

COMENTARIOS

ANÁLISIS, AUTOCONCIENCIA Y LIBERTAD

Manuel Jiménez Redondo

Universidad de Valencia

La última obra de Ernest Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*,¹ resulta sorprendente en muchos aspectos. Desde otras corrientes la filosofía analítica fue considerada casi siempre por el lado de su temible fuerza destructiva. El problema era si no se destruía demasiado. De ahí que en muchas ocasiones se prefiriera volverle la espalda antes que renunciar a los problemas que habían sido el motor de la "gran filosofía", tantos problemas, que desenterrarlos del ámbito del "sentido" era, cuando menos, indicio de parcialidad ideológica, de complicidad con lo existente. Los términos sobre los que se tejía la tradición de la "gran filosofía" eran los de autoconciencia, razón, sociedad, autonomía y libertad. La vinculación de autoconciencia, razón, sociedad, autonomía y libertad alcanza su más elevado standard de elaboración en Hegel. La destrucción analítica del lenguaje de Hegel no era especialmente difícil. De ahí que la ocupación con Hegel haya sido fundamentalmente hermenéutica, de crítica inmanente, y de espaldas en buena parte a la filosofía analítica. Se preguntaba si Hegel dice esto o aquello, no si lo que Hegel dice es repetible, tal vez por temor de que la destrucción de Hegel nos hiciera caer por debajo de los problemas de Hegel. ¿No sería posible elaborar un punto de vista desde el que abordar desde la filosofía analítica la crítica de Hegel sin caer por debajo de él? Pero, ¿por

¹ Ernst, TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt 1979, 365 pp.

qué desde la filosofía analítica? La pretensión de Tugendhat en este libro es la de elaborar un punto de vista con el que, en definitiva, quepa enfrentarse a los problemas (los nuestros) de Hegel y mostrando que sólo un punto de vista analítico puede resultar hoy por hoy justificable. Se trata de probar no ya la capacidad destructiva, sino de mostrar la capacidad constructiva del análisis filosófico.

Con ello Tugendhat da un paso efectivo más en la gran demostración de la pretensión de universalidad con la que en obras anteriores, aun señalando sus límites posibles, presentó a la filosofía analítica. En Centroeuropa, por lo menos desde la "Dialéctica" negativa de Adorno, se tenía la sensación de que "la gran filosofía" había llegado a su fin, y de que lo salvable de ella o se recuperaba científicamente o no se recuperaba de manera ninguna. La única área que se dejaba a la filosofía era la de la crítica, entendida ésta como una tarea de preparación y, sobre todo, una tarea de preparación del terreno, casi siempre empequeñecido por prejuicios cientifistas, hasta dar con el método y el planteamiento científico adecuado. Esta ha sido la idea de Habermas. Tugendhat no ha sido ajeno a esta empresa de recuperación. Pienso incluso que es esa preocupación compartida por muchos filósofos y científicos de la misma generación lo que está en el origen de esta obra. Pero Tugendhat lo hace desde una perspectiva tan distinta que su planteamiento no puede considerarse ya complementario, sino concurrente en sus principios.

Tugendhat no viene de la tradición crítica. Su primera obra *Ti kata tinos* es un estudio sobre la formación de las categorías aristotélicas fundamentales. Su segundo libro versa sobre *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger*. En este discípulo de Heidegger no hizo mella el lema de Adorno de que "no es tiempo de filosofía primera, sino de mínima o última". En su primera obra magna *Introducción a la filosofía analítica del lenguaje* (1976), Tugendhat, al hilo del tema aristotélico de la "ciencia buscada", señala tres ámbitos de cuestiones cuya articulación metódica puede denominarse "filosofía". Puede llamarse filosofía a toda separación de precomprensiones previas, a toda aclaración conceptual o explicación de significados, es decir, a lo que queda-

ron reducidas las disciplinas no formales de la filosofía en los últimos representantes de la tradición crítica. Esto nos proporciona un "concepto metodológico" de filosofía. Por filosofía puede entenderse también la articulación y elaboración de la respuesta a la pregunta por los supuestos universales de todo entender, comprendidos ya siempre en su articulación lingüística, pero no por ello aclarados. Los planteamientos ontológicos y los planteamientos trascendentalistas no resultarían ser, a juicio de Tugendhat, sino aproximaciones insuficientes a esta idea. La idea de una disciplina filosófica fundamental que la tradición concibió como ontología o filosofía primera sólo se cumple en una semántica formal o semántica filosófica. Si el primer concepto, nos proporciona un concepto vago de filosofía analítica, este segundo concepto nos proporcionaría lo que Tugendhat entiende como la disciplina fundamental de la filosofía analítica del lenguaje. Un tercer concepto de filosofía es el que resultaría de la articulación de la respuesta a la pregunta práctica fundamental "¿Qué es bueno, o qué es mejor hacer?". Si por pregunta más importante hay que entender aquella por la que "racionalmente" hay que decidirse, resulta analíticamente que es éste, el último, el concepto propiamente dicho de filosofía. Pero la pregunta "¿qué es mejor hacer?" no es, sin embargo, una cuestión semántica. "De ahí que el concepto más elevado de filosofía, en el sentido de que es el único que viene señalado por su propia motivación, no sea un concepto analítico de filosofía". Es cierto que la pregunta por la posibilidad de la cuestión práctica precede metodológicamente a esa cuestión, pero sería un sofisma decir que le precede prácticamente. En la "Introducción a la filosofía analítica del lenguaje" sólo se tocaba la cuestión previa a la cuestión previa. Mientras tanto, en esta nueva obra Tugendhat muestra que la oscuridad en la cuestión previa, precisamente en las filosofías que se han orientado conforme al concepto más alto de filosofía, puede tener consecuencias fatales en la práctica.

El método del análisis del lenguaje, apoyado en la disciplina fundamental que constituye la semántica formal, es el único método genuinamente filosófico y ello implica para Tugendhat la tesis de que este método es el único método adecuado de inter-

pretación de toda la filosofía. Y, ¿en qué consiste tanto la novedad como la realidad de ese método? En algo bien simple: en la exigencia de que en todo discurso en el que tratemos de entendernos no podemos hablar en metáforas de cuyo sentido no podamos dar cuenta en forma intersubjetiva. Y dar cuenta del sentido de una palabra significa: mostrar cómo se usa. Esto es para la filosofía, concebida en el sentido en que lo hace Tugendhat, el único equivalente posible a lo que representa la experimentación en las ciencias.

Los modelos ontológicos o gnoseológicos con que se ha abordado en el pensamiento moderno y contemporáneo el fenómeno de la autoconciencia epistémica y la autoconciencia práctica, después de que Hume rechazara el de "sustancia/accidente", han sido el modelo sujeto/objeto que parte de que la conciencia es un tener delante de sí, "representar" un objeto; y el modelo que parte de que todo saber empírico inmediato se basa en la percepción y al que es esencial la idea de una "percepción interna". El modelo sujeto/objeto ha marcado la pauta en la filosofía alemana; el modelo basado en la orientación epistemológica según la "visión" ha sido determinante en toda la filosofía occidental y ha sido supuesto tanto por la filosofía inglesa como por la alemana. El modelo sustancia/accidente tal vez fue rechazado porque se consideró al sujeto como algo "interior" en lugar de como persona material, idea a la que se ajusta mucho mejor. Fue de hecho el modelo más inofensivo y básicamente correcto tal vez por vacío. De hecho la filosofía de la "subjetividad" hubo de apoyarse en los otros dos, llegando en ambos a callejones sin salida. Pues bien, es en la obra del segundo Wittgenstein donde se produce la primera ruptura efectiva con la tradición por el lado de la autoconciencia epistémica y en Heidegger por el lado de la autoconciencia práctica.

Planteadas así las cosas nada tiene de extraño que en esta obra sobre la autoconciencia y la autodeterminación se empiece con Wittgenstein. Sin embargo, existe otra razón más básica. Pues de la mano de Wittgenstein, señala Tugendhat, podemos iniciarnos en un método que será fundamental para todo lo que sigue. Si las consideraciones que se hacen sobre Wittgenstein son correctas y el método con que saca al tema de la autoconciencia episté-

mica del punto en que se encontraba embarrancado es el adecuado, entonces ya no puede estar en nuestro arbitrio el proceder o no proceder según una analítica del lenguaje, sino que recurrir al cómo se usan las palabras es fundamental para todo filosofar, y de este modo, todas las interpretaciones que siguen, incluso en el caso de los filósofos no analíticos, habrán de ser analíticas.

Con respecto a Heidegger, tres afirmaciones de Tugendhat pueden darnos una idea de cómo se aborda su pensamiento. Heidegger, aunque apenas se lo ha entendido, consigue mostrar la estructura básica de la autoconciencia práctica y representa frente a la tradición una ruptura tan radical como la de Wittgenstein. Por otro lado, Heidegger convierte en tema fundamental de su filosofía el "entender", es decir, el lenguaje. A su método de "descripción fenomenológica" lo denomina "interpretación". En realidad el método de Heidegger se reduce a acumular términos con los que se trata de evocar el fenómeno a que se apunta. Pero por ello precisamente, la obra de Heidegger sigue constituyendo para el método analítico un desafío no ya a mostrar su capacidad destructiva —y Tugendhat lo hace hasta convertir los temas básicos de Heidegger tras la "vuelta" en un "curiosum"—, sino su capacidad constructiva, traduciendo el lenguaje evocativo de Heidegger a un lenguaje intersubjetivamente controlable. Por último, el nazismo de Heidegger no es ajeno a su pensamiento; hay un camino directo de la filosofía de Heidegger a su nazismo que pasa por la reducción del concepto de verdad a "Erschlossenheit". Pero pretender por ello rechazar en bloque el pensamiento de Heidegger sería tanto como tirar al niño con el agua de la bañera. Falta en la filosofía de Heidegger un concepto de razón a la vez que está exigiendo a gritos que se la complete con ese concepto. Mead no sostuvo ciertamente una discusión tan fundamental con la filosofía tradicional como la que sostuvieron Wittgenstein y Heidegger. Pero a juicio de Tugendhat, el planteamiento de Mead nos permite tanto completar en el sentido indicado el planteamiento de Heidegger como mostrar la estructura esencialmente social de la autoconciencia práctica. Y con el punto de vista elaborado sobre Wittgenstein, Heidegger y Mead estaríamos a punto para enfrentarnos con Hegel. A ello dedica Tugendhat la última parte de su

obra.

A la base de la filosofía de Hegel, señala Tugendhat, está la experiencia histórica del “desgarramiento” o el extrañamiento del individuo con respecto a su entorno natural y social. La filosofía de Hegel se orienta conforme al tercer modelo de filosofía. La vida “verdadera” o buena consistiría en una relación afirmativa del individuo con su entorno y su prójimo, sin que por ello el individuo perdiera su autonomía. Con ello se da una determinada respuesta material a la cuestión de la vida “buena” que se plantea a la autoconciencia práctica. En Mead se trata, por el contrario, de la estructura de la autoconciencia y la intersubjetividad, que no es respuesta a la pregunta práctica, sino la estructura de esa pregunta. En Hegel la cuestión de la verdad sigue apareciendo todavía en cierto modo en la filosofía, señala Tugendhat, pero ya no como constitutivo esencial de la actividad del hombre, tal como esa actividad aparece proyectada en esa filosofía, sino como algo que aparece o se realiza en las condiciones de su vida, a las que el hombre habría de acabar plegándose. En Hegel, al hombre y a la sociedad les es dictada desde la filosofía, por así decirlo, una concepción de la vida “verdadera” y buena, sin que pertenezca ya a esa vida el que cada uno junto con todos los otros planteen por sí mismos la cuestión de la verdad. Con el planteamiento a que Tugendhat llega después de completar el de Heidegger con el de Mead no se obtiene, a su juicio, nada de contenido a no ser el supuesto de que no puede haber vida buena cuando los miembros de esa sociedad no son libres para plantear en común y por sí mismos la cuestión de la vida verdaderamente buena. Tugendhat concluye su discusión con Hegel y su libro con estas palabras: “La mayoría de las épocas pasadas creyeron saber qué es lo bueno, y los sistemas filosóficos que surgieron en ellas creyeron poder decir sin más cuál es la idea de la vida verdaderamente buena. Hoy hemos perdido esa certeza. Pero la pérdida puede ser también una ganancia. Ahora que ya no creemos encontrarnos en posesión de la verdad, podemos repetir la experiencia socrática en que el saber que no sabemos nada nos está dada una perspectiva hacia el bien, y en este vernos remitidos a nosotros mismos podemos aprender el valor que tiene el que podamos *preguntar* por el verdadero bien”.

En ningún momento el análisis filosófico se había mostrado con las pretensiones y la amplitud de miras con que lo hace en esta obra de Tugendhat, ni tampoco había logrado la capacidad de síntesis que logra en este libro, síntesis que por la radicalidad del planteamiento es del todo ajena a las componendas del eclecticismo. La discusión en torno a la cuestión de fundamentos habrá de seguir abierta; nada mejor puede decirse a propósito de una obra que califica de abierta la cuestión de la verdad como constitutivo esencial de la actividad humana tanto teórica como práctica. Por otro lado, en Centroeuropa hace ya bastantes años que parece que ha pasado la época en que cabía referirse y enfrentar a las diversas tradiciones contemporáneas y a sus nombres más destacados como cotos cerrados y hechos monolíticos. Claro está que eso se puede seguir haciendo siempre. Pero quien quiera continuar haciéndolo no sé cómo podrá arreglárselas para pasar por alto obras como ésta de Tugendhat.