

TUGENDHAT Y LA HONESTIDAD INTELECTUAL

Tugendhat and Intellectual Truthfulness

Eduardo Geovo Almanza*
Universidad Libre
egeovo@gmail.com

Fecha de recepción: 27 de marzo de 2014

Fecha de aceptación: 17 de junio de 2014

Resumen

Se examinan críticamente los planteamientos de Tugendhat acerca de la justificación y motivación que tenemos para ser honestos intelectualmente. En primer lugar, como introducción al problema presenta las tesis de Weber, Nietzsche y la tradición platónica-aristotélica, cuyas respuestas le resultan insatisfactorias. En segundo lugar, trata la figura de Sócrates, quien representa la idea de honestidad intelectual como fin en sí misma. En tercer lugar, plantea los errores de sus anteriores indagaciones, explorando tres motivos: el motivo social, el motivo pragmático y el tercer motivo que consiste en querer evitar la posibilidad de la ilusión o el autoengaño.

Palabras clave: Actitud, Antropología, Honestidad intelectual, Tugendhat, Virtud filosófica.

Abstract

This paper is a critical review about the Tugendhat's approach, in regards to the causes (justification) and motivation that we have to be intellectually honest. Firstly, as an introduction to the problem, Tugendhat exposes Weber's, Nietzsche's and Platonic-Aristotelian tradition's thesis, whose answers he finds unsatisfactory. Second, it deals with the figure of Socrates, who represents the

* Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, docente de Filosofía de la Universidad Libre, miembro del Grupo de Investigación: Filosofía, Sociedad y Educación. egeovo@gmail.com

intellectual honesty's idea, as an end in itself. Third, after exposing the errors of his previous investigations, explores three reasons for the intellectual honesty/truthfulness: the social reason, the pragmatic reason, and the third which is the need or desire to avoid the possibility of illusion or the self-deception.

Keywords: Anthropology, Intellectual Truthfulness, Philosophical Virtue, Stance, Tugendhat.

Tugendhat se ha ocupado en sus últimos escritos de temas antropológicos y de justificar la antropología filosófica; esto no es un dato autobiográfico más, sino el reconocimiento del renacimiento que ha tenido en Alemania¹ esta problemática. Para Tugendhat, la antropología filosófica presupone la comprensión de nosotros como seres humanos, dado que sirve de base para las otras disciplinas filosóficas; base no entendida como centro ni como fundamento, sino que, por el contrario, valora la comprensión humana como un punto hacia el cual parecen remitir las diferentes indagaciones filosóficas. Con un enfoque evolucionista en el tratamiento de cuestiones antropológicas, el filósofo se ocupa de explorar no las palabras, sino las actitudes y disposiciones antropológicas centrales.

Ahora bien, cuando Tugendhat aborda los temas concretos de la antropología filosófica lo que le sirve de hilo conductor es encontrar la raíz o base antropológica de tipo evolutivo que nos ayude a dar respuesta al problema en cuestión; dentro de estos temas se encuentra el problema de la honestidad intelectual. Pese a que Tugendhat no está seguro del título dado a su ensayo: *Retracciones sobre honestidad intelectual*², porque podría ser visto como algo que se circunscribe meramente a la ética, o porque sus retractaciones podrían ser entendidas como ejemplo de honestidad intelectual, al reconocer sus tesis erróneas sobre esta cuestión, considero que la importancia de ese ensayo no radica tanto en que a esta temática de la honestidad intelectual se le haya prestado poca atención, como lo sugiere el autor³, sino en el intento de responder a una problemática central de la actividad filosófica: la justificación y la motivación que se tienen para ser honestos

¹ En un ensayo publicado en homenaje a Tugendhat por sus 75 años cumplidos, David Sobrevilla muestra el proceso de auge, declinación y renacimiento actual que ha tenido la antropología filosófica, centrado en el pensamiento germano; la cual ya no es vista como una disciplina dependiente de otros saberes, sino que, en palabras de Tugendhat, la antropología filosófica está llamada a ser la filosofía primera (Sobrevilla, 2006).

² “No sé ni siquiera si 'honestidad intelectual' es la mejor expresión para lo que quiero dilucidar aquí” (Tugendhat, 2007, p. 65).

³ En una entrevista no muy reciente manifiesta que siendo un gran problema, resulta extraño que no se le haya prestado atención a un problema que formula de la siguiente manera: “¿cuál es la base de la honestidad intelectual?”. Ruiz, C.-E. Ernst Tugendhat en el vértigo de la racionalidad. Aleph, 138, 38-51. Recuperado de <http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/71-ernst-tugendhat-en-el-vertigo-de-la-racionalidad.html>.

intelectualmente o, lo que es lo mismo, en qué radica nuestro interés en la propia (individual o colectiva) autocomprensión o el querer-aclararse-uno-sobre-sí-mismo. En otras palabras, qué razones puede tener alguien para querer ver su situación tal y como es.

Si bien la honestidad intelectual es entendida como una virtud social, “como la virtud básica de la filosofía”, es de subrayar que dicha problemática no remite únicamente a la actividad filosófica, sino que también trata sobre la comprensión como seres humanos, ya que: “Es relevante en todas partes en las que existe una tensión entre el motivo para el autoengaño o la indiferencia, y el motivo para la clarificación de la propia situación” (Tugendhat, 2007, p. 65).

En este escrito sostengo como tesis que el hecho de que la honestidad intelectual no sea entendida como algo pragmático ni como algo moral, sino como el querer evitar la posibilidad de la ilusión, encuentra sus límites cuando se intenta explicar desde sí mismo y cuando se pretenden romper las certezas de aquellas personas que parten desde la fe, donde se identifican creencias con deseos.

El análisis crítico hermenéutico de este ensayo se hará atendiendo el orden en que los autores y problemas son presentados por Tugendhat; confrontándolos, en la medida de lo posible, con la lectura personal de ellos. El primer apartado, denominado *Introducción al problema*, afirma que la expresión honestidad intelectual es reciente, e indaga por la motivación de la honestidad intelectual, a través de la discusión con Weber y Nietzsche, cuyas respuestas resultan insatisfactorias. En el segundo se va a tratar la filosofía socrática como forma de vida, la cual encarnaba la idea de la honestidad intelectual como fin en sí misma; honestidad intelectual que viene a ser la virtud de la filosofía. El tercer apartado, titulado: *Los tres motivos de la honestidad intelectual*, abandona el interés inicial por la motivación para intentar caracterizar descriptivamente la honestidad intelectual como una actitud, como una disposición fundamental, sin presuponer un determinado motivo, orientándose por la pregunta ¿cómo hay que describir esta actitud? y ¿qué tipo de actitud es?

La honestidad intelectual es entendida como una virtud sin un componente moral, no es una virtud específica de ampliación del saber, menos como cambio de posición o de opinión, en el sentido de que las propias opiniones se pueden mostrar como falsas, unívocas o poco claras, como tampoco redundan en el hecho de preguntar por la verdad, sino “en la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión” (Tugendhat, 2007, p. 77). Entonces, el primer motivo es planteado como virtud social, recoge lo planteado por Bernard Williams en su libro *Verdad y veracidad* (2006), donde habla de dos actitudes relativas a la

verdad: honradez⁴ y precisión; el segundo, es el motivo pragmático, que consiste en la búsqueda activa de la verdad motivado por el propio interés, ya sea personal o común; el tercer motivo es que queremos evitar la posibilidad de la ilusión, proveniente de nuestra conciencia del mundo y de la realidad, que se distingue del sueño o la ilusión.

1. Introducción al Problema

En esta parte introductoria, Tugendhat va a plantear los aspectos problemáticos de la manera como la tradición filosófica ha entendido la honestidad intelectual. En primer lugar, se refiere a Weber y Nietzsche; los reconoce como iniciadores, analiza sus planteamientos y muestra los puntos que considera débiles de su argumentación; Weber entiende la honestidad intelectual como aclaración y como poder rendir cuentas con uno mismo, mientras que Nietzsche entiende la honestidad intelectual como una actitud central de la filosofía, la voluntad de verdad, cuya motivación es básicamente moral, relativa a la moral cristiana; según Nietzsche, el interés cognoscitivo de no dejarme engañar recae en un supuesto moral: no engañar, esto es un dictamen de la moral, y en especial de la moral cristiana⁵.

En segundo lugar, resulta importante la discusión que plantea sobre el tema de la verdad con la tradición platónica-aristotélica, porque esta afirma que la filosofía es una actividad orientada a la búsqueda de la verdad de forma desinteresada, continua y agradable, que es preferible a cualquier otra; es decir, que el origen de la filosofía es la búsqueda desinteresada del saber por el saber mismo, allí no caben necesidades materiales ni deseos de bienestar; lo importante aquí es que la actividad suprema del hombre consiste en filosofar: el conocimiento, la investigación, la actividad contemplativa, la contemplación pura de la verdad es lo único que puede constituir un fin en sí mismo; así lo entiende Aristóteles⁶, al afirmar que “la forma máxima y por ello más feliz de la actividad humana radica en el conocimiento de la verdad”

⁴ En la traducción española este término es traducido como sinceridad.

⁵ Esta argumentación de Nietzsche se encuentra particularmente en el aforismo ³⁴⁴, que lleva como título: “Hasta qué punto también nosotros somos piadosos aún” (Nietzsche, 1990, pp. 204-206).

⁶ Si bien así lo entiende Aristóteles, no es la única que plantea el estagirita, porque en las reflexiones éticas la finalidad es otra. El objetivo es alcanzar la felicidad, una vida plena y satisfactoria se consigue mediante la observancia de las virtudes morales y contando con la colaboración de una fortuna favorable –solventía económica, posición social–. Como acertadamente lo señala Frede: “Además el propio Aristóteles reconoce que no existe sabiduría sin sabiduría práctica; y la adquisición de esta última exige del filósofo un esfuerzo totalmente práctico para aprender a actuar y a sentir las cosas de un cierto modo. Al hablar de la “teoría ética” de Aristóteles, olvidamos el hecho de que, según él, lo esencial del saber moral no es un conocimiento, una comprensión de los hechos, sino una conducta de cierto tipo, y que este saber moral no se puede adquirir si no se busca personalmente el aprender a reaccionar de modo fiable ante las diversas situaciones, de una forma apropiada, tanto en el plano emocional como en el de la acción” (Frede, 2000, p. 39). Véase también las tesis y argumentos de Bertí con respecto a este tema, sobre todo la tensión que se da entre razón teórica y razón práctica (Bertí, 2009: 273 y ss.).

(cit. en Frede, 2000, p. 68); para Tugendhat resulta poco convincente esta manera de entender la filosofía como actividad suprema, la que se realiza por sí misma. Como actividad humana, la dedicación del filósofo al conocimiento de la verdad no se diferencia de otras actividades, “como, por ejemplo, bailar o pintar” (Tugendhat, 2007, p. 68), las cuales también se hacen y se pueden hacer en virtud de sí mismas, de forma continua y agradable, sin ningún interés práctico inmediato. Entonces, es evidente que esta tradición no nos ayuda a comprender ni a resolver el problema de la honestidad intelectual.

En tercer lugar, con el recurso a la figura de Sócrates, Tugendhat sostiene que la honestidad intelectual puede ser entendida como virtud social; más adelante aclarará esta noción de virtud, cuyo significado no es moral, sino antropológico, como disposición, en la medida en que a Sócrates no le interesaba la ciencia ni el saber técnico, sino la vida buena, es decir, claridad sobre sí mismo; pero sería muy limitado verla solamente como una virtud filosófica, porque es algo que atañe a los seres humanos, ya que en las opiniones sobre uno mismo existe la tensión entre el motivo por el autoengaño y el motivo para la clarificación de la propia situación; es decir, por un lado, un compromiso con la veracidad o una prevención contra el engaño, y por otro, una desconfianza respecto a la verdad misma; duda de que pueda encontrarse verdad alguna.

Weber y Nietzsche

Luego de este breve esbozo, me ocupo de los argumentos de Weber y Nietzsche. En su ensayo, Weber (1972, pp. 180-231) plantea que frente a los diversos órdenes de valores del mundo debemos elegir, esta elección implica “la obligación de rendirse cuentas a uno mismo sobre el último sentido del propio quehacer” (Weber, 1972, p. 66). Es un valor que se impone sobre otros, además, el autor entiende la honestidad intelectual como tener claridad y poder rendir cuentas a uno mismo. Para Tugendhat, el problema de Weber radica en que en ningún momento ofrece razones acerca de la motivación para imponernos esta obligación; en otras palabras, es tratado como un valor, pero no explica ¿dónde radica el valor de la “simple integridad intelectual”? (Tugendhat, 2007, p. 66).

Antes de dirigirme a tratar los argumentos de Nietzsche, quiero señalar los aspectos que considero problemáticos de la lectura del texto, no solo en lo que respecta a su traducción, sino a su interpretación: 1) algo que dificulta la lectura del ensayo de Weber es que se traduce honestidad por probidad⁷, expresión que se entiende como sinónima de honradez, y no de honestidad, ya que mientras la honradez se aplica a la

⁷ En la traducción española, los únicos apartados donde aparece la expresión probidad intelectual son: pp. 212 y 230, y probidad: p. 230.

persona que cumple con los deberes (no necesariamente de forma autónoma), la honestidad es una cualidad que se aplica a los actos y las palabras de las personas. 2) En el texto no encuentro referencia alguna a lo central de la honestidad intelectual: “rendir cuentas a uno mismo”; por el contrario, tal parece que Weber describe esta actitud como que la labor del docente redunde en no introducir sus juicios de valor en la comprensión de un tema, es decir, evitar la imposición de sus propias posturas personales a los alumnos. 3) Otra aproximación al tema es que Weber define la probidad intelectual como no sacrificar el intelecto, ya que la postura básica consiste en la obligación de crear claridad y sentimiento de responsabilidad, pero, como bien lo señala Tugendhat, no nos explica cuál es el motivo para imponernos dicha necesidad. 4) El sí mismo es planteado como el ideal socrático de enseñanza, que el alumno se dé cuenta por sí mismo del sentido último de sus propias acciones. También en cuestiones relativas al fin, que no aborda la ciencia, hay que explicar al alumno que el sí mismo deriva de tal visión del mundo. “Si se mantiene fiel a sí mismo llegará internamente a estas, a aquellas *consecuencias* últimas y significativas” (Weber, 1972, p. 223).

Por otra parte, Tugendhat considera que Nietzsche⁸ fue más explícito, ya que entendió la cuestión de la honestidad intelectual como algo relativo a la verdad, al preguntarse por el valor de la pregunta por la verdad; no se detiene en la cuestión de la verdad y la mentira porque la considera compleja y lo saca del tema, por el contrario, le interesa subrayar que al recaer la verdad en una cuestión de voluntad, esto lleva a Nietzsche a sostener que la veracidad interna es un dictado de la moral, en especial, de la moral cristiana. Este es el paso que a Tugendhat le parece poco convincente, que la explicación de querer-aclararse-uno-sobre-sí-mismo se desprenda de la moral (2007, p. 67).

No obstante, en este apartado Tugendhat formula la crítica pero no ofrece las razones de por qué dicho planteamiento es poco convincente; esto lo encontramos más adelante, con la referencia a Gosepath, cuyo interrogante por el motivo de la pregunta por la verdad no es la moral, sino el interés; es decir, que el motivo de todo interés por la verdad es pragmático, en sus palabras, algo que Nietzsche desatendió (Tugendhat, 2007, p. 73). Si bien esta tesis le sirve a Tugendhat para criticar a Nietzsche, porque no consideró en su tratamiento global de la verdad y la mentira la esfera del conocimiento de medios para fines, cuya motivación de la verdad surge por razones prudenciales, el problema es que al parecer no tendría sentido hablar de honestidad intelectual, ya que es “irracional darle preeminencia a la verdad cuando la verdad y la deseabilidad entran en colisión” (Tugendhat, 2007, p. 73); pero,

⁸ Tugendhat cita como referencia de su análisis de Nietzsche los textos: Aurora, Prólogo §4; Gaya Ciencia §344; Más allá del bien y del mal, aforismos §1 y ss., §230. Para el texto de Aurora me basaré en: Nietzsche, F. (2000). Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales. Madrid: Biblioteca Nueva. Introducción, traducción y notas de Germán Cano.

paradójicamente, se vale de la tesis nietzscheana para subrayar que Gosepath desatiende lo referente a la verdad de las opiniones en las que se trata de uno mismo (individual o colectivamente), (p. 74).

Ahora bien, en la crítica a Nietzsche, Tugendhat afirma lo siguiente: “es poco convincente para la autocomprensión inmanente de Nietzsche, pues este análisis también ha pasado a ser determinante para su autocomprensión como 'espíritu libre' después de que haya desechado la moral cristiana” (2007, p. 73). Al parecer, cuando Nietzsche utiliza la expresión “nuestra honestidad”, se refiere a la de los espíritus libres; Tugendhat da por supuesto que se trata de los librepensadores; pero, ¿es esto así?, ¿es el superhombre?, ¿son los filósofos del futuro?, ¿en qué radica su honestidad? En *Humano, demasiado humano* (1996, pp. 35-41), Nietzsche se define como espíritu libre, allí su filosofía aparece como una obra de desenmascaramiento y desmitificación de los valores de la cultura occidental fundados en su metafísica, al reducir los antiguos problemas ontológicos de la filosofía a cuestiones de sentido y valor, al mismo tiempo que mediante la búsqueda del valor del origen (genealogía) emprende una crítica de los valores en el origen religioso, moral y filosófico; además, porque con su autocomprensión denota olvidarse de sí mismo, y agrega: “cuando no he encontrado lo que *necesitaba*, he tenido que procurármelo artificiosamente, falseando o inventando” (1996, p. 35). Más adelante señala que en un tiempo tenía la creencia de que no era el único en ser de este modo, en ver de este modo, con la confianza de la amistad, por eso inventó los “espíritus libres”, pero aunque reconoce que no los hay, ni los ha habido, abriga la esperanza de que “un día *pueda* haber semejantes espíritus libres” (p. 36), caracterizándolos como alegres e intrépidos.

Pues bien, Nietzsche pregonaba que los “espíritus libres” están por venir, gracias a un episodio decisivo que denomina “desasimiento”, que significa desapego, desinterés, desprendimiento, el cual, en contraste con la moral cristiana, es entendido como “un repentino horror y recelo hacia lo que amaba, un relámpago de desprecio hacia lo que para ella significaba 'deber', un afán turbulento, arbitrario, impetuoso como un volcán, de peregrinación, de exilio...” (1996, p. 37), que termina siendo, fuerza y voluntad de autodeterminación, de autovaloración, en definitiva, voluntad de poder o potencia. En su relación con la verdad, los espíritus libres aprenden a captar que toda valoración es perspectivista; el modo de comportarse frente a la verdad no es racionalista ni reflexivo, como conformidad de la proposición con los hechos (objetividad y evidencia), sino como una relación interpretativa. No existe ningún darse inmediato de la realidad al hombre, sino que el único modo de conocer es interpretar, es decir, organizar libremente mediante una elección libre las metáforas que son útiles para la vida. De hecho, en “*Sobre la verdad y mentira en un sentido extramoral*” (1988, p. 45), Nietzsche afirma que las

producciones espirituales del hombre no son otra cosa que metáforas, algunas de las cuales son consideradas como si fueran la realidad, debido al hecho de que un cierto grupo social las ha escogido como base de la propia vida en común; así pues, Nietzsche las considera como rasgo característico del ser humano, que es un animal metafórico (p. 49).

Resumiendo lo dicho hasta aquí, es evidente que Tugendhat considera más importante y fundamentada la postura de Nietzsche, básicamente porque cuestiona la motivación por el valor de la pregunta por la verdad, lo que se conoce como voluntad de verdad. Durante mucho tiempo los filósofos, afirma Nietzsche, han estado ocupados en responder a la pregunta por la causa de ese querer, ahora esta es sustituida por una más radical, por el valor de esa voluntad. ¿En qué redonda dicho valor? La filosofía y la ciencia tienen como presupuesto fundamental que la verdad es más importante que cualquier otra cosa, lo cual nos remite a dos supuestos básicos: no dejarme engañar y no engañar. El primero implica que ser engañado es perjudicial, peligroso, funesto; en este sentido, la ciencia se constituye en un antídoto, es algo útil, porque sustituye el no querer dejarme engañar por un cierto número de proposiciones verdaderas que nos tranquilizan; no obstante, lo que está en el fondo es la voluntad de verdad, de la verdad a todo precio, no tanto el cálculo utilitario. ¿Por qué? Al parecer la voluntad de verdad no es primordialmente un no querer dejarme engañar, sino un no quiero engañar tampoco a mí mismo, y con esto nos encontramos en el terreno de la moral. En definitiva, el ser veraz presupone la creencia metafísica de que Dios es la verdad o de que la verdad es divina y nos hará libres.

Frente a los filósofos, Nietzsche tiene una mirada mitad de desconfianza y mitad sarcástica, “no es el hecho de darnos cuenta una y otra vez de que son muy inocentes... sino el hecho de que no se comportan con suficiente honestidad: siendo así que todos ellos levantan un ruido grande y virtuoso tan pronto como se toca, aunque solo sea de lejos, el problema de la veracidad” (1997, p. 26); esto significa que los filósofos han construido sus edificios bajo la seducción de la moral, en la medida en que el sentido de la verdad y la pureza, de la moralidad del deber de no mentir se revelan como lo más importante, el “tú debes” obedece a una ley que está por encima de ellos. ¿Cuál es el problema? De ser cierto que el fundamento es la moral cristiana, la honestidad sería mera obediencia, no reflexión y, menos, deliberación; pero lo más problemático es que no solamente estaría justificada por la tradición, sino que la dimensión del bien sería absorbida por la moral, prescrita por mandamientos.

Más adelante, encontramos que Tugendhat ahonda más en los puntos de desacuerdo con el planteamiento nietzscheano sobre la honestidad intelectual (2007, pp. 79-

81). Lo primero es que, al parecer, Nietzsche cae en un error debido a la manera como trata de forma indeterminada la noción de verdad, y lo segundo, que considera que Nietzsche, por una especie de truco, salta de forma despreocupada del mandamiento no engañar (no mentir) al mandamiento no engañarse a uno mismo. Algo que no advirtió Nietzsche es que si bien podemos considerar la honestidad como mandamiento moral; ello no significa necesariamente que tenga una base cristiana, sino que proviene de una estructura antropológica⁹; este es tal vez uno de los aspectos que más le interesa destacar a Tugendhat: que es resultado de una necesidad biológica, y de ninguna manera se la puede comprender si se trata como algo moral.

1. Sócrates: La Honestidad Intelectual Como Virtud Filosófica

Tugendhat evalúa la figura de Sócrates como ideal de honestidad intelectual, interesado en describir lo esencial de dicha actitud, que considera la “virtud del filósofo”. A Sócrates no le interesaban la ciencia pura ni el saber técnico, sino, básicamente, la claridad sobre sí mismo (2007, p. 69)¹⁰; esto lo entiende Tugendhat como poder-rendir-cuentas; dicha exigencia se corresponde con un ideal de racionalidad: fundamentar; entonces, encontramos en la actitud socrática una respuesta a la objeción de Nietzsche acerca de la motivación en la pregunta por la verdad, y no es otra que “el valor del autoconocimiento, pues por lo que se refiere al 'bien', a nuestro propio bienestar, nadie parece estar dispuesto a darse por satisfecho con una mera apariencia de lo que está en juego...” (p. 69).

Así, pues, en respuesta a la pregunta por la motivación de la honestidad intelectual, Tugendhat explora otra vía diferente a la tesis de Nietzsche, quien sostiene que esta no se puede entender desde el referente teórico mismo, sino que es una cuestión de valor. La estrategia argumentativa es: pensemos en alguien a quien casi todo el mundo considera honesto intelectualmente; a continuación busca una explicación de por qué dicha virtud filosófica debemos considerarla un modelo para los demás; al final, muestra que es un asunto que no compete solo a la honestidad intelectual, sino que involucra algo de nuestro entendimiento como seres humanos. Con el fin de evitar malentendidos, Tugendhat señala que la virtud que le interesa describir incluye cualidades que no son en absoluto de índole moral.

⁹ Esto se va a tratar más detenidamente cuando se analicen los planteamientos de Bernard Williams.

¹⁰ Si bien es cierto que el énfasis de Tugendhat recae en la honestidad intelectual como una actividad centrada en la claridad sobre sí mismo, que no es ensimismamiento, ni se obtiene haciendo una epojé, sino que se logra en el diálogo con los otros, diálogo en común en el que terminamos sabiendo más de nosotros mismos; es de señalar que no hay acuerdo sobre dicha afirmación. Si contrastamos lo que se dice en Apología y Fedón, se observa que dicha afirmación es concordante con lo que sostiene en la Apología, mientras que, por lo dicho en el Fedón, que desarrolla una imagen de relación más compleja entre Sócrates y la antigua física, es evidente que en sus inicios estuvo interesado en temas relativos a la investigación de la naturaleza. Véase: Lask, André. (2010). Introducción a la filosofía “Presocrática”. Madrid: Gredos, pp. 13-31; Mondolfo, Rodolfo. Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía. Buenos Aires: Eudeba, 1963, pp. 119-126.

Pues bien, Tugendhat propone como modelo a Sócrates, cuya motivación principal en su indagación filosófica es la autorreflexión: tener claridad sobre sí mismo, ya que lo que realmente le importaba eran cuestiones fundamentales, relativas al tipo de vida que uno debía vivir, y los criterios por utilizar para responder preguntas de esta índole. Aunque Tugendhat no haga referencia al aspecto paradójico de Sócrates, es de señalar que Sócrates parece afirmar que ni él puede dar explicación adecuada a este tema que valora tanto, ni ser capaz de encontrar a nadie que pueda hacerlo. Al mismo tiempo, Platón lo describe como una persona que se comporta como si cualquiera pudiera descubrir por sí mismo su contenido, pues el Sócrates de los primeros diálogos está dispuesto a debatir esta cuestión con cualquiera, presuponiendo que alguien puede descubrir la verdad por sí mismo. La insatisfacción con las respuestas que obtiene a sus preguntas se debe no solo a que sus conciudadanos sean incapaces de expresar adecuadamente sus ideas, revelando falta de claridad, sino a la forma en que tan a menudo llegan a creer en cosas que en realidad son contradictorias.

Pero no es suficiente afirmar que Sócrates tenía interés meramente en el poder rendir cuentas y fundamentar esta acción, porque caeríamos en una caracterización demasiado “intelectualista”, solo orientada al conocimiento y a la búsqueda de la verdad. No, lo que a Tugendhat le interesa enfatizar es el aspecto de la veracidad; por tal motivo, es preciso indicar algunos rasgos sobre la manera como se comportaba en los diálogos: la no insistencia en sus propias opiniones, el no intentar vencer en el enfrentamiento con sus interlocutores. Esto le sirve a Tugendhat para subrayar que se presenta otro matiz en el campo semántico de la expresión honestidad intelectual: “se trata ahora de una virtud social en el modo en que uno se relaciona con otros en conversaciones” (2007, p. 70). Es más, al determinarlo como algo intersubjetivo, dicho comportamiento es apreciado socialmente, aun cuando se trate de un tema cualquiera. Tugendhat plantea una distinción que es importante tener en cuenta para caracterizar dicha virtud más allá del aprecio social: podemos determinar a Sócrates como honesto intelectual por su deseo de aprender y por no encerrarse en sus propias opiniones; es decir, encontramos que es alguien que no mantiene las propias opiniones solo porque son propias, y menos cuando se trata de opiniones acerca de uno mismo (individual o colectivamente) (2007, p. 70). Otro elemento que es primordial para una cabal comprensión de Sócrates es que no desea aprender por aprender, ni el saber libre y desinteresado, sino que al parecer le importa la verdad, comportamiento que Tugendhat califica como autenticidad, no artificio, porque su bienestar dependía de la verdad de esas opiniones (2007, p. 70).

¿Cuáles son los aspectos críticos? Básicamente, que no se trata solo de una virtud filosófica, sino que es un problema que atañe a la humanidad, en donde “existe una tensión entre el motivo para el autoengaño o la indiferencia y el motivo para la

clarificación de la propia situación, y esto tiene que ver con todas las opiniones que se tienen sobre uno mismo, tanto sobre uno mismo como individuo cuanto sobre uno mismo/nosotros mismos en los más diversos contextos sociales” (Tugendhat, 2007, p. 71). Al parecer, en lo que tiene que ver con las opiniones sobre uno mismo, el interés por la claridad se desvanece, no basta solo con la razón dialógica ni con saber conducir un diálogo, porque continuamos con el problema de que la motivación más natural es perseverar en las opiniones que uno tiene sobre uno mismo, “ya sea por confundir sus deseos con la realidad, ya sea por comodidad” (Tugendhat, 2007, p. 71).

Tugendhat termina reconociendo que frente a la imposibilidad de las ciencias de ofrecer una respuesta cuando se trata de estas distintas dimensiones sobre uno mismo, hay que reconsiderar la postura de Nietzsche, el interés recae en la moral, siendo la veracidad la fuente de la verdad, que es idéntica a la verdad moral.

Antes de pasar a tematizar lo que plantea más adelante Tugendhat sobre Sócrates¹¹, quiero señalar que, en mi opinión, el problema de la honestidad intelectual socrática radica en que se presuponen cuestiones que es preciso clarificar. No debemos olvidar que Sócrates, tal y como nos lo presenta Platón en los diálogos de juventud, es un personaje paradójico¹². Resulta extremadamente difícil de saber cuál es su noción de verdad y de veracidad, cuestión en la que probablemente reside su encanto. En la *Apología*, Sócrates, además de que manifiesta con insistencia que en los diálogos que adelanta con sus interlocutores busca establecer la verdad, en el intento de definir una virtud, al mismo tiempo, y esto es lo que Tugendhat no trata, parece apoyarse en una noción de veracidad que es garantía sobrenatural, cuando afirma insistentemente que dios no puede engañarnos, que su verdad manifestada no puede ser puesta en duda, mientras que la sabiduría humana en comparación con ella “vale poco y nada” (Platón, 2005, 21b-c; 23a-c.). Por este motivo, Sócrates se propone indagar el sentido de lo dicho por el oráculo, no su verdad; caso contrario a lo que encontramos en el *Critón*, donde Sócrates no se refiere a ninguna señal divina, sino que en lugar de ello insiste en que “... soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece mejor” (Platón, 2008, 46b-c.).

¹¹ Estas referencias las encontramos en las páginas 82 a 85.

¹² Pese a esta advertencia, es de señalar que no comparto la manera como entiende Barthes la ironía socrática: “obligar al otro al supremo oprobio: contradecirse”, característica que no es concordante con el interés socrático de invitar a su interlocutor a examinar mejor la cuestión, esta parte aporética habría que relacionarla con el momento positivo: llamamiento al autoexamen y al mejoramiento de sí, con el concepto de excelencia internalizado como carácter intrínseco de la propia persona. Cuando Sócrates busca la contradicción no lo hace con el interés de generar sentimiento de culpa, sino de despojarlo de todas sus pretensiones, actividad previa para el inicio de la búsqueda en común, del acceso a lo universal. Véase: Barthes, R. (1982). El placer del texto y lección inaugural. Argentina: Siglo XXI, p. 10.

No es aventurado pensar, entonces, que Sócrates entiende que la sabiduría divina consta de creencias siempre verdaderas, con plena seguridad de que lo son; contrario a la sabiduría humana o filosófica, que consiste en la búsqueda en común y que parte del reconocimiento de la propia ignorancia, que no acepta valoraciones tradicionales ni se somete a la opinión establecida, sino al mejor razonamiento. En este sentido, considero que el elemento primordial que nos ayuda a entender la actitud central de la honestidad intelectual, en el segundo sentido, es la vida examinada. Sócrates no se presenta a sí mismo, en los diálogos con sus interlocutores, como maestro de nadie (*Apol.* 33a-b); sino como alguien que interroga, escucha y busca, y su búsqueda consiste en examinarse a sí mismo y en examinar a los otros; la idea de vida examinada se constituye así en una tarea fundamental: “una vida carente de examen no es vida digna para un hombre” (*Apol.* 38a-b).

Pero esta noción de vida examinada parte de dos supuestos básicos: primero, sinceridad del interlocutor (discurso del saber, no del poder); segundo, que cualquiera puede llegar a la verdad por sí mismo. Aceptando que se logra establecer una verdad a través del diálogo, lo que no es claro es que la persona cambia las opiniones sobre sí mismo. Sin embargo, lo que al final se logra con estos diálogos denominados aporéticos es convencernos de que no sabemos lo que ignoramos, y que si bien no se llega a establecer una definición del tema en cuestión, se alcanza una mejor comprensión de la problemática y esto no es, en realidad, algo despreciable.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la figura de Sócrates es central como modelo de honestidad intelectual, modelo en cuanto a forma de vida, es que encontramos nuevas reflexiones sobre la actitud socrática. Según Tugendhat, el motivo fundamental de la honestidad intelectual socrática no es la búsqueda de la verdad, ni el interés por el conocimiento como tarea infinita, sino la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión (2007, p. 77)¹³. En este sentido considera la honestidad intelectual como un valor en sí mismo, algo diferente a la actitud pragmática –la maximización del propio interés–, porque no se limita a los propios deseos e intereses, ni tampoco lo asume como un mandamiento moral, ya que toda moral presupone cierta idea de lo bueno, y esto es justamente lo que desconoce Sócrates.

Tugendhat afirma que lo llamativo de la actitud socrática en su insistencia en el no saber no es que no supiera nada verdadero, sino que tampoco le interesaba ampliar

¹³ En otro apartado Tugendhat caracteriza dicha disposición como querer evitar la no verdad en un sistema de opiniones propias (individual o colectivo) ya existente (2007, p. 82).

sus conocimientos sobre el mundo, ni siquiera mejorarlos, sino básicamente lograr aclarar las opiniones que tenía acerca de su propia situación de acción, referidas a lo bueno –el propio bienestar–, que le parecían poco claras y unívocas, y por ello debían ser aclaradas (2007, p. 83). En otras palabras, era la idea de lo bueno como algo aparente lo que le causaba desconcierto, y esta actitud o disposición es la que Tugendhat caracteriza como honestidad intelectual en sentido sustantivo. En sus palabras, lo prototípico de la pregunta socrática ¿qué es X? no es la referencia a lo bueno, ni presupone la búsqueda de la esencia de algo, sino que es reflexiva en un sentido determinado: se trata de comprender la realidad (situación de acción) propia (individual o colectiva), esto es, el cuestionamiento de las opiniones que se refieren a dicha realidad. Termina señalando que lo más evidente es el contramotivo, ya que al contentarnos con opiniones vagas o al ver la realidad de modo unívoco, queremos ocultar partes de la realidad.

En esta caracterización de la actitud socrática considero que Tugendhat se distancia de la manera tradicional de interpretar la pregunta socrática. Si bien es fundamental la pregunta, al parecer solo tiene una función secundaria la adquisición del conocimiento, ya que lo primordial, en cuanto honestidad intelectual, es la disposición a la no verdad de las propias opiniones, a que el otro nos interpele. Tugendhat interpreta la pregunta socrática (Diálogos de juventud) como un intento por la claridad semántica, es decir, plantea que la pregunta ¿qué es X?, debemos comprenderla más bien como ¿qué entiendes por X? Esto significa que corresponde a una exigencia de claridad para asegurarse de que el interlocutor y Sócrates hablan de la misma cosa. Este intento de acuerdo respecto de la definición de los términos es un preliminar útil en la discusión sobre un tema controvertido. Diferente de lo que se deduce de los diálogos de Platón del periodo medio y de madurez, cuya pretensión es epistemológica o metafísica, la exigencia epistemológica en función de la cual no se puede saber que X es Y, a no ser que se sepa qué es X; además, el conocimiento de qué es X implica el conocimiento de una naturaleza o esencia que explica por qué las cosas son X o qué hace de ellas X.

El planteamiento de Tugendhat es compatible con la concepción socrática de los diálogos de juventud, que no es la búsqueda de definiciones en el segundo sentido, porque el Sócrates que persigue de manera sistemática tales definiciones no encaja con la imagen de quien pregunta conociendo solamente su propia ignorancia y no aspira a una ciencia explicativa de la naturaleza. Bien pudiera ser que preguntase ¿qué es la piedad?, con el objeto de invitar a sus interlocutores a que pensarán con más cuidado conceptos que daban por sentados, y que tuvieran, al mismo tiempo, la disposición de revisar sus propias opiniones, considerándolas poco claras o unívocas. Martha Nussbaum tiene razón al señalar que, “...él sabe lo difíciles que son los conceptos y cuánta necesidad tiene su propia comprensión de estos de una

mayor claridad, mientras que el experto carece no solo de una adecuada comprensión de los conceptos, sino también del conocimiento de su propia incompetencia. Sócrates concluye que él es una figura muy útil para el gobierno democrático, como un tábano que agujereó el lomo de un noble pero perezoso caballo” (2005, p. 45)¹⁴. Como no los recuerda Sócrates, la honestidad intelectual encuentra como fuerza contraria la pereza del pensamiento y el placer de parecer bueno, de ver aumentar la propia importancia.

1. Los Tres Motivos de la Honestidad Intelectual

Tugendhat considera que el error de los anteriores planteamientos de Sócrates consistió en que mezcló de antemano dos preguntas: en qué consiste y cómo está motivada la honestidad intelectual; dado que no ha tratado la primera pregunta, esta va a ser caracterizada de forma descriptiva como una actitud, sin presuponer un determinado motivo (2007, p. 76), para luego dar paso a responder la segunda pregunta.

La honestidad intelectual es una virtud no entendida en sentido moral (2007, p. 76)¹⁵; es una actitud anímica que consiste en garantizar que aquel que la tiene esté en condiciones de dirigirse hacia una meta positiva y de contrarrestar los propios motivos que la menoscaban; se asemeja a las virtudes autorreferenciales, como el coraje y la templanza, que exigen un ego fuerte frente a las motivaciones contrarrestadoras de lo bueno; pero el problema redundante en que ¿si no es lo bueno *moral*, entonces cómo entenderla? Tugendhat aclara que no se trata de una virtud específica, en tanto ampliación del saber, sino que esta hace referencia a una disposición en relación con las opiniones que se tienen, como tampoco se relaciona con el tipo de honestidad intelectual socrática, centrada en la disposición a fundamentar¹⁶, que consiste en la apertura al hecho de que las propias opiniones se puedan mostrar como falsas, unívocas o poco claras (2007, p. 77); acá viene un

¹⁴ La comparación de la actividad de Sócrates con un tábano se encuentra en Apología^{30e-31a}.

¹⁵ Hay que tener en cuenta que Tugendhat define la moral como un sistema de exigencias recíprocas, que nos hacemos los unos a los otros; en este sentido, la honestidad intelectual no tendría un referente primariamente moral, porque no hay ningún tipo de exigencia recíproca, lo bueno habría que entenderlo como ámbito prudencial, que se refiere a lo que es bueno para uno, planteamiento que Tugendhat explicita así: “En especial por lo que se refiere a las opiniones que tiene una sociedad sobre sí misma y a sus valores, la honestidad intelectual no es en general intersubjetivamente valorada” (2007, p. 79).

¹⁶ Aunque Tugendhat habla en el caso de Sócrates de fundamentación, es de señalar que en otro texto plantea que la pregunta por la vida buena, tiene un sentido racional como la entendió Sócrates, cuya consecuencia es negar lo tradicional y autoritario como instancia de justificación (2007, p. 36). Entonces, tal parece que utiliza de forma indistinta fundamentación y justificación, pero que Tugendhat diferencia al considerar que hay que abandonar toda pretensión de fundamentación última, solo queda hablar de justificación con las mejores razones y motivos. Como bien lo señala Hernán Martínez, esto significa reconocer que existen diversas justificaciones, lo cual implica, en el caso de la moral, que no podemos hablar de la objetividad de los juicios morales sino en el sentido de plausibilidad. “No obstante, existen unas justificaciones que son mejores que otras, lo que hace-

aspecto importante: lo fundamental de la honestidad intelectual radica no tanto en la disposición a preguntar por la verdad, sino en la disposición a estar abierto a la posibilidad de la no verdad de la propia opinión, y Tugendhat manifiesta que se trata de dos disposiciones con dinámicas distintas: la primera consiste en una disposición relacionada con sus propias opiniones, mientras que la segunda es valorada en el ser intersubjetivo con otros.

Así pues, Tugendhat caracteriza la honestidad intelectual como la virtud filosófica por excelencia¹⁷, cuya raíz antropológica proviene de una actitud anímica, como capacidad disposicional humana que requiere de un ego fuerte, capacidad de dominio, para enfrentarnos a las motivaciones contrarias a la meta positiva (lo bueno), en este caso, la pereza o el elogio, disposición que redundará en la posibilidad de estar abierto a la no verdad de la propia opinión. No obstante, considero que Tugendhat no nos explica cómo se adquiere dicha capacidad, como tampoco cuál es el fin específico de dicha virtud; es más, tal parece que restringe la noción de bueno a lo que denomina meta positiva, lo bueno en tanto meta de la acción, que designa en otra parte como bien adverbial (2004, p. 74)¹⁸: desempeñar tan bien como sea posible la actividad que corresponda. Pero la cuestión es que no ahonda en la relación entre el bien adverbial y lo bueno prudencial (bueno para mí); bueno prudencial que se relaciona con el propio bienestar y el bienestar de los otros. Quizá el reproche que se le puede hacer a Tugendhat es, siguiendo a Aristóteles, que la virtud no es meramente una disposición, sino algo que acompaña la acción; en otras palabras, podemos tener la capacidad natural para obrar según dicha virtud, pero esto no significa que tenemos la capacidad efectiva para actuar de acuerdo con ella.

Luego, Tugendhat responde a la pregunta por la motivación, que había planteado anteriormente, bajo tres perspectivas motivacionales: 1) el motivo social, ya que para todo entendimiento humano son importantes dos “virtudes” relativas a la verdad: honradez (traducida como sinceridad) y precisión (que se podría designar mejor como adecuación a las cosas o fundamentación); 2) el motivo pragmático, se diferencia del anterior en que está al servicio de la búsqueda activa de la verdad, lo cual significa que está al servicio de la realización del propio interés, ya sea personal o común, y 3) cuando es aplicada a mi propia situación radica en querer evitar la posibilidad de la ilusión.

apostarle a una concepción y discutirla con otras, pueda ser más que una simple intuición sin justificación. Y eso, según Tugendhat, aunque parezca decepcionante, es todo lo que podemos alcanzar en filosofía moral” Martínez Ferro, H. (2007). Introducción a la filosofía moral de Ernst Tugendhat. Bogotá: Uniediciones-Universidad Libre, p. 24.

¹⁷ En *Egocentricidad y mística* (2004), Tugendhat afirma que introduce el asunto de las virtudes morales porque significan consideración para con los demás.

¹⁸ Esto es lo que Tugendhat entiende por honestidad intelectual en sentido amplio, virtud independiente que se dirige a algo bueno, que es el buen desempeño de la respectiva actividad.

Bajo el **primer motivo**, el social, el carácter “preciso” de la honestidad intelectual como virtud social redonda, no tanto en el mero hecho de que todos estamos comprometidos con la práctica lingüística de efectuar aserciones, sino en que se realiza con el propósito de que sea verdadera; así, parece que el motivo para decir la verdad recae en las virtudes de la honradez y la precisión¹⁹, que son consideradas actitudes relativas a la verdad. La honradez como virtud no consiste en que nadie diga nunca una mentira, como tampoco debe ser tomada como una disposición fiable a expresar estados informacionales internos, sino en que existe una preocupación por decir lo correcto, para lo cual hemos de ser honestos con nosotros mismos; mientras que con la virtud de la precisión sucede que va más allá de la mera honestidad: si vamos a fiarnos de lo que otros nos dicen, deberíamos ser no solo honestos, sino también exactos. Es evidente que no es una cuestión de buena voluntad de tipo kantiana, porque esta no es garantía de que se diga efectivamente la verdad; lo que la garantiza es que se traten la honradez y la precisión como valores intrínsecos en la búsqueda consciente de la verdad. La primera, implica la confiabilidad en el discurso, sustento y desarrollo de relaciones con los demás que suponen diferentes tipos y grados de confianza; la segunda, consiste en el deseo de la verdad por sí misma, se quiere realmente descubrir la verdad sobre el asunto en cuestión, la cual incluye resistirse a cosas como el autoengaño y el pensamiento desiderativo; en palabras de Williams, “Esta es la virtud que alienta a la gente a dispensar un esfuerzo mayor de lo que le permiten sus posibilidades en el intento de encontrar la verdad, de no aceptar cualquier cosa con aspecto de creencia que se le cruce por la mente” (2006, p. 94). En cierta medida, el interés de encontrar la verdad implica la cualidad de que dicha verdad sea justificada.

Una de las diferencias radica en que mientras la honradez es considerada en la mayoría de las sociedades como una virtud moralmente vinculante, la precisión, pese a ser una virtud de la verdad, no es moralmente vinculante. Tugendhat, al igual que Williams, considerará más importante la segunda virtud que la primera. ¿Por qué? La respuesta que da Tugendhat es que la primera virtud solo tiene importancia interpersonal, por el contrario, la segunda es importante también para uno mismo; es decir, para mayor precisión, si alguien me da a entender algo en una oración asertórica, valoro en primer lugar que no mienta y, en segundo lugar, que uno puede confiar en que su opinión está fundamentada, concluyendo que la honestidad intelectual, al consistir en una actitud de apertura, se valora de modo general si lo dicho está fundamentado, y también será valorado de modo general si el sujeto está dispuesto a poner en cuestión sus opiniones²⁰. Tugendhat plantea que aunque la

¹⁹ Véase Williams, Bernard (2006). Específicamente lo tratado en los Caps. 5, Sinceridad: la mentira y otras clases de engaño, y 6, Precisión: cierto sentido de la realidad; pp. 91-150.

²⁰ En palabras de Tugendhat, esta segunda virtud propuesta por Williams tiene que ver con cierta cualidad de las propias opiniones (la cualidad de estar fundamentadas) (2007, p. 79).

honradez es efectivamente un mandamiento moral: no mentir y mantener la promesa, no tiene ninguna raíz específicamente cristiana, sino que se sigue de una estructura antropológica; el segundo aspecto también tiene una base antropológica. Para una mejor comprensión de la diferencia entre la virtud social y la virtud moral pone el siguiente ejemplo: si bien es generalmente apreciado alguien que en una conferencia no se muestre pertinaz en sus opiniones, no vulnera ningún mandato moral si no se comporta de este modo; lo anterior significa que no se toma como una obligación moral, sino como una actitud en todo entendimiento e indagación por la verdad.

En mi opinión, una de las tesis más importantes que plantea Tugendhat es que tanto la honradez como la precisión tienen su raíz antropológica, pero no nos explica, además de señalar lo social, cuál es esta. Al parecer, la clave está en la confiabilidad en el discurso, lo que se dice se espera que sea verdadero; estas aserciones se evalúan respecto a la verdad, y si eso no fuera posible, no habría aserciones. Williams (2006, p. 130) sostiene que debemos considerar la precisión y la honradez como virtudes de la verdad, ya que cada una de ellas, en el nivel más elemental, toma su razón de ser del interés humano (individual o colectivo) de obtener y compartir información verdadera.

El **segundo motivo** es el pragmático, la búsqueda de la verdad por razones del interés propio, el mío personal o el común (Tugendhat, 2007: 80). En otras palabras, la motivación para la honestidad intelectual está orientada por la racionalidad práctica, la maximización del interés propio; por el contrario, cuando la honestidad intelectual es llevada más allá de lo que exige el interés propio, es calificada como irracional. Siendo lo propio de la honestidad intelectual perseverar en una opinión en la que se está interesado en virtud de los propios intereses, aun cuando no se esté fundamentado. El sentido de racionalidad es hacer de la verdad la meta irrenunciable de la creación de opinión, ya que de lo contrario se perdería el sentido de realidad, concluyendo que si el patrón es exclusivamente la racionalidad práctica, y la honestidad intelectual solo tiene sentido funcional, es un medio para un fin, y hablar de la honestidad intelectual como fin en sí mismo es una quimera.

Me voy a centrar ahora en algo no tematizado por Tugendhat, de la verdad como creación de opinión. Teniendo en cuenta que dicha cuestión proviene de la tradición pragmática, podría significar que cuando estamos de acuerdo (completamente) no tenemos ninguna razón ulterior para ir en pos de la verdad, ya que el objetivo es asegurar el estado social o psicológico en cuestión, en vez de proponernos alcanzar la verdad. Esto trae como consecuencia que no podemos distinguir entre varias alternativas: que una proposición sea verdadera y que la aceptemos, o que estemos de acuerdo con ella. Con esto se diluye el interés de la honestidad intelectual por la

verdad, ya que no hay ningún problema de la verdad más allá del acuerdo; lo más que podemos afirmar es que hay un acuerdo razonable acerca de algo. Se crean opiniones porque estas mismas proposiciones forman parte de lo que un grupo cree, recayendo la carga de la prueba en el grupo que refiere dichas proposiciones, es decir, se trataría de estar al servicio de la mejor realización de los propios deseos e intereses.

El **tercer motivo** tiene como antecedente el planteamiento de la pregunta de si no existen ámbitos en los que no parece haber ningún motivo pragmático y en los que tampoco el motivo social es obvio. Se parte de la consideración de que hay preguntas sobre la verdad que no se pueden comprender ni de forma meramente pragmática, ni en su relación medio-fin. Tal vez la mejor manera de entender esto sea desde la contramotivación: satisfacernos con opiniones vagas y ver la realidad de modo unívoco, ocultando partes de la realidad. Tugendhat da como ejemplo una pintura de Goya (2007, pp. 89-90), con la finalidad de subrayar que los hombres retratados en ella no solo ocultan partes de la realidad en sus opiniones, sino que intentan negar algo manifiesto en la percepción. La única posibilidad que tengo en semejantes casos de opinar lo contrario es que me tape los ojos y las orejas. Esto lo lleva a preguntar por qué ocultamos partes de la realidad propia (individual o colectiva). Considera Tugendhat que los motivos que se oponen a la honestidad intelectual son la pereza de la razón (es fatigoso estar atentos a todos los aspectos de la propia realidad) y las propensiones afectivas (deseos, miedos, sentimientos de inferioridad, entre otras). Ahora, invierte la pregunta, ¿qué motivos tenemos para querer percibir la realidad de modo menos unívoco? (2007, p. 85); resultan insatisfactorios tanto el motivo pragmático, como el social y el moral. El problema redundante en que frente a las dos alternativas propuestas no resulta claro determinar cuál es el motivo; el primero es que no queremos engañarnos acerca de la propia realidad como fin en sí mismo, siendo el motivo algo racional, pero la cuestión es que se dejan como algo indeterminado las disposiciones psicológicas; el segundo es la responsabilidad, el motivo radica en que no sería responsable comportarse de otro modo; esto significa que el motivo es la vergüenza ante la posibilidad de fracasar si se tiene que rendir cuentas. Pero lo anterior no es concordante con la honestidad intelectual socrática, que no tenía esa virtud para evitar una vergüenza, sino por no saber qué es lo bueno, es decir: no saber a qué atenerse.

Tugendhat precisa la cuestión a través de una pregunta: ¿Qué razón puede tener alguien para ver su situación tal y como es? (2007, p. 88)²¹; como respuesta dice que, aplicado a la propia situación –individual o colectiva–, el motivo consiste en querer

²¹ Considero que esta pregunta como aparece escrita está mal formulada, porque falta incluir el término “querer”.

evitar la posibilidad de la ilusión (p. 89). ¿Cómo la evitamos? Es importante que se mantenga la conciencia de que nos encontramos en un mundo, de que tenemos perspectivas del mundo que no es el mundo, la realidad. Al desaparecer esta conciencia nos encontramos en una ilusión, perdiendo la conciencia o sentido de la realidad. Por este motivo se constituye lo real en un valor, no lo consideramos uno más, sino que queremos que todas las otras cosas consideradas valiosas e importantes se realicen en este mundo.

En palabras de Tugendhat, “Esta es la concepción de honestidad intelectual como motivo independiente tal y como la sostuve en la conferencia de 1994...” (2007, p. 90), siendo característico de nuestro entendimiento de las cosas y de nosotros mismos mantener separada nuestra conciencia del mundo real, del mundo de la fantasía y del sueño. Pero la cuestión es que, como hemos visto, la honestidad intelectual no solo se relaciona con la realidad, con el mundo empírico, sino que es primariamente “sustantiva”, se relaciona con lo bueno. Entonces, más que evitar el peligro de que nuestras opiniones sean vistas como no fundamentadas, lo importante es considerar que nuestras ideas sobre lo bueno son quebradizas de antemano, y esta es la razón por la que Tugendhat considera que la actitud socrática, como motivo del deber de aclarar, resulta especialmente evidente (2007, p. 91). Aquí no se trata de un simple temor, sino de saber si no nos mentimos a nosotros mismos, lo cual nos conduce a una situación de circularidad.

Debido a la situación de circularidad que recae en el sí mismo, hay que tener en cuenta que, para quien tiene clara la situación de evidencia del mundo, la honestidad es efectivamente un motivo coercitivo, porque, en cierta medida, violenta y se pregunta por sus fundamentos, al igual que se podría llegar a considerar que lo propio de esta situación es evitar la verdad, por pereza o facilismo (verdad aparente), como también por las consecuencias que esta trae para nuestra vida; aceptar la verdad no nos produce placer, sino dolor, sobre todo en cuestiones que tienen que ver con uno mismo. En este sentido, considera Tugendhat “que aquellos que se encuentran a gusto en lo nebuloso no es posible persuadirlos sobre este motivo” (2007, p. 91).

Contrario a lo anterior, considero que Hegel²² plantea como posibilidad el diálogo, una forma válida de inducir a la certeza sensible a salir de su perspectiva y llevarla a una situación más elevada. Hegel estaría de acuerdo con Tugendhat en que afirmar nuestra posición no sería nada bueno, pues no habría ninguna razón para que el hombre común nos crea; ningún conocimiento que estuviera basado en un conocimiento de lo absolutamente negado haría ningún bien, pues sería inaccesible

²² Esto lo podemos observar en lo expuesto por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.

como argumento a esta conciencia ordinaria. Pero a diferencia de lo planteado por Tugendhat, Hegel considera que la manera adecuada de “inducir” a esta conciencia es no importando nada desde fuera, sino hacerle una crítica inmanente (contradicción), buscando que ella vaya más allá de sí misma, hasta lograr una forma más adecuada. Al preguntarle a la certeza sensible qué experimenta, con las respuestas dadas Hegel muestra que la gran riqueza de esta forma de conciencia es aparente, puede ser la más pobre, pues su falta de selectividad la condena al vacío, como también sucede con su intento de tener contacto con lo particular sensible, sin la mediación de términos generales, ya que no hay conocimiento no mediado de lo particular.

El anterior planteamiento de Hegel se podría criticar argumentando que, más allá de la acusación de que es un diálogo ideal, el filósofo es el que hace las preguntas y quien busca que el otro se contradiga; es probable que pese a que se haya alcanzado claridad sobre la situación, no se pueda persuadir a alguien de que prefiera las evidencias a sus creencias; es decir, a alguien que mantiene sus opiniones porque son sus opiniones, o porque están basadas en la fe. Frente a lo anterior, no es casual cómo Tugendhat termina su conferencia: “Cuanto más profunda la necesidad, más fundamentada la fe” (2007, p. 94). Es claro, pues, que acá se trata del problema de la egocentricidad, tanto del honesto intelectualmente, cuyo motivo es coercitivo y centrado en el sí mismo, como del que se encuentra en la nebulosa, motivado por la fe, lo cual lleva a Tugendhat a plantear otra alternativa: la mística²³. Partiendo de la consideración de la importancia de la honestidad intelectual como motivo social que se justifica por el hecho de que “parezcamos” estar abiertos los unos para los otros, como también al considerar que la actitud religiosa no es concordante con la misma; al parecer, el límite es que la argumentación intelectual por sí misma no es suficiente, si no va acompañada de una disposición de relativización de sí mismo y del mundo que se logra con la mística. Mística que no necesita el recurso de una revelación o tradición, no entendida como mero recogimiento en sí mismo y con la totalidad o, como lo sostiene el budismo, de compasión con los demás seres, ya que la mística para Tugendhat no es un sentimiento, tampoco una experiencia, sino un saber y una actitud correspondiente; en últimas, un tranquilo recogimiento y una simultánea conciencia del mundo, relativizadora de sí mismo, mística que es entendida como posibilidad de conciencia de la unidad de todas las cosas.

²³ Innegablemente, al igual que la religión y nuestro temor de la muerte, la mística es una de las temáticas concretas de la antropología filosófica a la que Tugendhat dedica últimamente gran parte de sus reflexiones. Véase: Tugendhat, E. (2000) ¹². Las raíces antropológicas de la religión y de la mística. En Problemas. (pp. 215-228). Barcelona: Gedisa; Tugendhat, E. (2004). VI. Religión y mística. En Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico. (pp. 125-165). Barcelona: Gedisa; Tugendhat, E. (2008). Sobre mística. En Antropología en vez de metafísica. (pp. 157-173). Barcelona: Gedisa.

Referencias

- Berti, E. (2009). *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía*. Madrid: Gredos
- Frede, M. (2000). Figuras del filósofo. En: Brunschwig, J. y Lloyd, G. con la colaboración de Pellegrin, P. (et al.). *Diccionario Akal de El saber griego*. Madrid: Akal.
- Martínez Ferro, H. (2000). *Introducción a la filosofía moral de Ernst Tugendhat*. Bogotá: Uniediciones-Universidad Libre.
- Nietzsche, F. (1988). “Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral”. En: *Antología*. Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial. “La gaya scienza”*. Venezuela: Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1996). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. Volumen I. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (1997). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Platón (2005). *Apología de Sócrates*. Argentina: Eudeba.
- Platón (2008). *Diálogos*, Vol. I. Madrid: Gredos.
- Ruiz, C.-E. (2006). “Ernst Tugendhat en el vértigo de la racionalidad”. *Aleph*, n.º 126-127. Recuperado de:
<http://www.revistaaleph.com.co/component/k2/item/71-ernst-tugendhat-en-el-vertigo-de-la-racionalidad.html>.
- Sobrevilla, D. (2006). “El retorno de la antropología filosófica”. *Diánoia*, Vol. LI, n.º 56, pp. 95-124. Recuperado de:
http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/7613/6019/6008/DIA56_Sobrevilla.pdf
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.
- Tugendhat, E. (2007). “3. Retracciones sobre honestidad intelectual”. En *Antropología en vez de metafísica*. (pp. 65-114). Barcelona: Gedisa.
- Weber, M. (1972). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Williams, B. (2006). *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*. Barcelona: Tusquets.