

NECROLÓGICA

Ernst Tugendhat (1930-2023): un filósofo migrante imprescindible Ernst Tugendhat (1930-2023): an essential migrant philosopher

José Vicente Bonet-Sánchez
Universidad Católica de Valencia
josev.bonet@ucv.es
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7793-4854>

Los periódicos alemanes y otros de lengua inglesa se han hecho inmediato eco del fallecimiento de Ernesto Tugendhat el 13 de marzo. Hombre poliédrico —como casi todos— autor de una obra igualmente compleja que no se puede despachar en pocos párrafos. Su vida, en reiterada migración, es una metáfora de su filosofía. Fue hijo de judíos riquísimos que encargaron la construcción de su casa, en Brno (ahora República Checa), al arquitecto Mies van der Rohe que había triunfado en la exposición internacional de Barcelona (1929). La mansión, que la UNESCO ha declarado patrimonio de la humanidad, se terminó a poco de nacer Ernst, en 1930. Semejante lujo concluye en 1938. Su madre, ante el peligro que ve en Hitler, empuja con tino a su marido e hijos a escaparse, primero a Suiza, después a Venezuela (donde nuestro autor se habituó a decir su nombre en español, como siempre haría luego). No sabemos qué huella dejó todo aquello en su psicología, que siempre habría de ser frágil. Pero sí conocemos, porque él las contó, las reacciones del joven. Ernesto primero profundizó en el judaísmo, comenzando a tener experiencias místicas que su padre neutralizó contratando a un preceptor experto en Freud que le curó para siempre de tales veleidades, convirtiéndolo en un ateo fogoso y visceral, que llegaría a considerar la creencia religiosa como intelectualmente deshonesto. En

segundo lugar, no solo se negó a culpar al pueblo alemán de la catástrofe nazi, sino que —vivamente estimulado por su madre y una amiga de esta— se puso a leer filosofía en su lengua nativa. Nada menos que *Ser y tiempo*, libro complicado que, a los 16 años, Ernesto había releído ya, obra de un Martin Heidegger que fue cómplice del régimen hitleriano. Cursó estudios clásicos en Estados Unidos, en Stanford, leyendo a los filósofos alemanes en las asignaturas complementarias. Al terminarlos, marcha a Alemania en 1949, luego dirá que en busca de una identidad —ahí es nada—, decidido a estudiar con Heidegger, si las circunstancias lo permitían. Y se lo permitieron en 1951.

Resumir su obra implica relatar distintas migraciones personales y filosóficas, auténticas exploraciones de descubrimiento. Y ahí radica una parte de su grandeza. La primera de ellas, acaso la más novedosa, lo conducirá desde Aristóteles, Husserl y Heidegger hasta la filosofía analítica. Inspirada en este, su tesis doctoral (*TI KATA TINOS. Die Zwiefältigkeit des Seins bei Aristoteles*) analiza la disonancia interna que atraviesa la metafísica de Aristóteles, la dualidad que hay entre la *ousia* (sustancia) y las demás categorías, por un lado, y en el interior de la propia *ousia*, por otro, en tensión también entre los dos modos de comprenderla en los que el Estagirita se movió

(en el libro de las *Categorías* y en *Metafísica Z*). Todo lo cual se refleja en el lenguaje. La parte final, y más brillante, de *Le problème de l'être chez Aristôte*, de Pierre Aubenque, le debe mucho a esta tesis doctoral que el francés reseñó años antes con admiración.

La siguiente década la pasa Tugendhat investigando en lo que será su trabajo de habilitación, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967, reeditado en 2011). Pensaba Tugendhat entonces —luego dejó de hacerlo— que la vida humana toda está referida a la verdad; que Husserl había planteado con rigor los niveles más elementales de la constitución del sentido y la verdad en las dos últimas *Investigaciones lógicas*; y, en fin, que Heidegger representaba la posibilidad de extender, de forma no trivial, el uso del concepto de verdad a ámbitos como el arte o la historia. Pero advierte que este último ha perdido lo específico de la verdad, que es la posibilidad o necesidad de justificación y la contraposición con lo falso. Será esta una de las pocas objeciones que Heidegger llegaría a admitir (véanse M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980, p. 115 s., y los comentarios de Apel o Brand al respecto).

El agotamiento y la desilusión que coronaron el esfuerzo de Tugendhat facilitarían su propio giro analítico, su migración desde la metafísica a la filosofía del lenguaje, que se produce propiamente, entre 1966 y 1970, en una serie fascinante de artículos que culminaría en las *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976), el libro que lo dio a conocer fuera de Alemania y lo lanzó al estrellato filosófico. Se destaca a menudo, como hace el mismo Tugendhat, la notoria ruptura o discontinuidad existente entre la primera etapa o fase de su obra, académica y fenomenológica, y la segunda, analítico-lingüística. (Las otras dos áreas o etapas de su pensamiento serán la ético-política y la antropológica). Tal planteamiento deja en la penumbra las líneas de continuidad que se dan entre ambas, que son al menos dos: Una, la crítica de Heidegger al intuicionismo o la orientación visual de la filosofía occidental, que piensa la mente como una especie de ojo interno que capta intelectualmente esencias abstractas. El giro analítico de Tugendhat permite extender esta crítica a la filosofía moderna en su conjunto, que se atuvo —como toda la tradición— a una semántica «nominal», que concibe las oraciones como síntesis de nombres, con cuyos portadores tendría la mente una relación directa e inmediata; contrariamente a dicha inmediatez, una semántica atendida al principio de contexto

de Frege concibe la significación de un término (*Bedeutung, reference*) como su contribución al valor de verdad de las oraciones atómicas de que forma parte (la interpretación tugendhatiana de Frege se ha convertido en clásica). Segunda línea de continuidad: Husserl había creído encontrar en los modos de dación (*Gegebenheitsweisen*) un plano metódico intermedio entre lo objetivo y lo subjetivo que permitiría resolver las aporías de la filosofía de la conciencia. Tugendhat se percata de que dicho plano puede sustituirse íntegramente y sin pérdidas por el análisis de los usos del lenguaje, más controlable metódicamente y mucho menos problemático que la teoría husserliana de la constitución (véase el artículo de 1970 «Sprachanalyse und Phänomenologie»).

Las dos claves de continuidad recién mencionadas se conjugan brillantemente en *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), libro que, por ende, ratifica otra idea original de nuestro autor: la prioridad hermenéutica del análisis lingüístico como método de interpretación de autores de otras tradiciones, como el propio Heidegger. De él toma Tugendhat la primera descripción del fenómeno de la autoconciencia práctica o *Sich-zu-sich-Verhalten* («conducirse con respecto a sí mismo», que no «comportarse consigo mismo»), que será uno de los ejes de su antropología filosófica.

Debe notarse que las Lecciones de 1976 (en su parte 2.^a) y la primera parte de *Autoconciencia y autodeterminación* contenían una valiosa teoría, parcialmente heideggeriana, de los términos singulares (sobre todo los demostrativos egocéntricos) y de la identificación de particulares. Más o menos por aquellos años otros filósofos analíticos como Gareth Evans o John Perry componían sobre esas materias teorías novedosas, que aún seguimos usando, con las que Tugendhat habría podido contender, si no hubiera abandonado entonces a su suerte el territorio de la filosofía del lenguaje en pos de una filosofía «más práctica», a instancias de la revolución estudiantil. Tugendhat responde a esta en distintos registros. Primero, identificando la cuestión de cómo quiero, y queremos, vivir como la pregunta práctica fundamental de la filosofía, la única que goza de una justificación práctica absoluta. Segundo, posicionándose sobre diversas cuestiones de ética política: los refugiados y la República Federal, la paz, la eutanasia, los derechos humanos y el peligro nuclear. Tercero, abordando la fundamentación de la ética, acaso su empresa más característica, en tres libros (más un cuarto de filosofía para niños) y un sinfín de artículos. Digamos algo de todo ello.

En *Problemas de la ética* (1984), hallamos a un filósofo maduro que, sin embargo, aborda con entusiasmo de principiante la justificación filosófica de la ética que Rawls había dejado de lado y que Habermas quería resolver con una idea demasiado fuerte de fundamentación (*Letzbegründung*). Tugendhat piensa que solo hay justificaciones mejores y peores, no absolutas, «penúltimas». Pero, ¿cuál fue la suya? En el libro citado se hallan demasiados intentos diferentes (semántico, kantiano, existencial) de los que el autor se acaba retractando. Lo que serán aproximadamente sus posiciones finales o más estables se apuntan en los otros dos libros: *Lecciones de ética* (1993), escrito nada más jubilarse, a punto de embarcarse en un proyecto personal que lo conducirá de nuevo a América latina, donde halló grupos nutridos de seguidores y lectores del libro, sobre todo en Chile y Brasil. Y *Diálogo en Leticia* (1997), que anota la posibilidad de una fundamentación antropológica de la moral. Entremos en detalles.

La primera parte de la fundamentación tugendhatiana consiste en clarificar el concepto general de moral —una herencia del análisis lingüístico— como el sistema de exigencias recíprocas (Rawls *dixit*) de una comunidad. Completando el tipo de explicación que Strawson presenta en su «Libertad y resentimiento» con algún ingrediente freudiano, Tugendhat concluye que dicha comunidad se articula mediante una trama de sentimientos negativos recíprocos o interpersonales: A se indigna al ver cómo B humilla a C, quien a su vez experimenta resentimiento por ello. Cuando B entienda de esa misma forma lo sucedido, sentirá culpa y vergüenza. En esa sanción interna que interioriza la mirada de los otros radica, en opinión de Tugendhat, el significado de los términos morales, que son, como hemos visto (y al contrario de lo que sucede en las éticas de la virtud), términos de reproche.

La segunda parte de la fundamentación se refiere al modo en que una comunidad moral determinada justifica o considera razonable adoptar una moral específica. Pues las normas morales han de justificarse, sea al modo tradicional, sobre una base religiosa o autoritaria, o sea al modo moderno, que parte del principio de autonomía, según el cual no existe ningún principio metafísico (como la ley natural o la razón pura) por el que un individuo «deba» someterse a la moralidad con independencia de su propia voluntad. Es esta la cuestión que mayor perplejidad produjo en Tugendhat, la explicación naturalista de por qué someternos a un sistema moral, en lugar de solo fingir que lo asumimos interiormente para gozar de las ventajas sociales

que ello proporciona. La autonomía solo resulta compatible con alguna forma de contractualismo recíproco: me someto a conciencia al sistema moral a condición de que todos los demás hagan lo mismo. Junto a esta posible base contractual de la ética moderna, Tugendhat identifica una segunda fuente de la moralidad, la compasión, para enfocar la problemática de quienes —dice él— se hallan en los márgenes de la comunidad moral, como los niños, los fetos o los animales.

La antropología filosófica representa para Tugendhat un modo de volver a *Ser y tiempo* cuando, finiquitado el proyecto personal que lo llevó a América, el autor se encuentra esperando la muerte y se pregunta por la angustia que esta nos provoca. Pero es también un último intento —más de uno, en realidad— de fundamentar la ética moderna (imposible detenerse en ello), además de una manera muy personal de retomar, de vuelta a Alemania, ideas de sus etapas precedentes como la honestidad intelectual o la pregunta por el interés en la verdad sobre nosotros mismos; el libre albedrío como ingrediente esencial de las cuestiones prácticas; o la consideración del lenguaje proposicional como la estructura antropológica más decisiva. Hagamos referencia a los dos últimos libros del autor, expresamente antropológicos y más breves, y a la cuestión principal que enhebra cada uno de ellos.

Egocentricidad y mística (2003) es su último libro propiamente dicho con un argumento unitario que parte del lenguaje proposicional —y las otras cuestiones recién mencionadas— y sigue con las diversas acepciones del concepto de bien, referido a las actividades humanas, y nuestra necesidad de reconocimiento, para desembocar en una mística rigurosamente atea —que el autor quiere diferenciar de la religión— que pretende refrenar las ansias de nuestro insaciable ego. En todo lo cual, por cierto, Tugendhat mismo reconoce su proximidad a *La soberanía del bien* de Iris Murdoch. Late también en el trasfondo de su planteamiento la necesidad de preguntar por el sentido de la vida que la ciudad moderna oculta; o sea, la pregunta práctica fundamental que, como señala en los últimos trabajos, también se halla en culturas orientales. Lo cual nos lanza ya al último libro, *Antropología en vez de metafísica* (2008), una recopilación de artículos sobre los temas citados, que el autor, casi octogenario, reconoce que solo se interconectan de forma débil. Su propuesta de considerar la antropología como filosofía primera resume, en cierto modo, el conjunto de su trayectoria: todas las disciplinas filosóficas giran alrededor del fenómeno humano universal

del comprender (*Verstehen*), la comprensión que tenemos de nosotros mismos y del mundo, que es lingüística solo en parte (aunque sea la mayor) y que abre el espacio de la deliberación compartida con otros sobre cómo queremos vivir.

La recepción española de Tugendhat, a partir de *Autoconciencia y autodeterminación*, ha sido profunda. La primera tesis doctoral sobre su pen-

samiento se realizó en la Universidad de Valencia. Filósofos morales como Sádaba, Muguerza o Bonete (por citar solo algunos) estudiaron puntualmente los aspectos novedosos de su ética. La mayor parte de la producción tugendhatiana —sobre todo los libros— han sido traducidos al español, lengua en la que el propio Tugendhat escribió alguno de sus trabajos. Descanse en paz.