posición incoherente e inconsecuente con los supuestos valores en los que sus democracias liberales se sostienen.

Resulta necesario ampliar la noción de responsabilidad ante las desigualdades globales (p. 313). El enfoque estadocéntrico resulta inadecuado e ineficaz para abordar tales problemas y se precisa por tanto de la adopción de una perspectiva que trate el problema como relativo a una justicia distributiva global. Un enfoque que tenga en cuenta el origen estructural de las desigualdades imperantes y que, por lo tanto, abogue por una reordenación estructural del sistema económico (p. 313) y que pase por rediseñar el orden jurídico-económico internacional (p. 314). Respecto a estas desigualdades Velasco señala la obligación compensatoria que los países beneficiarios de privilegios tendrían respecto a los que carecen de ellos. Así, se trata de “arbitrar una política de fronteras abiertas que, además de constituir un modo de poner en práctica el derecho humano a la libre circulación, desempeñaría esa función compensatoria” (p. 316). Por supuesto, Velasco reconoce que otras muchas soluciones que eliminen las condiciones estructurales que mantienen las desigualdades globales pueden ser pensadas (p. 310) pero, ante la ausencia de instituciones globales que garanticen la libre movilidad, los estados no deberían rehusar su responsabilidad y obligaciones respecto a las personas que se desplazan.

En resumen, *El azar de las fronteras* proporciona herramientas fundamentales con las cuales conceptualizar la problemática en torno a las fronteras y los procesos migratorios internacionales contemporáneos. De plena actualidad, este libro es una lectura obligada para quien busque hacer frente de una manera ordenada y completa al importante debate al que asistimos en nuestros días.

Nerea González García
Universidad de Zaragoza
nereagontxalez@gmail.com

LA EXTRAÑEZA DE LAS PALABRAS MÁS FAMILIARES

THE UNCANNINESS OF ORDINARY WORDS

Cristina Corredor

Stanley Cavell, *¿Debemos querer decir lo que decimos?* Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2018. Traducción de Diego Ribes Nicolás.

En las páginas introductorias del compendio de ensayos *¿Debemos querer decir lo que decimos?* (primera edición), Stanley Cavell destaca su deuda con Thompson Clarke por haberle enseñado a entender la epistemología tradicional y, en particular, el escepticismo. Recuerda también que junto a Clarke impartió, entre 1959 y 1960, un seminario sobre las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein. Su defensa de la filosofía del lenguaje ordinario, la profunda influencia de su estudio del último Wittgenstein, y su aproximación al escepticismo como forma de estar en el mundo, recorren la filosofía y la obra de Cavell y se encuentran muy presentes en el conjunto de escritos que componen el volumen que ahora reseñamos. Puede afirmarse que el conjunto de estos diez trabajos, escritos entre 1958 y 1969, muestran ya con claridad la posición filosófica de Cavell y su personal estilo de escritura, lo que en su caso equivale a decir su personal estilo de pensamiento.

La riqueza de los temas que trata el volumen, unida a la complejidad de algunos de los análisis y discusiones, hacen imposible dar cuenta aquí de todo ello con suficiente claridad y detalle. Esta reseña sólo pretenderá dar una idea del conjunto tratando de identificar algunos aspectos característicos y originales del pensamiento y el estilo de Cavell, centrando la atención en dos de sus ensayos más representativos (capítulos I y II). Sólo al final se ofrecerá una reflexión más crítica en diálogo con su planteamiento.

Dos de los ensayos pueden considerarse de crítica literaria: su lectura de *Fin de partida*, la obra de Beckett (en el ensayo *Final del juego de la espera*, capítulo V), y su estudio sobre *El rey Lear* de Shakespeare (en *La evitación del amor*, capítulo X). Cavell se anticipa a una visión prejuiciada que no consideraría este tipo de estudios críticos *prima facie* filosofía, señalando la cercanía entre ambas formas de actividad. Otros dos ensayos, *Música descompuesta* (capítulo 8) y *Una cuestión de querer decirlo* (capítulo 9), entran en el terreno de la crítica musical y los problemas de interpre-

tación de la obra artística. En todos estos casos, el método de Cavell consiste en una aplicación original y actualizada de la filosofía del lenguaje ordinario. A través del análisis de las expresiones que se utilizan para la interpretación y la crítica (por ejemplo, preguntando: ¿qué significa una determinada expresión cuando es relativa a la crítica del arte?), Cavell logra hacer evidentes formas inauténticas de expresar la subjetividad y el propio yo, lo que con frecuencia, en su consideración, ocurre inadvertidamente. En todos estos casos se pone de manifiesto su profundo conocimiento de la cultura contemporánea, junto a un conjunto de preocupaciones intelectuales que están presentes así mismo en sus ensayos más académicamente filosóficos.

Estas preocupaciones atañen a la relación entre la modernidad y la tradición, tanto en filosofía como fuera de ella (arte, música, literatura), en la medida en que esa relación se ha vuelto problemática. Y, en directa conexión con ello, atañen a la relación entre las prácticas contemporáneas y la historia de esas prácticas. En el diagnóstico de Cavell, el rechazo al pasado que se pone de manifiesto en el último Wittgenstein (y, apunta también, en la obra *Ser y Tiempo* de Heidegger) tendría una significación transformada: sería una forma de reconocimiento de que las propias prácticas sólo adquieren identidad sobre el trasfondo de una experiencia continua del pasado. Cavell encuentra un precedente para esta actitud en Kant, por su reconocimiento explícito de que los términos en los que se valora el pasado son específicos de la propia posición presente y requieren de justificación desde esa misma posición.

La interrelación del último Wittgenstein con Kant no acaba, para Cavell, en esta observación. En su *Prefacio* de 2001 a la reedición del libro, accesible a través de la traducción al castellano que ahora reseñamos, hace completamente explícita su convicción de que es posible entender la apelación filosófica a lo ordinario en relación con la lógica trascendental de Kant, y de que es posible leer así también al último Wittgenstein. La tesis de Cavell afirma que la búsqueda filosófica de Wittgenstein se orienta a identificar las condiciones necesarias del mundo compartido. Encuentra respaldo para este original y personalísimo punto de vista en declaraciones como la que es posible leer en las *Investigaciones Filosóficas*: “nuestra investigación (...) se dirige no hacia los fenómenos, sino, como podría decirse, hacia las ‘posibilidades’ de los fenómenos”. (§ 90) Aunque la conexión entre esta tesis y el método del análisis del lenguaje ordinario no es evidente, puede decirse que constituye el núcleo del respaldo argumentativo que Cavell es capaz de ofrecer.

Los dos primeros ensayos recogidos en el volumen, *¿Debemos querer decir lo que decimos?* (que da título al conjunto) y *La accesibilidad de la segunda filosofía de Wittgenstein*, desarrollan la tesis arriba mencionada y otras ideas de la personalísima

posición intelectual de Cavell. En lo sucesivo, esta reseña se centrará en estos dos ensayos, tratando también de indicar las ideas originales y valiosas que pueden encontrarse en los restantes trabajos.

En una aproximación al tema que va a ser constante en su obra y que caracteriza el estilo de pensamiento de Cavell, el ensayo *¿Debemos querer decir lo que decimos?* (el más extenso del volumen) comienza haciéndose eco de una crítica formulada en el marco del debate filosófico contemporáneo y a la que tratará de dar respuesta. De acuerdo con esta crítica, habría algo opresivo en la idea de que lo que decimos y queremos decir corrientemente, en nuestro lenguaje ordinario (*what we say and mean*), pueda dominar sobre lo que podemos decir y querer decir desde la filosofía. Cavell acepta que pueda parecer opresiva una filosofía que parece tener información misteriosa, extraña (*uncanny*, un término característicamente cavelliano) sobre algunas de nuestras asunciones filosóficas más personales: por ejemplo, acerca de la falta de certeza de nuestro conocimiento de la existencia del mundo externo y de las otras mentes; o sobre la distinción entre lo descriptivo y lo normativo, o entre cuestiones de hecho y cuestiones de lenguaje. El propósito de Cavell en este ensayo es aclarar lo que entraña, en su consideración, proceder en filosofía a partir de lo que decimos y queremos decir con nuestras palabras más familiares, con nuestro lenguaje ordinario, para mostrar que, lejos de ser opresiva, esa filosofía es iluminadora y ayuda a superar formas de alienación ligadas a la falta de conciencia de nuestro propio lenguaje cotidiano.

Tomando como hilo conductor una discusión detenida y en profundidad de las afirmaciones críticas de Benson Mates (en su ensayo *On the verification of statements about ordinary language*), Cavell consigue delinear su propia posición al mismo tiempo que defiende la filosofía del lenguaje ordinario. Lo hace identificando una forma errónea de interpretar esa reivindicación, a la que llama el problema de la “normatividad”: la doble idea de que (1) las preferencias descriptivas se oponen a las normativas, y de que (2) las preferencias prescriptivas son ejemplos típicos de preferencias normativas. Que esta doble idea se apoya en una mala comprensión se muestra porque las enunciaciones descriptivas no se oponen, según afirma, a las normativas, sino que las presuponen: “no podríamos hacer eso que llamamos describir si el lenguaje no proporcionara (no se nos hubieran enseñado) formas normativas de describir” (p. 65). Contrapuestamente, si una preferencia normativa es aquella que se emplea para establecer reglas o estándares, las preferencias prescriptivas no pueden ser ejemplos de preferencias normativas. Pues al establecer una nueva regla no decimos cómo deberíamos realizar una acción, sino cómo esa acción se lleva a cabo o cómo puede llevarse a cabo.

Esta sutil disolución de la distinción entre lo normativo y lo descriptivo permite a Cavell introducir la noción original de *declarativo categórico* (descripción-regla, o descripción que establece una regla diciendo cómo se realiza una acción), en lo que constituye una revisión explícita de la noción de Kant de *imperativo categórico*. En la interpretación de Cavell, el imperativo categórico kantiano puede entenderse como un declarativo categórico, pues describe “qué *es* comportarse moralmente”. El declarativo categórico no establece lo que debe hacerse cuando se quiere actuar moralmente, sino que describe (al menos parte de) lo que hacemos cuando actuamos moralmente.

La misma perspectiva puede generalizarse, propone Cavell, cuando se consideran enunciaciones relativas a lo que *debemos* hacer o decir. Estas enunciaciones sólo cobran sentido en un contexto en el que sabemos que estamos, de hecho, haciendo o diciendo algo, pero que lo estamos haciendo o diciendo incorrectamente, de manera inapropiada, irreflexivamente, etc. Y esta apreciación es igualmente válida cuando nuestras enunciaciones tratan de lo que deberíamos hacer, o podemos o tenemos que hacer, o se espera que hagamos, o estamos autorizados a hacer, y otras expresiones modales análogas. Todos estos casos sugieren, en la valoración de Cavell, que nuestras preferencias de este tipo no están prescribiendo una nueva acción, sino estableciendo la regla de acción que antecede y es pertinente para juzgar o valorar lo que en ese momento estamos haciendo o diciendo —o, añade Cavell, para lo que somos—. El ejemplo wittgensteiniano del juego del ajedrez le sirve para mostrar de una forma más clara su punto de vista: cuando decimos “la reina se mueve (siempre, de hecho) en línea recta”, o “la reina se puede mover en línea recta”, o “hay que mover la reina en línea recta”, no hay aquí un salto desde un “es” a un “debe ser”, sino una mera apreciación de cuál de estas cosas deberían decirse en una situación concreta y cuándo; por ejemplo, teniendo en cuenta la posición o las circunstancias en las que se encuentra la persona que juega. La conclusión de Cavell es que, en general, las enunciaciones que incluyen imperativos y otras expresiones modales como *debe*, *puede*, *debería*, *tendría*, etc. requieren del trasfondo de una acción ya establecida (o, se añade aquí, del trasfondo de una práctica ya establecida) en cuyo marco se habla de la acción concreta que se realiza en el momento.

La significación de estos declarativos categóricos por medio de los cuales, a partir de los usos disponibles en el lenguaje ordinario, establecemos una regla o norma, reside en que nos permiten recordar o enseñar cuáles son las implicaciones prácticas de nuestras preferencias. Estas implicaciones prácticas las entiende Cavell como lo que hacemos explícito en aclaraciones del tipo “Cuando deci-

mos... implicamos...”. Por ejemplo (y es el ejemplo del que parte la discusión con Mates), el uso de la expresión “voluntariamente” implica que la acción que se valora o juzga es de un tipo por el que cabe atribuir responsabilidad a la persona que actúa, por lo general en contextos en los que esa actuación merece alguna censura o reproche. Estas implicaciones prácticas de nuestras preferencias no tienen una naturaleza semántica, sino que pertenecen a la gramática de su uso.

Esta distinción entre lo que se dice con una preferencia y lo que con ella se implica permite a Cavell dar respuesta a la pregunta que da título al ensayo, y que en una primera lectura podía resultar misteriosa y paradójica. La extrañeza desaparece cuando se tiene en cuenta que cuando *decimos* algo, con lo que decimos estamos significando además (*meaning*, queriendo decir) aquello que en la gramática de nuestra preferencia queda establecido como las implicaciones prácticas de decir eso que se dice. Este querer decir (implicar en sentido práctico) que va unido a lo que decimos está dado con la gramática del uso ordinario del lenguaje. Es interesante observar aquí tanto la proximidad de esta noción de Cavell con la noción de H.P. Grice de *implicatura pragmática*, que él mismo reconoce, como lo que le aleja del marco griceano y que él mismo hace explícito (v. notas 29, 31 y 32): la cuestión para Cavell es referente al significado pragmático de una palabra en general, no relativo a lo que ha querido decir con ella la persona que la usa en una ocasión particular.

Para Cavell, lo que una palabra significa en una lengua natural es distinto de, y no puede esclarecerse a partir de, los procesos mentales que experimenta una persona cuando habla; pues las cuestiones relativas al significado sólo pueden entenderse, como lo entendía el último Wittgenstein, cuando esa palabra se ha situado en su “entorno natural”. La conciencia filosófica del lenguaje ordinario es iluminadora porque el lenguaje cambia con los cambios de la cultura que integra; y “eso es lo que explica cómo el lenguaje por el que transitamos cada día puede contener tesoros no descubiertos” (p. 89). La extrañeza de las palabras más familiares se manifiesta, podría concluirse, mientras carecemos de suficiente conciencia filosófica respecto a cómo nuestros usos de las palabras se integran en el entorno natural de una forma de vida cambiante.

Esta tarea, el esfuerzo por avanzar en una conciencia filosófica que ilumine la coherencia de nuestro lenguaje cotidiano desde nuestra forma de vida (y de nuestra forma de vida desde nuestros usos cotidianos del lenguaje), habría sido inaugurada y llevada a cabo de una manera ejemplar por el último Wittgenstein. Frente a otras formas de aproximación al lenguaje ordinario, Wittgenstein muestra la orientación de esta filosofía a través de una formulación nítida y directa, que

Cavell cita más de una vez: “lo que nosotros hacemos es reconducir las palabras desde su uso metafísico a su uso cotidiano” (*Investigaciones Filosóficas*, §116). Esta tarea, observa Cavell, presupone que antes nos hemos dejado llevar fuera de lo cotidiano, “viviendo, por decirlo así, exiliados de nuestras palabras, en una posición en la que no estamos seguros de querer decir lo que decimos” (p. 16). Podría afirmarse que el estudio de la forma en que Wittgenstein confronta este problema, y la forma de su respuesta a él, subyacen al ensayo *La accesibilidad de la filosofía del segundo Wittgenstein*. De nuevo, el punto de partida es el esfuerzo por dar respuesta a un estudio bien valorado en su contexto académico contemporáneo (la obra de David Pole *La segunda filosofía de Wittgenstein*) y que, para Cavell, distorsiona la importancia de lo que se pone en juego en la obra de Wittgenstein.

En su *Prefacio* a la edición en castellano que reseñamos, el propio Cavell señala tres ideas presentes en este ensayo que, en su autocomprensión, motivaron posteriormente su obra *Reivindicaciones de la razón* (1979): que el poder comunicativo del lenguaje no requiere de nada más que del hecho de que compartimos y mantenemos nuestras formas de vida; que el estilo de las *Investigaciones Filosóficas* puede considerarse un cruce entre los géneros de la dogmática, la confesión y el diálogo; y, finalmente, que un objeto de interpretación, como lo eran las *Investigaciones Filosóficas*, había pasado a ser un medio de investigación. Además de estas ideas, y junto a las materias que el ensayo trata sistemáticamente, en esta reseña importa sobre todo volver sobre la tesis de Cavell que hemos enunciado más arriba: su idea de que la búsqueda filosófica de Wittgenstein se orienta a identificar las condiciones necesarias del mundo compartido.

Frente a una mala comprensión de la filosofía wittgensteiniana, que le atribuye alguna tesis sustantiva sobre el conflicto entre el lenguaje ordinario y el lenguaje filosófico, la lectura de Cavell invita a considerar que la filosofía no entra en conflicto con el lenguaje cotidiano cuando niega aquello que sabemos o tenemos por verdadero (como la existencia del mundo exterior, etc.), sino debido a su esfuerzo por escapar a las formas de vida que son lo único que puede proporcionar coherencia a la expresión de lo sabido o tenido por verdadero en nuestro lenguaje más cotidiano. El hecho de que Cavell hable de *formas de vida* en plural conlleva ya una determinada comprensión de ellas: “compartimos líneas de intereses y sentimientos, modos de respuesta, sentidos del humor y de la significación y de la satisfacción, de qué es monstruoso, de cuándo una expresión es una aseveración, cuándo una apelación, y cuándo una explicación: todo el torbellino del organismo que Wittgenstein llama ‘formas de vida’” (p. 99). Este entramado proporciona el marco que permite que, cuando aprendemos y enseñamos palabras en ciertos

contextos, seamos capaces de proyectarlas en otros contextos nuevos —y sin que nada asegure el éxito en esa proyección, más allá del marco compartido.

Esta comprensión del modo en que se articula la expresión de nuestro conocimiento con nuestras formas de vida fuerza a preguntarse por el tipo de conocimiento que consiste en saber lo que nuestras palabras cotidianas significan, en conocer lo que corrientemente significamos al usar una expresión, o cuáles son las circunstancias concretas en que una expresión se usa de hecho. Frente a otras posiciones filosóficas, que considerarían que este conocimiento del lenguaje cotidiano sólo puede ser conocimiento empírico —puesto que sería, suponen, conocimiento de cuestiones de hecho—, Wittgenstein y la filosofía del lenguaje ordinario no se están preguntando simplemente, afirma Cavell, por cómo se usa el lenguaje. Se trata, más bien, de “*entender* algo que ya está patente ante nuestros ojos” (*Investigaciones Filosóficas*, §89). En este punto de su reconstrucción del pensamiento de Wittgenstein es donde Cavell articula y justifica su aproximación a Kant: pues, en su interpretación, este tipo de conocimiento es “un conocimiento de lo que Wittgenstein quiere decir con el término gramática —el conocimiento que Kant llama ‘trascendental’—” (p. 113). Al igual que el término *transcendental* remite, para Kant, a un conocimiento que incumbe a la posibilidad misma del conocimiento, a las condiciones que hacen posible el conocimiento en cuanto tal, lo que Wittgenstein llama *gramática* remite al “*tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos (...) Nuestra investigación es, por ello, de índole gramatical” (*Investigaciones Filosóficas*, §90) Así mismo, la ilusión trascendental de que conocemos lo que trasciende a las condiciones del conocimiento posible, encontraría para Cavell su reflejo en la ilusión producida por creer que podemos conocer lo que significan las palabras prescindiendo de algún juego de lenguaje en las que su uso cobre inteligibilidad. La diferencia entre Kant y Wittgenstein es igualmente clara para Cavell. Pues, para Wittgenstein, la consideración misma de que pueda haber una ‘cosa en sí’ que no podemos conocer, o que sí podemos, no puede formularse inteligiblemente, al faltar el juego de lenguaje que daría sentido al a noción misma de ‘conocer algo tal y como realmente es’.

El último aspecto de la lectura de Cavell sobre Wittgenstein que se destacará en esta reseña tiene que ver con el problema de la relación entre el conocimiento del lenguaje ordinario y el autoconocimiento. Una lengua natural es aquella hablada por el conjunto de sus hablantes, y hablar una lengua es una competencia práctica. Cuando alguien considera preguntas como las siguientes: ¿qué deberíamos decir en esta ocasión? O ¿en qué circunstancias llamaríamos...?, la respuesta tiene la forma de un requerimiento para que la propia persona, en tanto que hablante

competente, describa lo que hace o dice, y por tanto que diga algo sobre sí misma. Cavell se da cuenta de la potencial paradoja que esto entraña para el método de análisis tanto de Wittgenstein como de la filosofía del lenguaje ordinario, y lo formula de manera directa: “La cuestión es: ¿por qué algunas reivindicaciones sobre mí se expresan en la forma ‘nosotros (...)’?, ¿sobre qué puedo hablar yo por los otros basándome en lo que he aprendido de mí mismo? (...) ¿Pero cómo sé que los otros hablan como yo?” (p. 114) La respuesta de Cavell abre el paso al escepticismo, al ser igualmente directa: no lo sé. Sin embargo, su conclusión va más allá: pues la anterior aparente paradoja daría plausibilidad a la idea de que la pregunta “¿cómo sabemos lo que decimos (intentamos decir, deseamos decir)?” es un aspecto de la pregunta general “¿cuál es la naturaleza del auto-conocimiento?” (p. 116).

El ensayo *Problemas estéticos de la filosofía moderna* sigue siendo netamente wittgensteiniano en el método de Cavell. Comienza planteando dos problemas de la estética contemporánea, para abordar a continuación ambos con las herramientas del análisis del lenguaje ordinario. Los dos problemas son: la controversia sobre si un poema, o una metáfora, pueden parafrasearse para desplegar su significado; y la constatación de Cavell de que los juicios estéticos adoptan la forma del tipo de enunciaciones que caracterizan a la filosofía del lenguaje ordinario, cuando apela a lo que ‘nosotros’ decimos o queremos decir, o no podemos o debemos decir o querer decir. En ambos casos, sus análisis permiten iluminar aspectos que con frecuencia permanecen opacos —y, así, generan alienación.

Austin y la crítica, escrito como revisión de la obra de John L. Austin *Philosophical Papers*, hace explícita su deuda con el autor de *Cómo hacer cosas con palabras*, si bien desde una posición distanciadamente crítica. Cavell le reconoce a Austin haber ofrecido la versión más pura de lo que pasó a llamarse la filosofía de Oxford o filosofía del lenguaje ordinario. Le reprocha, sin embargo, no haber sido capaz de llegar a darse cuenta de las consecuencias que tenía para la filosofía la radicalidad de su propia propuesta. Cavell fija su atención en los “términos de crítica” empleados por Austin, y ejemplifica el proceder austiniano en el modo en que Austin critica a otros filósofos. Para Cavell, no es posible saber hasta qué punto las críticas de Austin son válidas o hasta qué punto son una proyección de su propia personalidad. Si bien este juicio sólo puede considerarse negativo en el marco de la crítica filosófica, en el *Prefacio* a la edición que reseñamos Cavell se esfuerza por hacer justicia a Austin, reconociendo que “en los últimos años la obra de Austin ha asumido para mí una importancia renovada” (p. 21).

El capítulo VI está dedicado a *El libro de Adler*, la obra de Kierkegaard sobre autoridad y revelación. Cavell trata de acercar el pensamiento de Kierkegaard proponiendo una lectura filosófica actualizada. Para ello, una vez más, la última filosofía de Wittgenstein ofrece la perspectiva desde la que tratar de comprender la obra: si imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida, hablar religiosamente no es algo que tenga lugar por el mero uso de determinadas palabras o formas de expresión; es hablar desde una determinada perspectiva. Por ello, lo religioso, sugiere Cavell, “debiera entenderse como una forma de vida wittgensteiniana” (p. 237). De esta forma, el lenguaje religioso sólo puede comprenderse cuando se comparte esa perspectiva especial o forma de vida.

Conocimiento y reconocimiento (capítulo IX) es un ensayo de respuesta al libro de Norman Malcolm *The privacy of experience*. Cavell reconoce sus raíces en la filosofía analítica, de la que se distancia críticamente en su formulación más tradicional (el cartesianismo o el empirismo británico), al mismo tiempo que vuelve a reivindicar su adscripción a la última filosofía de Wittgenstein y la filosofía del lenguaje ordinario. Pero también es, más sorprendentemente, una reivindicación del escepticismo o, cuanto menos, de una forma de entender el escepticismo. El valor que Cavell atribuye a esta posición filosófica no es, sin embargo, el de ser una posición sustantiva sobre el conocimiento o sobre el mundo: “el conocimiento del escéptico, si sentimos su fuerza, result[a] devastador: no desafía una creencia particular o conjunto de creencias acerca de, digamos, las otras mentes; el escéptico desafía la base de nuestras creencias en general, nuestra capacidad de creer en absoluto” (p. 314). Esta perspectiva escéptica entra en directo diálogo con la que Cavell adscribe a Wittgenstein y la filosofía del lenguaje ordinario. Pues, de acuerdo con ella, las cuestiones sobre las que las diversas posiciones filosóficas entran en conflicto entre sí, o con el sentido común, no son las creencias que se tienen acerca del mundo. Creencias del tipo de que existe el mundo, o que existen las personas en él, son el fundamento sobre el cual se apoyan cualesquiera otras creencias que podamos tener sobre el mundo o sobre las personas que hay en él.

Incluso si la interpretación que Cavell ofrece sobre el conocimiento escéptico resulta original y heterodoxa, es fácil reconocer en ella la idea wittgensteiniana de que determinadas declaraciones son gramaticales: no se refieren a cuestiones de hecho que puedan contrastarse empíricamente, sino que expresan el modo en que usamos nuestros conceptos y fundan la significación misma de nuestras descripciones. De este modo, el propio Wittgenstein no habría podido (ni habría pretendido) sustraerse al valor de la pregunta escéptica.

CONSIDERACIONES FINALES

La obra *¿Debemos querer decir lo que decimos?* es, en su conjunto, una lectura difícil. La variedad de cuestiones que Cavell plantea en cada ensayo, unida a la minuciosidad y los matices de sus análisis, no van acompañados de una presentación sucinta del orden en que se desarrollarán las cuestiones ni, en general, de una formulación suficientemente explícita y precisa de sus tesis y puntos de vista. Tampoco hay en sus ensayos unas conclusiones que ayuden a reconstruir el discurso desde un punto de vista argumentativo. El estilo de escritura de Cavell es wittgensteiniano, y no ortodoxamente académico: alcanza una profundidad iluminadora en muchos de sus análisis, sin detenerse después en dar forma a las consecuencias que podrían seguirse. Su estilo es el de un discurso inconcluso y abierto, más sugerente que afirmativo, más crítico que propositivo. Hablando del último Wittgenstein, Cavell sugiere que su estilo es, sobre todo, el de la confesión y el diálogo. En la confesión, entendida como auto-testimonio, como expresión del auto-conocimiento, no se trata de explicar o justificar, sino de describir lo que uno conoce de sí, y de quienes pueden identificarse con uno. El mismo carácter de auto-expresión de un conocimiento de sí que puede ser, y en ocasiones logra ser, un conocimiento mutuo en una forma de vida compartida, se encuentra en la escritura y el pensamiento de Cavell.

El valor del diálogo para el pensamiento y la escritura es, sin embargo, mucho más explícito y claro en Cavell de lo que lo es en Wittgenstein. Pues, como ha habido ocasión de poner de manifiesto en esta reseña (y como se pone de manifiesto en muchísimas más ocasiones a lo largo del volumen), Cavell entra en un diálogo real con interlocutores (y antagonistas) reales, incluidos algunos críticos de sus propios escritos o de los autores a los que respeta y valora. Cavell parece escribir motivado por un sentimiento de urgencia, o por su sentido de la responsabilidad, ante la necesidad de dar respuesta a lo que considera malas comprensiones, o erróneas representaciones de esas posiciones filosóficas que estima, o de la propia. Esto podría explicar por qué la mayoría de sus ensayos comienzan con una referencia a algún otro escrito, y el desarrollo de su discusión cobra la forma de un diálogo, o una crítica metódica y ponderada dirigida hacia ese escrito, en un esfuerzo explícito por restaurar un punto de vista correcto o justo sobre la cuestión tratada.

La lectura del conjunto de ensayos sugiere dos posibles objeciones. La primera consideraría que el virtuosismo que Cavell alcanza en sus análisis de nuestro lenguaje más cotidiano y familiar no le permite, sin embargo, llegar a establecer una posición filosófica propia suficientemente definida. La respuesta que Cavell podría dar a esta objeción tendría en cuenta, sin duda, sus numerosas reflexiones

sobre el valor del análisis del lenguaje ordinario para iluminar aspectos no sólo de lo que decimos y significamos (queremos decir, implicamos prácticamente) con nuestras palabras, sino de nuestras formas de vida entrelazadas con esas palabras. Sobre todo, Cavell podría responder poniendo en valor la importancia de contribuir así a superar la alienación causada por nuestra falta de conciencia respecto a nuestro uso del lenguaje. En relación con su método de análisis y la presunta falta de una posición filosófica sustantiva ligada a él, Cavell podría recordar su propia afirmación de que “La filosofía del lenguaje ordinario versa sobre cualquier cosa que verse el lenguaje ordinario” (p. 20).

Una segunda objeción podría considerar que la capacidad de ponderación en la crítica que Cavell muestra poseer de manera egregia aparece extrañamente ausente cuando se trata del último Wittgenstein. No sólo las numerosas apelaciones a su pensamiento, sino el grado de identificación que se entrevé en su aplicación de la filosofía wittgensteiniana, podrían hacer pensar en una falta de distancia crítica que sesgaría su interpretación sobre el último Wittgenstein. La respuesta que quizá no daría Cavell, pero que puede proponerse aquí, sería la siguiente. A lo largo de la presente reseña se ha puesto de manifiesto que la lectura que Cavell hace del último Wittgenstein no es ortodoxamente académica, ni se ajusta a alguna de las interpretaciones disponibles más influyentes. Por el contrario, su aproximación es personalísima e indudablemente original. Tanto la lectura kantiana que Cavell ofrece del último Wittgenstein, como su énfasis en el problema del autoconocimiento en tanto que unido al método de análisis wittgensteiniano (“¿sobre qué puedo hablar yo por los otros basándome en lo que he aprendido de mí mismo?”), y así mismo el desvelamiento de un carácter testimonial en sus escritos, difícilmente podrían dejar de valorarse como una propuesta retadora en su originalidad y lucidez.

Es preciso dedicar unas últimas palabras a la edición y la traducción del volumen. La actualidad y pertinencia de las cuestiones que trata Cavell no sólo justifican esta edición en castellano, sino que merecen elogio en unos tiempos difíciles para la filosofía en general. La traducción consigue trasladar al castellano, con fidelidad y acierto, el estilo de Cavell, que aúna la calidad literaria de su escritura con un tono familiar y cercano.

Cristina Corredor
Universidad de Valladolid
corredor@fyl.uva.es

NORMAS PARA LOS AUTORES

Los autores interesados deben enviar sus manuscritos a través de la plataforma web de *Análisis. Revista de investigación filosófica*, siguiendo las instrucciones que allí figuran.

Los autores que deseen proponer a *Análisis* la publicación de un manuscrito deberán enviar una versión electrónica del mismo en formato WORD. En caso de que el artículo contenga diagramas o signos especiales, se ha de enviar también una versión en formato PDF. La extensión máxima de los artículos será de unas 30 páginas (80.000 caracteres incluyendo espacios en blanco y notas al pie). El texto debe estar preparado para ser revisado de forma anónima. Todos los artículos deberán ir precedidos de un resumen, en castellano y en inglés, de no más de 200 palabras, así como de una breve lista de cinco palabras clave en castellano e inglés.

Una vez aceptado un manuscrito para su publicación en *Análisis*, el autor se comprometerá a ajustar el sistema de citas a las siguientes normas.

- Las referencias aparecerán, en general, en el cuerpo del texto (no en nota al pie). Incluirán entre paréntesis el apellido del autor y el número de página, como en el ejemplo siguiente: (Habermas, p. 60).
- En caso de que la bibliografía final incluya más de una obra de un mismo autor, las citas intertextuales incluirán el año correspondiente. El apellido, el año y el número de página no se separan por ningún signo: (Habermas 1990, p. 35) (Habermas 1990b, p. 42)

Cuando se cita una obra ya citada, se procederá del siguiente modo:

- cuando en el mismo párrafo se cita la misma obra y la misma página: (*Ibid.*)
- cuando en el mismo párrafo se cita la misma obra pero diferente página: (*Id.*, p. 62)

El listado bibliográfico al final del manuscrito se ajustará al siguiente modelo:

Libro:

Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp.

Capítulo de un libro colectivo:

Máiz, R. (2002): “Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol.4, Madrid: Alianza, pp. 101-160.

Artículo de revista:

Granada, M. A. (1994): “Agostino Steuco y la perennis philosophia”, *Daimon*, n.º 8, pp. 23-38.

Página web:

Bowie, A., “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>. Consultado el 20-12-2013.

Los manuscritos deberán enviarse siguiendo las instrucciones de envío online en esta misma página. En el caso de encontrarse con problemas técnicos se podrá enviar un mensaje de correo electrónico con el asunto “Artículo” a la dirección de correo electrónico lizaga@unizar.es o a la dirección dperez@unizar.es

En la medida de lo posible, la revista *Análisis* procurará adoptar una decisión sobre los manuscritos recibidos en un plazo máximo de 3 meses.

Por lo general, la revista *Análisis* no publica reseñas no solicitadas. No obstante las propuestas de reseñas pueden enviarse a la dirección de correos análisis.revista@unizar.es

AUTHOR GUIDELINES

Please submit your paper to *Análisis. Revista de investigación filosófica* through our online system following the links above.

Papers will be sent in Word. Wordcount: Papers published in *Análisis. Revista de investigación filosófica* do not exceed 30 pages (80,000 characters including abstract, footnotes, and references). Abstract: Up to 200 words both in Spanish and in English. Keywords: A brief list of keywords both in Spanish and in English. Notes: Use only footnotes.

Once the original paper has been accepted for publication, the autor would make sure that it follows the following norms:

- References will appear in the body of the text (never in footnotes). They will include inside parenthesis the surname of the autor and the page number, as in the following example: (Habermas, p. 60)
- If the final bibliography includes more than one work by the same autor, all references inside the text will include the corresponding year of publication. The author's surname, year of publication and page number won't be separated by any punctuaton mark: (Habermas 1990, p. 35), (Habermas 1990b, p. 42)

When citing a work that has been previously cited, it will be done as follows:

- When in the same paragraph the same work and the page are cited: (*Ibid.*)
- When in the same paragraph the same work but a different page are cited: (*Id.*, p. 62)

The Bibliography at the end of the article will be as follows:

Book:

Habermas, J. (1988): *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt: Suhrkamp.

Chapter in a collective book:

Máiz, R. (2002): “Karl Marx: de la superación del Estado a la dictadura del proletariado”, en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol.4, Madrid: Alianza, pp. 101-160.

Journal paper:

Granada, M. A. (1994): “Agostino Steuco y la perennis philosophia”, *Daimon*, n.º 8, pp. 23-38.

Web page:

Bowie, A., “Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>. Consultado el 20-12-2013.

6 Duplicate publication: We have a strict policy of avoiding duplicate publication.

We will try to make a decision on your paper within twelve weeks

BOOK REVIEWS:

Análisis. Revista de investigación filosófica does not usually publish unsolicited reviews. However, if you would like to become a reviewer or have suggestions about books to be reviewed, please send us an email to

análisis.revista@unizar.es