

## MÁS ACÁ DEL HUMANISMO. SOBRE UN ESTUDIO RECIENTE ACERCA DE LA FILOSOFÍA DE ERNST TUGENDHAT

BEFORE THE HUMANISM. ON A RECENT STUDY ON  
ERNST TUGENDHAT'S PHILOSOPHY

Eduardo Ortiz

*Universidad Católica de Valencia "San Vicente Mártir"*

**Resumen:** *a partir de un libro reciente de José Vicente Bonet que muestra la continuidad entre las distintas fases de la filosofía de Tugendhat, esta nota plantea algunas sugerencias críticas en relación con la notable obra de este filósofo contemporáneo. Las indicaciones en cuestión tienen que ver en última instancia con la apelación a la alianza fructífera entre el humanismo y el naturalismo no reductivamente entendido.*

**Palabras clave:** *Ernst Tugendhat, Ernst Tugendhat, racionalismo, humanismo, naturalismo.*

**Abstract:** *from a recent study by José Vicente Bonet, which shows the continuity among the different stages in the philosophy of Ernst Tugendhat, this submission raises some critical suggestions in relation with the remarkable work of this contemporary philosopher. Those comments have ultimately to do with appealing to a fruitful association between humanism and a non reductive naturalism.*

**Key words:** *Ernst Tugendhat, Rationalism, Humanism, Naturalism.*

### I.

La obra de Ernst Tugendhat (1929-) es uno de los más notables intentos contemporáneos por retomar los grandes temas de la filosofía en diálogo con buena parte de lo más granado de su tradición clásica, moderna y contem-

poránea: el ser, la verdad, las normas morales y los sentimientos morales, la guerra y la paz, la muerte, la religión y la mística, el lenguaje y la estructura del comprender humano... Todos estos temas y algunos otros son tratados por Tugendhat con la atención al detalle de un filólogo y el afán de radicalidad característico de un filósofo.

Uno de los aciertos del libro de José Vicente Bonet que está en el origen de esta nota crítica<sup>1</sup>, es que nos relata cómo hace esto Tugendhat, *pero de un modo más ordenado* de lo que lo ha hecho el propio filósofo. Así, Bonet nos explica la génesis y el desarrollo del tratamiento tugendhatiano de cada uno de los referidos tópicos filosóficos, dentro de las cuatro etapas que distingue en la filosofía de Tugendhat: la académica o metafísica (1950-1965), la analítica o semántica (1965-1979), la ética o política (1978-) y la última fase mística y antropológica (1996-).

Tras un excelente primer capítulo en el que se narra la biografía intelectual de este filósofo “migrante”, los dos siguientes corresponden a las dos primeras etapas de su obra; por su parte, los capítulos cuarto y quinto explican el largo ciclo ético-político aún no concluido y el último se dedica al giro antropológico del pensamiento de Tugendhat.

José Vicente Bonet defiende la *continuidad* entre las distintas fases de la filosofía de Tugendhat<sup>2</sup>. Y lo hace reconstruyendo los episodios más rupturistas de su pensamiento a partir del concepto de *proyección* –según el cual algunos elementos de una etapa ulterior pueden ser vistos como soluciones a problemas de una etapa anterior, como precedentes por tanto de ella y como capaces de reorganizar sus elementos o ingredientes más definitorios–.

La reorganización del pensamiento de Tugendhat que Bonet propone es exhaustiva y meticulosa. El lector comprueba que los temas tratados en cada capítulo, cada epígrafe y cada apartado de este libro, encuentran en sus notas a pie de página el requerido respaldo de los números de las páginas de las correspondientes obras de Tugendhat<sup>3</sup>, quien no ha escrito de un modo continuo sobre los temas que le han ocupado<sup>4</sup>. El caso es que ni mucho menos estamos ante un libro improvisado. Este trabajo arranca de una tesis doctoral sobre la filosofía teórica de Ernst Tugendhat defendida a comienzos de los años noventa del siglo que acabamos de dejar y en la que el propio filósofo

---

<sup>1</sup> José Vicente BONET SÁNCHEZ, *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, Valencia, Universitat de València, 2013, 361 pp.

<sup>2</sup> De modo que la afirmación de Bonet según la cual “la tesis de la continuidad resultaría irreconocible en relación con el giro ético-político de la obra de Tugendhat” (*Ibid.*, p. 58), ha de ser leída como un deslíz hiperbólico.

<sup>3</sup> Ver por ejemplo los lugares tugendhatianos sobre la existencia, recogidos en *Ibid.*, p. 123, nota 24.

<sup>4</sup> Esto es así hasta el punto que, en un sentido, Bonet se ha hecho cargo de la producción de Tugendhat de un modo más concienzudo que él mismo. (*Ibid.*, p. 127, nota 33). Y es que –aprendemos del libro de Bonet– las publicaciones en español de Tugendhat descubren a veces mejor su pensamiento (*Ibid.*, p. 54).

estudiado estuvo presente. El diálogo entre Bonet y Tugendhat se ha perpetuado a lo largo de las dos décadas posteriores, así como la confrontación por parte de ambos, aunque a distintos niveles, con algunos de los representantes más conspicuos de las escuelas filosóficas contemporáneas (Husserl y Heidegger, Habermas, Wittgenstein, Davidson, Dummett, Strawson, Rawls, Gauthier, Singer...). El caso es que, tras leer el libro que nos ocupa, en el que se nos da a conocer asimismo la intrahistoria del currículum del autor<sup>5</sup> (pp.150-152), resulta difícil pensar que, sin su ayuda, pueda alguien acercarse hoy con provecho a la obra de Tugendhat.

## II.

Como puede imaginarse, desborda los límites de una nota como la presente repasar todos los temas que este concienzudo estudio recoge. Hay sin embargo un tema que me parece especialmente significativo, por su calado filosófico y porque quizá pueda iluminar una peculiaridad del tránsito de lo teórico a lo práctico experimentado por la filosofía de Tugendhat. Se trata de su rechazo a la intuición como método de conocimiento filosófico. Vaya por delante que si el compromiso con la intuición entraña rechazar el aristotélico *dar cuenta y razón* del tema en juego, la de Tugendhat parece una decisión acertada. ¿No es cierto que lo contrario sería desestimar el arduo trabajo del concepto, en favor del recurso a esa “*penosa baratija intelectualista*”<sup>6</sup> en que se ha convertido la intuición en las manos de algunos?

Por su parte, no podemos dejar de recordar que el origen del intuicionismo en la filosofía europea reside en esa equiparación, que se halla en Platón y antes en Parménides, del conocimiento contemplativo de una cierta realidad con el ver intelectual. La defensa de la intuición encuentra un importante aval contemporáneo en la obra de Husserl. Tugendhat estudia este asunto en su obra *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* de 1967 y Bonet relata cómo la intuición husserliana (categorial, no sensible) es asumida por Tugendhat en todo caso como “*la ejecución de “síntesis” sucesivas que, en última instancia, se fundan en lo sensible; como ocurre, por ejemplo, cuando concebimos una totalidad a partir de un conjunto de individuos*” (p. 87). De modo que Tugendhat no tiene por qué asumir los compromisos psicológicos de cierta tradición intuicionista cuando ésta apela a la intuición. Otra cosa es la *función* que la intuición desempeña. Tugendhat no la descarta, gracias a su descubrimiento de la obra de Frege. Ella le llevará a buscar el acceso a la verdad o a las verdades a través de funciones lógico-semánticas y no a través de actos intencionales (pp. 90-91).

<sup>5</sup> A partir de ahora, los números entre paréntesis en el cuerpo del artículo corresponden a las páginas del libro de Bonet.

<sup>6</sup> Peter F. STRAWSON, “Libertad y resentimiento”, en Peter F. STRAWSON, *Libertad y Resentimiento y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 65.

Sin embargo, y esto es un segundo tema, la apelación a la intuición o conocimiento inmediato ha ido tradicionalmente vinculada en la historia de la filosofía a la defensa de la existencia de una realidad o ente especialmente noble desde el punto de vista ontológico: el bien, la verdad, la belleza (los trascendentales). Es decir, los valores. Y, de entre ellos, los más valiosos.

El conocimiento de esta realidad máximamente valiosa tiene que ver con uno de los rasgos de la actividad filosófica, tal y como los griegos la concibieron. En efecto, la filosofía no es solamente un saber universal –“*un saber que, de alguna manera indirecta u oblicua (formal), haga referencia a todos los objetos del saber*” (p.66)–, sino también un saber radical o de las raíces de cualquier otro saber. Es el saber del fundamento o de los fundamentos. Ésta es una de las fuentes que ha formado parte en no pocas ocasiones de la justificación de la actividad filosófica, algo que no parecen tener en cuenta las siguientes palabras: “*la idea de una justificación “última” del filosofar es una radicalización del punto de vista de la fundamentación que Aristóteles dejó caer en su proyecto ontológico, regido sólo por el criterio de universalidad*” (p. 93). Sin embargo, ¿es el escenario pluralista en que vivimos y pensamos, tanto a nivel cultural como a nivel filosófico, excusa para pasar por alto todo esto? La pregunta no está de más, sobre todo si la referimos a Tugendhat, alguien dotado de una acusada conciencia metafilosófica –como en varias ocasiones apunta Bonet–.

### III.

Quizás haya quien sostenga que el espectro de la obra de Tugendhat es suficientemente amplio como para dejar un tema como éste sin comentar. De todos modos, si el Tugendhat filósofo no ha abandonado nunca el afán de fundamentar o de *dar cuenta y razón* de todo lo que existe o de todo aquello que interesa a la filosofía, el de alcanzar un fundamento no le resulta en realidad tan ajeno. Porque será “*el concepto práctico de filosofía el que radicalizará la idea de fundamentación o justificación*” (p. 66). Será la pregunta práctica, la pregunta por *cómo he (y como hemos) de vivir* la que impida que ese segundo rasgo característico del ejercicio filosófico –el ser un saber radical– caiga en el olvido... de los filósofos. Estamos ante la pregunta con la que comenzó su andadura la filosofía en la Atenas de Sócrates, Platón y los sofistas, “*la más “humana” pregunta que cabe plantear*” (pp. 313-314).

No obstante, quizás se cumpla en el pensamiento de Tugendhat aquel proverbio árabe que Ortega recordaba, según el cual un hombre es más hijo de su tiempo que de su padre. Y es que el giro práctico experimentado por la filosofía de aquél desde finales de la década de los años setenta del siglo XX, ha ido diluyéndose en un elenco de gestos e intervenciones (p. 98). ¿Cómo es posible?

El libro de Bonet da claves para responder a esta pregunta. Aquella insoslayable pregunta práctica, la más humana de todas las preguntas, no puede ser planteada por Tugendhat como pregunta por la felicidad, debido al carác-

ter “moderno” de su ética. O sea, debido al énfasis en la autonomía que traen consigo los compromisos ontológicos y epistemológicos característicos de la modernidad. De hecho, las dos fuentes de la ética tugendhatiana serán la asunción de un contractualismo simétrico<sup>7</sup> y de la igualdad normativa<sup>8</sup>, por un lado, y la apelación a un “altruismo compasivo” (pp. 192 ss), por otro. La tradición kantiana (la humeana de los sentimientos morales recuperada por Peter F. Strawson a partir de 1962) y la utilitarista están debidamente representadas. Ellas configuran “la perspectiva moderna” (p. 219).

Sin embargo, a un pensador tan poco autocomplaciente como Tugendhat no pueden escapársele las dificultades de semejante propuesta ética. Por lo que tiene que ver con el contractualismo, Tugendhat no desconoce que venimos al mundo *in medias res* o, con sus propias palabras, “en un mundo donde todos los recursos están ya distribuidos”<sup>9</sup>. Una alternativa a este límite de la oferta contractualista<sup>10</sup> es el reconocimiento del igual valor de todos los seres humanos (p. 217), esa noción de dignidad que Kant puso en el centro de su reflexión moral y que se ha convertido en base de los derechos humanos de primera y segunda generación. Tugendhat secunda este movimiento: el centro de la ética se explica en clave kantiana y contractualista. Otra cosa son los márgenes “donde ya no rige la reciprocidad” (p. 220); pero ése es el territorio del altruismo compasivo y el utilitarismo.

El tema no es exclusivamente académico. El centro y los márgenes de la ética son el centro y los márgenes de la comunidad humana. ¿Quién forma parte de ese centro?, ¿y de los márgenes?, ¿tienen ambos la misma importancia, los mismos derechos? Parece que el pertenecer a especie humana no basta para integrar el referido centro. Hace falta una cierta estatura psíquica, el desarrollo de “alguna capacidad relevante –como la de valorar la propia vida–” (p. 223). A nuestro juicio, el anticartesianismo y el consiguiente antiindividualismo de la filosofía conductista contemporánea de la mente (y del lenguaje) (pp. 145 ss) no han conseguido una satisfactoria caracterización del ser persona.

Quizás los citados anticartesianismo y antiindividualismo no lo sean tanto, es decir, que no sean tan “anti-”. Es cierto que para Tugendhat el yo no es un ego cartesiano, sino un ser de carne y hueso entremezclado en una comunicación y una interacción continuas con la segunda y la tercera persona. Pero, ¿no hay sombra de intelectualismo o racionalismo en la extendida idea según la cual “la vida social humana está en función... de la posibilidad de deliberar en común sobre lo justo que nos proporciona el lenguaje proposicional” (p. 256)?

<sup>7</sup> “Ética de la autonomía recíproca o compartida” (José Vicente BONET SÁNCHEZ, *op.cit.*, p. 174).

<sup>8</sup> Basada en una estructura antropológica fundamental, la de la acción social o cooperativa (*Ibid.*, p. 176).

<sup>9</sup> Ernst TUGENDHAT, *Ser-Verdad-Acción*, p. 246, citado por José Vicente BONET SÁNCHEZ, *op.cit.*, p.214.

<sup>10</sup> Que tampoco explica la internalización de la moral que plantean tanto el asunto de la obligación como el tema de la conciencia moral.

Por lo que toca al individualismo, un lector de inclinaciones comunitaristas, por ejemplo, cuestionaría el que Tugendhat haya logrado desprenderse completamente de aquél. Y ello aunque este filósofo no ha dejado de criticar la versión liberal del individualismo, como describe Bonet en el muy interesante capítulo quinto del libro (*“Algunas cuestiones de ética política”*).

No deja de sorprender el compromiso con cierto racionalismo en un filósofo como Tugendhat, quien no solamente ha explicado el carácter sancionador de la obligación moral desde los sentimientos morales (el resentimiento, la indignación y el sentimiento de culpa y la vergüenza) (pp. 165-166), sino que ha reconocido además la importancia de los afectos o modos de conducirse con respecto a sí mismo y de los estados de ánimo o disposiciones volitivas globales (p. 267).

Permítaseme una sugerencia: ¿no deriva el intelectualismo de Tugendhat de su desconsideración del naturalismo (entendido en sentido no reductivo)? Concretamente, del naturalismo que ha ido ligado en la tradición filosófica occidental a un humanismo del que Tugendhat parece haberse despedido (pp. 225, 315). Concretamente, estoy pensando en esa alianza de naturalismo y humanismo según la cual, para formar parte de la especie humana solamente hay que satisfacer una prueba, a saber, haber sido concebido y haber nacido en el seno de nuestra especie. Asumir ese pacto o alianza suministraría quizás una vía para salir del *impasse* en que Tugendhat ha quedado encajado, tras la no superación de la tensión entre el aspecto teórico y el práctico de su filosofía.

Una insinuación como la que acabo de poner sobre el tapete resulta discutible. La ha despertado sin embargo el minucioso repaso que de la filosofía de Tugendhat ha hecho José Vicente Bonet en este libro. A buen seguro, su lectura por parte de otros estimulará otras sugerencias y observaciones. Es lo propio de un texto que, como apunta agudamente el profesor Jiménez Redondo en el denso epílogo de casi cuarenta páginas que lo cierra, se muestra capaz de plantear *“los principales problemas filosóficos [...] desde el privilegiado lugar que representa la obra de Tugendhat. Bonet los pone delante, discute lo preciso y después se los deja al lector para que pueda proseguir considerándolos, discutiéndolos y posicionándose a su vez”* (p. 318).

Eduardo Ortiz  
Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales  
Facultad de Filosofía, Antropología y Trabajo Social  
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”  
Guillem de Castro, 94  
46001 Valencia  
eduardo.ortiz@ucv.es