

E. TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica*, Serie Cla. De. Ma, Filosofía, Gedisa Editorial, Barcelona 2008, 187 pp., 17 x 23, ISBN 978-84-9784-176-4.

Ernst Tugendhat es uno de los autores contemporáneos que mejor refleja la complejidad de las diversas tradiciones filosóficas del siglo XX. Conocedor de la tradición clásica, su producción filosófica se mueve desde la filosofía analítica hasta la filosofía alemana contemporánea. En este libro se recogen ocho artículos y conferencias que salen a la luz después de su libro *Egocentricidad y mística* (2004). Algunas de las ideas expuestas allí se presentan ahora reformuladas.

La primera parte se compone de un único capítulo («Antropología como ciencia primera») donde de manera más directa aborda la tesis anunciada en el título del libro. El punto de partida de la exposición se sitúa ya en la disolución de la metafísica como ciencia. Asumiendo la crítica kantiana y heideggeriana, afirma que la metafísica es una explicación sobrenatural introducida de manera subrepticia en la argumentación racional; y debe ser por ello sustituida de su función rectora. ¿Es necesaria una disciplina que ocupe el lugar dejado por la Metafísica? La respuesta es afirmativa y la Antropología filosófica está llamada a ocupar ese lugar central pues ella es la ciencia de toda comprensión humana. Así pues, la pregunta ahora es: ¿Cómo debe ser la comprensión humana para ofrecerse como base de toda ciencia? No puede tratarse de una comprensión meramente empírica o en tercera persona, como un mero objeto de estudio. La comprensión propia de la Antropología filosófica debe realizarse en primera persona; no se trata de una comprensión autobiográfica (subjética) sino compartida con hombres o culturas susceptibles de ser interlocutores racionales válidos. El A. niega el valor de las tradicio-

nes culturales como justificaciones racionales tanto teóricas como prácticas. La vida humana no es pensable independientemente de la tradición, pero el mero hecho de que algo pertenezca a nuestra tradición no puede ser una razón para aceptarlo justificadamente: por eso «el adversario más importante no es la metafísica, sino el pensamiento cuyo horizonte de reflexión es la tradición, lo histórico» (p. 30). En el planteamiento del A. late de fondo un interés ético. El A. desea una fundamentación basada en el diálogo racional y no en la tradición, y por eso critica la justificación de los juicios éticos en la tradición y en la religión: «Todo lo específicamente religioso tiene que ser rechazado en un diálogo antropológico racional, ya que creer en un dios implica una suposición de existencia que no se puede justificar intersubjetivamente y que quizás no tenga sentido» (p. 33). En estas afirmaciones ya es posible advertir la exclusión del discurso religioso del debate racional por autoritativo e irracional. En consecuencia, la única manera racional de justificar la ética es un contractualismo simétrico en donde los individuos deben justificar racionalmente sus creencias (p. 32).

La segunda parte del libro se abre con el debate entre determinismo y libertad. El punto de partida de su reflexión es el fenómeno de la responsabilidad. Desde la experiencia de la responsabilidad, la libertad se opone tanto a la compulsión externa como a la interna. El argumento determinista sólo tendrá fuerza si la persona pudiera decir: puesto que está determinado no tengo que deliberar o no tengo que esforzarme, por lo que «el resultado no sólo estaría determinado sino que estaría determinado independientemente de mi esfuerzo» (p. 49). A pesar de que la libertad sólo puede percibirse desde la perspectiva interior, no es una mera convicción subjetiva porque posee una dimensión intersubjetiva. A continuación se aborda la cuestión de la honestidad intelectual. Para el A. el deseo de saber la verdad a nivel práctico es evidente; pero a nivel teórico parece que el deseo de verdad puede llegar a resultar molesto para los propios intereses. Entonces ¿por qué interesarse por la verdad? En realidad el interés del A. se centra en la crítica a la creencia en Dios: ¿está justificado racionalmente creer en la existencia de Dios? La creencia en Dios no sólo es algo irracional sino que es una creencia interesada. En definitiva, la honestidad intelectual se manifestaría en el reconocimiento de esos intereses para autoengañarse a pesar de la falta de pruebas empíricas de su existencia. El siguiente ensayo se centra en la moral autó-

noma. El autor constata que ahora ya no hay una justificación de la ética fundada en la religión o en la tradición que es lo propio de una moral heterónoma. Pero ¿qué es una moral autónoma? Algunos piensan que la moral autónoma debe extraerse de la conciencia moral; pero de hecho en nuestra conciencia hay mezcla de moral heterónoma y autónoma. Y además ¿hay una conciencia moral igual en todos los tiempos? Si así fuera debería estar determinada por Dios o por la genética, pero parece que los seres humanos no nacen con un programa altruístico determinado. Esto le hace concluir al A. que lo que en la especie humana parece estar genéticamente determinado no es una concreta conciencia moral, sino una capacidad tanto de aprendizaje de normas morales como de poder preguntar recíprocamente por su justificación. Una moral será autónoma si se justifica de manera autónoma, y para ello la única vía racionalmente aceptable parece ser el contractualismo basado en una moral del propio interés pero incluyendo tanto el interés propio como la compasión. Así «el concepto de una moral autónoma sólo se puede entender como *autonomía compartida*. [...] se trata de un sistema en el que todos se someten a un conjunto de reglas en el que la autonomía de cada uno queda limitada, pero solamente por la autonomía igual de todos los demás» (p. 109).

El quinto ensayo se centra en los derechos humanos. El A. rebate la postura de que los derechos humanos son específicos de la cultura occidental. La existencia de los derechos humanos presupone que todos los seres humanos son iguales en dignidad y derechos: esto es en esencia el igualitarismo. El concepto de igualdad está muy unido a la evidencia de que todos hemos sido creados iguales. No quiere esto decir que todos sean efectivamente iguales, sino que a pesar de sus desigualdades *deben* ser considerados normativamente como iguales. La idea de igualdad surge en el cristianismo y no ha perdido validez; parece plausible suponer que la idea de igualdad tiene una validez intrínseca y por ello llegó a tener importancia dentro del cristianismo». ¿Cómo justificar una manera que no sea tradicionalista, ni autoritaria el igualitarismo? Una estructura antropológica fundamental es que los hombres actúan socialmente en busca de un fin común. ¿Cómo integrar las voluntades? La primera respuesta es la autoridad (uno decide y determina la voluntad de los otros): o bien por un poder sobre los demás, o bien por simetría (todos deciden juntos y todos contribuyen igualmente a

determinar cómo se va a actuar). La simetría o igualdad posibilita la justicia. La otra respuesta es la de una justicia desigual que está en la base de las justicias proporcionales también dentro de una moral no-autoritaria. Cuando preguntamos por la justificación de un estándar de justicia eso nos lleva una vez más a la igualdad. En toda justicia proporcional hay un aspecto igualitario. La discriminación primaria (sexo, color, nobleza) no se puede justificar ante los menos valorados. No obstante, las formas de justicia desigual sí pueden ser válidas, porque el igual respeto a un desvalido conduce a un tratamiento desigual y así la repartición igual sería injusta (p. 133).

En la tercera y última parte se ocupa de temas relacionados con la filosofía de la religión. En el primero de ellos se trata de la angustia ante la muerte. ¿Por qué se siente esa angustia? El A. apunta la hipótesis biológica, según la cual los hombres normalmente quieren seguir viviendo. Según esto, la angustia posee un componente biológico que no se puede quitar intelectualmente; pero puede suspenderse con un proceso de relativización de uno mismo. El siguiente ensayo se ocupa de la mística. En primer lugar el A. propone desligarla de la religión. Ésta se entiende como la reverencia a algo superior, dependiente de una tradición. Mientras que lo esencial de la mística es la autorrelativización de los propios intereses, posibilitando la apertura al amor y compasión universal. En el siguiente ensayo Tugendhat parece dar un giro en su pensamiento para instalarse en la duda acerca de la existencia de un Dios personal. De entrada descalifica los dos extremos acerca del hecho religioso: la credulidad ingenua y la despreocupación religiosa. En la estructura radical del hombre se encuentra la contradicción entre el deseo de creer en Dios y la falta de razones para aceptar la existencia de Dios. La actitud religiosa aborda la contingencia en conexión con seres personales poderosos: así se entiende la actitud de rezar. Por eso, de manera un tanto sorprendente, el A. se inclina hacia una creencia de ese tipo, porque en definitiva no se puede rezar si no hay personas sobrenaturales. Igual sucede en la responsabilidad: soy responsable de algo frente a alguien. El A. piensa que es plausible tenerla ante Dios, porque si Dios no existiera la idea de responsabilidad no tendría sentido. Como el mismo autor reconoce, este último capítulo «muestra que mi relación con la fe es más ambivalente de lo que pude escribir en *Egocentrismo y Mística* (y también en el capítulo 7)» (p. 13).

Al terminar la lectura de estos ensayos es preciso detenerse en algunos de los aspectos de la filosofía del A. Estas páginas parecen ser un antídoto eficaz contra un modo de vida acrítico, superficial, que se deja llevar por modas o tradiciones poco justificadas. Pero ese antídoto puede resultar fatídico si se aceptan algunos principios de su filosofía. En primer lugar, lo metafísico es equiparable a lo religioso o sobrenatural, puesto que carece de una justificación racional. En primera instancia sólo es racional lo empíricamente justificable, y por esta razón no parece justificable la creencia en Dios. Sin embargo, parece que el A. advierte la insuficiencia del empirismo como criterio de racionalidad y por eso amplía el concepto de racionalidad hacia lo justificable intersubjetivamente mediante un diálogo racional. Sin embargo, esta ampliación resulta ambigua. Una vez desaparecida la pretensión de una verdad previa más allá de las valoraciones espacio-temporales, la racionalidad intersubjetiva parece ser la que crea lo racional. Pero ¿lo bueno, lo justo y lo verdadero es un producto del diálogo, o es más bien algo previo, desvelado en el proceso discursivo? El A. quiere evitar el relativismo ético (tanto historicista como cultural) pero resulta difícil hacerlo sin referencia a una verdad de índole metafísica. Por otra parte, la idea del diálogo racional para la justificación de la ética resulta problemática cuando nos encontramos con seres humanos incapaces de mantener ese diálogo intersubjetivo, ni de defender sus propios intereses. En su pretensión de determinar una fundamentación racional al obrar ético rechaza toda fundamentación basada en la tradición, en la autoridad o en la fe. En el A. no parece haber distinción entre tradición y tradicionalismo, autoridad y autoritarismo, fe y fideísmo. Ninguna de ellas se presenta como una justificación racional, sino como una imposición arbitraria basada en el poder o en el deseo interesado. La crítica al concepto de tradición y autoridad coincide con la crítica ilustrada, pero es precisamente esa tradición ilustrada la que no parece justificada en el propio planteamiento del A.

En definitiva, se trata de un texto interesante, complejo, sugerente, donde es difícil descubrir un pensamiento sistemático y acabado. El A. mismo no oculta las vacilaciones de su pensamiento y que su filosofía se encuentra en un continuo proceso de maduración intelectual.

José Ángel GARCÍA CUADRADO