

¿Verdad como libertad sin responsabilidad?

*Concepción hegeliana de la autoconciencia según
E. Tugendhat*

E. Tugendhat expone la concepción hegeliana de la autoconciencia a lo largo de su libro *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*¹, especialmente en las lecciones 7, 13 y 14. La concepción hegeliana es contrapuesta a la que resulta de una reinterpretación de las aportaciones de Heidegger y Mead, realizada por el propio Tugendhat y que éste resume con el calificativo de «concepción de la responsabilidad». Por otra parte, una y otra son enfrentadas globalmente a las concepciones de la autoconciencia epistémica, porque tanto en Heidegger-Mead como en Hegel se ha producido decisivamente un giro hacia la autoconciencia práctica. De lo que aquí se trata es de precisar la concepción hegeliana de la autoconciencia en la interpretación que ofrece Tugendhat, a fin de compararla con la concepción de la responsabilidad, y tener elementos de juicio para dilucidar si Hegel renunció a la idea de responsabilidad, para así reflexionar finalmente sobre las consecuencias que ello implica en vistas a la idea de una auténtica praxis racional.

1. Frankfurt, Suhrkamp, 1979; será citada mediante la abreviatura *SS*.

1. EL «COMPORTARSE CONSIGO» (SICHZUSICHVERHALTEN) EN HEGEL

El giro hacia la autoconciencia práctica se expresa a lo largo de todo el libro de E. Tugendhat mediante el término «*Sichzusichverhalten*», con el cual se alude a aquel tipo de relación consigo mismo que no es de carácter teórico, epistémico, sino aquel que tiene lugar al comportarnos y conducirnos con nosotros mismos en todo hacer y querer, aquel comportamiento con nosotros mismos que se produce en nuestra vida o existencia y que también acontece de modo especial en la autodeterminación interesada por la libertad y la verdad.

Pero ¿cómo concebir estructuralmente este fenómeno del «comportarse consigo»? Hegel responderá determinando el hecho fenoménico del comportarse consigo mediante el concepto de la «*libertad de la voluntad*». ¿Qué significan estos términos hegelianos? Sólo se pueden entender dentro de la tradición que se remonta a Aristóteles y que consolida Kant en terminología alemana.

Desde Aristóteles es tradicional distinguir un querer «sensible» e «inmediato» y un querer determinado por el entendimiento, la razón y la deliberación. Y el criterio para distinguir entre ambos es el siguiente: en el querer inmediato es determinante la escala «agradable-desagradable» y en el querer basado en la deliberación es determinante la escala «bueno-malo». En el primer caso el punto último de referencia es un estado subjetivo actual y en el segundo se recurre a razones objetivas. Tradicionalmente, esta fundamentación basada en razones objetivas se refiere a las relaciones medios-fin, o bien en las fundamentaciones «morales» se remite a concepciones de «vida justa».

La expresión «voluntad» (*Wille*) se reserva para la «facultad superior de desear», el querer determinable o determinado por la razón. Sin embargo, para el querer o apetecer inmediato se utilizan los términos «inclinación» (*Neigung*) y «apetencia» (*Begierde*). La «voluntad» es el «querer libre», la «voluntad libre». Pero Kant distingue todavía entre «vo-

luntad» (*Wille*) y «arbitrio» (*Willkür*). El querer es calificado como voluntad en sentido estricto si está *determinado* por la razón; si sólo es *determinable*, entonces se trata de mero arbitrio.

Es importante señalar que a esta última distinción kantiana corresponden dos conceptos de la libertad: 1) el concepto positivo de la libertad: la voluntad es libre cuando es determinada por la razón; 2) la voluntad o arbitrio es libre, por el hecho de poder actuar o de modo inmediato (dejándose determinar por la inclinación) o habiendo deliberado (dejándose determinar por la razón)².

A estas distinciones kantianas añaden Fichte y Hegel la conexión de la *voluntad racional* con la autoconciencia, es decir, con el comportarse consigo. Con lo cual empieza a ganar terreno la problemática —central para Tugendhat— concerniente a la relación entre la *praxis racional* y alguna forma de *autorrelación autónoma*. Pues el horizonte del estudio de Tugendhat es desvelar si la autoconciencia es relevante todavía hoy para la praxis racional. Y, en esta dirección, son aprovechables las aportaciones de Kant, Fichte y Hegel, singularmente en sus concepciones de la determinación racional de la acción como autonomía, entendida como *autodeterminación de la razón y de la persona* que se comporta consigo de modo racional y libre.

Con esta tradición entronca Hegel al exponer el concepto de la voluntad libre en los *Principios de la Filosofía del Derecho*³, diciendo que la voluntad contiene: a) el elemento de la pura indeterminación o de la pura reflexión del yo en sí mismo; b) el tránsito a la diferenciación, al determinar y poner una determinación; y c) la unidad de estos dos momentos: la *libertad de la voluntad*⁴.

2. *Metafísica de las costumbres, Kants Werke*, W. der Gruyter, VI, 213 s.; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Kants Werke*, IV 412 s.; (trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe).

3. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner (trad. de J. L. Vermal, Sudamericana); será citada mediante RPh.

4. RPh., §§ 5-7.

Por consiguiente, a la libertad de la voluntad le son propios los siguientes momentos: 1.º) la reflexión en sí misma frente a los contenidos; 2.º) el dejarse determinar por esos contenidos; y 3.º) la conexión de esos dos momentos: que el yo se identifique con determinados contenidos y que conserve la forma de la universalidad.

No obstante, esta síntesis tiene dos formas posibles: 1.ª) Cuando los contenidos son externos al yo; en este caso, la voluntad es libre sólo formalmente. Puede prescindir (hacer abstracción) de todo lo dado, pero no tiene ninguna medida en sí misma; sin embargo, dado que está totalmente a merced de lo dado, depende de ello y, por lo tanto, no es realmente libre. «De acuerdo con esta determinación, la libertad de la voluntad es arbitrio»⁵. 2.ª) Además de esta primera forma de entender la libertad de la voluntad, en la que la voluntad es meramente «en sí», hay otra forma, la voluntad libre «para sí», que tiene «como contenido a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita»⁶. «Sólo en esta libertad está la voluntad *consigo misma*, porque no se relaciona con nada que no sea ella misma, con lo cual desaparece toda relación de *dependencia* con algo *otro*»⁷. Y, puesto que la coincidencia (*Übereinstimmung*) entre lo subjetivo y lo objetivo (entre concepto y realidad) es lo que constituye la verdad, también la *libertad* será «verdadera o, más bien, la *verdad* misma» cuando la voluntad sea libre «para sí», pues entonces «su determinarse consiste en ser en su existencia, es decir, como opuesta a sí, lo que es su concepto»⁸.

Esta es la concepción hegeliana del comportarse consigo verdaderamente libre, la libertad de la voluntad. Con ella se intenta captar estructuralmente el «hecho fenoménico» de la relación consigo mismo que se da en todo hacer y querer, pero respondiendo, a su vez, a la pregunta por aquel modo

5. Ibid., § 15; cfr. § 17.

6. Ibid., § 21.

7. Ibid., § 23.

8. Ibid.

de comportarse verdaderamente libre (autodeterminación) mediante un concepto de «voluntad libre» que supere la heteronomía y el formalismo.

El «comportarse consigo» —como indicábamos desde el principio— es un modo de aludir a la autoconciencia práctica. De ahí que un verdadero esclarecimiento del mismo requiera acudir a la concepción hegeliana de la autoconciencia y desentrañar el significado propio de los conceptos de verdad y libertad que allí se usan.

Una primera aproximación al fenómeno del comportarse consigo en el ámbito de la autoconciencia descubre dos planos. El primero es el de la apetencia, cuya verdad es la «duplicación de la conciencia»⁹; es el nivel de la *intersubjetividad* y el reconocimiento mutuo, muy cercano al concepto kantiano del respeto y a la constitución social e intersubjetiva de la autoconciencia práctica en la concepción psicosocial de Mead. El nivel superior del comportarse consigo queda formulado en el tránsito hegeliano de la autoconciencia al espíritu, por el que la autoconciencia integra el reconocimiento intersubjetivo y la libertad. A su vez, en este nivel superior de la libertad, ésta tiene dos modalidades: 1) la del arbitrio, que implica la heteronomía de la voluntad, puesto que no tiene en sí misma ningún canon para la decisión; 2) la libertad como autonomía, pero no en el sentido kantiano del *deber ser* subjetivo, enfrentado a la realidad, sino como «*verdad práctica*» que realiza en la práctica el concepto especulativo de la verdad: verdad como libertad. Este es el auténtico sentido de la autodeterminación: la libertad que realiza la estructura especulativa de la verdad.

Es patente que, para comprender el sentido de estas afirmaciones, precisamos recurrir a la concepción hegeliana de la autoconciencia, así como a los conceptos de «verdad» y «libertad», mediante los cuales determina Hegel de modo

9. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner (trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica), p. 140/ tra. cast., 112 (en adelante, la cifra detrás de la barra corresponde a la traducción castellana); será citada mediante *Phän.*

especial el nivel superior del comportarse consigo práctico. En esto coincide con la concepción de la responsabilidad, ya aludida. Pero la comparación que lleva a cabo Tugendhat entre ambas concepciones le conduce a afirmar que, a pesar de ser comparable el nivel superior del comportarse consigo práctico entendido como responsabilidad con lo que implica el tránsito hegeliano de la autoconciencia al espíritu, las concepciones de la verdad y la libertad en Hegel conducen al rechazo y eliminación de la idea de responsabilidad en el comportarse consigo práctico, con nefastas consecuencias para la praxis racional individual y social. Porque —según Tugendhat— la responsabilidad es la forma más elevada de comportarse consigo, es decir, la forma buscada de autoconciencia, capaz de ser presentada como la condición de posibilidad de la praxis racional. ¿Implica la concepción hegeliana de la autoconciencia un rechazo de la responsabilidad en la praxis, debido a la peculiar acepción de la verdad y la libertad en Hegel?

2. CONCEPCION HEGELIANA DE LA AUTOCONCIENCIA

La teoría hegeliana de la autoconciencia, aunque orientada por el modelo sujeto-objeto (con todos los inconvenientes que ello implica)¹⁰, se destaca porque la concibe a la vez como autoconciencia epistémica y como comportarse consigo práctico; y asimismo porque —como posteriormente en Mead— esta autorrelación se constituye intersubjetiva y socialmente.

Hegel tematiza la dialéctica de la autoconciencia en la segunda parte de la *Fenomenología del Espíritu* orientándose primordialmente por el concepto de la verdad; y en la *Enciclopedia* (§§ 424-437), donde sigue como hilo conductor el concepto de la libertad.

En la *Fenomenología* trata la autoconciencia como una determinada forma de saber; y como a cada forma de saber o forma de certeza le es propio un determinado concepto de la

10. *SS.*, por ejemplo, pp. 303 ss.

verdad, a la autoconciencia parece corresponderle «la verdad de la certeza de sí mismo». La autoconciencia es una de las figuras de la conciencia, que presupone un determinado concepto de la verdad. Pero, dado que hay una serie comparativa de figuras de la conciencia, habrá que conocer la perspectiva desde la que Hegel ordena tal serie según una secuencia en la que cada figura subsiguiente es «más verdadera» que la precedente. Para ello es necesario dilucidar qué entiende Hegel por «verdad».

2.1. AUTOCONCIENCIA Y VERDAD.

A juicio de Tugendhat, hay dos modos de usar la palabra «verdadero» en Hegel: lo que cabría caracterizar como el concepto de la verdad, propio de la conciencia natural (tal como aparece en la *Fenomenología*), y el concepto especulativo de la verdad (procedente de la *Ciencia de la Lógica*).

En la *Fenomenología* «verdad» significa la independencia o el ser-en-sí del objeto; en la *Ciencia de la Lógica* se reserva para la unidad del sujeto con el objeto (o la realidad). En el primer caso, Hegel se atiene a que la palabra «verdad» alude a la independencia de la realidad, identificando certeza y verdad; mientras que en el segundo se refiere a la identidad del concepto con la realidad, caracterizando dicha identidad como verdad.

2.1.1. *El verdadero concepto de la verdad.*

El verdadero concepto de la verdad coincide con lo absoluto: «solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto»¹¹. «Absoluto» significa «incondicionado». Hegel —como ya anteriormente Kant— caracterizó el concepto de lo incondicionado o el concepto incondicionado como *idea* (concepto de la razón), desarrollando así su auténtico concepto de la verdad en el apartado de la *Ciencia de la*

11. *Phän.*, p. 65/52.

Lógica que trata de la idea y cuyo comienzo dice así: «La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo o lo verdadero como tal. Si algo tiene verdad, lo tiene por medio de su idea, o sea algo tiene verdad sólo por cuanto es idea»¹².

Aquí se determina la idea y lo verdadero como «concepto adecuado»; y un concepto es «adecuado» cuando coincide con la realidad. Por eso Hegel llega a la conclusión de que «la idea es la unidad del concepto y la objetividad, es decir, lo verdadero»¹³.

«Sin embargo, la idea no tiene sólo el sentido más universal del verdadero *ser*, de la unidad de *concepto* y *realidad*, sino también el sentido más determinado de *concepto subjetivo* y de *objetividad*». «Esta identidad ha sido determinada con razón como el *sujeto-objeto*, porque es tanto el concepto formal, como el objeto en cuanto tal»¹⁴.

Así pues, el verdadero concepto de la verdad —según Hegel— contiene la unidad de sujeto y objeto; y esta unidad es entendida como «identidad» de saber y sabido en el *saber absoluto* y en el *concepto incondicionado*¹⁵.

Pero esta caracterización de la verdad recuerda la representación fichteana de la autoconciencia como el saber de un objeto que se tiene a sí mismo por objeto y, por lo tanto, donde el saber y lo sabido son idénticos. De ahí que Hegel diga al comienzo de su análisis de la autoconciencia que «con la autoconciencia entramos, pues, en el reino propio de la verdad»¹⁶. La autoconciencia pertenece ya al «reino de la verdad» porque en ella se da por vez primera una unidad sujeto-objeto, aunque todavía abstracta, pues tiene la realidad fuera

12. *Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner, 2 vols. (trad. de A. y R. Mondolfo, Solar/Hachette, 2 vols.); será citada mediante WL I-II y la página (la cifra detrás de la barra corresponde a la traducción castellana). Cfr. WL II, 407/665. Repárese en la semejanza y diferencia con Aristóteles, cuando afirma en la *Metafísica* (II, 1; trad. de V. García Yebra, Gredos): «cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser».

13. WL II, 254 y 408/ 542 y 666.

14. *Ibid.*, II, 410 y 411/ 667 y 668.

15. *Phän.*, 556/ 467; WL II, 408/ 665.

16. *Phän.*, 134/ 107.

de sí. La auténtica verdad como idea es la unidad del concepto o del sujeto con la *realidad* (y no con cualquier otro objeto, ni siquiera consigo mismo).

Con el concepto de la verdad Hegel alude a la identidad del sujeto que reflexiona en sí (el ser para sí) con el ser en sí de la realidad que le hace frente; una identidad en la que la diferencia y la oposición se han superado¹⁷. La verdad es concebida como coincidencia o correspondencia (*Übereinstimmung*) de sujeto y objeto; y la coincidencia es atendida mediante los conceptos de identidad y diferencia (no identidad), pero dinamizados, cual si se tratara de un «movimiento» lógico, cuyo resultado sería la verdad¹⁸. Aunque este movimiento sea comparable a una inferencia lógica, no es sólo un proceso analítico sino sintético¹⁹, de ahí que Hegel pretenda que la conclusión sea *más verdadera* que las premisas. ¿De dónde viene ese momento que se añade sintéticamente? Cada etapa o nivel previos contienen el momento que adviene y se añade en la etapa o nivel siguientes, pero todavía lo contiene de modo no desarrollado, es decir, «en sí» y no «puesto». Por lo tanto, el despliegue del concepto correspondiente mostrará que éste no es sólo que parece ser de inmediato, sino que contiene «en sí» un momento añadido. Por eso, la estructura del nivel o etapa siguientes —en cada caso— es más verdadera que la precedente; entendiéndose por «más verdadero» que aquella estructura que Hegel denomina «verdad» (la estructura de la «idea») está más plenamente realizada. Todas las determinaciones de la verdad²⁰ son meras consecuencias de la determinación de la verdad como idea, como identidad del sujeto con la realidad. Y el movimiento

17. WL I, 94/98; II, 498 s./736.

18. WL II, 486 y 496/ 727 y 734; II, 499/736.

19. WL II, 491/730.

20. "Algo tiene verdad sólo por cuanto es idea" (WL II, 407/665); "la idea absoluta... es toda la verdad" (484/725); la verdad es esencialmente "resultado", el todo del movimiento, lo verdadero es real sólo como sistema (*Phän.*, 21 y 24/16 y 18); "la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella" (12/9); "lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo" (21/16).

dialéctico es *el movimiento del concepto*²¹, como método único para concebir todos los contenidos.

2.1.2. *¿Otra concepción de la verdad en la «Fenomenología»?*

En la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* nos recuerda Hegel «las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia. Esta, en efecto, *distingue* de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, *se relaciona*; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como *lo que es*, también fuera de esta relación; el lado de éste en sí se llama *verdad*»²².

Aquí la verdad está definida como la independencia de un objeto respecto de la relación de conciencia con él, es decir, el objeto independiente de la conciencia.

Pero lo que aquí denomina Hegel saber (certeza) y verdad no es lo que generalmente se entiende como tal —según Tugendhat—, sino que se trata del saber estructurado por la relación sujeto-objeto. Precisamente a través de este fenómeno de la relación general entre sujeto (conciencia) y objeto se exponen las formas de la relación entre el saber (certeza) y la verdad. Estas distintas formas y figuras se distinguen por la medida en que conservan y profundizan la independencia del lado objetivo, también por la medida en que constituyen una independencia del lado subjetivo y, finalmente, por la medida en que logran una unidad (identidad) de ambos lados. Entonces, ¿de qué son figuras las diversas figuras de la conciencia?

Estas figuras forman una serie, de tal modo que cualquier figura realiza más plenamente la estructura de la verdad en el sentido especulativo que la que precede y por eso se la

21. WL II, 486/727.

22. Phän., 70 s. / 56-57.

caracteriza como «más verdadera»: porque se acerca más a la identidad del sujeto independiente con la realidad.

Pero entonces la estructura formal fundamental de lo que Hegel establece como saber y verdad de la conciencia (natural) y lo que se manifiesta como saber y verdad del saber absoluto es lo mismo, sólo que en el saber absoluto llega a una identidad lo que en la conciencia (natural) estaba escindido. De lo cual Tugendhat concluye que Hegel apenas ha dicho nada de lo que generalmente se entiende por «verdad»²³.

2.1.3. *Dificultades del uso de la noción de «verdad» en Hegel.*

El uso hegeliano de «verdad» en la *Fenomenología* tiene menos dificultades —a juicio de Tugendhat— porque, al menos, alude a un aspecto (aunque abstracto) de lo que normalmente pensamos con tal término: algo verdadero es realmente algo independiente del sujeto. Aunque esto sea insuficiente para determinar algo como verdadero.

En la *Ciencia de la Lógica* encontramos un uso de la noción de «verdad» que entronca con la fórmula histórica de la adecuación («*adaequatio intellectus et rei*»), pero a la que Hegel da otro sentido diferente mediante su concepto especulativo de la verdad. La verdad no consiste en la conformidad o exactitud de mis representaciones de las cosas externas, sino en que la objetividad corresponda al concepto, es decir, en la coincidencia o correspondencia de la realidad con el concepto²⁴.

Esta transmutación del sentido habitual de la verdad implica —según Tugendhat— la exclusión de la auténtica pregunta por la verdad, porque el enfoque hegeliano ha sustituido la referencia habitual a la verdad por otra relación distinta con la realidad. Y lo que hay que desvelar es si, en

23. *SS*, p. 314.

24. *Ibid.*, pp. 316-317. Cfr. M. ALVAREZ, "Fundamentación lógica del deber ser en Hegel", en: *Estudios sobre Kant y Hegel*, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Salamanca, 1982, pp. 171-201, especialmente, pp. 177 ss.

tonces, el término «verdad» tiene algún sentido y, por tanto, si existe el fenómeno o la estructura a la que Hegel se refiere cuando habla de la «verdad».

Para Tugendhat, la estructura que Hegel designa con el término «verdad» no existe y la unidad de identidad y no-identidad es absurda, porque choca tanto con el sentido de la negación como con el de la identidad²⁵. Pero del hecho de que no pueda existir la *estructura* que Hegel pretende describir no se sigue que no exista el *fenómeno* en el que Hegel está pensando. No tendría más que concebirse estructuralmente de otra manera distinta a la estructura especulativa de la verdad que presenta Hegel. Porque Tugendhat afirma que es absurdo decir que el sujeto es idéntico a la realidad o que la certeza es idéntica a su mundo. ¿O es que Hegel no ha utilizado el término «idéntico» («identidad») en sentido estricto?

Se podría interpretar la estructura especulativa de la verdad diciendo que con ello se quiere expresar que el individuo se encuentra en una relación afirmativa con su mundo-entorno normativo social y que sólo en esa relación afirmativa con su mundo social alcanza una relación consigo mismo. Es decir, el individuo sólo logra su propia identidad cuando se identifica con su mundo normativo social.

Esta interpretación se aproxima a la concepción de Mead, ya que la «identidad» se comprendería en sentido psico-sociológico y no en su sentido estricto (lógico-especulativo). Pero si el fenómeno en el que pensaba Hegel cuando hablaba de la identidad de la identidad y no-identidad sigue la dirección psico-sociológica apuntada, entonces de ello se infiere —según Tugendhat— que «la *Lógica* de Hegel no sería otra cosa que un grandioso automalentendido»²⁶.

No obstante, aunque no exista la estructura «verdad» en el sentido estricto de Hegel, Tugendhat se propone rescatar el *fenómeno* que se esconde en el examen hegeliano de la autoconciencia y el espíritu, una vez se lo ha liberado del ropaje

25. *SS*, pp. 318-319; cfr. también 302-305.

26. *Ibid.*, p. 319.

especulativo; en concreto se trata de la línea de que un individuo sólo se comporta auténticamente consigo mismo al saberse en una relación afirmativa con su comunidad o sociedad. A ello le mueve el interés por descubrir si este fenómeno contribuye eficazmente a la resolución del problema de un comportarse racional y autodeterminado consigo y con otros.

Otra dificultad del uso de «verdad» es su irrelevancia para la estructura interna de cualquier figura de la conciencia. Porque la «experiencia» que en cada caso hace la conciencia es algo que le sucede o acaece, sin plantear pregunta alguna por la verdad. Por consiguiente, el fenómeno de la pregunta por la verdad como tal no aparece en Hegel; y —según Tugendhat— hasta podría decirse que «la referencia a la verdad no entra en la imagen hegeliana del hombre»²⁷.

2.1.4. *Dialéctica de la conciencia y dialéctica lógica.*

Cada figura de la conciencia expresa la experiencia que la conciencia hace consigo misma. Cada comportamiento de la conciencia consigo misma y con el mundo consiste en una praxis concreta, ya sea una praxis cognoscitiva, ya sea una praxis vital. En cualquier caso, siempre está regida por lo que Tugendhat denomina la «concepción» que la conciencia se hace de sí misma y de la realidad, es decir, la relación de la conciencia —del saber— con el objeto —la verdad—. La conciencia *en* esa praxis hace la experiencia de que la concepción que se ha hecho de sí misma y de la realidad es inadecuada; es decir, la conciencia hace la experiencia de que su concepto no corresponde al objeto²⁸.

Hegel mantiene cuatro conceptos en tensión: concepto/objeto real (experiencia), certeza (sujeto)/realidad (objeto), aunque siempre que usa el par de conceptos «certeza» y «verdad» conserva el sentido de «sujeto» y «objeto», pues precisamente la unidad de sujeto y objeto en su independencia, es

27. *Ibid.*, p. 327.

28. *Phän.*, p. 71/57.

decir, la realización más o menos completa de la verdad especulativa, determina el argumento respecto del cual la conciencia hace su experiencia respectiva. Así es cómo se establece el panorama en el que se encuentra cada figura y la concepción que ella se hace de sí misma en su relación con la realidad.

No obstante, la dialéctica fenomenológica no puede ser subsumida sin más bajo la dialéctica lógica. Porque —según Tugendhat— no puede hablarse de un movimiento en la *Ciencia de la Lógica*, a no ser metafóricamente, sino únicamente de una serie ordenada desde un determinado punto de vista. Sin embargo, cuando esta serie se presenta en el medio de la conciencia (en el de una experiencia en la que la «concepción» que la conciencia hace de sí misma y de su mundo cambia), estamos ante un movimiento real de la conciencia, resultado de una consecuencia interna²⁹. Sin embargo, esta consecuencia interna está limitada en Hegel a las conexiones conceptuales ofrecidas por la *Ciencia de la Lógica*. Además, sólo se puede hablar de una experiencia de la conciencia dentro de cada correspondiente figura; pues el tránsito a la figura siguiente «lo añadimos nosotros (*unsere Zutat*)»³⁰, por consiguiente, se trata también de una intervención especulativa. En último término, la dialéctica de la experiencia de la conciencia se mueve dentro de los límites marcados por la dialéctica lógica, dado que los grados de unilateralidad se determinan desde el nivel alcanzado en la realización de la estructura especulativa de la verdad.

2.2. AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD

En la *Fenomenología* Hegel acepta con naturalidad el concepto fichteano de autoconciencia como un primer paso necesario, ya que en él encontramos la primera realización de la identidad de certeza y verdad, la identidad de sujeto y ob-

29. *SS*, 327-8

30. *Phän.*, p. 74/59.

jeto³¹. Sin embargo, por otra parte, como esta identidad es todavía abstracta³², el método dialéctico exige pasar a una identidad más verdadera. A tal efecto, la autoconciencia tendrá que integrar la diferencia independiente de la realidad que se le enfrenta en su originaria igualdad consigo misma: la verdad como idea.

Pero la autoconciencia ha de probar la dependencia del objeto también negándolo prácticamente, «aniquilándolo»³³; y de este modo Hegel efectúa el giro desde la autoconciencia teórica a la práctica, al comportarse consigo práctico.

Ahora bien, igual que Fichte, Hegel reduce los modos volitivos y teóricos del comportamiento al modelo sujeto-objeto: el sujeto se comporta teóricamente cuando se deja determinar por el sujeto; prácticamente, cuando determina el objeto. Este esquema impide —según Tugendhat— abordar la estructura descriptiva de la acción, olvida el carácter proposicional de todo comportamiento voluntario y no permite concebir cómo el sujeto puede comportarse voluntariamente consigo mismo. De ahí que Tugendhat llame la atención acerca de las consecuencias que tiene el modelo sujeto-objeto frente a la perspectiva ya abierta por Aristóteles para concebir el comportamiento voluntario con el propio ser³⁴ y, por tanto, el comportarse consigo práctico.

El primer nivel del comportarse consigo que descubrimos en Hegel es el de la «duplicación de la autoconciencia», por la que el objeto de la autoconciencia es otra autoconciencia: «la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia»³⁵. Por consiguiente, al concepto de la autoconciencia

31. "Ahora ha nacido lo que no se producía en estos comportamientos anteriores: una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto y la conciencia es ella misma lo verdadero" (*Phän.*, p. 133/107).

32. "En cuanto se distingue solamente a sí mismo como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología sin movimiento del yo soy yo" (*Phän.*, p. 134/108).

33. *Phän.*, p. 139/111.

34. *SS*, pp. 333-4.

35. *Phän.*, p. 139/112; cfr. p. 140/112.

cia pertenece el *reconocimiento intersubjetivo*, es decir, el hecho de que la autoconciencia sea intersubjetiva: «se reconocen como reconociéndose mutuamente»³⁶. Pero con esta estructura está «ya presente para nosotros el concepto del espíritu»³⁷. A la vista de estas expresiones le es muy fácil a Tugendhat relacionar el concepto hegeliano de la autoconciencia con la concepción del «comportarse consigo» de Mead. En ambos casos la autoconciencia es práctica y está constituida intersubjetivamente³⁸.

Es un mérito muy positivo de Hegel haber puesto de relieve la reciprocidad del reconocimiento intersubjetivo. Pero a ello hay que añadir también el hecho de que el reconocimiento para Hegel se refiera a un logro peculiar: el de mostrarse libre. Con ello el concepto hegeliano del reconocer se acerca al concepto kantiano del respeto³⁹. En este sentido, el reconocimiento se refiere a la persona en tanto que persona, es decir, a la persona como ser racional y libre.

Hegel piensa, pues, que la intersubjetividad y la libertad forman parte conjuntamente del concepto íntegro de la autoconciencia. Por eso, aunque Hegel en la *Fenomenología* no nombre la libertad al aludir al «yo=yo», Tugendhat resalta que ello se debe al peculiar estadio intermedio de la apetencia (un comportamiento volitivo sensible), dado que la determinación de la libertad sólo es propia de la voluntad. Pero lo que una autoconciencia reconoce en la otra sólo puede ser su libertad; y en tanto que una reconoce a otra como libre, la reconoce como autoconciencia. Esto queda claro en la *Enciclopedia*, donde Hegel comienza la exposición de la autoconciencia con la siguiente aclaración: «la expresión de la autoconciencia es yo=yo; *libertad abstracta...*»; pues para Hegel la «reflexión del yo en sí mismo» como abstracción de

36. *Ibid.*, p. 143/115; Cfr. J. SIMON, *La verdad como libertad*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 308.

37. *Phän.*, p. 140/113.

38. *SS*, 336-7.

39. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Kants Werke*, IV. 435 s.; cfr. *SS*, p. 339.

toda determinación constituye la esencia formal de la libertad⁴⁰.

Ahora bien, a juicio de Tugendhat, afirmar que la libertad se basa o incluso consiste en el «yo=yo» es un error, puesto que para él la llamada reflexión del yo sobre o en sí no existe. Fundar la libertad en la reflexión sólo tiene sentido para Tugendhat si entendemos «reflexión» en el sentido de «deliberación» sobre el propio actuar. No obstante, reconoce resultados muy valiosos en las descripciones hegelianas de los fenómenos, a pesar de ciertos fallos estructurales. Así, por ejemplo, es destacable su afirmación de que el ser libre de un individuo se muestra en que «puede abstraer de su existencia misma» y que este abstraer es un «comportamiento negativo»⁴¹. Aunque este fenómeno no se basa en el «yo=yo» (en la reflexión del yo en sí), sino en la toma de postura del individuo respecto de sí mismo (respecto de su «ser»).

Además de las contribuciones de Hegel ya señaladas, es decir, el haber puesto de relieve la reciprocidad y la relación del reconocimiento con la libertad, Tugendhat agrega todavía otra más: su aportación concerniente al sentido legítimo de la dialéctica, desligada de la estructura especulativa. Pues la reciprocidad forma parte del querer ser reconocido. Pero allí donde entiende unilateralmente, se establece una dialéctica en la que la conciencia hace la experiencia de que su concepción es contradictoria y de que tiene que cambiarla, si quiere lograr su objetivo. Esta «dialéctica» fenomenológica es muy fecunda —según Tugendhat⁴²— en vistas a superar las dificultades que conlleva el intento de fundamentar las proposiciones valorativas, en la medida en que se pueda hacer ver que determinadas concepciones del bien remiten por razones analíticas a otras concepciones mejores; pues, si la conciencia hace la experiencia de que lo que es (es decir, su concepción del bien) remite más allá de sí, es posible superar el hiato

40. *Enzyklopädie*, Felix Meiner (será citada mediante *Enz.*), §§ 382 y 424; cfr. *SS*, pp. 152, 339-340.

41. *Enz.*, § 382; *WL* 220/516.

42. *SS*, pp. 342-3.

entre ser y deber. Aquí descubrimos, por lo demás, una de las raíces de la concepción hegeliana acerca de la unilateralidad del «deber ser».

Hasta aquí hemos presentado las dos vertientes del concepto íntegro de la autoconciencia práctica, a saber, el reconocimiento intersubjetivo y la libertad. Ahora bien, para efectuar una confrontación entre la concepción que Tugendhat asume como propia (la que se expresa mediante el concepto estricto de «responsabilidad») y la de Hegel, Tugendhat estima que es necesario recurrir al nivel más elevado del «comportarse consigo» práctico hegeliano (comparable con la «responsabilidad»), es decir, al tránsito de la autoconciencia al espíritu⁴³.

2.2.1. *Tránsito de la autoconciencia al espíritu.*

Este tránsito es expuesto en la *Enciclopedia* bajo el título «la autoconciencia universal»:

«la autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en un otro sí mismo, cada uno de los cuales, como individualidad libre, tiene independencia absoluta...» (§ 436).

Para Tugendhat es decisiva en el texto la expresión «saber afirmativo». Pues esa relación afirmativa en el reconocimiento entre los individuos puede extenderse a la relación afirmativa de cada individuo a la comunidad de la que forma parte. Esa afirmación hay que entenderla como aceptación de los imperativos y normas generales contenidos en las «leyes e instituciones»⁴⁴ de la comunidad, que son expresión de la «sustancia» espiritual del «espíritu objetivo»⁴⁵.

Una estructura muy semejante la encontramos —según Tugendhat— en G. H. Mead, pues también en su concepción el individuo logra una relación consigo sólo adoptando roles que

43. *Enz.*, § 436.

44. *RPh.*, § 144.

45. *Enz.*, § 436.

reproducen las expectativas normativas de su comunidad y sociedad. No obstante, para Mead esto era sólo un aspecto, el del «mí». Sin embargo, el otro aspecto, el del «yo», concernía a la libertad de poder reaccionar de un modo u otro a las normas, incluyendo la posibilidad de *tomar postura racionalmente* frente a las normas existentes *en nombre de una sociedad mejor*. A juicio de Tugendhat, esa posibilidad no es otra que la *actitud de la responsabilidad* en sentido estricto⁴⁶.

¿Excluye la concepción hegeliana la actitud de la responsabilidad? ¿Conduce a ello el pensar como afirmativa la relación del individuo con el espíritu objetivo? Pero ¿no afirma Hegel también la libertad e «independencia absoluta» del individuo en esa relación afirmativa?

La respuesta a estos interrogantes sólo se puede encontrar en la dilucidación del concepto hegeliano de la libertad. Mediante el esclarecimiento de este concepto, Tugendhat espera llegar a saber si Hegel pensó que la identidad del individuo con la realidad del espíritu objetivo (la idea especulativa de la verdad realizada en el espíritu) abría, exigía o excluía una toma de postura y una actitud responsable por parte del individuo.

2.2.2. *El concepto de la libertad.*

Hegel distingue dos niveles en el concepto de la libertad. Su exposición detallada se encuentra en la Introducción a los *Principios de la Filosofía del Derecho*⁴⁷.

El primer nivel de la libertad es determinado en Hegel de modo parecido a como se encuentra en Mead o Heidegger, es decir, como arbitrio. Esta voluntad es para Hegel sólo formalmente libre, porque decide y elige, pero entre contenidos que le son dados externa o internamente («son los instintos, deseos e inclinaciones, mediante los cuales la voluntad se en-

46. *SS*, pp. 344-5.

47. Una exposición abreviada se encuentra en *Enz.*, §§ 469-482. Y tanto la *RPh.* como el apartado sobre el "Espíritu absoluto" en la *Enz.* desarrollan este concepto, para cuya intelección es decisivo el apartado sobre la eticidad.

cuentra determinada por la naturaleza») ⁴⁸, sin que tenga en sí misma un canon o medida para la decisión. Pero, entonces, la voluntad no es real y verdaderamente libre, sino sólo formalmente.

A este concepto formal de la voluntad en Hegel corresponde el concepto de la responsabilidad en sentido lato. Se es libre, en este sentido, cuando se actúa porque se quiere, siendo consciente de las acciones y con capacidad de deliberar. Pero la última instancia de la actuación es el hecho de que así lo quiere el agente. Con lo cual no se ha salido del ámbito de la *heteronomía*, en el que el *arbitrio*, carente de canon o medida, no es realmente independiente.

El nivel superior de la libertad se entiende, en cambio, como *autonomía*. El canon o medida es la *autodeterminación*. Pero ¿qué significa autodeterminación?

Para la concepción que Tugendhat resume mediante el concepto de «responsabilidad» en sentido estricto, la autonomía consiste en un modo determinado de elegir que está determinado por la *autorrelación reflexiva*, es decir, por la pregunta por la verdad en el triple sentido de la pregunta por la realidad (del propio ser y del ser social) por lo posible y por lo mejor. El canon o medida, por tanto, consiste en esa pregunta por la verdad (*Wahrheitsfrage*). Quien actúa así, actúa autónomamente; pues no se deja determinar, sino que actúa conforme a su propia toma de postura (*Stellungnahme*).

Ya vimos que, para Tugendhat, el fenómeno de la pregunta por la verdad no aparece en Hegel; por consiguiente, su respuesta a la pregunta acerca de qué sea la autodeterminación tiene que ser diferente a la de la concepción de la responsabilidad.

La respuesta hegeliana es la siguiente: en un primer paso se fija «el concepto abstracto» de la voluntad auténticamente libre, es decir, de la autodeterminación: es «la voluntad libre, que quiere la voluntad libre» ⁴⁹. La voluntad que se determina

48. *RPh.*, § 11; cfr. §§ 14, 17, 21; cfr. *SS*, pp. 345-6.

49. *RPh.*, § 27.

«La sustancia que se sabe libre, en que el *deber* absoluto es asimismo *ser*, tiene realidad como espíritu de un pueblo... Pero la persona, como inteligencia pensante, sabe la sustancia como su propia esencia...; así realiza sin la reflexión selectiva su deber como *suyo* y como *lo que es*, y en esta necesidad se tiene a sí misma y su libertad real»⁵⁵.

Hegel dice claramente que el deber es «también ser»: lo que debe ser no lo oprime la subjetividad a la objetividad —como en la moralidad—, sino que tiene que ser; son «las leyes e instituciones en y por sí» del Estado establecido, «una autoridad absoluta, infinitamente fija, y poder como el ser de la naturaleza»⁵⁶. A Tugendhat le parece que son para el individuo un deber que se cumple «sin la reflexión selectiva»; por tanto, sin la libertad en el sentido subjetivo (reflexivamente selectivo), por cuanto se trata de deberes «vinculantes para su voluntad»⁵⁷. En lugar de la «reflexión selectiva» se pone ahora «la *confianza*, la verdadera disposición de ánimo ética (*sittliche Gesinnung*)»⁵⁸.

«La sustancialidad ética ha alcanzado de esta manera su derecho y éste su validez, pues en ella ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser por sí y contraponérsele»⁵⁹.

¿Excluye esta superación de la moralidad en la eticidad una relación crítica y autorresponsable con el Estado o la comunidad? A Tugendhat le parece que sí, debido a que las leyes vigentes tienen una autoridad absoluta y la comunidad o el Estado fijan lo que el individuo ha de hacer. Por con-

55. *Enz.*, § 514.

56. *RPh.*, §§ 144 y 146.

57. *Ibid.*, § 148. «Qué debe hacer el hombre, cuáles son los deberes que debe cumplir para ser virtuoso es fácil señalarlo en una comunidad ética. No tiene que hacer otra cosa que lo que es conocido, señalado y prescrito por las circunstancias» (*RPh.*, § 150).

58. *Enz.*, § 515.

59. *RPh.*, § 152.

siguiente, parece que no hay más remedio que desaparezca la conciencia del individuo y su reflexión crítica. Si es esto lo que significa la superación de la moralidad en la eticidad, ¿podrá seguirse hablando de «libertad»? Tugendhat cree encontrar la respuesta en el § 514 de la *Enciclopedia*, donde se entiende la «libertad real» como «necesidad», y en el § 484, en el que afirma lo siguiente: «la libertad que se ha configurado como realidad de un mundo, recibe la *forma de la necesidad*, cuya conexión sustancial es el sistema de las determinaciones de libertad, y la conexión fenoménica es el *poder*, el *ser reconocida* (*Anerkanntsein*), es decir, la validez que tiene en la conciencia».

A juicio de Tugendhat, todas estas declaraciones hegelianas trastocan el sentido normal de la libertad, ya que aquí el individuo debe sentirse libre precisamente cumpliendo los deberes que emanan del poder establecido. Con ello se alcanza —según Tugendhat— la cumbre de la perversión conceptual y moral⁶⁰. No obstante, por el lado conceptual, Hegel determinó la auténtica libertad —la autodeterminación— como estar-consigo-mismo (ser cabe sí), expandiéndolo en el sentido de su concepto especulativo de la verdad.

2.2.3. ¿Supresión de la idea de responsabilidad?

Para responder a esta pregunta, Tugendhat compara la concepción de la «responsabilidad»⁶¹ con la de Hegel. En ambos casos encontramos una concepción de la autoconciencia, práctica e intersubjetiva; y también en ambos casos, el comportarse consigo en el modo de la autodeterminación se define por la libertad y por la referencia a la verdad. Pero ambas concepciones se diferencian en que para la concepción de la autodeterminación como responsabilidad en sentido estricto la libertad consiste en orientarse hacia la verdad deliberando, mientras que en Hegel la libertad es «la verdad misma»⁶².

60. *SS*, pp. 349-350.

61. Le servirá de base para defender una “moral de la seriedad” en E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1984, pp. 132-176.

62. *RPh.*, § 23; cfr. *SS*, pp. 350 y 357, nota 4, para lo que sigue.

Y como Hegel entiende por «verdad» la unidad de sujeto y realidad, lo cual, interpretado en sentido práctico, significa una relación afirmativa de los individuos con su ser social, parece que imposibilita el comportamiento «abierto» de la pregunta por la verdad. Por este camino se llega a la inversión del sentido de la verdad y de la libertad en Hegel, de manera que ya no parece necesario preguntar por la verdad, ni exigir la libertad. Pues ¿qué significaría en la terminología de Hegel preguntar por la verdad? Por otra parte, exigir libertad equivaldría a recaer en la vanidad de la subjetividad; a lo que se añade que —dada la inversión del sentido de la libertad— ésta parece realizarse en la no-libertad. Por consiguiente, Tugendhat saca la conclusión de que, aunque Hegel utilice las mismas expresiones que la concepción de la responsabilidad, a saber, «verdad» y «libertad», no obstante, a su juicio, se ha producido una transmutación del sentido de tales palabras, de modo que nos encontramos no ante «otra» concepción, sino ante la «opuesta», cuyo sentido estriba en suprimir la idea de «responsabilidad»⁶³. Por eso, para Tugendhat, la filosofía de Hegel es consciente y explícitamente la filosofía de la justificación de lo existente, lo cual es justamente lo contrario de la pregunta práctica por la verdad.

Fue la estrechez del modelo sujeto-objeto lo que, en opinión de Tugendhat, impidió a Hegel concebir adecuadamente la estructura de la crítica teórica y práctica, es decir, tanto la estructura de la moralidad y el deber ser, como la estructura de la pregunta por la verdad. Hegel interpretaba todos los comportamientos desde la relación sujeto-objeto (en la que las únicas diferencias consisten en la mayor o menor independencia de los dos lados y en su mayor o menor unidad); y por eso tenía una concepción del deber ser como algo subjetivo, porque los sujetos lo oponían a lo existente. Y la moral sólo podía entenderse como expresión de la subjetividad que reclama y hace alarde de su independencia. Dados estos presupuestos, tenía que resultarle a Hegel muy difícil o imposi-

63. *SS*, p. 351.

ble, tanto la integración en su enfoque de la objetividad y fundamentación del deber ser, como la inserción de la subjetividad como tal en la eticidad y en el estado⁶⁴.

¿Cómo y dónde queda entonces la independencia de los individuos? ¿No se está suprimiendo la reflexión crítica y la conciencia moral? ¿Estaría justificado exigir lealtad incondicional al estado (aunque fuera «lo racional en y por sí») y renuncia a la propia responsabilidad de los ciudadanos? ¿Puede ser bueno, racional y libre un estado que exija a sus ciudadanos tal relación afirmativa incondicional?

Pero ¿en qué medida esta concepción de la eticidad es una consecuencia necesaria del enfoque hegeliano? ¿No es posible superar la identificación de la realidad con lo actualmente existente, como en el marxismo? ¿No se puede pensar la concepción de Hegel como una idea práctica para el futuro que incorpora un deber ser?⁶⁵. ¿O es que es imposible introducir en el esquema hegeliano semejante idea práctica que requeriría una justificación específica, así como también la libertad entendida como responsabilidad?

A juicio de Tugendhat, Hegel queda atrapado en un modelo cerrado, por cuanto la negatividad ha de estar siempre

64. Ibid., p. 352. Véase, no obstante, el artículo de M. ALVAREZ, "Fundamentación lógica del deber ser en Hegel" ya citado, donde se defiende: 1.º) Una fundamentación lógica (con carácter ontológico) de la categoría ético-política del deber ser, recurriendo a la WL y concretamente a la dialéctica de lo finito y lo infinito, a la que el propio Hegel remite en el contexto de su Filosofía del Derecho, 2.º) La legitimidad de la subjetividad libre (el deber ser, la acción y conciencia individuales) en el orden racional de la realidad del espíritu, a pesar de que los individuos reconozcan y recuperen su propia identidad en la eticidad, 3.º) La hipótesis de una fundamentación lógica del concepto de reconocimiento (ya no identidad, como en la interpretación habermasiana de la filosofía política de Hegel), que podría hacer ver que ni lo "particular" ni lo "singular" terminan siendo reabsorbidos por lo "universal".

¿No sería conveniente en este empeño recuperar y reconstruir la lógica subjetiva del concepto en Hegel como una lógica de la intersubjetividad (comunicativa y dialógica), en la que se exhibieran las estructuras racionales de la libertad, superadoras de la racionalidad como cálculo de intereses privados?

65. Un fin (expresivo de la coincidencia de ser y deber ser) "que está ya realizado y sin embargo debe ser realizado" (M. ALVAREZ, art. cit., p. 197) y que en opinión de Ch. TAYLOR (*Hegel*, Cambridge University Press Cambridge 1975, citado por M. Alvarez) es el concepto decisivo de la filosofía política de Hegel.

superada en lo afirmativo, como expresan sus conceptos de «identidad» o «coincidencia» del individuo con su opuesto. Sin embargo, la concepción de la responsabilidad exige un modelo abierto, en el que los individuos se conciben como responsables, es decir, cuestionándose a sí mismos, entre sí y a la sociedad, reconociéndose mutuamente y orientándose hacia la coincidencia y la verdad como idea regulativa, pero sin encontrarse en tal coincidencia o identidad. Este modo de comportarse consigo y con los demás constituye una nueva base, tras un sinuoso camino de intentos continuamente fallidos⁶⁶, para comprender el ámbito de lo moral, una vez abandonada la concepción semántica de la fundamentación por insostenible e ingenua, ya que del mero significado de una palabra, es decir, de un *a priori* entendido sólo analíticamente no se puede derivar nada moralmente substantivo. De ahí que Tugendhat recurra en sus «Retractaciones»⁶⁷ a la concepción de la «responsabilidad» (expuesta y confrontada con la concepción hegeliana en SS) para fundamentar una «moral del respeto mutuo universal» y una «moral de la seriedad», que en sus resultados son comparables con la expresada por Kant en la segunda formulación del imperativo categórico.

66. E. TUGENDHAT, *Probleme der Ethik* (= PE), pp. 5-9.

67. Las "Retractaciones" (p. 132-176), al final de *Probleme der Ethik*, son el último estadio, por el momento, del tortuoso desarrollo del pensamiento de Tugendhat concerniente al ámbito moral desde el capítulo 7 (lección 7.^a) de sus *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (Frankfurt, Suhrkamp, 1976); "retractaciones que han estado decisivamente motivadas por la crítica de Ursula WOLF (en su Habilitación en 1983 en la Universidad Libre de Berlín) al contenido de lo que constituye el cuerpo de este pequeño libro de Tugendhat: las "Tres lecciones sobre problemas de ética" (pp. 57-131). En las retractaciones se abandonan y/o corrigen aspectos esenciales, hasta el punto de que Tugendhat confiesa que no habría publicado la "Tres lecciones...", de no ser en cierto modo necesarios para entender las críticas provenientes de Ursula WOLF (*Das Problem des moralischen Sollens*, título con el que aparecerá el trabajo de Habilitación "Über den Sinn moralischer Verpflichtung" en Berlín, W. de Gruyter, 1984) y las de J. HABERMAS ("Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm", en: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 53-125), así como para comprender las propias retractaciones.

3. FRATERNIDAD Y RESPONSABILIDAD

La fraternidad es una determinada idea de «vida buena», a juicio de Tugendhat, tal vez la mejor que tenemos, pero que fue postergada en la filosofía hegeliana del espíritu objetivo. Lamentablemente no precisa qué entiende por «fraternidad», sino que se limita a indicar que acerca de tal idea todos tenemos una representación más o menos aproximada y que, por lo demás, ha servido como idea regulativa para criticar y mejorar la sociedad existente, como es el caso de G. H. Mead, por lo que indudablemente se establece una relación entre esta idea de vida buena y la concepción de la responsabilidad⁶⁸. No obstante, la idea de responsabilidad en sentido estricto no es una idea de vida buena, sino que alude más bien a aquel modo de comportarse preguntando por la verdad y autodeterminándose por el que podemos apropiarnos de lo que se considere «vida buena». ¿Cómo fundamentar que es mejor apropiarse una idea de vida buena comportándose según el modelo de la autodeterminación? ¿Cómo fundamentar que una idea de vida buena (por ejemplo, la de la fraternidad) es mejor que otra? Ante estos interrogantes, Tugendhat responde que el hecho mismo de introducir la fundamentación de las ideas de vida buena implica estar planteando ya la pregunta práctica por la verdad, es decir, supone un comportamiento reflexivo, determinado como autorrelación responsable. Por consiguiente, «la idea de la responsabilidad es la condición de posibilidad de una relación racional consigo mismo, con los demás y con la sociedad»; «la idea de la responsabilidad» es «la condición formal de la racionalidad y de la autonomía» y es parte integrante de nuestra idea de vida buena individual y social, ya que toda concepción que no tenga en cuenta preferentemente la responsabilidad individual y la de todos, en opinión de Tugendhat⁶⁹, es irracional. El comportarse con-

68. *SS*, pp. 281 y 356.

69. *SS*, pp. 356 y 357. Véase la aplicación de esta racionalidad intersubjetiva al diálogo veraz entre auténticos interlocutores, superando el objetivis-

sigo mismo y con los demás, configurado por la posibilidad de preguntarse responsablemente acerca de qué es lo verdaderamente bueno es aquel tipo de autoconciencia práctica que es relevante para la praxis racional y moral. Por eso Tugendhat aprovecha la concepción de la responsabilidad para fundamentar una moral de la seriedad, en conexión con las investigaciones psicosociales. Su enfoque quiere aunar el esfuerzo analítico-conceptual filosófico y la investigación empírica de los procesos de socialización. En esta línea remite al intento de fundamentación psicológica de la «moralidad como condición necesaria de la identidad práctica del yo»⁷⁰, que Andreas Wildt ha efectuado explicitando el sentido moral de ciertas reflexiones del propio Tugendhat⁷¹, aunque haciendo hincapié en el aspecto de la teoría de roles, mientras que Tugendhat considera decisivo su aspecto evaluador. Porque la autoafirmación del propio ser, por la que estamos dispuestos a seguir viviendo, presupone y exige la autoafirmación en el sentido evaluador, es decir, una afirmación que incluye un juicio de valor, un reconocimiento o estimación. Este enfoque es una insinuación intuitiva, que habrá de estipularse como hipótesis psicológica y comprobarse empíricamente.

La reformulación de la moral racional de Tugendhat está constituida por los contenidos kantianos, especialmente desde la segunda formulación del imperativo categórico, porque el respeto es el contenido del comportamiento moral y nos comportamos moralmente con una persona cuando la reconocemos como fin en sí mismo. Aquí encuentra Tugendhat la fuente de todas las reglas morales con contenido y en la moral del respeto, el núcleo de cualquier otra moral. El res-

mo unilateral y la incomprensión, siempre que entremos en el diálogo para hablar *con* y no reductiva y estratégicamente *de* (p. e., motivaciones psicosociales), hasta llegar al máximo de veracidad y racionalidad en la comprensión de las razones de los demás, E. TUGENDHAT, "Racionalidad e irracionalidad del movimiento por la paz y de sus adversarios" en: *Mientras Tanto*, 19, (1984), pp. 21-43.

70. A. WILDT, *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart, 1982, p. 261 (Cfr. PE, p. 137).

71. SS, pp. 272-278.

peto implica asimismo una «estimación de valor» de una persona en cuanto tal; por lo tanto, remite a una «propiedad de valor» propia de las personas. «Moralmente bueno» significará «bueno con respecto a la propiedad supuesta como esencial intersubjetivamente»⁷². ¿Cuál es la propiedad esencial constatable como hecho empírico, que funcione como base y razón para estimar a una persona en cuanto tal?

Tugendhat cree haber descubierto un comportarse consigo (*Sichverhalten*) y con los demás, en el que la persona es tomada como tal. «Sí mismo»/«Mismidad» significa «ontológicamente hablando» «existencia». No es una propiedad en el sentido habitual (algo que hubiera que expresar en un predicado), sino una «cuasi-propiedad»⁷³. A su juicio, se trata de un factum empírico: el hecho de que nos comportamos con nuestra propia existencia y con la existencia de los demás voluntariamente. Tugendhat afirma que hasta el propio Kant se acercó mucho a este factum empírico de lo dado de la propia existencia, al afirmar: «Así [como fin en sí mismo] se representa necesariamente el hombre su propia existencia»⁷⁴.

Esta cuasi-propiedad es el presupuesto de la moral del respeto mutuo. Es el factum de la autocomprensión recíproca universalista de las personas, por la que todas ellas se refieren voluntariamente a su propia existencia. Tugendhat encuentra aquí un hecho indudable, redescubierto por Heidegger, ya conocido por Aristóteles⁷⁵ y que cree encontrar también en la afirmación kantiana de que todo hombre considera su propia existencia como fin en sí mismo. El comportarse consigo mismo y con los demás posibilita la estimación recíproca y constituye la comunidad moral del respeto mutuo.

Precisamente, Tugendhat en *SS* había concebido este modelo auténtico de existencia mediante la referencia a la «pregunta práctica» dentro de su concepción de la responsabilidad.

72. *PE*, p. 151; cfr. pp. 135 y 164.

73. *PE*, pp. 159-160.

74. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Kants Werke*, IV, 429 (trad. cast. cit., p. 84). Cfr. *PE*, p. 161.

75. *SS*, pp. 176 ss. Cfr. *PE*, pp. 169-170.

Ahora se caracteriza una tal existencia como el comportarse seriamente consigo mismo y con los demás, pues la existencia moral consiste incluso en tomarse en serio a sí mismo y a los demás⁷⁶. La analogía con Kant sigue siendo decisiva, pues el comportarse seriamente consigo mismo y con los demás equivale a comportarse con un fin en sí mismo. Este modo de comportarse seriamente con una persona implica respetar sus deseos y respetarla en sus deseos; comportarse seriamente consigo mismo quiere decir existir (vivir) autónomamente, responsablemente.

Por último, y tras este esfuerzo por fundamentar la moral racional en el factum empírico de la autoconciencia práctica, tal como la entiende la «concepción de la responsabilidad», debemos preguntarnos por aquel principio normativo con pretensión absoluta, carácter *a priori* y objetividad no fundada empíricamente, a saber, el principio de la imparcialidad⁷⁷. ¿Cuál es ahora su estatuto? ¿Sigue siendo el imperativo categórico, contenido de toda moral racional, un principio de imparcialidad? ¿Sigue remitiendo en última instancia a la decisión autónoma del individuo? ¿Cuál es su función en la estructura de la experiencia moral? ¿Qué cambios implica esta referencia básica a un factum empírico en la idea formal de la imparcialidad? ¿Es realmente suficiente este apoyo empírico para fundamentar la normatividad moral?

JESUS CONILL SANCHO

76. *SS*, p. 295; cfr. *PE*, pp. 172 y 175.

77. *PE*, pp. 87-108.