

Autoconciencia: ¿un nexo entre la mística y la ética? Apuntes y aclaraciones desde la perspectiva de Tugendhat

Fabio Álvarez*

Do

80-95

Resumen

Nuestro interés estará puesto en esclarecer el tópico autoconciencia y, desde aquí, establecer un diálogo entre la mística y la ética. La idea es pensar cómo el concepto de autoconciencia elaborado por Tugendhat desemboca en un diálogo que conforman mística y ética. *Entre* cuya dinámica se encuentra en “la pregunta práctica fundamental” —así la llama el autor—, en el *cómo hemos de vivir*. De este modo, realizaremos una serie de aclaraciones y señalaremos su alcance filosófico actual; tematizaremos, desde la perspectiva de la autoconciencia tugendhaniana, sobre las bases de una mística que, ni más ni menos, se encauza o enmarca en una plataforma más

Abstract

Our interest will be on clarifying the topic ‘self-consciousness’ and, from here, establishing a dialogue between mysticism and ethics. The idea is to think how the concept of self-consciousness elaborated by Tugendhat, exists in a dialogue comprising mystique and ethics. *Between* whose dynamics is found in “the fundamental practical question” -as the author calls it-, in *how we are to live*. Therefore, we will make a series of clarifications and point out its current philosophical scope; we will thematise, from the perspective of the tugendhanian self-consciousness, based on a mystique that, no more and no less, is channeled or framed in a broader platform: in ethics.

* Universidad Nacional del Sur. Correo electrónico: fabiohalvarez.fl@gmail.com.

amplia: en una ética. Una ética que se despliega a través de la pregunta por el *cómo* de la vida. En síntesis, la finalidad de este escrito es calibrar la propuesta del filósofo y explicitar el camino filosófico que nos ha abierto.

Palabras clave

autoconciencia
mística
ética

Ethics that unfolds through the question of the *how* in our life. In short, the purpose of this writing is to calibrate the philosopher's proposal and make explicit the philosophical path that has been opened for us.

Keywords

self-consciousness
mystique
ethics

Fecha de recepción

24 de agosto de 2021

Aceptado para su publicación

16 de febrero de 2022

Introducción

Cartografiar el pensamiento de E. Tugendhat no es tarea fácil, pues nos abre una brecha que va desde sus primeras reflexiones en el ámbito de la filosofía analítica hasta aquellas últimas, por así decirlo, en el campo de la antropología filosófica. En todo este trayecto, como eje medular, están todas sus indagaciones alrededor de la ética o de problemáticas tales como la autoconciencia, la egocentricidad, la muerte, la mística, la religión y la identidad, entre otras. Más allá de estos ítems, Tugendhat guarda un especial interés por la ética, una perspectiva ética que no solo se disemina en gran parte de sus trabajos como una “modalidad de saber espiritual”¹ sino que constituye el nexo entre los ejes autoconciencia, egocentricidad, muerte y mística. Es decir, Tugendhat piensa una ética que reúna o dialogue con estos ejes, con estas dimensiones. Para ello, propone la pregunta práctica fundamental: *cómo se ha de vivir*². Pregunta que traspasa las barreras dicotómicas del *ethos*³.

De manera específica, el pensamiento del filósofo checo se ha ido desarrollando alrededor de la filosofía analítica⁴ —en diálogo con la fenomenología de Husserl

¹ Este es un término que resignificamos desde la propuesta de Michel Foucault en *La hermenéutica del sujeto*. En donde el saber de espiritualidad remite a “un movimiento que arranca al sujeto de su estatus y su condición actual (...), remite a un trabajo de sí sobre sí mismo, en una prolongada labor que es la de la ascesis” (2001: 34). La modalidad de saber espiritual implica que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta —en cierta medida— en distinto de sí mismo (cfr. 2001: 33) para poder mirarse desde el mundo.

² Esta pregunta aproxima a E. Tugendhat a B. Williams y M. Nussbaum. “El *cómo* de la vida pasa a ser objeto de reflexión, pues nos preguntamos cómo conducirla del mejor modo posible. Para los seres humanos, que conscientemente se preocupan de llevar una vida buena, el fin no es sencillamente la sobrevivencia, sino vivir bien” (Tugendhat, 2004: 41); “La pregunta naturalmente se mueve desde la formulación que cualquiera se puede hacer, a saber, ‘¿cómo he de vivir?’, hacia otra más singular: ‘¿cómo se ha de vivir?’. Esta nueva pregunta al parecer interroga las razones que todos compartimos para vivir la vida de una determinada manera y no de cualquiera. Parece preguntar por las condiciones de la vida buena” (Williams, 1997: 36); “Aquí intentaré evitar no sólo la distinción moral-no moral, sino todas sus versiones y su aplicación al razonamiento y conflicto prácticos. En los textos griegos no existe semejante distinción. Se comienza con la pregunta general ‘¿cómo debemos vivir?’ y se considera que todos los valores humanos son elementos constitutivos de la vida buena” (Nussbaum, 1995: 32).

³ Se puede revisar el trabajo de R. Maliandi, “Dicotomías del *ethos*”, en *Ética: conceptos y problemas*. Aquí, el autor muestra las posibles puertas de entrada al *ethos*, sus dimensiones bipolares. Sin embargo, señala la complejidad del *ethos*. Pues el *ethos* no se reduce a dicotomías (2004: 34-35).

⁴ Los textos de referencia son *Autoconciencia y autodeterminación* (1993) e *Introducción a la filosofía analítica* (2003).

y la hermenéutica ontológica de Heidegger—, en una serie de ensayos filosóficos⁵ y un grupo de escritos de orden lingüístico o meta-ético respecto a teorías y problemas en el contexto de la filosofía moral⁶, en los que ya despunta el problema de la conciencia. Esto hasta llegar al umbral de reflexiones antropológico-filosóficas⁷ y deslizamientos en torno a una ética y a una “hermenéutica existencial del sentido”⁸, abrevando en problemáticas tales como la autoconciencia, la autoterminación, la muerte, la egocentricidad y la mística⁹, entre otras.

Con todo, nuestro interés estará puesto en esclarecer el tópico autoconciencia y, desde aquí, establecer un diálogo entre la mística y la ética. La idea es pensar cómo el concepto de autoconciencia elaborado por Tugendhat desemboca en un diálogo que conforman mística y ética. *Entre* cuya dinámica se encuentra en “la pregunta práctica fundamental” —así la llama el autor—, en el *cómo hemos de vivir*. Así, realizaremos una serie de aclaraciones y señalaremos su alcance filosófico actual; tematizaremos, desde la perspectiva de la autoconciencia tugendhathiana, sobre las bases de una mística que, ni más ni menos, se encauza o enmarca en una plataforma más amplia: en una ética. Una ética que se despliega a través de la pregunta por el *cómo* de la vida. En síntesis, la finalidad de este escrito es

⁵ Tales como *Ser, verdad, acción* (1998b).

⁶ En este caso hablamos de *Lecciones de ética* (1997) y *Ética y política* (1998a).

⁷ Una antropología filosófica que se pregunta por el significado que adquiere un término para el cuidado y la comprensión de nosotros mismos, así como para el cuidado de nuestra relación con los demás seres sintientes. Tugendhat tiene claro que el desarrollo y la riqueza, por así decirlo, de una proposición filosófica, se mide por la gravitación y el impacto que puede tener para la vida humana, para un buen vivir. Como dice E. Conze: “En Europa y gran parte de América, nos hemos acostumbrado a un abismo casi total entre la teoría de los filósofos y su práctica, entre sus ideas sobre la naturaleza del universo y su forma de vida” (2006: 24). Tugendhat dirá: “Es hora de acortar esa brecha” (2004: 129).

⁸ Esta reflexión sobre mí mismo, nos dice Tugendhat, no es una vuelta sobre el yo entendido como un núcleo, es una reflexión sobre la propia vida, sobre la existencia tomada en conjunto, en donde auto-comprenderse implica atravesar esos umbrales de alteridad en busca de un sentido de la vida. Los que dicen “yo” se encuentran inevitablemente en relación a distintas formas de alteridad, incluso con “lo totalmente otro” (cfr. Tugendhat, 2004: 107). En este aspecto y salvando las diferencias entre ambos, Tugendhat se desliza hacia la estela dejada por P. Ricoeur: hay una “dialéctica de la comprensión y la explicación. Pues se trata de llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en-el-mundo que lo precede y pide ser dicho” (Ricoeur, 2001: 35). Comprenderse es comprenderse ante la vida, que es un texto. Comprenderse es reescribirse, reinscribirse.

⁹ A saber, “Problemas de antropología filosófica. Las raíces antropológicas de la religión y de la mística”, en *Problemas* (2002); *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico* (2004); “Muerte, religión y mística desde la perspectiva antropológica” en *Antropología en vez de metafísica* (2008).

calibrar la propuesta del filósofo¹⁰ y explicitar el camino filosófico que nos ha abierto¹¹.

Hacia un concepto de autoconciencia

Las primeras preocupaciones de Tugendhat aparecen en torno al problema de la conciencia. ¿Qué hay que entender por conciencia? No tenemos un concepto claro de conciencia, y tampoco tenemos un concepto claro de los modos no lógicos de conciencia, ¿qué es una conciencia de los nexos espaciales y temporales, una conciencia de la actuación, etcétera? ¿Es la conciencia algo que podamos encontrar en nuestro interior?... Hay modos proposicionales de conciencia. Toda conciencia intencional es proposicional. Dicho de otra forma, la intencionalidad es una relación¹².

Así, se nos muestra el episodio de entrada: una conciencia entendida como relación. Esta primera escena pone el acento en la conciencia no solo en cuanto relación y diálogo, sino en su modalidad proposicional, en su modo de ser proposicional. Pues, “los modos proposicionales de la conciencia” (Tugendhat, 2003: 107) son la conciencia. Y de aquí el puente hacia una definición de la autoconciencia:

Heidegger empezó justo donde Wittgenstein acabó. La fijación en la reflexión había impedido comprender de qué tenemos conciencia realmente en la autoconciencia. Esto lo comprendemos sólo si nos atenemos a frases simples en que alguien habla de sí mismo: “tengo este estado de ánimo, me propongo hacer esto”. Al pronunciar estas frases, no me dirijo a mí mismo, sino que expreso mi ser-así-y-asá, y el análisis de este ser es para Heidegger la tarea de una teoría de la autoconciencia (Tugendhat, 2003: 105).

¹⁰ Como si la propuesta de Tugendhat fuese un texto que nos abre un horizonte de referencia, que nos deja un excedente de sentido o “mundo del texto”, como sugiere P. Ricoeur. Así, trabajaremos desde la apertura de esa dimensión semántica, en ese movimiento, en el desplazamiento de eso que se abre. En otras palabras, abordaremos las posibilidades del pensamiento o texto de Tugendhat como comunicación, como significación de *algo* distinto de él mismo.

¹¹ Trabajaremos y citaremos desde las ediciones del autor en castellano.

¹² Cfr. Tugendhat (2003: 100 y siguientes). En esta obra temprana, Tugendhat dialoga ya con la fenomenología de Husserl: “Voy a intentar demostrarles la superioridad metodológica del análisis del lenguaje sobre la fenomenología en el ejemplo de la noción de conciencia que llegó a ser determinante para la fenomenología de Husserl” (Tugendhat, 2003: 102). Tugendhat va a trabajar sobre la dimensión del significado, “no en el sentido estricto de un análisis de frases” (2003: 101). Más bien, en el sentido de qué significa hablar de algo, de “cómo hablamos de eso” (2003: 101).

¿Por qué aparecen en este párrafo Wittgenstein y Heidegger? ¿Cuál es la incidencia de Heidegger en el planteo que hace Tugendhat de la autoconciencia? Tugendhat nos aclara estas preguntas en *Autoconciencia y autodeterminación*, “por qué espero una elucidación de los fenómenos de la autoconciencia precisamente de una interpretación de Wittgenstein, Heidegger, e incluso de Mead” (Tugendhat, 1993: 29). Porque en estos pensadores, desde aspectos y puntos de partida diferentes, se da una especie de quiebre con el modelo tradicional de autoconciencia. En el caso de Heidegger, este “partió directamente del problema de la relación consigo mismo” (Tugendhat, 1993: 30). En este aspecto, autoconciencia es un modo de relación “consigo mismo”.

Pero hay más. Según Heidegger, al decir “soy”, no me relaciono estéticamente, contemplativamente, con mi ser, no constato mi ser como algo que está a la vista, sino en la forma de “preocuparme por mí”. Este ser no tiene el sentido de estar a la vista, sino que me comporto con mi ser como con el ser que “he de ser”. Heidegger denomina este “haber de ser” con el título de “existencia”. Las personas no son seres que existen de manera meramente fáctica, sino que existen de tal manera que toman posición no solo teórica frente a opiniones, sino también volitiva y práctica. Entonces Heidegger intenta incorporar las acciones y los propósitos de los hombres, y también sus modos de encontrarse y sus estados de ánimo en este comportarse con su “haber de ser”¹³.

La autoconciencia, aquí, es una forma especial de relación, una forma de relación que nos ejercita en el diálogo con todas estas dimensiones, por así decirlo. La autoconciencia, en este sentido, se sale de las coordenadas sujeto-objeto, de la intencionalidad monovalente de un ir hacia las cosas desde un movimiento unilateral y, al mismo tiempo, cerrado. También se sale de una autoconciencia entendida como “el simple referirse de algo a sí mismo, como el convertirse del sujeto en objeto” (Tugendhat, 1993: 31). Además, mientras que para el Idealismo alemán el comportarse consigo mismo debía tener la estructura de una relación de algo consigo mismo, lo que luego fue comprendido como una especie de autorreflejo, para Heidegger el hombre se comporta consigo mismo en la medida en que se comporta con su existencia: con la vida que en cada momento tiene delante¹⁴.

En Wittgenstein, en su aspecto temático, el problema de la autoconciencia permanece en la estela tradicional. “Pero es metodológicamente radical y ofrece armas sin las que el sentido o sin sentido de las concepciones de Heidegger no podría examinarse” (Tugendhat, 1993: 32). ¿Cuál es esa radicalidad en el método? ¿Cuál es su relevancia? Tugendhat pretende dar otro paso más. Esto es, en el ámbito de la comprensión, trasladar la perspectiva de la autoconciencia al orden de lo

¹³ Cfr. Tugendhat (1993: 30-31).

¹⁴ Cfr. Tugendhat (1993: 31).

intersubjetivo. Dicho con otras palabras, “en todo discurso orientado a la comprensión, no deberíamos hablar en metáforas de cuyo sentido no podamos dar cuenta intersubjetivamente” (Tugendhat, 1993: 32).

Por último, en el caso de Mead, su concepción es transformadora, pues hace posible entender la estructura de la relación consigo mismo que Tugendhat denomina “reflexiva”. “Lo que Mead llama ‘sí mismo’ y lo que designa como autoconciencia y reflexión, se constituye en el hablar consigo mismo” (Tugendhat, 1993: 33). Por un lado, entonces, la autoconciencia se constituye en un juego de alteridades, movimientos, diálogos. Por otro lado, el “consigo mismo”, según venimos viendo, también implica el relacionarnos con la existencia. Es decir, hay autoconciencia cuando hay desplazamientos deliberativos, despegue de los estados de entumecimiento, en fin, cuando hay reescrituras, reconfiguraciones de sí. Pasaje que nos recuerda tanto los procesos de sedimentación e innovación en Paul Ricoeur, como aquellos de adherencia y des-adherencia en François Jullien¹⁵.

Ahora bien, ¿qué significa desplazamiento deliberativo? ¿Deliberar sobre qué? La autoconciencia, según Tugendhat, se convierte en “espacio” deliberativo, en emergencia de la capacidad deliberativa. Hay un comportarse consigo mismo, un comportarse respecto de sí; pero también hay un distanciarse de sí mismo. Distancia que posibilita las fluctuaciones dialógicas y los distintos modos de relación-arse. Esto es, el estar más cerca de lo vital, lo implícito, la inmediatez, lo que se nos escapa y, al mismo tiempo, el intentar un distanciamiento, un explicitar, un mediar las distintas cuestiones a través de la deliberación. De manera provisoria, podríamos adelantar y decir que el despegarse de lo inmediato y circundante es una modalidad de la autoconciencia.

Hacia una perspectiva de la mística y de la ética

En Tugendhat, la autoconciencia no designa un núcleo yoico, algo llamado “yo” o “yo consciente”. Más bien es una especie de plexo, una superficie de relación, desplazamientos: relación de sí consigo mismo, relación con las distintas formas de alteridad, relación con “lo totalmente otro”, relación con los diferentes

¹⁵ Cfr. Ricoeur (2016: 270 y siguientes); Jullien (2018: 1 y siguientes). Este recorrido de Tugendhat también tiene que ver con lo que él llama “identidad lograda” en “Identidad personal, particular y universal” (cfr. 2002: 15 y siguientes). Lo que en Ricoeur (2016) sería, más allá de las diferencias, la “identidad narrativa” y, en Foucault, “la escritura de sí”. Este concepto de “escritura de sí” se puede tematizar desde Foucault (1999: 289 y siguientes). Así, la problemática sobre la que reflexionan estos filósofos está relacionada con la *autopoiesis*, la creación de *ethos*. En este sentido, la autoconciencia se daría, por decirlo de algún modo, en los espacios de emergencia de la resignificación del *ethos*, o de apertura a lo extraño, a lo otro que sí —en un intento por establecer mediaciones significativas—.

modos de extrañamiento, de extrañeza¹⁶, relación con el plano desiderativo y afecto-emocional¹⁷. Al entenderse como desplazamiento relacional, la autoconciencia permite una variedad de ejercicios. Uno de ellos tiene que ver con la auto-relativización, con un correrse hacia los “márgenes de la conciencia”, con un relativizar el “yo quiero” o la importancia que nos damos. Así, la autoconciencia es catalizadora de una serie de desplazamientos de relación e interdependencia.

Sin embargo, hay una forma específica del desplazamiento de la autoconciencia: el desplazamiento deliberativo. Según Tugendhat, este es un descubrimiento de Aristóteles, quien señala que, gracias a que posee una dimensión lingüística, el ser humano tiene la capacidad de usar el lenguaje de una manera predicativo-proposicional. Es decir, además de la dimensión apetitiva que comparte con el resto de los animales, el ser humano posee una dimensión reflexiva, desde la que puede deliberar, elegir y decidir; así como puede “dialogar” con sus deseos, con sus frustraciones y con sus emociones¹⁸.

El animal humano se pregunta por su modo de vida presente y futuro, por la calidad de su vida. No solo se preocupa u ocupa de sus aspectos netamente biológicos, de las necesidades básicas, sino también de darle, de conferirle un sentido a su vida, de reunir las hebras dispersas y contar un relato de sí. El ser humano busca reordenar su mundo de la vida. Justamente por ello, casi siempre está vinculándose con sus deseos, con lo que él cree que son sus deseos, con lo que cree que quiere o que no quiere, con lo que acepta o rechaza¹⁹. Por lo general, así transcurre su vida, hamacándose entre opuestos aparentes, en medio de ilusiones y engaños.

Ahora bien, si el des-adherirse de lo inmediato y de lo vital es una modalidad de la autoconciencia, ¿cómo impacta esto en una perspectiva de la mística y de la ética? ¿Cuál es la relación o el nexo que se puede establecer desde el concepto de autoconciencia entendido como movimiento y despliegue deliberativo en vista a uno de los temas relevantes del pensamiento tugendhaniano, los deseos?

¹⁶ En vista a la esfera semántico-filosófica que se abre a través de este concepto, se puede consultar P. Sloterdijk, en *Extrañamiento del mundo* (2008). También se puede revisar la cuestión de la extrañeza y los umbrales en el libro de Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* (2017).

¹⁷ Tugendhat centra sus reflexiones en la tensión deseos-frustración (*pathos* o trazo afectivo), así como en otras figuras del *pathos*: angustia, tristeza, etc.

¹⁸ Cfr. Tugendhat (2002: 215).

¹⁹ Deseo y aversión: temáticas propias del budismo filosófico, de la corriente del *mahāyāna*, al cual refiere nuestro autor. Este problema del deseo-aversión también lo tematiza A. Comte-Sponville en *La felicidad desesperadamente*. Sobre todo, en el apartado que dedica a la “felicidad fallida” (2008: 21 y siguientes).

Veamos. Siguiendo al filósofo Harry Frankfurt, Tugendhat esboza tres órdenes de deseos: de primer orden, cuando simplemente deseamos algo; de segundo orden, cuando deseamos o no deseamos tener ciertos deseos; y de tercer orden, cuando nos preguntamos de qué modo queremos conducir nuestra vida. Aquí la pregunta es por el sentido de nuestra vida²⁰. En esta instancia, nos vemos vinculados no solo con la suma de deseos que hallamos en nosotros, sino con el vivir mismo y con nuestra propia finitud, con los límites que nos impone nuestra condición biológica. Tugendhat nos sugiere que este tercer orden se refleja en la pregunta “*cómo he de vivir*”.

Así, cuando la pregunta pasa a ser por el *cómo* de la vida, nos encontramos dentro de un orden diferente. Desde aquí intentamos reubicar nuestros deseos de primer y segundo orden, comenzamos a priorizar ciertas relaciones en lugar de otras, de qué y cómo nos ocupamos, y de qué y cómo nos despreocupamos, etc. En fin, empieza a haber un trabajo de deliberación. Y agregaríamos, empieza a haber un trabajo en relación a nuestras representaciones mentales, a nuestra imaginación, a nuestros sentimientos y a nuestras formas de vincularnos con las diferentes formas de alteridad. Empieza a haber fluctuaciones de relación, enlaces y desenlaces, “diálogos”.

Tugendhat avanza un poco más y sugiere lo siguiente: ¿cómo nos relacionamos con nuestras frustraciones?²¹. Es decir, el nudo de la problemática está en el hecho de que, al vincularnos con nuestros deseos, indefectiblemente, nos vinculamos con la latente frustración de no poder plasmar alguno, o varios de ellos. Esto nos genera insatisfacción y desasosiego, nos angustia²². Nos hace ver que no todo lo que deseamos o queremos es posible obtenerlo. Nos devuelve a nuestra finitud e impotencia ante ciertas circunstancias de nuestra vida y la de los otros; eventualidades que no podemos controlar o evitar. Algo que ya Aristóteles se había preguntado, cómo conservar la virtud ante los embates de la fortuna²³, ante aquello que sucede sin más y hace tambalear nuestras vidas.

La pregunta por el sentido de la vida llega a ser, entonces, la de cómo poder aceptar las frustraciones, la “de cómo integrar las frustraciones con nuestros deseos” (Tugendhat, 2002: 218). Según Tugendhat, esta pregunta nos lleva a un trabajo

²⁰ Cfr. Tugendhat (2002: 216).

²¹ Cfr. Tugendhat (2002: 216).

²² Para el tema puntual de la angustia se pueden revisar los apartados: “Nuestra angustia ante la muerte” en *Antropología en vez de metafísica* (2008: 139 y siguientes) y “El comportamiento respecto de la vida y de la muerte” en *Egocentricidad y mística* (2004: 99 y siguientes).

²³ El tema de la fortuna (*tyché*) o contingencia, “lo que simplemente sucede”, lo trabaja la filósofa M. Nussbaum en *La fragilidad del bien* (1995: 31).

sobre nosotros mismos²⁴ y sobre nuestra dimensión afecto-emocional. No solo esto, “la pregunta de cómo relacionarse con las frustraciones está a la base de toda religión y de toda mística” (Tugendhat, 2002: 217). Pues si bien hay ciertas diferencias entre la religión, tal como la entendemos habitualmente desde la tradición judeo-cristiana, y la mística, ambas conservarían una dimensión común. De acuerdo a lo que veníamos esbozando sobre cómo integrar nuestros deseos y frustraciones, o cómo vincularnos, habida cuenta de nuestra conciencia temporal, con aquello que nos puede ocurrir, con la incertidumbre²⁵, Tugendhat piensa lo siguiente:

El místico intenta sobreponerse a la contingencia, no así el creyente. Este 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. Sólo si se interpreta lo contingente de esta manera se puede entender la actitud de rezar (Tugendhat, 2008: 178-179).

La idea es que, a diferencia de la actitud religiosa, la mística es una posibilidad real, fundada en una actitud que no necesita del recurso a una revelación o tradición. Pero aun con esta diferencia o matiz, tanto la actitud religiosa como la actitud mística comparten una misma problemática: el problema de la contingencia²⁶. Tugendhat es consciente de que ambos fenómenos, tanto el religioso como el místico, son complejos y no pueden ser abordados desde una sola mirada, ni tampoco de una vez para siempre. Lo que a él le interesa pensar, más allá y más acá de los matices o diferencias, es el plano común que comparten. Por eso hace hincapié en la problemática de la contingencia, las frustraciones y los deseos.

El filósofo checo también intenta abrir un abanico más amplio de lecturas y vivencias de la realidad desde diferentes tradiciones filosófico-espirituales, con especial énfasis en la cultural oriental. Lo interesante es que recurre a diversos contextos histórico-culturales y horizontes de comprensión para arrojar luz sobre cómo relacionarnos con la contingencia, la transitoriedad de la vida humana, los esta-

²⁴ Problemática de tinte foucaultiano: “trabajos de sí sobre sí”, “tecnologías del yo”, “cuidado de sí”, etc., que nos permite pensar en un acercamiento entre ambos pensadores.

²⁵ La incertidumbre implica el no-control, el no-dominio sobre la realidad. El concepto de incertidumbre es referido desde Heisenberg: ese es el aspecto relacional de todas las cosas; existen en tanto interactúan, cuando participan. La realidad y el mundo no son algo dado sino un proceso, un devenir radical en el que el observador no es un sujeto cognitivo definido, sino alguien que se va definiendo y haciendo mediante la interacción. Sujeto y mundo implican una circularidad. Cfr. Arnau (2017: 287-288).

²⁶ Cfr. Tugendhat (2002: 216).

dos emocionales, la incertidumbre y el saber que vamos a morir. Nos dice: “En la historia de la humanidad, se han emprendido dos caminos para calmar el dolor²⁷ que supone este estado, justamente, los caminos de la religión y de la mística” (Tugendhat, 2004: 137).

Según Tugendhat hay varias formas de entender la religión. Por eso intenta superar esa forma de entender la religión como una mera proyección de deseos egocéntricos o infantiles, donde el poder que envuelve a los humanos es condensado en seres de los que dependen la suerte y la desgracia propias²⁸. De este modo, nos invita a pensar y vivir la religión y la mística como una transformación de la comprensión de sí mismos, como un trabajo con nuestra dimensión emocional, volitiva y mental. “Al definir la religión y la mística debo procurar que las definiciones impliquen alternativas prácticas con sentido para nosotros hoy en día” (Tugendhat, 2004: 129). La alternativa práctica es viable: trabajar con nuestras actitudes egocéntricas, relativizar y limitar nuestra voluntad.

Ahora bien, si pensamos de modo puntual en esta perspectiva de la mística, místico es quien en vez de mirar todo desde la perspectiva egocéntrica, se mira desde el mundo, se repliega en el mundo, se sumerge en él. Las frustraciones son integrales. No es resignación, como muchas veces se interpreta, no es estatismo, es estar en un “universo constituido por una multiplicidad de cosas en el espacio y en el tiempo, pero percibido como un conjunto unitario” (Tugendhat, 2004: 141), una red de relaciones, de conexiones y acontecimientos múltiples que, por lo general, escapan a nuestra racionalidad y nuestra voluntad de dominio.

Al igual que a nosotros, a Tugendhat le interesa la apuesta en el ámbito práctico, esto es, el aprender a distanciarnos de nuestros propios intereses y deseos egoístas, de nuestro “yo quiero”. Lo cual nos exige un aprender a comportarnos con nosotros mismos y con las diferentes formas de alteridad, un tomar distancia de nuestra propia voluntad. Por ejemplo, señala Tugendhat que “tanto el taoísmo como el budismo son místicas. En uno y en otro se espera alcanzar la paz espiritual distanciándose de la propia voluntad” (Tugendhat, 2004: 147); “No la voluntad sin más, sino en particular, la voluntad que constituye lo específico de la egocentricidad humana” (Tugendhat, 2004: 148). Es decir, en esta forma de ascesis mística, cuando nos vinculamos de otro modo con nuestros deseos, emociones y ambiciones, tomamos conciencia de que es posible un desaferrarse de las cosas, del “yo quiero”. Comenzamos a saber que hay cosas que no dependen

²⁷ “Les enseña la aniquilación del dolor por la aniquilación del deseo” (Borges y Jurado, 2018: 17). Aquí, dolor es sinónimo de sufrimiento. “¿Qué es el sufrimiento? El Buda responde: es nacer, envejecer, enfermarse, estar con lo que se odia, no estar con lo que se ama, desear, anhelar y no conseguir” (Borges y Jurado, 2018: 64).

²⁸ Cfr. Tugendhat (2002: 216).

de nuestra voluntad, que las emociones son impermanentes y que vamos a morir. Con otras palabras, al enfrentarnos con el azar, la incertidumbre, los deseos que no se han podido concretar, la muerte de un ser querido, o el proceso propio de ir muriendo a causa de una enfermedad, nuestra actitud egocéntrica se quiebra. Sugiere nuestro autor:

El distanciamiento de sí mismo al que se aspira en la mística podría parecer paradójico, pues por más que pueda distanciarme de cualquier cosa, sigo siempre siendo yo. Pero lo que aquí se quiere decir con “sí mismo” es “yo quiero”, el aferrarse o apegarse a los objetos de la voluntad, que es característico de la egocentricidad humana, comenzando por el no poder zafarse del miedo a la muerte (Tugendhat, 2004: 120).

Cuando este distanciarse²⁹ de sí mismo se decanta de la actitud mística, el desplazamiento deliberativo —modalidad de la autoconciencia— nos abre a la pregunta práctica fundamental sobre el *cómo vivir*. Así, Tugendhat da un paso significativo y nos muestra cómo interpreta el fenómeno moral:

A cualquier concepción moral podemos adherir de dos modos. Lo moral puede ser para mí simplemente uno de mis muchos objetos de mi voluntad, un fin entre otros. En este caso, la deliberación es de segundo orden. Pero cuando lo que la persona entiende por moral se torna relevante para la autocomprensión de ella, para la comprensión del sentido de su vida, entonces la deliberación es de tercer orden (Tugendhat, 2002: 217).

En este caso la moral se transforma y pasa a ser una indagación en el terreno de lo ético. Ahora, la atmósfera de nuestra existencia se encuentra interpelada por la pregunta práctica fundamental “cómo se ha de vivir”, un trabajo y una serie de ejercicios (“técnicas de sí”, nos diría Foucault) sobre el *êthos*; en una apuesta por la transformación de nuestro talante vital, nuestros modos de existencia, las formas de mirar. En fin, en un comportarse con respecto a sí de una manera tal que implique subir a la cima del mundo, para luego sumergirse, transmutar, transformar la sustancia del *êthos*³⁰.

²⁹ Nota a pie de página: “Tomar distancia” o “distanciarse”, “retroceder”, “dar un paso atrás”, ilustra el movimiento característico de la actitud mística. Cfr. Tugendhat (2004: 35).

³⁰ Foucault nos dirá: “*Ethopoiein* quiere decir: hacer *ethos*, producir *ethos*, modificar, transformar el *ethos*, la manera de ser, el modo de existencia”. Cfr. (2001: 233).

Conclusiones

Cuando Tugendhat tematiza sobre el concepto de autoconciencia, una de las cuestiones que destaca es la del movimiento. El desplazarse, el moverse es una modalidad de la autoconciencia. En otras palabras, la autoconciencia emerge, aparece cuando interactúa y participa de manera relacional. La autoconciencia es relación. Esto significa una magnitud, una frecuencia a través de la cual se dan las relaciones; por un lado, las del comportarse consigo mismo y, por otro, las del comportarse con las otras formas de alteridad (las demás personas, el mundo, el cuerpo, la vejez, la enfermedad, el horizonte de la muerte, etc.).

De esta manera, retroceder hacia la pregunta práctica fundamental (ética) “cómo se ha de vivir” es como arribar al ápice de la autoconciencia, un nexo que nos vincula y nos pone en tensión con la totalidad de nuestra vida, con “la vida en conjunto” (Tugendhat, 2004: 100). Pero claro, este plano de relación también nos involucra con una serie de asuntos, por así decirlo, que tienen de protagonistas a nuestros deseos y a nuestras frustraciones, nuestros apegos volitivos, nuestro “yo quiero” y nuestras metas egocéntricas. Y es aquí donde se da ese diálogo interminable entre la mística y la ética: en “la pregunta cómo relacionarse con las frustraciones. Creo que esta es la pregunta que está a la base de toda mística” (Tugendhat, 2002: 217).

A su vez, Tugendhat señala la importancia de los desplazamientos deliberativos en la filosofía moral de Aristóteles, pero al mismo tiempo nos persuade de que al estagirita se le escapa el problema de cómo la voluntad acoge e integra los contenidos frustrantes de la vida. Podríamos agregar que, si bien Aristóteles piensa la contingencia, el azar, las peripecias y las desgracias de la vida, caso Príamo³¹, en vistas al hombre virtuoso, que auspicia como garante del carácter y el equilibrio emocional; no aclara cómo se tamizan las frustraciones, los deseos fallidos y los desencantos de la vida cotidiana. Espectro de elementos que opacan, hastían el vivir mismo y, a veces, conducen al suicidio.

Para Tugendhat, Aristóteles es la base, el punto de partida y llegada de sus primeras reflexiones. El filósofo checo resalta la dimensión deliberativa porque, en definitiva, es catalizadora de la *dinámica de la profundidad*, la trascendencia inmanente. “Una vez que surge un lenguaje proposicional, surge la pregunta por razones y también la objetivación de entes, ya sea en el mundo, ya sea en uno mismo” (Tugendhat, 2002: 214). Pareciera ser que la conciencia de sí también es la conciencia de toda alteridad, la apertura hacia otros modos de relación —autoconciencia—.

³¹ Cfr. Aristóteles (2007: 34-35).

Según Tugendhat, “lo que debemos hacer es ver si podemos aplicar la idea de una dimensión de profundidad también a la pregunta de cómo vivir” (Tugendhat, 2002: 195). Y esto significa lo siguiente: desandar las capas del mundo aparental, una tras otra, de la mano de los distintos movimientos deliberativos, desde la opinión común, las opiniones convencionales de acuerdo a un sistema de creencias, hacia un plano de mayor profundidad, de verdad más intensa. Una verdad que funciona como idea regulativa, a los fines de atravesar las diferentes capas de nuestra existencia. Es lógico que este régimen de movimiento, desplazamiento o tensión va a sucederse entre apariencia y verdad.

Pero hay más, uno mismo tiene que deliberar consigo en una búsqueda de mayor profundidad, pues la reflexión “no se dirige a una u otra creencia o deseo, sino a mi vida” (Tugendhat, 2002: 195), a cómo vivir. Así, la capa de mayor profundidad y verdad se manifiesta cuando nos confrontamos seriamente con la posibilidad de morir. En esta instancia, es casi cierta la posibilidad de que nos volvamos hacia nosotros mismos y que nos liberemos de la serie de ocupaciones y distracciones en las que hemos estado perdidos e inmersos. De este modo, la confrontación con el fin de la vida lleva a confrontarnos con la vida misma, con la pregunta “cómo quiero vivir realmente”.

En este registro, la autoconciencia está en vistas a un modo de saber espiritual (mística) que se articula en una ética. Así, desde la pregunta práctica fundamental (ética) se abre o se cierra la posibilidad de vivir de otro modo, pues la comprensión de sí se traslada y pide hurgar respecto al sentido que le conferimos o no a nuestra vida en conjunto. El des-adherirse de la inmediatez de las cosas, provocar variaciones o reconfiguraciones del *ethos*, puede traer esa “luz del existir”, pero también toda forma de “opacidad y sombras”. La autoconciencia, al ser desplazamiento, no solo presenta límites, sino que puede plegarse y encantarse consigo misma. Esto es, estancarse en su propia oscuridad.

Desde esta perspectiva de la mística arribamos a una ética como indagación —“cómo vivir”—, pues el motivo de toda mística es liberarse de la preocupación por sí mismo o, al menos, mitigar esa preocupación, romper con el aislamiento de *ser en sí mismo* y así poder distanciarse de este modo peculiar en que los seres humanos nos damos importancia y nos preocupamos por nosotros mismos, incluso cuando nos preocupamos de otra cosa. La mística, nos dice Tugendhat, consiste en trascender o relativizar la propia egocentricidad. La mística, entonces, como profundización del desplegarse de la deliberación, es un desplazamiento centrífugo que nos interpela para transformar la comprensión de nosotros y des-centrarnos, “retirarnos a los márgenes de la conciencia” para volver a mirar, esta vez, desde otro lugar.

Bibliografía

Fuentes

Tugendhat, Ernst (1993), *Autoconciencia y autodeterminación*, México, FCE [edición alemana, 1979].

----- (2002), *Problemas*, Barcelona, Gedisa [edición alemana, 2001].

----- (2003), *Introducción a la filosofía analítica*, Barcelona, Gedisa [edición alemana, 1976].

----- (2004), *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*, Barcelona, Gedisa [edición alemana, 1997].

----- (2008), *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona, Gedisa [edición alemana, 2007].

Bibliografía referida

Aristóteles (2007), *Ética nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue.

Arnau, Juan (2017), *La fuga de dios*, Barcelona, Atalanta.

Borges, Jorge Luis y Jurado, Alicia (2018), *Qué es el budismo*, Buenos Aires, Sudamericana.

Comte-Sponville, André (2008), *La felicidad desesperadamente*, Buenos Aires, Paidós.

Conze, Edward (2006), *El budismo. Su esencia y su desarrollo*, México, FCE.

Foucault, Michel (1999), *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós.

----- (2001), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, FCE.

Han, Byung-Chul (2017), *La expulsión de lo distinto*, Barcelona, Herder.

Jullien, Francois (2018), *Vivir existiendo. Una nueva ética*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

Maliandi, Ricardo (2004), *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos.

Nussbaum, Martha (1995), *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor.

Ricoeur, Paul (2001), *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE.

----- (2016), *Escritos y conferencias. Antropología filosófica*, México, Siglo XXI.

Sloterdijk, Peter (2008), *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pre-Textos.

Tugendhat, Ernst (1997), *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa [edición alemana, 1993].

----- (1998a), *Ética y política*, Madrid, Tecnos [edición alemana, 1992].

----- (1998b), *Ser, verdad, acción*, Barcelona, Gedisa [edición alemana, 1992].

Williams, Bernard (1997), *La ética y los límites de la filosofía*, Caracas, Monte Ávila.