

# ÉTICA, RELIGIÓN Y MÍSTICA. «MENOS TEME A LA MUERTE»

Vicente Hernández Pedrero

Universidad de La Laguna  
vpedrero@ull.es

## RESUMEN

Este artículo trata de las posiciones defendidas actualmente ante el hecho religioso por Jürgen Habermas —presencia de la religión en la esfera pública— y Ernst Tugendhat —reivindicación antropológica de la mística—. Ambas posiciones son aquí consideradas críticamente desde la perspectiva teórica de la ética de la immanencia.

PALABRAS CLAVE: ética, religión, esfera pública, antropología, mística, immanencia.

## ABSTRACT

«Ethics, Religion and Mysticism. («Less fear of death»)». This paper deals with currently defended positions about the religious fact adopted by Jürgen Habermas —the presence of religion in the public sphere— and by Ernst Tugendhat —anthropologic claim of the mystic—. Both positions are here considered with criticism from the theoretical perspective of the ethics of immanence.

KEY WORDS: ethics, religion, public sphere, anthropology, mysticism, immanence.

## I. JÜRGEN HABERMAS: LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

1

Pocos años después de la publicación en 1983 de su «Ética del discurso»<sup>1</sup>, Jürgen Habermas ya había introducido en su propuesta teórica una corrección sustantiva fundamental. Se trataba por aquel entonces, en una época caracterizada por las lecturas comunitaristas del pensamiento aristotélico y hegeliano, de superar el excesivo grado de abstracción y formalismo que todavía arrastraba aquella primera versión de la ética discursiva, y que amenazaba con reproducir, aun en forma procedimentalista, todas las limitaciones deontológicas de la ética kantiana. Tomando tierra en la crítica de Hegel, se trataba de «ampliar frente a Kant el concepto deontológico de justicia a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de





vista general de la socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida siempre particulares, sin caer por ello en las tenazas metafísicas del neoaristotelismo»<sup>2</sup>. El propósito consistía en hacer verosímil y realista, «para seres de carne y hueso», como solía decir Habermas por aquellos años, el enfoque discursivo procedimental, consiguiendo que «en el discurso no se rompa el lazo social de pertenencia comunitaria aun cuando el convenio que de todos se exige apunte por encima de los límites de cada comunidad concreta». La vía para ello era el nuevo concepto de solidaridad, complementario al de justicia, y al que correspondía jugar un papel de orden pragmático, como capacidad práctica de todo sujeto postconvencional. Pues «el acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del *sí* o del *no* insustituibles de cada individuo como de la superación de su perspectiva egocéntrica», de tal modo que «sin la capacidad de cada uno de ponerse *solidariamente* en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general»<sup>3</sup>.

Con todo, no fue esta adecuación pragmática a la realidad empírica, y no trascendental, de unos hablantes ligados entre sí comunitariamente por la vía de la socialización, el principal aporte teórico del concepto de solidaridad. Se trató de algo mucho más radical, en el sentido de apuntar a la raíz misma de toda ética, más allá de cualquier respuesta formal o cognitivista. La capacidad para la solidaridad en tanto actitud no racionalizada al modo de la justicia universal sino inmersa en el mundo de las emociones y los sentimientos morales no sólo debía consagrar la ruptura definitiva con el dualismo kantiano y la doctrina de los dos reinos, también situaba el fundamento último de la ética en un fondo antropológico conectado con la naturaleza motivacional o condición ontológica de lo humano en el mundo, acerca de lo cual sólo tendríamos acceso de una manera no teórica sino intuitiva. «¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?»<sup>4</sup> fue la pregunta decisiva que Habermas se formuló por aquel entonces. Tales intuiciones morales no serían, lógicamente, procedimentales sino que darían cuenta de «algo sustancial» relativo a la condición humana, si bien el procedimiento de diálogo racional, por sus supuestas características no instrumentales o estratégicas, sería la condición necesaria para orientar en un sentido ético nuestras intuiciones. O al menos Habermas quiso entenderlo de ese modo: «¿Por qué me cabe esperar que la ética del discurso *logre acertar* con algo sustancial valiéndome de un concepto procedimental?»<sup>5</sup>. Esta posi-

---

<sup>1</sup> Jürgen HABERMAS, «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación» (1983), en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

<sup>2</sup> Cf. J. HABERMAS, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?» (1986), en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 112 y ss. Estos escritos constituyen el resultado más coherente, desde un punto de vista ético discursivo, con respecto a las teorías materialistas presentes en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), Taurus, Madrid, 1981 y *Teoría de la acción comunicativa* (1981), 2 tomos, Taurus, Madrid, 1987. Para una interpretación de dichos escritos, mi artículo: «Lo público y lo privado en ética. Cuestiones ontológicas», *Laguna*, 2, 1993-1994, pp. 63-78.

<sup>3</sup> Cf. J. HABERMAS, *op. cit.*, cursiva mía.

<sup>4</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 105.

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 111, cursivas mías.

ción parecía anunciar por aquellos años un giro teórico en los fundamentos de la ética discursiva<sup>6</sup>. Desde un punto de vista antropológico, el nuevo concepto de solidaridad venía a ligarse a la idea de «extrema vulnerabilidad» de la especie humana, la cual se constituía en característica esencial de «unos seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización» y que, por tanto, se manifiestan «moralmente necesitados de atención y consideración»<sup>7</sup>. Pues bien, visto con la perspectiva de dos décadas de producción habermasiana, podemos decir que aquellas intenciones sustantivas quedaron sólo en el intento y no llegaron nunca a fraguar en una verdadera estrategia materialista de fundamentación moral, ya que desde entonces la defensa de la ética discursiva no ha dejado de conjugarse con un prejuicio antinaturalista que la hace regresar una y otra vez al seno del dualismo kantiano, en abierta contradicción con los hechos antropológicos y materiales en que dice apoyarse<sup>8</sup>.

2

Ya en aquellos escritos de los ochenta, y aunque en un primer momento el asunto pasase inadvertido, podemos encontrar algún indicio de esa contradicción. Pues, realmente, ¿qué significa «lograr acertar» con lo sustantivo desde un concepto procedimental?, ¿significa esto que las intuiciones morales pudieran situarnos ante una fuente no natural o material, sino espiritual, de fundamentación ética? A juzgar por la defensa que desde hace unos años ha emprendido Habermas de la religión y de su presencia en la esfera pública, esa posibilidad metafísica no parece nada descartable, al menos metodológicamente<sup>9</sup>: «No deberíamos confundir en ningún caso la secularización del poder estatal con la secularización de la sociedad»<sup>10</sup>, nos advierte Habermas, pues hay que evitar a toda costa la «pérdida de significado de la religión», tanto «en la esfera pública política [como] en la cultura de una sociedad

---

<sup>6</sup> Interpretando a mi modo esta nueva posición teórica, llegué a hablar de un «giro ontológico» en el pensamiento ético habermasiano, lo que se reveló luego como una exageración por mi parte, cf. «Lo público y lo privado en ética. Cuestiones ontológicas».

<sup>7</sup> J. HABERMAS, *op. cit.*, p. 105 y ss. En este sentido, hay que considerar la enorme influencia que la obra de G.H. Mead ha ejercido en el pensamiento habermasiano, cf. Jürgen HABERMAS, «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead», en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.

<sup>8</sup> Como ejemplo de ello, valgan las reiteraciones formalistas de sus «Aclaraciones a la ética del discurso». Se trata del ensayo de 1991 que da título a una recopilación de escritos anteriores, entre los que se incluye el ya citado: «¿Afectan las objeciones de Hegel [contra] Kant también a la ética del discurso?». Cf. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

<sup>9</sup> Particularmente sistematizada en «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares», en J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006. Para rastrear los precedentes teóricos de esta posición: J. HABERMAS, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.

<sup>10</sup> Cf. J. HABERMAS, «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais», en *Claves de razón práctica*, 180, 2008, pp. 4-6

[y] en los modos de vida personales»<sup>11</sup>. La religión debe poder aportar su propio significado al debate democrático, en pie de igualdad con otros significados laicos que, pese a ello, no estarían, ni mucho menos, en mejores condiciones para alcanzar la verdad: «Las comunidades religiosas pueden afirmarse en la vida política de las sociedades seculares como comunidades de interpretación. En las polémicas sobre la legalización del aborto o la eutanasia, sobre las cuestiones bioéticas de la medicina reproductiva, sobre las cuestiones de la protección de los animales y del cambio climático, en todas estas cuestiones y en similares *el estado de la argumentación es tan intrincado que en absoluto puede vislumbrarse de antemano qué parte puede invocar las intuiciones morales correctas*»<sup>12</sup>. Así pues, las tradiciones religiosas tienen algo que ofrecer a partir de sus propias intuiciones morales, y en una sociedad democrática, el resto de los ciudadanos no deberíamos dejar caer en saco roto esa fuente de recursos comprensivos: «¿Por qué los ciudadanos seculares no pueden reconocer intuiciones propias en el *contenido de verdad de las expresiones de fe*, ya sean ocultas o reprimidas?»<sup>13</sup>. Habermas da por hecho que «posibles contenidos de verdad de las contribuciones religiosas pueden fluir de modo efectivo mediante decisiones vinculantes de la política *si alguien los captura y los traduce en una argumentación accesible para todos*»<sup>14</sup>.

Sin embargo, la cuestión, fuera de la estilización formal de un razonamiento ético discursivo, no parece tan sencilla. Una sociedad democrática implica, en efecto, el compromiso postconvencional con la argumentación y el diálogo. Pero ¿puede traducirse formalmente este compromiso en una presencia activa en el espacio público de las imágenes religiosas del mundo? En sus «Once tesis contra Habermas», Paolo Flores d'Arcais ha formulado con claridad, desde la propia lógica discursiva, los términos del problema: «Dicho sin perifrasis: el creyente, *en cuanto creyente*, no sabe dialogar racionalmente»<sup>15</sup>. O lo que es igual, la fe comienza donde el creyente decide, conscientemente, no guiarse por la razón. El «argumento-Dios» es un «porque sí» que está más allá de la razón. Y en una sociedad democrática, que pretende ordenarse desde el diálogo racional, «la esfera pública será por lo tanto *pública*, un espacio simétricamente abierto a todos los ciudadanos, sólo si se mantiene libre de cualquier argumento-Dios»<sup>16</sup>, que es como decir: porque Dios lo manda.

<sup>11</sup> Ibídem, cursiva de Habermas.

<sup>12</sup> Ibídem, cursivas más.

<sup>13</sup> Ibídem, cursivas más.

<sup>14</sup> Ibídem, cursivas más.

<sup>15</sup> Cf. P. FLORES D'ARCAIS, «Once tesis contra Habermas», *Claves de razón práctica*, 179, 2008, pp. 56-60; cursivas de Flores d'Arcais. En su artículo posterior, ya citado, Habermas no ha dado respuesta a esta cuestión de fondo, reiterándose en la posibilidad formal de «traducción» de un lenguaje a otro.

<sup>16</sup> Ibídem, cursiva de Flores d'Arcais.

La polémica suscitada por la propuesta de Habermas nos sitúa, en el fondo, ante los límites de una ética concebida deontológicamente sólo bajo la forma de unas normas intersubjetivas ligadas a la esfera pública y a un tipo de acuerdo democrático donde los diferentes intereses particulares quedan salvaguardados según la lógica liberal de predominio de la privacidad. Los «intereses generalizables»<sup>17</sup>, que allá por los años ochenta parecieron marcar el rumbo colectivo de la ética del discurso, ceden el terreno, finalmente, a un acuerdo neoliberal donde la fe religiosa debe ser incluida en el ámbito del debate público. Así, de lo público como forma de progreso en lo privado hemos pasado a la aceptación de los motivos privados como causa determinante de lo público. El autor de la primera teoría democrática del contrato de la Era Moderna, que no fue otro que Spinoza, concibió el acuerdo político al modo de una plataforma necesaria para el progreso en la vida buena de los individuos contratantes, un lugar de lanzamiento hacia el mayor conocimiento ligado a la mayor potencia de unas vidas singulares sometidas permanentemente al escrutinio de una ética concebida como un camino de salvación en este mundo. Sin embargo, un siglo más tarde, el pensamiento kantiano redujo la democracia al acuerdo práctico entre unas conciencias solitarias marcadas a fuego por un deber ser cuya recompensa final ya no era de este mundo y a las que debía resultar extraña cualquier pretensión de mayor potencia en la vida terrenal, una vez situada la verdadera salvación fuera de la tierra. De este modo, y desde la perspectiva de lo público, la ética colapsó en política burguesa y liberal y la política interrumpió el devenir colectivo de la ética. Por último, ya en nuestros días, la ética discursiva se propuso superar esta parálisis de la ética kantiana haciendo progresar la conciencia moral de los individuos en una dinámica colectiva impulsada por la vía del diálogo. Pero lo cierto es que ha acabado por convertirse en una nueva suerte de liberalismo político<sup>18</sup> donde la fe privada termina encontrando acomodo institucional en el lugar de lo público. En el plano teórico, Habermas ha querido fundamentar su propuesta si-

<sup>17</sup> La tesis de los «intereses generalizables» había sido formulada inicialmente por Habermas en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, de 1973, y respondía a la lógica del «interés emancipatorio» reclamado en *Conocimiento e interés*, de 1968. A finales de los ochenta, al calor del derrumbe de los regímenes comunistas de Europa del Este, Habermas todavía la consideraba una tesis básica para el desarrollo colectivo de la democracia: «Los retos del siglo veintiuno serán de un orden y magnitud tales que demandarán unas respuestas por parte de las sociedades occidentales a las que no se podrá acceder, ni poner en práctica, sin una radical-democrática universalización de intereses a través de instituciones para la formación de la opinión pública y la voluntad política», cf., «What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and The Need for New Thinking on the Left», *New Left Review*, 180, 1990. Acerca de ello, mi ensayo «Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso», en VV.AA, *Conmutaciones. Estética y ética en la modernidad*, Laertes, Barcelona, 1992.

<sup>18</sup> En este sentido, sería interesante comprobar cuánto del «liberalismo político» del último Rawls ha terminado por introducirse en el «republicanismo kantiano» de Habermas. Cf. Jürgen HABERMAS/ John RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998.





tuándola «entre (el) naturalismo y (la) religión». A todas luces, se trata de un acto fallido, impropio de su autor. Si no, ¿por qué defendemos en la escuela pública la teoría de la evolución natural y rechazamos la visión creacionista del mundo? Por lo demás, la falsa y artificiosa simetría entre lo natural y lo religioso a la hora de explicar cómo somos moralmente queda, en otro contexto, reconocida de forma implícita por el propio Habermas, cuando señala: «esta «prioridad de lo justo frente a lo bueno» no puede impedir ver que la moral racional abstracta de los sujetos a derechos humanos se apoyan a su vez en una *autocomprensión ética de la especie* preexistente, compartida por todas las *personas morales*»<sup>19</sup>.

El máximo interés generalizable, el más universal de todos, no puede ser otro, en efecto, que el de la mayor autocomprensión ética de la especie, la averiguación y aceptación de nuestro origen y destino natural en el mundo. Pero el problema, entonces, es que esta autocomprensión, si quiere ser verdadera, no debiera ser trascendental o metafísica, despojándose para ello de todo prejuicio religioso o espiritual. Eso significa que los argumentos racionales, so pretexto de nuestras limitaciones epistemológicas, no tienen por qué quedar suspendidos en un punto trascendental que dé sentido a la fe religiosa. Más bien, se trata de seguir avanzando en la lógica material de la inmanencia. Evidentemente, nunca sabremos todo acerca del mundo, pero aceptamos el hecho de su condición material y ontológica. ¿Por qué debería ser de otra manera? Asumimos el principio de la complejidad de la naturaleza como definitorio de una realidad que hace innecesaria cualquier apelación a un orden espiritual o metafísico, incluyendo en ello el estereotipado discurso a favor de la cultura, la sociedad o la historia, del cual Habermas no logra desprenderse: «Dado que el ser humano ha nacido ‘inacabado’ en un sentido biológico y necesita la ayuda, el respaldo y el reconocimiento de su entorno social toda la vida, la *incompletud* de una individuación fruto de secuencias de ADN se hace visible cuando tiene lugar el proceso de individuación social»<sup>20</sup>. ¿Se intenta demostrar así un acto no-natural, unas pautas espirituales, de socialización? ¿Acaso no forma parte la «incompletud» del mismo proceso complejo de la naturaleza? ¿No es social por naturaleza la especie humana? ¿Cabe una autocomprensión ética no apoyada en la evolución de la especie? ¿Y no es en definitiva natural el contenido moral de esta evolución? Que la especie sea capaz de llevar a cabo conductas morales no convencionales, sino justificadas discursivamente, ¿no forma parte de nuestra condición natural como seres evolutivos que somos? Nuestra condición natural incluye la capacidad racional, el ejercicio mismo de la razón<sup>21</sup>. Y es objetivo principal de la razón, no debiera haber

---

<sup>19</sup> Cf. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 59, cursivas de Habermas.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 52, cursiva de Habermas. En su ya mencionada crítica a Habermas, Flores d'Arcais incurre sin embargo en la contradicción de reproducir la esquemática separación entre hechos (naturales) y valores (culturales) inspirada en el confuso e incoherente principio de Hume, cf. *op. cit.* Tesis 8.

<sup>21</sup> SPINOZA: «Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza [...]», *Ética*, 4, 18, escolio.

otro más importante, el conseguir, *en acto*, el mayor conocimiento para la mayor potencia en nuestro paso individual y colectivo como especie por este mundo. La democracia, bien entendida, debería ponerse al servicio de ese objetivo inmanente. La fe religiosa, en cambio, remitiendo la salvación a otro mundo, debilita el contenido ético de la democracia.

## II. ERNST TUGENDHAT: ANTROPOLOGÍA, NO METAFÍSICA

1

La pregunta por el conocimiento ético es la pregunta que recorre el último libro de Ernst Tugendhat<sup>22</sup>. Se trata de una pregunta que querría ser a la vez actual y radical, es decir, que fuese a la raíz del asunto y que se formulase desde un nuevo punto de vista filosófico: «uno quisiera identificar la pregunta básica de la filosofía no simplemente en relación con lo que ya antes se había entendido como filosofía primera, sino que el concepto de filosofía está a su vez en juego, y uno quisiera encontrar un punto de arranque en lo que se podría considerar como la pregunta más básica que nos podemos plantear en cuanto seres humanos»<sup>23</sup>. Tugendhat no utiliza la expresión, pero su planteamiento pretende ser inmanente a fuer de antimetafísico. Aunque él prefiere más bien manejarse con la noción de antropología, una noción relativa al ser que somos como especie, que «abarca a toda la humanidad», y que busca sus recursos éticos sólo en la realidad que nos constituye, sin apriorismos religiosos o trascendentales. La pregunta se refiere por tanto a lo que podemos hacer con nuestra vida *en vida*, dejando a un lado el hecho de la muerte: «se trata del camino que debemos tomar en la vida», aunque teniendo en cuenta que «lo característico de los humanos es que, al parecer, este camino nunca es obvio». Sí puede quedar establecido, no obstante, que la pregunta tiene dos caras, una individual y otra colectiva: «se trata de una pregunta en primera persona, una pregunta de cada uno, y, al mismo tiempo, de una pregunta que nos planteamos los unos a los otros, una pregunta de ‘nosotros’ que tiene una pretensión intersubjetiva». Por otra parte, lo no-obvio no tiene por qué implicar la existencia de Dios. De manera que la perspectiva antropológica o el punto de partida del hombre deben asumirse de un modo no-kantiano. Kant cometió el error de «decir que en la facultad humana de

---

<sup>22</sup> Ernst TUGENDHAT, *Antropología en vez de metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2008. Culmina así una rica trayectoria filosófica en la que ha jugado un papel importante su crítica a la ética discursiva habermasiana desde unos supuestos ontológicos, o «semánticos», si lo vemos desde la perspectiva del lenguaje. Entre sus obras, valga citar: *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988; *Ser, Verdad, Acción*, Gedisa, Barcelona, 1997; *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997; *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2001. También en relación a Tugendhat, mi ensayo «Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso».

<sup>23</sup> *Ibídem*, p. 22 y ss.





razón hay un núcleo sobrenatural que nos dicta cómo debemos actuar. Él no fue simplemente un metafísico, sino que partió de la antropología, pero pensó que lo humano contenía un factor sobrenatural del que se podía deducir una respuesta a la pregunta por el bien»<sup>24</sup>. El problema, plantea Tugendhat, es que hoy día «no puede mantenerse la suposición de un núcleo sobrenatural» y por tanto «tal deducción de la moral no es viable», lo que significa que «hemos de ver de otra manera la conexión entre la estructura de la vida humana y la pregunta sobre cómo debemos vivir». Haciendo gala de su habitual, y refrescante, desparpajo filosófico, Tugendhat propone que rechacemos de una vez por todas la idea en general de un imperativo categórico, es decir, «la suposición de que nos encontremos bajo alguna necesidad práctica absoluta». Primero, porque no tiene sentido *práctico* alguno y, segundo, porque sólo puede llegar a entenderse ligada a la idea religiosa de un mandamiento divino, que es justo lo que la razón ética se plantea superar. «Ahora bien —señala—, si esto es así, si no existe una necesidad absoluta, entonces la pregunta por el bien no puede desembocar en un mandamiento sino que puede ser entendida sólo como pregunta por un consejo. La pregunta no puede tener como meta algo necesario sino sólo posible, para lo que se pueden dar buenas razones». Estas «buenas razones», en forma de «consejo» prudencial, toman en Tugendhat una doble dirección. Por una parte, se dirigen a un ámbito «moral» donde, una vez superada en nuestros días la justificación de los valores y las conductas por el mero recurso de la autoridad y la tradición, se trataría de pactar unas normas de acuerdo con unas «exigencias recíprocas» para la vida en común. Por otra parte, tienen como objetivo la vida individual, la propia vida, que es el ámbito de la «ética»<sup>25</sup>, allí donde el sujeto lleva a cabo sus virtudes de autorrealización.

Ciertamente, en nuestra época la visión de lo colectivo no tiene por qué detenerse en el límite de una moral tradicional y estrictamente religiosa, pues incluso en las sociedades más políticamente autocráticas encontramos, a nivel de la sociedad civil, indicios más que suficientes de carácter postconvencional para hacernos concebir futuros desarrollos democráticos en materia de acuerdo normativo<sup>26</sup>. Sin embargo, es perceptible en Tugendhat un cierto relativismo en su planteamiento moral, de modo que el acuerdo político aparece sesgado hacia un pacto utilitarista de reciprocidad entre las partes, como si ahí acabase la pretensión intersubjetiva del «nosotros» y como si el contexto democrático fuese ajeno a la idea de progreso ético

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 31 y ss.

<sup>25</sup> Esta distinción entre lo «moral» y lo «ético», como el propio Tugendhat reconoce, es sólo una posibilidad entre otras. Por ejemplo, Habermas utiliza la terminología más bien en sentido contrario: la «ética» respondería al campo del *ethos* colectivo mientras que lo «moral» indicaría el contenido individual del deber. En todo caso, se trata de dos ámbitos o regiones distinguibles de lo público y lo privado.

<sup>26</sup> Es el caso del movimiento crítico emprendido por las mujeres y los jóvenes en muchos países musulmanes. Aunque esta visión es tendencial, pues debe ponderarse desde la reacción defensiva y conservadora que provoca sistemáticamente en estas sociedades la agresión del imperialismo.

a partir de un mayor conocimiento<sup>27</sup>. En realidad, los «buenos consejos», inspirados en «buenas razones», no son menos ciertos o menos verdaderos ontológicamente pese a no ser impuestos bajo la forma de un imperativo categórico. Dicho de otra manera, las buenas razones son razones fundadas desde la perspectiva de lo que conocemos científicamente al respecto de lo que somos por naturaleza. Se trata de las mismas razones que hacen imposible aquel núcleo sobrenatural que rechaza Tugendhat en su propuesta, pues lo cierto es que en nuestra época, y dicho con palabras de Stephen Hawking, «la ciencia no deja mucho espacio para Dios»<sup>28</sup>.

Pero sobre todo, por lo que se refiere a la propuesta ética individual, el mayor conocimiento no debiera separarse de la búsqueda de una mayor potencia para el sujeto que se conduce según unas normas de vida. Éste es el objetivo de una ética pensada desde la inmanencia, donde el conocimiento no metafísico no tiene un carácter meramente epistemológico sino ligado a la materia que forma el cuerpo y la mente humanos en su conjunto. A mi juicio, las «buenas razones» antropológicas de Tugendhat deben ser valoradas de acuerdo con esta perspectiva.

## 2

Una vez emprendida la tarea del conocimiento ético desde premisas no metafísicas, ¿de dónde el contenido de aquellas «buenas razones» antropológicas? Aquí Tugendhat reconoce «no estar en posesión de una teoría» y de operar sólo desde la experiencia de la religión y de la mística, fenómenos a partir de los cuales «quizás se puedan desprender algunas generalizaciones». Con respecto a la religión, la línea de demarcación crítica parece haber quedado finalmente aclarada: «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 ni siquiera tenga sentido. Esto corresponde al rechazo general de todo lo que es justificado simplemente por autoridad y tradición»<sup>29</sup>. Muy al contrario, lo místico, como fenómeno, constituye ahora para Tugendhat aquella fuente de inspiración espiritual, pero no sobrenatural o metafísica, que andaba buscando: «Lo místico, [...] en el sentido en que yo entiendo esta

---

<sup>27</sup> Éste fue, a mi juicio, uno de los errores de la crítica de Tugendhat a la ética del discurso, cf. «Sobre los límites estético-expresivos de la ética del discurso». Si con la ética discursiva de Habermas hemos transitado desde una esfera pública ligada a la transformación de valores e intereses hacia unas normas éticas que se agotan en el acuerdo neoliberal, con Tugendhat, desde un principio, la negociación utilitarista entre las partes ha operado de espaldas a la posibilidad de un cambio ético en lo individual desde el ámbito de lo público.

<sup>28</sup> Cf. S. HAWKING, periódico *El País*, 25 de septiembre de 2008.

<sup>29</sup> TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 33 y ss. Se trata aquí de un avance teórico con respecto a la visión sostenida en algunos de sus trabajos anteriores, particularmente: «Las raíces antropológicas de la religión y de la mística», *Problemas*, Gedisa, Barcelona, 2001; *Egocentricidad y mística*, Gedisa, Barcelona, 2004.





palabra, es una actitud humana que no remite a algo histórico y que no se refiere a nada sobrenatural; es simplemente una actitud de recogerse en sí mismo en que uno se hace consciente al mismo tiempo de la totalidad del mundo, y así gana una conciencia de su propia insignificancia y una conciencia no-egocéntrica de otros seres. Esta actitud se puede entender a partir de la estructura antropológica». El ser que somos antropológicamente nos capacitaría para la actitud mística como vía de progreso individual no deudora de ninguna creencia sobrenatural o metafísica. «Mi meta hasta hoy día —dice Tugendhat— es hacer comprensible la raíz antropológica de lo místico»<sup>30</sup>. A diferencia de la religión, cuyo registro trascendente necesita de un mandato externo, «la actitud mística es una posibilidad real fundada en la esencia humana, una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición». Es una manera sustantiva de proceder ante el hecho religioso bien distinta a la de Habermas, quien integra la religión en un marco político neoliberal con la pretensión de «salvar» los diferentes contenidos que la fe pueda aportar moralmente. En cambio, Tugendhat cuestiona los mismos supuestos metafísicos y sobrenaturales de la religión reivindicando la mística como alternativa «espiritual»<sup>31</sup>.

Dos son los elementos a reivindicar de la mística, elementos que se encuentran en la representación artística de un Buda meditativo que no propone «nada sobrenatural» y a partir de la cual Tugendhat establece: «Primero, una concentración, un recogimiento en sí mismo que a la vez ha de ser visto en términos afectivos, como paz en el alma. Segundo, no parece que el objeto del recogimiento en sí mismo sea sencillamente el yo o la propia vida, sino simultáneamente el mundo, la 'totalidad' [...] ambos aspectos —el recogimiento en sí mismo y la 'totalidad'— son las raíces antropológicas de la mística»<sup>32</sup>. Los seres humanos, a diferencia de otros animales, podemos tomar conciencia, «sobre todo ante la muerte», de la unidad de vida. De manera que tenemos la capacidad para comportarnos respecto a nuestros sentimientos aspirando al «equilibrio y la estabilidad emocionales». Es la capacidad para el recogimiento que media entre la multiplicidad de nuestras preocupaciones y afectos y el objetivo de la unidad de nuestra vida. «¿Pero frente a qué se encuentra el ser humano al recogerse? En primer lugar, se podría decir: sencillamente frente a su vida en conjunto. O bien: frente a su vida en tanto limitada por la muerte. Pero es muy posible que un ser humano que se confronta con la vida y la muerte vea más allá de los límites de su vida y perciba la realidad de lo mucho que él no es». Se trata de la experiencia de totalidad, donde «el yo [finalmente] se desplaza a los márgenes de la

<sup>30</sup> *Ibídem*, p. 160 y ss.

<sup>31</sup> En una reciente entrevista, Tugendhat a la pregunta por Habermas y la religión manifestaba lo siguiente: «Él (Habermas) carece de necesidades religiosas, lo dice él mismo. Y lo que le interesa de la religión, no lo sé exactamente. En todo caso, no lo que me interesa a mí. Yo tengo, de todas a todas, *necesidad de fe* (cursiva mía). A él le interesan los componentes morales en la tradición religiosa, no la religión como tal.», cf. *Sin permiso, república y socialismo también para el siglo XXI*, 13.07.08. No deja de resultar curioso que al final de una larga y controvertida relación teórica entre Habermas y Tugendhat la religión, por diferentes vías, haya surgido para ambos como último tema filosófico.

<sup>32</sup> Cf. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 162 y ss.

propia conciencia», que acaba elevándose a «conciencia del mundo». A partir de nuestra conciencia de la muerte y del tiempo, y por tanto de nuestra contingencia en el mundo, hay una primera tendencia natural que consiste en «estar ávidos de futuro», en «un ‘seguir siempre adelante’ y un ‘siempre más’»<sup>33</sup>. Sin embargo, la mística significa el intento de superación frente al «siempre más» y [de] alcanzar una nueva relación con [la] voluntad y la temporalidad, que se contrapondría a la relación que parecía natural: en vez de ‘siempre más’ una actitud de reflexión, constancia y aceptación de sus límites, y en vez de la insistencia en lo que se desea, la disposición a suspender los deseos». Los deseos del yo dan paso a la experiencia de totalidad, de relación «con el universo y con el ser propio de los otros entes». Se trata de una «reversión» de la tendencia natural anterior, y sin embargo, insiste Tugendhat, «no se refiere a nada sobrenatural». Al menos a la manera de una religión. Porque lo que importa «es distinguir de forma tajante actitudes que implican una creencia o fe (es decir, una creencia en un ser personal sobrenatural) de otras actitudes que no incluyen esta implicación». La religión implica la creencia en una divinidad; la mística, por así decirlo, es una actitud despersonalizada, tanto en lo que se refiere al sujeto como al objeto o motivo de rezo o encomienda espiritual. Así, ante la contingencia de nuestra vida, el creyente religioso «interpreta lo que para él es contingente como causado por seres que a su vez tienen intenciones y metas, como efectos de seres personales poderosos y sobrenaturales. El místico, en cambio, «intenta sobreponerse a la contingencia» mediante una actitud de «agradecimiento» ante algo que es superior al yo, pero que no es resultado de ninguna creencia personalizada. Llevado al límite, incluso, se trataría de alcanzar una total eliminación del yo (como ocurre en el budismo más radicalizado). Pero aquí, por último, la posición de Tugendhat se vuelve más cautelosa: «Frente a eso, cabe preguntarse si lo que anhelamos en la mística no es precisamente un cambio en la forma de relacionarnos con nosotros mismos, lo que implica precisamente que no queremos eliminar el yo. Queremos tornarnos más humildes [...] para el místico ya no tiene sentido arrodillarse y tampoco, si es consecuente, debiera poder hacer reverencias o inclinarse. Tampoco debiera poder seguir hablando de algo superior»<sup>34</sup>.

### 3

Tras la lectura del libro de Tugendhat, resulta innegable la pertinencia teórica de separar la mística, como fenómeno ligado a una cierta inmanencia natural, de la religión, como creencia de salvación fuera de este mundo. En ambos casos la experiencia de la muerte marca el límite de la reflexión racional, pero así como la creencia religiosa orienta en un sentido determinado la norma de vida del creyente

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 177 y ss.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 183



a la espera de un juicio metafísico de salvación o condena, la mística, en cambio, se conforma tan sólo con una suerte de recogimiento y abandono del yo ante la totalidad del universo, como un sosegado y no traumático camino de preparación ante la muerte<sup>35</sup>. Acierta Tugendhat cuando intenta superar desde una perspectiva antropológica las limitaciones de un conocimiento ético hipotecado por la razón kantiana, a su vez deudora de la creencia religiosa en un ser superior sobrenatural o metafísico. Pero se equivoca tomando la mística como la mejor solución de ese límite. La mística, en efecto, se propone superar el miedo a la muerte con recursos inmanentes, alusivos a nuestra presencia interna en el mundo. Pero esto sucede de forma fragmentaria y contradictoria, dejándose por el camino elementos esenciales de cara a ese *otro conocimiento ético*. Así por ejemplo, la idea de totalidad (o eternidad) viene ligada al recogimiento o alejamiento del yo respecto a su propia potencia de conocimiento. Por error, o quizás por una misteriosa búsqueda personal de lo espiritual dentro de la naturaleza, Tugendhat participa de esa contradicción cuando entiende la totalidad como una «reversión» positiva de los deseos naturales del yo, como si conocer lo eterno fuera incompatible con un mayor deseo en relación al propio yo. Es justo lo contrario de la perspectiva abierta por el spinozismo, donde una sucesión de géneros de conocimiento resultan de la suma de potencia por parte del yo que conoce éticamente. Este conocimiento implica a la vez a la mente y al deseo, a la idea y al afecto correspondiente a esa idea en el cuerpo. Mente y cuerpo, cuerpo y mente forman parte de la misma sustancia material que nos constituye como *seres en el universo*. La comprensión final de todo ello es el tercer género de conocimiento. Ahí es donde verdaderamente resulta vencida la muerte: al cabo de una vida no separada de toda la potencia que le es dada vitalmente al yo, no menoscabada por el miedo del yo a la muerte futura. Tugendhat recupera acertadamente la antropología, pero no sigue una estrategia clara desde la perspectiva de la inmanencia material en que nos movemos antropológicamente. Así, conocer no puede significar nada espiritual ajeno a la materialidad del cuerpo y la mente y, por tanto, del deseo y la potencia. Los malos afectos sólo se superan con afectos mejores en relación con un mayor conocimiento: «Cuantas más cosas entiende la mente con el segundo y tercer géneros de conocimiento, menos padece por los afectos que son malos y menos teme a la muerte»<sup>36</sup>. El cuerpo, el deseo y la potencia, en su materialidad, se ligan por consiguiente a la posibilidad misma de «intuir» a través del tercer género de conocimiento lo universal o eterno. Cuanto más puede el cuerpo, mayor es el conocimiento de la mente: «Quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene una mente cuya mayor parte es eterna»<sup>37</sup>. No es que la mente del yo sea eterna, pues ella misma dura y desaparece con el cuerpo, es que, en vida del cuerpo, tiene a su alcance la comprensión de la eternidad de la que forma parte. Y la condi-

---

<sup>35</sup> Aunque Tugendhat parece no reparar en ello, hay una gran similitud entre la actitud mística y la actitud estoica: una especie de rendición filosófica del yo ante el poder de la muerte.

<sup>36</sup> SPINOZA, *Ética*, 5, 38.

<sup>37</sup> SPINOZA, *Ética*, 5, 39.

ción para ello es una potencia del cuerpo, que no viene dada sino que debe cultivarse a lo largo de una vida entera: «Así, pues, en esta vida nos esforzamos, en primer lugar, por que el cuerpo de la infancia, en cuanto su naturaleza lo permite y conduce a ello, se cambie en otro que sea apto para muchísimas cosas, y que se refiera a una mente que sea sumamente consciente de sí misma, de Dios [= Naturaleza infinita, eternidad] y de las cosas; y de tal suerte que todo lo que se refiere a su memoria o a su imaginación, no tenga apenas importancia en proporción al entendimiento»<sup>38</sup>.

La mística, tal como la entiende Tugendhat, es un paso inmanente con respecto a la fe religiosa, pero el conocimiento ético planteado desde la inmanencia va mucho más allá de la mística puesto que el yo en su potencia no hace dejación ante la muerte. Y no la teme.

Recibido: julio 2008; aceptado: noviembre 2008.



---

<sup>38</sup> SPINOZA, *Ética*, 5, 39, escolio.