

## EPÍLOGO. SOBRE TUGENDHAT Y LOS CLÁSICOS

### **Sobre el presente libro**

Este libro de José Vicente Bonet sobre la filosofía de Ernst Tugendhat constituirá sin duda una muy grata sorpresa, en primer lugar, para el lector interesado en el pensamiento de Tugendhat, tanto por su lado de filosofía teórica como por su lado de ética y pensamiento político. No es fácil dar hoy con libros de esta calidad, rigor, interés y transparencia. José Vicente Bonet ha venido siguiendo la obra de Tugendhat desde los años ochenta. A principios de los noventa presentó una tesis doctoral que ya consistió en una reconstrucción de la *filosofía teórica* de Tugendhat hasta esa fecha y en una discusión a fondo con ella. Pero el presente libro es mucho más escueto, más sencillo y mucho más amplio en temática, pues se refiere a la obra entera de Tugendhat desde el principio de su producción hasta el presente. Bonet la desmenuza en este libro paso por paso, de forma certera y precisa, yendo siempre al centro de las cuestiones, mostrando sus tensiones internas y apuntando discretamente los desacuerdos. Pero, en segundo lugar, de la mano de este Tugendhat que José Vicente Bonet nos va presentando con precisión y minucia, el lector se encuentra con las principales corrientes de filosofía del siglo XX, no

en la forma de un relato de ellas, sino siempre al hilo de lo que en filosofía —y naturalmente no solo en filosofía— vienen siendo los principales problemas, vistos y expuestos 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. Este es un libro solvente, bien organizado y escrito, que informa, que gusta, que se lee y se relee con placer, al que no le falta nada porque acierta con precisión con aquello que se proponía.

### **Tugendhat en nuestro contexto**

En nuestro contexto el nombre de Tugendhat empezó a sonar a finales de los años setenta del siglo XX con la publicación del que es, a mi juicio, su libro principal, *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* (1976). Pero, en realidad, entonces también se vio que Tugendhat era ya un autor conocido entre nosotros, aunque quedase en segundo plano. Eran conocidos su magnífico estudio sobre Aristóteles *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ* (1958) y también su escrito de habilitación *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger* (1967). Ambos eran libros de un Tugendhat discípulo de Heidegger. En el primero, Tugendhat buscaba contrastar con el pensamiento de Aristóteles algunas tesis de Heidegger relacionadas con la idea central de este de la necesidad de un replanteamiento de la pregunta por el ser, confundido con el ente en la tradición ontológica, una pregunta que para Heidegger era una pregunta no respondida, sino preterida. Y en el segundo, se trataba de aclarar, por la vía del contraste con el pensamiento de Husserl, el concepto de verdad como *aletheia* que Heidegger introduce allende el concepto de verdad enunciativa, sustituyendo a esta por lo

que en realidad es otra cosa. El libro de Tugendhat sobre Aristóteles era un libro que, junto con el libro de Franz Brentano *Sobre los diversos significados del ente en Aristóteles* y el libro de Pierre Aubenque *El problema del ser en Aristóteles*, estaba ya muy presente en nuestro contexto en lo tocante a monografías sobre Aristóteles. Y para entonces, José Vicente Bonet había presentado algún tipo de relación entre el libro de Tugendhat y el libro de Aubenque.

En el medio que constituía entonces la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia, determinado por la docencia de don Manuel Garrido y de don Fernando Montero, adscrita en el primer caso a la filosofía analítica del lenguaje y en el segundo a la fenomenología, en un medio, pues, muy determinado también por lo que representaba la revista *Teorema* y por lo que esa revista supuso en lo tocante a recepción del pensamiento contemporáneo, el libro *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* fue visto como el de un filósofo continental que, desde dentro de las corrientes de pensamiento continental, es decir, desde Husserl y Heidegger, se convertía en un importante exponente de la filosofía analítica del lenguaje. Y a la inversa, Tugendhat no era el filósofo analítico que era, sino proviniendo de Aristóteles a través de Heidegger, por un lado, de Husserl y Heidegger, por otro, y de unos clásicos de la filosofía analítica del lenguaje, vistos casi siempre sobre ese trasfondo de discusión determinado por Aristóteles y Heidegger, por otro. Es decir, Tugendhat era el filósofo analítico que era proviniendo de Aristóteles, Husserl y Heidegger, proviniendo de ellos, digo, no menos que de Frege y Wittgenstein y de lo más relevante de la filosofía analítica del lenguaje del momento. Por lo demás, sus planteamientos y su modo de hacer eran afines a la filosofía y al modo de hacer de P. Strawson, y quedaban algo más distantes de la filosofía analítica tal como la practicaban Quine y sus discípulos, muy presentes

también en nuestro contexto, aunque en Tugendhat eran importantes las referencias a ellos.

Fue principalmente este Tugendhat el que desde el primer momento atrajo a José Vicente Bonet. A veces hay tesis de un libro que al lector se le quedan particularmente bien grabadas. Tesis de Tugendhat era que lo que la tradición pretendió como ontología y lo que la moderna filosofía del sujeto pretendió como teoría del conocimiento, donde realmente se cumple es en la *semántica filosófica* como disciplina básica de la filosofía analítica del lenguaje. La cuestión del significado, o más exactamente, de qué es entender un enunciado, ocupaba así el lugar que en la tradición había ocupado la cuestión del ser y que en la filosofía moderna había ocupado el problema del conocimiento o todo lo relacionado con el sujeto en general. Ontología, pues, teoría del conocimiento y filosofía del lenguaje eran tres disciplinas que definían una secuencia en la historia del pensamiento, determinando algo así como tres grandes épocas en la historia de la filosofía occidental. Pero esto no debía entenderse ni mucho menos en el sentido de que el tránsito de una época a otra viniese determinado, a lo Hegel, por nada parecido a una necesidad inmanente que convirtiese esa secuencia en una secuencia necesaria. Tugendhat llega por de pronto a esa conclusión por la vía de una reinterpretación de Aristóteles y de una crítica de la explicación que de la *apophansis* o enunciado da Husserl. Por la vía de esa crítica, Tugendhat arriba a la concepción funcional del predicado de Frege, conforme a la que entender una oración, de forma similar a saber manejar una función matemática, es saber cuándo el predicado  $P$  o *concepto*, aplicado a un elemento  $a$  de su dominio de aplicación, es decir, aplicado a un *objeto* convertido en *argumento* de esa *función* predicativa, tiene por resultado el valor de verdad o el valor de falsedad, es decir: entender  $P(a)$  es saber las condiciones de verdad de  $P(a)$ , saber cómo

determinar o cómo se podría determinar si  $P(a)$  es *verdadero* o es *falso*. Qué sean *concepto* y *objeto*, qué se quiere decir con *pensamiento* y *ser*, es algo que solo puede dilucidarse desde la estructura de la *oración enunciativa*, con la posibilidad que esta tiene de ser *verdadera* o *falsa*. Es así como el *decir enunciativo* viene a quedar en el centro de la consideración filosófica.

Pero lo más importante de esa tesis de Tugendhat a la que me he referido no era solo que la semántica filosófica viniese a ocupar el lugar que en la tradición ocupó la ontología y en el pensamiento moderno la teoría del conocimiento. Tan importante como eso era el aspecto mismo que esa tesis ofrecía, el modo como se presentaba en Tugendhat. Pues la semántica filosófica quedaba en cierto modo constantemente obligada a compararse explícitamente con el nivel de fundamentalidad de la ontología y de la teoría del conocimiento, de la metafísica del ser y de la metafísica del sujeto. En Tugendhat, la filosofía analítica del lenguaje quedaba siempre en expreso contraste con la pretensión de radicalidad de aquello que Aristóteles llamaba *filosofía primera*. Ahora bien, también la metafísica del sujeto quedaba convertida por Husserl en *Filosofía primera* en unas famosas lecciones que en los años veinte (1924) este había impartido con ese título. Con ese título Husserl estaba aludiendo expresamente a esta caracterización que, tanto Aristóteles como la tradición junto con Aristóteles, habían hecho de la disciplina nuclear de la filosofía. Pero aludía también, sin duda alguna, al título que Descartes había dado a lo que de hecho había sido la inauguración de la moderna filosofía del sujeto: *Meditaciones de filosofía primera* (1641). Y es evidente que Husserl lo hacía aludiendo a su vez críticamente al giro anticartesiano que el primer Heidegger empezaba a dar a una fenomenología aristotélicamente convertida en *filosofía primera*. En Heidegger esta *filosofía primera* quedaba radical y polémicamente vuelta contra la filosofía del sujeto; cobraba

la forma de una evocación del pasado convertida en la radical exigencia de un futuro asentado sobre una base distinta a la del sujeto moderno, pero, de todos modos, de un futuro alumbrado también desde la filosofía misma. Al final de las conferencias que con el título de «La filosofía en la crisis de la humanidad europea» pronunció en Viena en 1935, Husserl se refiere a ello después de haberse remontado a Grecia para entender la moderna filosofía del sujeto como radicalización y consumación de lo que en Grecia se inicia, pero también como olvido y perversión de ello, como desorientación de la conciencia europea, como autorrecorte y pérdida de esta respecto de sí misma. La fenomenología quería entenderse a sí misma como, y consistir en, un *recordarse* a sí misma la conciencia moderna en su carácter genuino, repensándose a sí misma desde su propia proveniencia griega y sacudiéndose una parcialidad que la convertía en catástrofe para sí misma. La filosofía trascendental así renovada, precisamente en el contexto de la crisis de civilización a la que da lugar la crisis de 1929, no puede entenderse a sí misma sino como respondiendo a la idea que mueve al pensamiento filosófico desde Sócrates, a la idea de un primado de la razón práctica, que no puede cobrar otra forma que la de una revitalización de los ideales ilustrados, un recuperarse la razón en su completud por vía de una crítica del *objetivismo* en el que ha degenerado una razón moderna convertida en razón parcializada, generadora de monstruos goyescos, deslumbrada quizá por su propia gran hazaña moderna y contemporánea que representa la ciencia objetivante y la tecnología derivada de ella. Esta idea la hizo suya después de la Segunda Guerra Mundial, en los años setenta, la teoría crítica de procedencia marxiana. Está en la base tanto del texto programático de Habermas «Conocimiento e interés» (1965) como, en definitiva, de *Teoría de la acción comunicativa* (1981) de Habermas.

Esa idea de razón completa, que se «recuerda» entera otra vez yendo a la base de sí misma y dándose así alcance a sí misma y que, por tanto, no puede apoyarse sino en una radical *filosofía primera*, no es sino la que muy sucintamente expone Husserl en un brevísimo texto titulado «Meditación sobre la idea de una vida individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta», un texto de 1924, contemporáneo de las *Lecciones sobre filosofía primera* cuyas ideas centrales se repiten en las conferencias sobre «la filosofía en la crisis de la humanidad europea». Pues bien, este pequeño texto ocupa una posición central en el libro de Tugendhat *El concepto de verdad en Husserl y en Heidegger*, y cabría decir que en toda la obra de Tugendhat. Y creo que a él responde esencialmente también la fundamental lección 7 de las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje*, que lleva por título «proyecto de una idea práctica de filosofía». Y desde que, en aquel contexto de recepción al que me he referido, ese texto nos quedó descubierto de la mano de Tugendhat, quedó también incorporado al material docente en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. No fue ajeno a ello el exhaustivo estudio que José Vicente Bonet había realizado ya entonces del mencionado libro de Tugendhat. De ahí que, tanto ese texto como el eco que tiene en las *Lecciones*, se conviertan también ahora, según me parece, en un importante elemento estructurador del presente libro. Y con ello José Vicente Bonet no hace sino dejar sencilla y elementalmente a la vista elementos estructurantes de la obra del propio Tugendhat que podrían correr el riesgo de quedar oscurecidos por la crítica a la que este, en términos de filosofía analítica del lenguaje, había empezado a someter el planteamiento de Husserl, crítica de la que fueron resultado las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje*.

Particularmente atractivo en esta obra de Tugendhat es que en ella todo este contexto hermenéutico general,

marcado siempre por la pretensión de radicalidad que ese título de *filosofía primera* y la tradición de ella llevan asociada, está siempre presente. No es Tugendhat un filósofo postmetafísico. Es un filósofo en el que la disciplina nuclear de la filosofía analítica del lenguaje, la semántica filosófica, queda convertida en filosofía primera, pero de suerte que ello tiene siempre lugar precisamente haciendo explícito este contexto de discusión tradicional, moderno y contemporáneo acerca de la *filosofía primera* y, por tanto, acerca de la filosofía en general. Y no es que la semántica formal como disciplina nuclear de la filosofía analítica del lenguaje reciba su autoridad de ninguno de los elementos de esa tradición, o que tenga que apoyarse en alguno de ellos a fin de entenderse solo en analogía con ellos y desde ellos, para poder ser así autosuficiente. Al contrario, la semántica filosófica se muestra en su carácter de filosofía primera por la radicalidad con que es capaz de irrumpir en y contra los distintos elementos de ese contexto, precisamente por ser el contexto de problemas en los que hay que irrumpir, pues que son nuestros problemas y se nos imponen. E irrumpen en ese contexto de elementos no solo reconstruyéndolos, sino precisamente reemplazándolos en lo que era la pretensión de ellos. Tugendhat es un filósofo analítico, pero «continental», siempre animado por el *pathos* de totalidad y fundamentabilidad de la tradición ontológica y de la filosofía moderna del sujeto, tanto por el lado racionalista de esta como por su lado empirista. Y es un filósofo continental pero «analítico», es decir, en comparación con importantes textos de la filosofía francesa, como son *La voz y el fenómeno* (1967) de Derrida o «El pensamiento del afuera» (1966) de Foucault, que pertenecen a un contexto hermenéutico, que en parte (en lo que respecta a la recepción de Husserl y Heidegger) es similar al de Tugendhat, los textos de este se mueven en sentido contrario a los del postestructuralismo francés. No

es un pensamiento que perennemente insista en depender de aquello que no tiene más remedio que deconstruir y acabe convirtiéndose en dependiente de ello por tenerlo constantemente que parasitar, sino que es un pensamiento que construye con la misma radicalidad que destruye.

Tal voluntad constructiva, siempre al lado de y contra los grandes de la tradición filosófica, sin concederles, empero, ninguna autoridad, sino considerándolos solamente como proponentes de problemas que no podemos sacudirnos y también de elaboraciones de ellos que se nos han convertido en prejuicios de los que quizá nos habríamos de liberar, no quiere decir en absoluto que en la obra de Tugendhat haya alguna vez ni una pizca de compromiso. En lo que se refiere a radicalidad y ausencia de compromisos, el pensamiento de Tugendhat siempre sorprende, tanto en lo tocante a filosofía teórica, como en lo tocante a pensamiento ético-político, como en lo tocante a antropología, como en lo que se refiere a sus intervenciones en las polémicas de actualidad. Tugendhat no «se casa» nunca con nadie, ni siquiera consigo mismo. No se arredra ante ninguna consecuencia, no tiene inhibiciones a la hora de sacar conclusiones, por sorprendentes e incluso irritantes que resulten, ni busca compromisos, ni siquiera en los casos en los que se trata de tirar por la borda posiciones propias. Tugendhat es, naturalmente, un pensador que también tiene sus «presuposiciones», sus «prejuicios», pero en él no hay ni sombra de esa «rehabilitación del prejuicio» que Gadamer emprende, sino que esos prejuicios corren el riesgo de quedar inmediatamente descalificados e incluso triturados en cuanto les acaee volverse explícitos, en ocasiones incluso ante el pasmo y la consternación del lector, que siempre, en asuntos de Tugendhat y como lector de Tugendhat, tenderá seguramente a ser más conservador que este. Decía el historiador de la ciencia Imre Lakatos que un programa de investigación

que se carga de anomalías que afectan a su núcleo duro se mantiene incluso regresivamente en pie hasta que no surge un programa nuevo, fresco y ligero que, acreditándose precisamente por su capacidad de hacer frente a esas anomalías que afectaban al centro, sea capaz de hacer a la vez suyo lo que sigue en pie del programa anterior. Pero se diría que en Tugendhat no sucede así, sino que se ve a sus programas de investigación sucederse siempre frescos y nuevos. Tugendhat los descarta en cuanto se hacen sospechosos de adolecer de alguna importante anomalía que pudiese afectar al centro. El bagaje de Tugendhat es siempre ligero, su bibliografía es siempre escasa, exacta, precisa y al grano, se diría que porta siempre consigo todo el bagaje que tiene, potente y escueto, pero dispuesto a abandonarlo si fuese menester y tan pronto como sea menester. Tugendhat es un pensador «migrante», dice José Vicente Bonet.

Desde que su nombre empezó a sonar en nuestro medio, el estilo de Tugendhat, su modo de hacer, siempre fascinó al lector. Tugendhat era y es también un estilo, una forma de hacer. La máxima de «defendella y no enmendalla», que en definitiva y de entrada cualquier pensador está dispuesto a practicar, por lo menos en alguna medida, es algo que Tugendhat enteramente desconoce. Tugendhat es un pensador que polemiza con acritud, un pensador que puede cuestionar a todos y a todo de forma escueta y punzante, terminante, desafiante, que no se somete a la autoridad de ninguna tradición por grande que sea, que nunca se resigna a glosar a nadie, sino que a toda tradición, incluso a la de autoridad más indubitable, le hace probar esa autoridad, le hace exhibir sus títulos, y ello de forma terminante e irritante, sin hacer aspavientos, yendo al grano y dando un golpe del que enseguida se barrunta que puede ser fatal. En una entrevista de hace unos años, el propio Tugendhat se refería a una queja de Habermas cuando trabajaron juntos en el

Instituto Max Planck en Starnberg: «Tú no criticas, tú vas a matar». Pero entiéndase bien: con nadie ha polemizado Tugendhat con más acritud que consigo mismo. Como dice José Vicente Bonet, Tugendhat ha convertido la *retractación* en un género literario de la filosofía del siglo XX.

Quien esto escribe ha dedicado muchas horas a la traducción y el comentario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y le está dedicando no pocas a la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Tales tareas no se emprenden sin que aquello sobre lo que versan ejerza una cierta fascinación. Y, sin embargo, hace años que quien esto escribe conoce los terminantes comentarios de Tugendhat sobre la *lógica* de Hegel: «In einer Zeit erneuter logischer Barbarei, im deutschen Idealismus» («en el idealismo alemán, esa época de renovada barbarie lógica» después de que Aristóteles pusiese orden en la barbarie lógica de los sofistas).<sup>1</sup>

## **El desdibujamiento del programa de Tugendhat: de la filosofía primera a la Antropología**

### **1. Antropología en vez de metafísica**

Pese a tal reivindicación de la semántica filosófica como filosofía primera en el contexto siempre de una discusión metafilosófica acerca de qué es filosofía y acerca de la posición de esta en el conjunto del saber, el último libro de Tugendhat del que José Vicente Bonet da razón en el presente estudio lleva por título *Antropología en lugar de metafísica* (2007). Se diría que la semántica filosófica queda así desplazada de su posición central por una disciplina a la que difícilmente

1 E. Tugendhat, *Phil. Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992a, p. 93.

se podría atribuir la reclamación de ser *filosofía primera*, ni se ve cómo podría ser ello posible.

Y, sin embargo, de entrada al menos, la posición de este último Tugendhat no se contradice del todo con la posición del autor de las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje*. Pues en alguien que viene de Heidegger, este título de *Antropología en vez de metafísica* puede ponerse muy bien en relación con aquella idea de Heidegger, en el § 10 de *Ser y tiempo*, conforme a la que la analítica de la existencia, en cuanto *ontología fundamental*, como preparación del terreno para replantear la pregunta por el sentido del ser, no tiene más remedio que solaparse parcialmente con la Antropología. La existencia (*Dasein*) es el ente que se caracteriza por una comprensión del ser, es decir, por una comprensión del *es*, esto es, la existencia es el ente que se caracteriza por tener lenguaje. Este, dice Heidegger en una alocución al final de su vida, habría sido el tema de toda su filosofía. El árbol en su haberlo, el árbol en su ser verde, el árbol en su ser precisamente este árbol y no otro: el suceder de esta diferencia en que consiste el habla enunciativa es el mostrarse el ente en su estar ahí, en su ser de esta o aquella manera, o en su ser precisamente este y no otro. Es el haber lenguaje. Tugendhat interpretó desde el principio la noción de *diferencia ontológica* de Heidegger en el sentido de la diferencia entre el ente y el ser, entre el ente y el ser del ente, que se produce en la enunciación o en la que la enunciación consiste. El lenguaje es la estructura antropológica fundamental, sobre la que venía a versar lo que era la cuestión central de la semántica filosófica, a saber: qué es entender lo que un enunciado significa.

El que en el título del último libro de Tugendhat se postule la Antropología como disciplina filosófica principal significa, pues, por un lado, mantenerse en lo mismo. Pero

ello implica, por otro, dar al todo un estatus distinto, implica una renuncia a aquella pretensión de fundamentalidad teórica y práctica y a aquella radicalidad con la que quedaban articulados ambos aspectos de la razón, que el Tugendhat del escrito de habilitación sobre Husserl y Heidegger y de las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* ligaba a la noción de filosofía primera.

Pues, como sospecha José Vicente Bonet, lo que dicho en términos de Kant es el *canon de la razón pura* no puede menos de desdibujarse un tanto cuando queda anclado no en algo así como en una *crítica de la razón pura* o de la *razón práctica*, o en el equivalente de ellas, sino en la Antropología. Precisamente esta cuestión es casi siempre tema expreso tanto en los escritos teóricos como en los escritos éticos de Kant. Por este lado, el pensamiento de Tugendhat, que a través de una crítica de la metafísica del ser y de la metafísica del sujeto, arribaba a una filosofía del lenguaje a la que exigía no renunciar a la pretensión de fundamentalidad de aquellas, parece que progresivamente ha ido quedando un paso más acá de la metafísica, y en todo caso parece que ha acabado retrayéndose de aquella pretensión de fundamentalidad con la que al principio planteaba la articulación de razón teórica y razón práctica en la noción de *filosofía primera*.

Y, naturalmente, tratándose Tugendhat, ello no es decir cualquier cosa, pues Tugendhat está dispuesto a sacar las consecuencias de ello sin ningún compromiso, pero no sin pensárselo bien. En un pasaje de *Antropología en lugar de metafísica* que no es atípico en la obra de Tugendhat, este se desdice con notable radicalidad de aquella idea de una «existencia individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta» que le había entusiasmado al principio (y que a través de Tugendhat había entusiasmado a más de un lector suyo).

Cuando aquello de lo que soy responsable soy yo mismo, tenemos que también la instancia *ante* la que soy responsable no puede ser otra que yo mismo. Una variante de ello es decir que en este caso desaparece el aspecto de «*ante* alguien»... Y sobre este suelo se habla entonces de autorresponsabilidad. Con particular énfasis lo hizo Husserl, y construyó todo un concepto y una visión de la filosofía sobre la idea de autorresponsabilidad. Pero, por lo que yo veo, se limitó a hablar de autorresponsabilidad, sin intentar nunca explicar qué quería decir con ello. Cuando escribí mi escrito de habilitación *Sobre el concepto de verdad en Husserl y en Heidegger*, yo mismo me entusiasmé con dicha idea, pero mientras tanto dudo muy en serio de que tenga sentido alguno. –Pero con ello hemos agotado todas las posibilidades de dar un sentido a la idea de responsabilizarme de cómo vivo (de responsabilizarme de mi vida en conjunto) a no ser que haya de responsabilizarme de ello ante una persona sobrenatural, ante Dios. Y esto, dicho a la inversa, significa que sin la proyección de una persona sobrenatural ante la que yo sea responsable de cómo vivo se viene abajo la idea de que yo haya de responsabilizarme de cómo vivo—. «¿Y qué se sigue de esto?», cabría preguntarse (esta pregunta se agudiza aún más si se piensa que el responsabilizarse de uno mismo subyace a todo otro responsabilizarse en cuanto ese otro responsabilizarme tenga un significado e importancia para mí). Kierkegaard respondía al final de su libro *Sobre el concepto de la angustia*: entonces se viene abajo la seriedad de la vida.

Esto está dicho por Tugendhat en un artículo, «Sobre religión», publicado en el mencionado libro *Antropología...*, a continuación de una conferencia sobre la mística, pronunciada con motivo de la concesión del premio Eckhart. En esa conferencia Tugendhat opone la mística a la religión, establece una oposición entre una interpretación personal y una interpretación a-personal de lo Alto, de lo que queda por encima del hombre. La conferencia acaba así:

El fenómeno de la responsabilidad se muestra como particularmente instructivo en nuestro contexto porque en él no solo puede verse qué es lo que resulta de las dos posibilidades que son la relación personal y la relación no personal con lo que queda por encima del hombre, con lo Alto, sino también la tercera que más bien he dejado de lado en esta conferencia: aquella que cree poder vivir en serio sin referencia ninguna a lo alto.<sup>2</sup>

Tenemos, pues, que aquella idea inicial de autorresponsabilidad absoluta que Tugendhat toma de Husserl, en la que habría de fundarse el poder tomarse de verdad y radicalmente la vida en serio, queda completamente desarticulada, incluso es un sinsentido. Pero, a la vez, la idea en la que habría de asentarse el poder tomarse la vida en serio aun sin referencia ninguna a lo Alto, ni entendido en sentido personal ni entendido en sentido a-personal, está lejos de tener una articulación adecuada. El programa de Tugendhat se desdibuja notablemente, pues, respecto a lo que fueron posiciones suyas en las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* (1976).

## 2. De nuevo sobre Tugendhat en nuestro contexto

Con esta deriva del pensamiento de Tugendhat, desde sus libros iniciales hasta sus últimas publicaciones, tiene que ver otra cosa en lo que respecta a nuestro contexto. Aparte de con los libros iniciales a los que me he referido (su libro sobre Aristóteles, su libro sobre Husserl y Heidegger, y las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje*), Tugendhat volvió a personarse en nuestro contexto con

2 E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, Múnich, Beck, 2007a, p. 204.

otros tres libros que fueron recibidos enseguida aquí. Se trata de *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), *Propedéutica lógico-semántica* (1983) y *Problemas de la ética* (1984).

El primero de ellos, *Autoconciencia y autodeterminación*, es, a mi juicio, el segundo libro más importante de Tugendhat. Los protagonistas de él son Wittgenstein en lo que se refiere a autoconciencia epistémica y Heidegger en lo referente a autoconciencia práctica. Antagonista, es decir, aquello contra lo que el libro se dirige, era la filosofía moderna del sujeto en la forma que cobra en Fichte y en Hegel y en la recepción contemporánea de la filosofía de Fichte tal como esta viene representada, por poner un ejemplo, por Dieter Henrich.

En este libro, más marcadamente que en las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje*, se traslucía además la relación de Tugendhat con el pensamiento filosófico de Habermas y con partes centrales de *Teoría de la acción comunicativa* (1981) de este, por ejemplo en lo tocante a la recepción de la teoría de la comunicación de G. H. Mead. Habermas recurre a ella para efectuar, respecto a la teoría sociológica proveniente de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, lo que él denomina un «cambio de paradigma» desde una teoría sociológica asentada, en definitiva, en la filosofía moderna del sujeto a una teoría sociológica basada en una teoría de la comunicación. La idea que en ese momento Tugendhat se hacía de la filosofía era muy distinta a la de Habermas, y, sin embargo, la idea que el Tugendhat reciente, el de *Antropología...*, se hace de la consideración filosófica queda muy próxima a la de Habermas, por más que difieran en algún importante aspecto de los contenidos que hoy más parecen interesar particularmente a Tugendhat, como aún diré.

Habermas entiende que la filosofía, es decir, el tipo de consideración que hemos heredado de la tradición filosófica y de las transformaciones contemporáneas de esta, que

en definitiva la han hecho desembocar en una filosofía del lenguaje, no tiene más remedio que desenvolverse hoy en una relación de colaboración con las ciencias *reconstructivas* contemporáneas que se ocupan del lenguaje, del conocimiento y de la acción (Chomsky, Piaget, Kohlberg), sin que la filosofía pueda reclamar para sí prioridad epistemológica alguna. Cuando algunos de los fragmentos, sean filosóficos o no, no cuadren en el conjunto, habrá que ver qué es lo que hay que modificar, si lo proveniente de la filosofía o lo proveniente de la ciencia. Es decir, Habermas niega a la filosofía en general y a toda disciplina filosófica en particular, sea esta la que fuere, la fundamentalidad epistemológica y práctica que me parece que siempre le había concedido Tugendhat hasta entonces. Ello es fácil de ver comparando, por ejemplo, los fragmentos de *El concepto de verdad en Husserl y en Heidegger* y de *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* que se ocupan explícitamente de la cuestión de qué ha de entenderse por filosofía, con textos de Habermas como su conferencia «La filosofía como guarda e intérprete» (1983), también muy conocida en España. Dos funciones le atribuye Habermas a la filosofía, la de *Platzhalter*, la de *guardar el sitio* a planteamientos de fuerte contenido universalista que han de acabar siendo *teorías científicas*, y la de *intérprete* en el sentido de una función de mediación entre los saberes particulares y la perspectiva de globalidad que es propia del «mundo de la vida». Pese a que el pensamiento de Habermas y el de Tugendhat se solapan notablemente en sus intenciones, si no en lo que respecta a filosofía teórica sí en lo que respecta a pensamiento ético-político, resulta que en el terreno no ya de la intención, sino de la realización llegaban a diferir a veces casi por completo. De hecho, una de las críticas más duras, a la vez que certeras, que conozco del confuso concepto de *acción comunicativa* de Habermas es la crítica que Tugendhat le hizo en un artículo de 1985

titulado «Habermas sobre la acción comunicativa». Y, por otra parte, hacia mediados de los años ochenta podía oírse a Habermas algún que otro leve comentario irónico acerca de la radicalidad existencial con la que, dependiendo de *Ser y tiempo* de Heidegger, pero también del mencionado artículo de Husserl, Tugendhat planteaba el lado moral de la temática de la autodeterminación en su libro *Autoconciencia y autodeterminación*. Se trataba de nuevo de la «idea de una existencia individual y colectiva en autorresponsabilidad absoluta», autorresponsabilidad a la que el ser racional o existencia humana se llaman por ser el ser racional o la existencia humana, por ser lo que son.

En una serie de artículos de aquella época publicados bajo el título *Pensamiento postmetafísico* (1988) y en los correspondientes pasajes de otro libro de Habermas elaborado también desde mediados de los años ochenta, *Facticidad y validez* (1992), Habermas sugiere que, pese a que las estructuras universalistas de la «conciencia moral postconvencional» son autosuficientes, su grado de abstracción hace que su afianzamiento en el individuo y su adquisición por este requieran un proceso de socialización adecuado. E incluso en *Pensamiento postmetafísico* Habermas llega a sugerir que todo individuo debería ser educado en alguna de las grandes religiones universales. En todo ello Habermas, lo sepa o no, no hace sino repetir ideas expuestas por Kant en su opúsculo «El fin de todas las cosas» (1794), al que sistemáticamente recurre también J. Ratzinger, lo cual podría explicar algunas coincidencias parciales —que han podido resultar sorprendentes— en la manera de ver las cosas que tienen ambos. Me parece que todo ello queda más bien lejos de las posiciones de Tugendhat, pese a que Tugendhat y Habermas coincidan en una misma posición de ateísmo, por lo menos metodológico. Al hacer provenir las estructuras modernas y contemporáneas de la racionalidad comunicati-

va, al hacerlas provenir, digo, de un proceso lógico-evolutivo de lingüistización (*Versprachlichung*) de lo sacro, sin que nunca podamos saber si los potenciales semánticos de lo sacro han sido agotados por dicho proceso de racionalización, en Habermas quedan siempre *antropológicamente* muy cerca razón y religión. Más aún, en los últimos escritos de Habermas, la religión, sin poder ser afirmada ni tampoco negada por la razón, se convierte, sin embargo, para esta en conciencia de aquello que en la razón comunicativa falta (*ein Bewusstsein von dem, was fehlt*), en una especie de otro al que esta se ve remitido y que, sin poder ser afirmado ni negado por esta, se convierte en una especie de melancolía de la razón, en la presencia de un esencial hueco en esta, en un saberse la razón kafkianamente fuera de lo que es su origen inalcanzable, de un más allá que se muestra como temible, pero que, «aun siempre mirándolo, nuestros corazones no se cansan de mirar», *nequeunt expleri corda tuendo*, como dice Kant en el mencionado opúsculo citando a Virgilio.

Me parece que todo ello, pero sobre todo esto último, es ajeno a Tugendhat, que se limita más bien a una negación ilustrada de la religión, quizá demasiado influida por la idea psicoanalítica de proyección ilusoria de deseos. Pues basta estar un poco familiarizado con literaturas como la de G. Bataille, M. Blanchot o incluso el último Rilke, que no cabe duda de que expresan genuinas experiencias en lo que respecta a las relaciones de la existencia humana con su propio fin, para ver que quizá ese concepto freudiano se queda un poco corto e impone a Tugendhat una tajante distinción entre mística y religión que no me resulta del todo convincente. La idea de Habermas es de abstención (es decir, ni de afirmación ni de negación) de la razón respecto de un más-allá de ella del que ella, sin embargo, proviene. La posición de Tugendhat es netamente de negación.

Como he dicho, aparte de *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), los otros dos libros con los que Tugendhat volvió a personarse entre nosotros en los años ochenta fueron *Problemas de la Ética* (1984), o más bien las diversas publicaciones de Tugendhat que quedaron después recogidas en ese libro, y *Propedéutica lógico-semántica* (1983), un precioso texto introductorio a la lógica filosófica, es decir, a los conceptos lógicos fundamentales, que Tugendhat escribió junto con su discípula Ursula Wolf; según nos dijo aquí, en forma de pequeñas introducciones a cada tema al hilo de un curso sobre esa materia. Aquí se convirtió desde el principio en uno de los libros más leídos de Tugendhat, y en todo caso es un pequeño libro que refleja muy bien el hacer de este y que contiene capítulos, como es el capítulo 12, titulado «Ser, afirmación, negación», cuyo interés e importancia van, ciertamente, mucho más allá de los de un pequeño manual introductorio.

Los escritos recogidos en la parte no histórica sino constructiva de *Problemas de la ética*, pero también otros artículos no recogidos en ese libro, eran algo así como el inicio de aquella consideración del lado práctico de la filosofía a que se había referido la lección 7 de las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje*. Muy bien articulada con aquellas lecciones en su parte analítica, representaba un inicio emprendido con la misma frescura, a la vez que con la misma radicalidad y fundamentalidad con las que Tugendhat había emprendido su filosofía teórica. Si de *Autoconciencia y autodeterminación* Tugendhat podía decir que se trataba más bien de filosofía analítica aplicada, esta inicial fundamentación de la ética, en términos de filosofía del lenguaje moral, tenía en cambio el aspecto de pertenecer a la parte central del proyecto. Recuerdo muy bien que esos primeros escritos de ética de Tugendhat (no solo los incluidos en ese libro) fueron recibidos en nuestro medio, no ya solo

con interés, sino también con entusiasmo. Inmediatamente se convirtieron en tema de cursos y seminarios. Era el análisis del lenguaje moral, llamado a completar el proyecto de las *Lecciones de introducción a la filosofía analítica del lenguaje* y a dar de algún modo razón del primado de la razón práctica que se refleja en su lección 7.

Ello coincidió también con el momento en el que la filosofía analítica del lenguaje, por su lado de análisis del lenguaje moral, había dado de lleno con el pensamiento ético de Kant. Por más que John Rawls, en su libro *Una teoría de la justicia* (1972), rechazase de plano la filosofía analítica del lenguaje moral, entendiéndolo que ese análisis en nada hubiera podido contribuir a lo que él se proponía en su libro, esta teoría de la justicia de Rawls empezaba haciendo de sí misma una «interpretación kantiana» que, en realidad, y por así decirlo, era su única *fundamentación*. *A Theory of Justice* carecía en definitiva de fundamentación, pero por la vía de su «interpretación kantiana» podía quedar en conexión, precisamente en términos de *fundamentación*, con lo que eran los resultados del análisis del lenguaje moral, tal como Tugendhat los replanteaba, y también con lo que era la «ética del discurso» de Habermas, que a su vez se remitía a aquellos resultados de la filosofía analítica del lenguaje moral. Creo que es a este estado de la cuestión al que se remite Tugendhat en sus escritos de ética.

### 3. Desdibujamiento del programa de Tugendhat

Después de la recepción de estos libros, es decir, después de la recepción de *Autoconciencia y autodeterminación*, de la *Propedéutica lógico-semántica* y de *Problemas de la ética*, la filosofía de Tugendhat se desdibujó entre nosotros, pese a las *Lecciones sobre ética* (1993). Ello coincide con un periodo en el que,

según dice el mismo Tugendhat, su propio proyecto se le fue a él mismo un tanto de las manos, se desdibujó un tanto también para él. Como he dicho, este libro de José Vicente Bonet es, primero, una exposición del conjunto del pensamiento de Tugendhat. Pero no solo eso, sino que, al hilo del pensamiento de Tugendhat, es también una espléndida exposición breve y clara de los principales problemas que han ocupado la filosofía del siglo XX y sobre todo la de la segunda mitad del siglo XX. Pues bien, además de eso, este libro contiene también una minuciosa reconstrucción de la temática tanto de discusión ética como de discusión política en la que el propio Tugendhat dice que «se perdió». «Se perdió» solo puede significar aquí que tales problemas le fueron dejando cada vez más lejos de las cuestiones de fundamento de su filosofía teórica y de su filosofía práctica, de modo que esas cuestiones llegaron casi a desvanecerse. Pero ello no significa que los problemas a los que se refiere Tugendhat no sean de interés, y muy principalmente en nuestro medio político y cultural. Muy al contrario. Son problemas de particular urgencia, que precisamente en nuestro medio han sido tema, siguen siendo tema y lo seguirán siendo, y que Tugendhat desmenuza con la precisión, radicalidad, contundencia, originalidad y también con ese cierto gesto de desafío que suele caracterizarle.

No es un mérito menor del presente libro de José Vicente Bonet la precisa reconstrucción, ordenación y exposición que en él se lleva a cabo de toda esa problemática, exposición en la que se reflejan muy bien la claridad y contundencia de Tugendhat y también los problemas internos a los que este se enfrenta. En lo que se refiere a esas partes del pensamiento de Tugendhat en las que su pensamiento ético, político y crítico deja de concentrarse en lo que son las cuestiones de fundamentos, a la vez que resulta también un tanto disperso en esos importantes problemas que toca,

me parece que en el presente libro de José Vicente Bonet la exposición de esa parte de la producción de Tugendhat queda en ocasiones mejorada en comparación con las propias exposiciones del autor. Y, sin embargo, José Vicente Bonet permanece siempre fiel a lo que es la forma de razonar de Tugendhat; el presente libro la refleja tal cual es.

### **El retorno de los clásicos**

Pero a propósito de esto quiero hacer con cierto detalle referencia a otra cuestión. Quienes nos dedicamos profesionalmente a la enseñanza de la filosofía tuvimos la sensación, bastante compartida, a lo largo de los años noventa, de que el tipo de filosofía en el que de hecho nos habíamos educado, es decir, esa filosofía de después de la Segunda Guerra Mundial cuyos principales textos de referencia se habían producido casi todos en los años sesenta, setenta y ochenta, había llegado a su fin, o en todo caso se empezaba a desdibujar. La obra de Tugendhat no representaba en este aspecto ningún caso particular. Pues otro tanto ocurría con la obra de Habermas, que se desdibujaba casi por completo tras libros tan débiles como *Facticidad y validez* (1992) y el tipo de pensamiento ético y político que le siguió. Otro tanto sucedía en el pensamiento francés, en el que pensadores que en los años setenta y ochenta habían sido determinantes, como Foucault y Derrida, empezaron a pasar a un muy segundo plano. Y lo mismo sucedía en el contexto de la filosofía analítica del lenguaje, en el que el pensamiento de los discípulos de Quine (Putnam, Davidson, Rorty), después del importante impulso de los años setenta y ochenta, había empezado a desvanecerse.

Con algún que otro desplazamiento generacional, este pensamiento de después de la Segunda Guerra Mundial

era la herencia del pensamiento filosófico del primer tercio del siglo XX, de Frege, Russell y Wittgenstein y también de Quine, de Husserl y de Heidegger, del pensamiento marxista y de los pensadores de la Escuela de Frankfurt, de Nietzsche, Freud y el estructuralismo lingüístico francés. Este pensamiento, incluso por el lado de la filosofía analítica del lenguaje (piénsese en la nota introductoria de Wittgenstein a las *Investigaciones filosóficas*), había quedado ligado de uno u otro modo para nosotros a la crisis de civilización de los años treinta y cuarenta.

Y al final del «corto siglo XX» (Eric Hobsbawm) pareció no solo que aquel pensamiento filosófico de después de la Segunda Guerra Mundial, en el que propiamente nos habíamos educado, empezaba a dispersarse, a deshilacharse y a desvanecerse, sino que ni siquiera bastaba con volver a los clásicos del primer tercio o de la primera mitad del siglo XX, sino que había que remontarse a las fuentes de las que ellos a su vez habían bebido, es decir, a las dos grandes tradiciones de pensamiento moderno, la racionalista y la empirista, a Kant y al Idealismo alemán. Cuando las estructuras de la conciencia moderna empezaban otra vez a verse removidas con el cambio de nuestro mundo desde los años noventa del siglo XX, no había otra manera de cobrar perspectiva respecto a esas estructuras que volver a los clásicos del pensamiento moderno. Ellos representaban el cuajar a la vez que hacerse explícitas esas mismas estructuras, por lo menos en lo que de ellas puede interesar a la filosofía, y, por tanto, en cierta manera, acerca de ellas, solo ellos podrían enseñarnos verdades que no podrían aprenderse de otra manera. En cierto modo solo aceptando la autoridad de esa tradición podríamos aclararnos acerca de lo esencial de nosotros mismos. Se diría que no habría más remedio que aceptar esta tesis de *Verdad y método* (1960) de Gadamer. Y sea como fuere, desde los años noventa del siglo XX hemos

visto producirse un retorno de los clásicos y, desde luego, una muy notable disminución del interés tanto por el pensamiento de después de la Segunda Guerra Mundial como por el pensamiento del primer tercio del siglo XX. Pues este segundo sería la filosofía de una crisis o una filosofía implicada en una crisis o que para nosotros quedó vinculada a una crisis, respecto de la cual la crisis del final del «corto siglo XX» ofrece una modalidad muy distinta. Y la filosofía de después de la Segunda Guerra Mundial habría supuesto un mundo reconstruido y estabilizado, que es precisamente el que se nos va, y por ello habría dejado de interesar, o el interés por ella habría disminuido drásticamente.

Pero nada más ajeno a Tugendhat que aceptar ninguna tradición por autoridad. Con toda razón. Y, sin embargo, un último mérito del presente libro de José Vicente Bonet es mostrar, en el sistemático enfrentamiento de Tugendhat con los clásicos, precisamente este retorno de los clásicos, por más que el propio Bonet no se lo haya propuesto como objetivo. En cierta manera, cada capítulo del presente libro tiene como tema de fondo el enfrentamiento de Tugendhat con alguno de los clásicos de la filosofía de la primera mitad del siglo XX o con alguno de los grandes de la tradición filosófica. Por mi parte, estoy lejos de compartir la actitud de Gadamer frente a la tradición y estoy aquí incondicionalmente al lado de Tugendhat. Este, como suele ser su costumbre, «va a matar», también en el caso de su discusión, por ejemplo, con la ética de Kant en lo que se refiere a fundamentos. Pero, por limitarme a este ejemplo, pienso que Kant se convierte en un muy efectivo contradictor de Tugendhat. Es como si esa discusión no hiciera sino evocar a un clásico que así retorna, pero pasando, por así decirlo, por encima de su crítico, relativizando la crítica de este hasta convertirla en algo menor. Sucede como a los problemas típicos de las sociedades europeas de la segunda

mitad del siglo XX: que súbitamente se han convertido en problemas menores en comparación con los problemas que a esas sociedades empiezan a plantearseles. Es lo que quiero decir cuando hablo de retorno de los clásicos respecto al pensamiento de la segunda mitad del siglo XX. Recurriendo a una frase que apócrifamente se atribuye al comendador del *Don Juan Tenorio* de don José de Zorrilla, cabría quizá decir de ese típico «ir a matar» de Tugendhat que quizá «los muertos que vos matasteis gozan de buena salud».

En el presente libro, José Vicente Bonet indica y explica con todo detalle los puntos capitales de los artículos de Tugendhat en los que se producen esas discusiones con los principales nombres de la historia del pensamiento. No es este, ni mucho menos, el lugar para demorarse en ellos. Pero para dejar un poco más claro lo que quiero decir, me voy a referir a uno de esos artículos de Tugendhat que no es ya solo bueno, sino particularmente brillante y aun realmente deslumbrante, con el fin de señalar a propósito del tema del ser y del no-ser cómo, según yo lo veo, algunos «muertos» no estén quizá tan «muertos», en el sentido que acabo de señalar. Se trata del artículo que lleva por título «El ser y la nada», publicado en 1970, en un libro de homenaje a Heidegger. Voy a referirme brevemente a él a fin de dar a entender un poco mejor lo que quiero decir, pues ese motivo del ser y del no-ser nos puede permitir hilar varios asuntos.

### 1. El ser y la nada

Ese artículo de Tugendhat versa sobre las nociones del ser y la nada en los fragmentos del *poema* de Parménides, en el principio de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y en la famosa conferencia de Heidegger de 1929 «¿Qué es metafísica?». Estos son los autores a los que Tugendhat se refiere. Tugendhat hace también una vaga mención de Sartre. Pero hay

otros dos autores a los que curiosamente Tugendhat no hace ninguna referencia. Se trata de Kant y de Leibniz. Pues, naturalmente, las nociones del ser y la nada están también presentes, de forma muy básica, al final de la Analítica Trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant, pero además fue Leibniz quien introdujo esas nociones o ese tema («el ser y la nada») para la filosofía moderna y contemporánea, y en todo caso para Kant, Hegel y Heidegger.

En el § 7 del opúsculo de Leibniz, publicado después de su muerte, que lleva por título «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón» (*circa* 1714), se dice:

Hasta aquí hemos hablando simplemente como físicos. Ahora hay que elevarse a la metafísica sirviéndonos del principio poco empleado comúnmente: que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada sucede, sin que fuese posible a aquel que conociese bien las cosas dar una razón que fuese suficiente para determinar por qué es ello así y no de otra manera. Puesto este principio, la primera pregunta que hay derecho a hacer es: ¿por qué hay alguna cosa más bien que nada? Porque la nada es más simple y fácil que cualquier cosa. Además: supuesto que las cosas deban existir, es menester poder dar razón de por qué han de existir así y no de otra manera.<sup>3</sup>

El principio de razón suficiente, es decir, el principio de que si algo existe o si es de tal manera, existe o es de tal o cual manera en virtud de algo, sirve a Leibniz de base para entender el *es* de la predicación en el sentido de identidad. Contra ello suele abominar Tugendhat considerándolo un disparate peculiar de la barbarie lógica del Idealismo alemán. En un opúsculo titulado *primae veritates*, dice Leibniz que

3 G. W. Leibniz, *Opera philosophica*, instruxit J. E. Erdmann (1840), Meisenheim, 1959, p. 716.

... verdades primeras son aquellas que enuncian lo mismo de eso mismo y niegan lo opuesto del mismo opuesto. Como A es A, o A no es no A. Si es verdad que A es B, es falso que A no sea B o que A sea no B. Y también: cada cosa es cual es. Cada cosa (*unumquodque*) es semejante o igual a sí misma... Todas las demás verdades se reducen a estas verdades primeras en virtud de definiciones o por resolución de nociones, en la cual resolución consiste la demostración a priori, independiente del experimento... El predicado o consecuente está siempre contenido en el sujeto o antecedente. Y es en esto en lo que consiste la naturaleza de la verdad en general o conexión entre los términos de la enunciación, como también observó Aristóteles. Y en los idénticos esa conexión y comprensión del predicado en el sujeto es expresa, en todo lo demás es implícita, y hay que mostrarla por análisis de las nociones, en el cual análisis radica la demostración a priori. —Y esto es así en toda *verdad* [proposición] afirmativa, ya sea universal o singular, necesaria o contingente y en toda denominación tanto extrínseca como intrínseca. Y es aquí donde se encierra el arcano admirable en el que se contiene la naturaleza de la contingencia y la esencial diferencia entre las verdades necesarias y contingentes y se resuelve la dificultad acerca de la fatal necesidad de las cosas, también de las libres—. Y de todo esto, no considerado suficientemente por lo fácil que es, se siguen cosas de gran importancia. Pues de aquí nace al instante el axioma recibido de que *nihil est sine ratione* o de que *nullum effectum est absque causa*. Pues de otro modo se daría una verdad que no podría probarse a priori, o que no se resolvería en proposiciones idénticas, que es contra la naturaleza de la verdad, que siempre expresa o implícitamente es idéntica.<sup>4</sup>

4 G. W. Leibniz, *Opusculas et fragments inédits*, ed. L. Couturat, Hildesheim, 1966, pp. 518 y s.

Pero de nada de esto se trata en el artículo de Tugendhat. El tema de fondo del artículo «El ser y la nada» de Tugendhat es esa tendencia «intuicionista» de la tradición filosófica por la que la gramática de verbos como *decir* (permítaseme esta irresponsable simplificación) queda asimilada a la gramática de verbos que rigen un complemento directo y en general de verbos que tienen un significado perceptivo. Y así la estructura *proposicional* de lo que digo («digo que el árbol es verde») queda más o menos asimilada a un *objeto* de la percepción (veo un árbol verde). Queda así sistemáticamente preterida la centralidad de la estructura proposicional, solo desde la cual es posible dar una explicación de la función predicativa (es verde) y de su argumento (el árbol) en su carácter de tales, que es sobre lo que habría de versar la consideración filosófica.

Pues bien, lo mismo habría sucedido en lo que se refiere al ser y la nada. El ser o no ser (en el significado de existencia, de predicación o de identidad) no tienen sentido sino en relación con la proposición (el árbol es o no es, es decir, existe o no existe; el árbol es o no es verde; el árbol que estás viendo es o no es el que viste ayer). Ese *es* sustantivado en *ser* queda convertido en objeto de un *noein* perceptivo, a la vez que se declara imposible un *noein* de un no-ser. Hegel sería en esto un fiel discípulo e intérprete de Parménides, a la vez que lo corregiría. Ese *ser* carente de toda determinación no sería sino el correlato perceptivo de un *noein* vacío, que, por tanto, no sería a su vez sino un intuir intelectual que tendría por objeto el no-objeto, el no-algo, la nada. Y así, para Hegel, el ser y la nada, tomados en esta indeterminada inmediatez, serían, pues, lo *mismo*.

Heidegger sería el primero que, siguiendo los pasos de Platón en *El sofista*, es decir, no confundiendo el ente y el ser, y librando por lo menos en este aspecto al ser y al no-ser de esa confundente sustantivación que los convierte

en correlato intencional de un acto perceptivo, liga el ser y el no-ser al lenguaje, al decir enunciativo: el árbol en su haberlo o no haberlo, el árbol en su ser o no ser verde, el árbol en su ser precisamente este y no otro (recuérdese que *Ser y tiempo* empieza con una cita de *El sofista* de Platón que hoy sabemos que es eco del seminario de Heidegger sobre *El sofista*, de suerte que *Ser y tiempo* habría de entenderse una continuación de esa discusión).

Y después de una brillante argumentación, de la que lo que acabo de decir es solo una burda indicación, concluye Tugendhat lo siguiente acerca de Hegel:

Lo que aquí se ha dicho del principio de la lógica de Hegel podría decirse también de su desarrollo y en especial también de su método de «mediación»: Hegel permaneció atado al prejuicio de la lógica formal de su tiempo de que los juicios se componen de conceptos y la lógica especulativa que él desarrolló se quedó en una lógica de conceptos y determinaciones, que choca a cada paso con la idea de Frege de que la unidad lógica primaria —y se puede añadir que también la unidad ontológica primaria— tras la que nadie puede retroceder sin perjuicios es el enunciado.<sup>5</sup>

Pues bien, no estoy del todo acuerdo con esto. Para el Kant de las dos versiones de la «deducción trascendental» de la *Crítica de la razón pura*, tener un concepto es saber si algo cae o no cae bajo el concepto, es decir, es hacer un juicio. Puede decirse que es el juicio, el enunciado, la *apophansis* y nunca el concepto, lo que constituye la unidad lógica y ontológica primaria de esas partes centrales de la obra de Kant. Y siguiendo a Kant, otro tanto ocurre en Fichte, sobre todo en el segundo Fichte, por ejemplo en la exposición

5 E. Tugendhat, *Phil. Aufsätze*, 1992a, pp. 56 y s.

de la doctrina de la ciencia de 1805, donde introduce lo que Heidegger llama *diferencia ontológica*, al menos tal como Tugendhat la interpreta. El *es* (que Fichte considera en su significado de existencia y en su significado de predicación) no es la cosa sino el ser de la cosa, es la cosa en su haberla o en su ser de esta o aquella manera. Averiguar qué es el saber no puede consistir sino en averiguar y decidir qué es esa diferencia y de dónde viene, o mejor: cómo se la puede conceptuar. La filosofía trascendental o es eso o no es nada. Además, el *Es* a su vez *es*, pues el *Es* no puede ser sino estableciendo una diferencia respecto de su propio ser (en alemán: el *Als* no puede ser sino como un *Als als Als*). La naturaleza del *yo pienso* deriva de esta estructura y no al revés, como quizá todavía pudo suponer Kant.

Y lo mismo sucede en Hegel. El haber, el *es*, es siempre el *es* de un *qué*. Un *qué* es un *esto* bajo un concepto, lo cual es un juicio. Y el juicio no es a su vez sino en un contexto o contextos de implicación y fundamentación con otros juicios, que abarcan hasta la totalidad de los juicios posibles. Hasta tal punto el juicio (*Urteil*) es para Hegel la unidad lógica y ontológica primaria, que ello casi se vuelve abusivo. Son las cosas mismas las que tienen estructura *proposicional*, las que implican una diferencia respecto de su ser, la diferencia en la que el enunciado consiste, tal como ya sucede en *El sofista*. A su vez, si el concepto no es sino tal diferir que es el juicio, tal diferir no puede ser a su vez sin un diferir respecto de sí. Y, de nuevo, es con ello con lo que tiene que ver la subjetividad.

A mi juicio, ni Leibniz ni Hegel siguiendo a Leibniz, *confunden* la predicación con la identidad. La tesis de que todo juicio es reducible a verdades idénticas puede ser aberrante, sin duda. Pero una cosa es *defender esa tesis*, y otra distinta *confundir* el *es* de «El árbol es verde» con el *es* del «El árbol que estás viendo es el mismo que viste ayer» (en el sentido

de confundir el *es* de la predicación con el *es el mismo que* o el *es idéntico a* de la identidad). Ni Leibniz ni Hegel incurrir en tal confusión, me parece a mí. Los principales referentes de la lógica de Hegel son el *organon* de Aristóteles, la *Ethica more geometrico demonstrata* de Spinoza y la filosofía de Leibniz en general y muy en particular la interpretación que Leibniz hace de la idea de *apophansis* de Aristóteles en términos de un *inesse* que es, en último análisis, un *idem esse*.

Y creo que con ello tiene que ver la interpretación que Hegel, al principio de la *Ciencia de la lógica*, hace de *Parménides*, si es que, como supone Tugendhat en el mencionado artículo, se trata de una interpretación de Parménides. Los dos caminos de los que habla Parménides en el segundo fragmento que se nos conserva del poema serían «el primero: que es y no hay no ser, el segundo: que no es y necesariamente no es»; tanto la forma gramatical «que es» como la forma gramatical «que no es» habrían de tomarse como careciendo de sujeto, pues se refieren, para Hegel, a la naturaleza de la *verdad* (de la *proposición*). Hegel sigue enteramente a Leibniz pero a la vez lo corrige (igual que a Parménides). La *forma* de toda verdad (proposición), si en definitiva toda verdad se reduce a verdad idéntica, es un «no es», una diferencia que se reduce a un «es», es decir, que se reduce a identidad. Y la verdad idéntica es un «es», que no es sino como diferencia, como ser-diferente (aunque se trate no más que de la dualidad del  $A = A$ ), por tanto, como siendo un «no-es». Por lo que yo he visto, Tugendhat se refiere en varias ocasiones a la Lógica de Hegel y viene siempre a decir que se trata de barbarie lógica, de un recaer por detrás de Aristóteles. Pero los disparates lógicos de Hegel provienen casi todos de los diálogos *Parménides* y *El sofista* de Platón y de la interpretación que Leibniz hace precisamente de la teoría aristotélica de la *apophansis* y de la Lógica aristotélica. No he leído nunca nada de Tugendhat sobre el Leibniz lógico y matemático,

pero me hubiese gustado. Pues no es fácil calificar sin más los planteamientos lógicos de Leibniz de puro dislate, en el sentido en que Tugendhat puede calificar los de Hegel, desligándolos de los de Leibniz y de los de *El sofista*.

Pero aquí no se trata de polemizar con Tugendhat, ni mucho menos (pues ni es lugar ni me siento a la altura de ello), sino del retorno de los clásicos, también de Hegel. Hace poco tiempo Robert B. Brandom dirigió, en la Universidad de Valencia, un seminario o jornadas precisamente sobre la doctrina del juicio en Kant y Hegel. El texto básico fue un texto de Brandom accesible en Internet, titulado «Animating Ideas of Idealism: a Semantic Sonata in Kant and Hegel» (2007). En esas jornadas quedó claro que, desde las posiciones de filosofía analítica procedente del holismo de Quine y de sus discípulos y de procedencia a la vez pragmatista, se está produciendo un retorno de los clásicos del pensamiento moderno, muy particularmente de Kant y Hegel (me remito, por poner un ejemplo, al libro de Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in Metaphysics of Intentionality* de 2002), en el que estos se muestran como siendo portadores de un potencial que incluso excede con mucho a lo que puede ser recogido por la conceptualización desarrollada hasta el momento por la filosofía analítica del lenguaje.

## 2. Libertad y negabilidad

En su escrito sobre el derecho natural, publicado en 1802-1803,<sup>6</sup> Hegel desarrolla un concepto de libertad que se basa en la noción corriente de actuar libremente. Decimos

6 G. W. F. Hegel, «Über die wissenschaftliche Behandlung der Naturrechts...», *Georg Wilhelm Freidrich Hegel Werke* 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp. 434 y ss.

que actúa libremente y que, por tanto, su acto puede serle imputado, de quien actúa de manera que también podría no haber actuado, pues estaba en sus manos el actuar o no. Esto implica —dice Hegel— un haberse acerca del No de la posibilidad que se ha elegido, habiendo podido también no elegirla. Pero también implica un haberse acerca del No de la posibilidad no elegida y que muy bien habríamos podido elegir. De manera que, en nuestra existencia, como seres libres que somos, consistimos en un habernos acerca del No de la posibilidad elegida, del No de aquello que somos, quizá en la forma de un deplorar haber elegido aquello que elegimos y que estuvo en nuestra mano no elegir, o, inversamente, también en la forma de un estar satisfechos de haber acabado optando por aquello por lo que optamos después de haber estado a punto de no optar por ello. Y también en nuestra existencia consistimos en un habernos acerca del No de la posibilidad no elegida, del No de aquello que hubiéramos podido ser y no somos, que en su momento hubiéramos podido muy bien elegir, pero no lo elegimos. Ser libre, por tanto, consiste en haberse tanto acerca del No de la posibilidad elegida como acerca del No de la posibilidad no elegida. Pero entonces ser libre es haberse acerca del No de toda posibilidad. Pero el No de toda posibilidad es la muerte. Entonces, en cuanto seres que consistimos en habernos acerca de posibilidades de nosotros mismos, solo somos libres habiéndonos acerca de la posibilidad de también no ser. Es decir, solo somos libres en cuanto habiéndonos acerca de nuestro propio no-ser, de nuestro propio más-allá en el que nosotros y todo lo significativo para nosotros queda ya detrás.

Es esto lo que decía Heidegger en su conocida conferencia de 1929 a la que se refiere Tugendhat en su artículo «El ser y la nada». En traducción de X. Zubiri:

Existir (existir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada. Sosteniéndose dentro de la nada la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia*. Si la existencia no fuese en la última raíz de su esencia un trascender, si no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente, ni, por tanto, consigo misma. Sin la originaria patencia de la nada ni hay mismidad ni hay *libertad*.<sup>7</sup>

Lo que me interesa de esta cita es la noción de *trascendencia* y su relación con la de *libertad*. En este haberse acerca del más-allá de sí, en el que la existencia consiste, la existencia ya no está para otra cosa ulterior, ni tampoco puede decirse que sea un *fin para sí misma*, pues en esa trascendencia ella se es el más-allá de sí misma, ni por supuesto puede decirse que sea para ningún colectivo. La existencia, por tanto, en su estructura de serse fin, es en cuanto *trascendente, un fin en sí*, como decía Kant. Heidegger ha visto esto muy bien.

O dicho de otro modo: la existencia da consigo aquí como una *res nullius* o cosa de nadie: no es propiedad de sí, ni propiedad de un colectivo, ni propiedad de la *universitas* de todos los hombres, según las distinciones del título primero del libro II *Sobre el derecho de cosas* de las *Institutiones* de Justiniano. Y *res nullius*, como se dice en ese mismo título, son las *cosas sagradas, religiosas y santas*. Si el derecho y el *ethos* antiguo tenían como base una transferencia del derecho de personas al de cosas, por la que una clase de personas quedan convertidas en cosas que pertenecen al patrimonio de otras, el derecho y el *ethos* modernos se basan, a la inversa, en una transferencia del derecho de cosas al de personas,

7 M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, trad. de X. Zubiri, Madrid, Cruz del Sur, 1963, p. 41.

por el que queda convertida en base del derecho y del *ethos* una categoría del derecho de cosas, la *res nullius*, la existencia como *cosa sagrada, religiosa y santa*, por cierto como la única cosa *santa*; es decir, la libertad en su carácter trascendente. Solo por este carácter de trascendencia se es la libertad ley para sí misma y universal, es decir, por encima de todo y de todos, formal, y sin diferencias.

El metafísico Kant entendió muy bien que, cuando la ética se *naturaliza*, cuando se la asienta sobre la *antropología en vez de sobre la metafísica*, es decir, cuando se la reduce al más-acá, las bases de la ética y del derecho no tienen más remedio que desdibujarse. Pero sucede también que, cuando las bases de la ética se asientan en un puro más allá ajeno al más acá, la existencia se alucina y se extraña. A esta tensión, e incluso drama, entre naturalismo y autotrascendencia se refirió no solamente Kant al oponer metafísica de las costumbres y antropología, sino también Hegel al describir en el capítulo VI-B de la *Fenomenología del espíritu* la tensión entre la fe y una conciencia moderna que, consistiendo en un más allá de sí y de todo, al volverse al más acá, tiende a interpretarse en términos naturalistas que desmienten aquella autotrascendencia sin la que no hay ni libertad en sentido moderno ni ética moderna. Pese a la idea de Habermas de «trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá»,<sup>8</sup> es claro que tanto en el pensamiento de Habermas, como en el de Tugendhat, como en el de otros, esta cuestión se ha convertido en una cuestión en la que los clásicos evocados retornan como potentes interlocutores y contradictores. Como podrá ver el lector, es excelente la exposición que de toda esta problemática hace José Vicente Bonet en este libro.

8 J. Habermas, *Textos y contextos*, Barcelona, 1996, pp. 149 y ss.

### 3. Sobre mística y religión o sobre hablar de Dios

Llama la atención esa afirmación de Tugendhat que José Vicente Bonet recoge al final del presente libro, conforme a la que la creencia en Dios es «o ingenua, o deshonesta». Me ha sorprendido un tanto esta afirmación. Yo creo que, incluso a un agnóstico, cuando le sucede haber leído textos como «El problema de la “teología natural”» (1933) de Rudolf Bultmann, o *La pregunta por Dios* (1968) de Friedrich Gogarten, o *Dios como enigma del mundo* (1977) de E. Jünger, se le han podido ocurrir al leerlos toda clase de cosas, pero difícilmente se le habrá pasado por la cabeza pensar siquiera que la creencia en Dios que en esos textos se expresa es «o ingenua, o deshonesta». Yo diría que por una u otra vía más bien puede verse una relación directa entre esos textos y los grandes textos de la metafísica moderna y de la mística. Pero no voy a detenerme en este asunto que creo que no tiene más interés, o al menos yo no se lo veo.

En un curso de 1928-29 publicado con el título de *Introducción a la filosofía*, decía Heidegger, haciendo implícita referencia a motivos de Kant en la *Crítica de la razón pura*:

Mediante las diversas caracterizaciones de la trascendencia hemos visto que el ente que llamamos existencia queda abierto con vistas al todo del ente. La existencia es este peculiar lugar para la totalidad del ente que podemos llamar también lo incondicionado. Con otras palabras: la existencia se hace siempre en su existir una determinada idea de lo divino, aunque solo llegue a ser la idea de un ídolo. Cuando decimos que la existencia es por esencia este peculiar lugar de lo incondicionado, ello no quiere decir que la existencia, en cuanto este lugar de lo incondicionado, sea ella lo incondicionado mismo. Este contexto solo puede verse con claridad y solo cabe liberarse de malentendidos psicológicos cuando se habla desde la estructura básica de la existencia que es la *trascendencia*. En cuanto

hablamos de la existencia como lugar de lo incondicionado que llamamos Dios, diríase que es obvio interpretar estos contextos, y también el origen de la religión e incluso el pensamiento mítico, a partir de determinados conocimientos sobre Dios, a partir de teorías teológicas... Pero pienso que a estos problemas hay que sacarlos de la esfera de los teísmos a fin de aprehender el carácter metafísico de estas relaciones.<sup>9</sup>

Pues bien, yo he tenido la impresión de que, cuando Tugendhat trata de abordar el tema de la mística distinguiendo entre mística y religión, el tema se le escapa. Es decir, he tenido la impresión de que carece de los conceptos adecuados. Y la razón de ello es precisamente la que aquí da Heidegger, a saber: que estas cuestiones solo pueden abordarse desde la estructura básica de la existencia que es la *trascendencia*, y por tanto, desde la metafísica, no desde la *antropología*. Tugendhat, con la radicalidad que le caracteriza, se ha desprendido incluso de esos conceptos de compromiso entre antropológicos y metafísicos a los que, a regañadientes, recurre Habermas en estas cuestiones. En todo caso, y es lo único que aquí yo podía querer señalar, este clásico de la primera mitad de siglo XX que es Heidegger retorna convirtiéndosele en este asunto a Tugendhat en un potente contradictor e interlocutor. (Y en nuestro contexto Heidegger tiene aquí a su lado a María Zambrano).

Es todo lo quería decir recomendando al lector este libro preciso, claro, bien estructurado, sugerente y excelente de José Vicente Bonet. *Vale*.

Manuel Jiménez Redondo

9 M. Heidegger, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 379.