



José V. Bonet

*La pregunta más humana
de Ernst Tugendhat*

José V. Bonet

La pregunta más humana
de Ernst Tugendhat

Prismas



9

José V. Bonet

La pregunta más humana
de Ernst Tugendhat

Epílogo de Manuel Jiménez Redondo

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© José V. Bonet, 2013

© De esta edición: Universitat de València, 2013

Publicacions de la Universitat de València
Arts Gràfiques, 13 – 46010 València

Diseño de la colección: Inmaculada Mesa
Corrección y maquetación: Communico, C. B.

Ilustración de la cubierta:
Fotografía de E. Tugendhat (Roi Rocha)
ISBN: 978-84-370-9178-5
Depósito legal: V-3061-2013

Impresión: Guada Impresores, S. L.

A mis hijos, Clara, Luis y Tomás

Índice

INTRODUCCIÓN.....	11
I. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE UN FILÓSOFO	
«MIGRANTE»	27
1.1. Dramática vocación filosófica.....	27
1.2. Pensamiento «migrante»	31
1.3. La etapa académica y metafísica	33
1.4. El giro analítico y las dos revoluciones (1966-1979)	44
1.5. Ética y política: algo más que una etapa	49
1.6. El enfoque antropológico. Conclusión	54
II. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?	61
2.0. Introducción	61
2.1. La idea de «filosofía primera»	63
2.2. De la ontología a la semántica formal.....	66
2.3. El método analítico-lingüístico	76
2.4. Una justificación práctica del filosofar	92
2.5. Filosofar en primera persona.....	98
III. CONCEPTOS SEMÁNTICOS.....	109
3.0. Introducción	109
3.1. <i>Ser</i> es una palabra	111
3.2. La pregunta por la verdad.....	125
3.3. El significado	133
3.4. Los términos singulares y «yo».....	140
IV. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL	149
4.1. Las obras éticas de Tugendhat	149
4.2. Las premisas de una ética autónoma.....	152
4.3. El concepto formal de moral.....	161
4.4. Un contractualismo simétrico	170

4.5. Justicia y derechos.....	178
4.6. Pero ¿quiénes son «todos»?.....	185
4.7. ¿Por qué ser morales? La motivación.....	193
4.8. Balance.....	199
V. ALGUNAS CUESTIONES DE ÉTICA POLÍTICA.....	205
5.0. Introducción.....	205
5.1. Derechos humanos igualitarios.....	206
5.2. La eutanasia y el «debate Singer».....	218
5.3. Ser judío: particularismo y universalismo.....	225
5.4. Guerra nuclear y paz.....	236
VI. COMPRENDER LO QUE SOMOS.....	249
6.1. La antropología como filosofía primera.....	249
6.2. El lenguaje y las razones.....	255
6.3. La autorrelación o autoconciencia.....	261
6.4. Sobre la libertad.....	273
6.5. La honestidad intelectual.....	281
6.6. El miedo a la muerte.....	288
6.7. Religión y mística.....	293
CONCLUSIÓN: LA PREGUNTA MÁS HUMANA.....	303
EPÍLOGO: SOBRE TUGENDHAT Y LOS CLÁSICOS, por M. Jiménez Redondo.....	317
BIBLIOGRAFÍA.....	355

INTRODUCCIÓN

(...) lo que nosotros teníamos siempre a la vista era una representación universal de lo humano.

E. T.

En la primera página de su *Diálogo en Leticia*, Ernst Tugendhat se imagina «un lugar situado entre dos mundos», una especie de microcosmos europeo escondido en el corazón de América Latina. Se trata, por más señas, de un puerto. Como ese lugar, también la obra de Tugendhat se sitúa a mitad de camino entre dos mundos, construyendo con éxito puentes novedosos «entre continentes y centurias», según certera expresión de Rorty:¹ puentes entre el pensamiento griego y los problemas teóricos y prácticos que hoy nos afectan; entre la filosofía alemana, con su tendencia al ensimismamiento metafísico, y la analítica anglosajona, con su mezcla de trivialidad, sentido común y rigor lógico. Por momentos, la obra de Tugendhat se funde con un itinerario biográfico que, como Leticia, conduce, «por un estrecho corredor», desde Centroeuropa a América del Sur y el mundo anglosajón, describiendo un camino de ida y vuelta

1 R. Rorty, recensión de E. Tugendhat: *Traditional and Analytical Philosophy*, en *Journal of Philosophy*, 82, 12, 1985 (pp. 720-729), p. 729.

que solo es circular en apariencia, pues uno nunca regresa al puerto de partida –el que vuelve nunca es el mismo– si no es para empezar una aventura diferente.

Un indicador elocuente de la importancia de un pensador nos lo da la lista de filósofos reconocidos que han dialogado con él o glosado sus trabajos. Aplicado a Tugendhat, dicha lista incluiría a Habermas, Apel, Aubenque, Dummett, Rorty, Taylor e incluso Heidegger, quienes han comentado aspectos distintos de una obra amplia, original y única que, sin embargo, solo es conocida y juzgada con arreglo a la propia especialidad de cada lector. Ello distorsiona inevitablemente la imagen de un autor que rara vez alcanzamos a percibir en un plano único. Resulta que el filósofo moral, el analítico, el político radical, el místico y el comentarista eminente de Husserl o Kant son un mismo filósofo y componen una única obra, cuyo amplio espectro de competencias teóricas ha dificultado, hasta ahora, su conocimiento. De ahí que el primer objetivo de este libro sea el de componer como un gran angular que refleje la imagen resultante de yuxtaponer los planos parciales en una única fotografía.

Pero una fotografía es una instantánea que captura una imagen y detiene un movimiento real que, en nuestro caso, es el de un filósofo «migrante» que viene y va, dando lugar a que se hable de sus distintos giros o virajes –el analítico, el práctico, el antropológico–, en los cuales se desplaza desde un área de la filosofía a otra; y cuando no da un golpe de timón, se retracta con frecuencia de la posición anterior, por mor de la honestidad intelectual. La categoría de «obra» contiene una ambigüedad: por su lado más vulgar, es una denominación de conjunto para los trabajos nacidos de una misma mano; mas, por el lado sofisticado que la hermenéutica destaca, una obra es una especie de movimiento vivo y es su dirección, más que las estaciones

donde se detiene, lo que debe captar la interpretación. En los grandes filósofos, el juego de las influencias recibidas y el desarrollo evolutivo de su pensamiento a menudo siguen una trayectoria apasionante, que vale la pena detenerse a contemplar. Tal es la tarea principal del historiador de la filosofía: la exégesis, el comentario, la detección de vínculos causales. Los filósofos «continentales» —alemanes y franceses, sobre todo— la llevan a cabo con frecuencia. El propio Tugendhat comenzó de esa manera, enfrentándose a figuras monumentales de la metafísica.

Por mi parte, la atención al aspecto evolutivo, a la oculta continuidad de esta obra zigzagueante, acabó captando mi atención hace dos décadas² y no he querido esta vez repetir la jugada, sino centrarme en los aspectos sistemáticos de una filosofía que nunca, hasta este momento, ha sido discutida globalmente como tal. De ahí que el segundo objetivo de este libro sea poner en primer plano las tesis filosóficas de Tugendhat, sus conceptos y argumentos —en definitiva, aquello en lo que consiste el filosofar desde Platón—. Ciertamente también he dado relevancia a algunos hilos conductores que articulan los aspectos parciales en un conjunto que dota de algún significado adicional a estos. Pero, como el propio Tugendhat propone, hay que evaluar por separado cada uno de los análisis —primando los más recientes sobre los más antiguos— para ver si, puestos en su sitio, tienen la solidez requerida o carecen de ella. No se trata de glosar la importancia genérica del filósofo, sino de contribuir a reutilizar sus propuestas analíticamente, sin que el conjunto

2 J. V. Bonet Sánchez, *Ser, verdad y referencia en la filosofía teórica de Tugendhat*, Universitat de València (tesis doctoral, edición microficha), 1992; «Ser, verdad y lenguaje: la continuidad filosófica de la obra de Tugendhat», *Revista de filosofía*, IX, 15, Madrid, 1996, pp. 17-35.

de la obra sirva de escapatoria o excusa para la discusión crítica de las aportaciones particulares.

A partir de su «giro analítico» y, más aún, de su enfoque o «viraje antropológico», Tugendhat se despreocupa cada vez más de la tarea del historiador, que contrapone a la de «filosofar en primera persona». Y es que en filosofía se trata de la verdad: no tanto de lo que pensó realmente tal autor como de las cuestiones sustanciales que le hicieron pensar; por ejemplo, qué es el tiempo, qué la moral o la verdad, cómo interpretar nuestro miedo a la muerte o si somos libres. A tal efecto, los filósofos del pasado proporcionan ideas, hipótesis, rutas tentativas. Más que admirar la calidad de su obra, nuestro cometido actual, como filósofos, es aprender de ellos, cuando tengan algo valioso que decirnos. Considero que la lectura de Tugendhat es sencillamente imprescindible para quien quiera estudiar a Aristóteles o Heidegger, y muy recomendable en otros casos.³ Pero detenernos aquí en esas lecturas habría distorsionado la mirada irremediabilmente; no caben los dos caminos –el evolutivo y el sistemático– en un mismo libro, salvo que este se dedicara a un recorrido agotador, o bien superficial y rapsódico. He querido explicar lo principal sin perderme en la erudición y, por supuesto, «filosofando en primera persona»; es decir, anotando –en un segundo plano– los detalles que, a mi parecer, merecen retoques o incluso drásticas revisiones. Tarea que, para el propio Tugendhat, es inevitable cuando nos «tomamos en serio» lo que el autor ha pensado. Es una cuestión de planos. Si el primero lo ocupa la figura retratada, la lectura filosófica obliga más de una vez a que la interpretación se

3 En el Epílogo de M. Jiménez sobre «Tugendhat y los clásicos» hallará el lector, al final del libro, una valiosa red de referencias y sugerencias sobre el tema.

haga eco, pero más en el fondo, del valor que, como lectores, atribuimos a su pensamiento.

Dijo Ortega y Gasset que la claridad es la cortesía del filósofo. Seguramente se quedaba corto. En el mundo en el que ya estamos, si el discurso filosófico no es inteligible, traducible a la comprensión natural ordinaria y capaz de estimularla, corre el riesgo de desaparecer y perderse en el olvido. Pero solo puede exponerse con claridad lo que ha sido pensado claramente. Un elogio justo de Tugendhat no puede olvidar esta dimensión que configura buena parte de su producción:

De sus libros se puede decir lo mismo que dijo Goethe de los de Kant: leerlos es como entrar en una sala iluminada. Esa es la experiencia que hacen una y otra vez las generaciones de estudiantes que recurren a ellos para saber qué significa en definitiva tal o cual cuestión filosófica.⁴

Muchos trabajos de Tugendhat son un material excelente para introducirse en la filosofía, sin adjetivos. Ese es también el mejor modo de conocer su pensamiento: entrar –o reingresar– en la filosofía de su mano, adoptándolo como maestro –vale la pena–. Tugendhat rehúye casi por instinto la oscuridad intelectual que se reviste de profundidad afectada. Por ende, además de publicar en *Die Zeit* numerosos artículos divulgativos de temática política, ha escrito en colaboración dos libros introductorios: uno de diálogos de ética para adolescentes; otro de propedéutica lógico-semántica, para la fase inicial de los estudios universitarios de filosofía. Me produce cierto rubor confesar

4 M. Suárez Crothers, «La odisea del filósofo Ernst Tugendhat», *Diálogo científico*, 14, 1-2 (dedicado a E. Tugendhat en su 75 aniversario), Tübinga, 2005 (pp. 32-36), p. 32.

que el tercer objetivo de este libro es proseguir esa serie y hacerla extensiva a todo el conjunto de temas desplegado por nuestro autor, poniéndolo a disposición del público, incluso si no conoce bien la disciplina filosófica (el capítulo 3, más técnico, es una excepción). Claro es que Tugendhat no aborda todas las áreas y problemas filosóficos, pero casi todos sus problemas son cuestiones centrales de metafísica, filosofía del lenguaje, filosofía moral y política, antropología filosófica o metafilosofía, que contienen igualmente apuntes relevantes de filosofía de la mente, de la existencia, de la religión. Por eso he fingido ante mí mismo (y que Tugendhat me perdone) que este era su tercer trabajo escrito en colaboración para un público amplio.

* * *

Por su contenido, la filosofía de Tugendhat, tanto en su evolución como en su diseño sistemático, se alimenta de dos motivos, dos motores de alta gama que funcionan en planos diversos, que algunas veces se aproximan, pero que normalmente se ignoran mutuamente. Debemos mencionarlos sin demora. El primer motivo es la obra capital de Martin Heidegger *Ser y tiempo*,⁵ sin la cual resultaría incomprendible la propia biografía de Tugendhat. El segundo motivo se sitúa en las antípodas del aristocrático pensar heideggeriano. Es la exigencia normativa de igualdad que preside la ética filosófica de nuestro autor lo mismo que su ética política. Se trata de dos motivos heterogéneos, pues el pensamiento de Heidegger no tiene nada de igualitario. Al contrario, en un sentido puramente técnico o formal, se define por la categoría de «diferencia», a raíz, sobre todo, de la llamada

5 *Ser y tiempo* (1927), traducción de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003.

«diferencia ontológica entre el ser y el ente». Y es que la filosofía existencial pone de relieve la asimetría que hay entre la propia existencia, singular e incomparable, y la de cualquier otra cosa. Por el contrario, la ética igualitaria es universalista y nivela, por así decir, todas las perspectivas. Así que ambos motivos empujan en direcciones opuestas. Sin embargo, los dos responden –se verá al final del libro– a una misma pregunta que puede y debe formularse en primera persona, tanto en singular como en plural: la pregunta de cómo quiero (y queremos) vivir, o de qué clase de personas queremos ser (todos nosotros y cada uno en particular). Tal es para Tugendhat la «pregunta práctica fundamental», la cuestión más radical e importante de la filosofía y/o de la antropología filosófica –la pregunta más humana–. Pero el hecho de que los dos motivos surjan de esta fuente o pregunta común no nos debe llevar a confundirlos.

En el «motivo Heidegger» se entrecruzan –por así decir– dos «ramas» que, en buena parte de la obra de Tugendhat, se desdoblán y discurren en paralelo. Una es la rama ontológica, la pregunta por el «ser» como cuestión fundamental de la filosofía. La otra es la rama antropológica, que es el modo en que la pregunta ontológica adquiere un sentido práctico definido solo cuando entra en relación directa con el análisis de la existencia humana. La convergencia de ambas se produce, para Tugendhat, en el concepto heideggeriano de «entender» o «comprender» (*Verstehen*), que hace referencia a un fenómeno universal que, al mismo tiempo, guarda relación con el mundo de la vida de los seres humanos. Pero resulta más instructivo en este momento comentarlos por separado:

La primera rama da pie al proyecto heideggeriano de «ontología fundamental». Es en relación con este proyecto como empezaron a gestarse, en primer lugar, la rica concepción de la filosofía elaborada por Tugendhat y, en segundo

lugar, sus diferentes investigaciones relativas al lenguaje y a los conceptos de ser y verdad. En todas ellas está incluida también la confrontación con Husserl y, sobre todo, el «giro analítico» que lleva a Tugendhat a abandonar la metafísica y a sustituirla por una semántica filosófica de corte analítico-lingüístico que recobra, a su manera, el concepto ontológico central de Aristóteles —el de sustancia—. Que todo ese movimiento se endereza a dar un sentido definido a las intuiciones filosóficas de Heidegger lo corrobora el hecho de que el Tugendhat analítico haya intentado repetidamente analizar el concepto de «existencia temporal» (¡ser en el tiempo!), siempre con la sensación de no haberlo descrito con suficiente acierto.

La segunda rama heideggeriana, la cuestión antropológica, se asoma por primera vez con nitidez a la obra de Tugendhat en su libro *Autoconciencia y autodeterminación*, tras el cual nuestro autor abandona a Heidegger y, con él, todo lo que llama «filosofía teórica», o sea, las cuestiones de metafísica, semántica y epistemología. Después de dicho libro, su obra y su pensamiento dan, más que un giro, un auténtico «bandazo» hacia la filosofía práctica que, en gran medida, es el eco personal del movimiento estudiantil de los años setenta que Tugendhat vivió en primera línea, enfrentándose a parte del estamento académico. A partir de ese momento, se lanza con frenesí hacia «la práctica». Su filosofía más conceptual se decanta entonces hacia la fundamentación de la ética, mientras que su corazón se vuelca, durante más de una década, en compromisos políticos que se sirven del pensamiento como de un arma de combate. Ello incluye una autorreflexión sobre su propia condición de judío prematuramente establecido en Alemania (para estudiar con un Heidegger que bendijo al *Führer*), condición que Tugendhat usa también como herramienta de lucha en defensa de los pueblos oprimidos y de todas las víctimas. Anotemos, sin

embargo, de pasada que, al exponer el pensamiento de un filósofo inequívocamente radical y progresista, no es estrictamente obligatorio adoptar la actitud de rendida adoración que a menudo se percibe en los admiradores.

Como dije, el motivo igualitario es, sin duda, el motor de toda la filosofía práctica tugendhatiana. En ella, la igualdad es el principio normativo moderno que define la ética política de los derechos humanos precisamente porque está supuesta en la justificación simétrica de las normas morales e incluso en el concepto de justicia. Y eso implica que cualquier concepción no igualitaria de la justicia o del derecho arrastra consigo la «carga de la prueba», esto es, tiene que ofrecer una fundamentación, si quiere ser algo más que una mera reverencia inmoral del poder.

«Ética» y «política» son dos términos que solo raramente aparecen en *Ser y tiempo* —la pregunta por el ser ocupa de hecho el lugar de la ética, lo engulle—. A pesar de ello, afirma Tugendhat que «Heidegger merece un lugar en los anales de la historia de la moral»,⁶ en relación con el problema de la libertad. La cita indica que Tugendhat nunca dejó de debatirse con su maestro, pero apunta algo más importante. Cuando Heidegger habla del ser, no se refiere preferentemente al ser de los objetos que tenemos delante, sino especialmente al ser del hombre, que será el resultado de su propia acción. Esa concepción práctica, existencial, del ser hace que Heidegger se haya acercado como pocos a estructuras antropológicas que están en la base de la moral. Pero si la ética está relacionada desde el principio con la antropología, eso puede significar también que la preocupación antropológica está también desde el principio en el trasfondo de la ética de Tugendhat. Por otra parte, los últimos libros de nuestro autor muestran claramente que

6 E. Tugendhat, *Problemas*, Barcelona, Gedisa, 2002a, p. 198.

esa misma preocupación latía en sus meditaciones sobre la ontología heideggeriana y el concepto de filosofía. En suma, la cuestión antropológica estuvo siempre ahí, sin que ni el autor ni los comentaristas acertáramos a verlo.⁷ Latía incluso en la angustia por una carrera de armamentos amenazante para la existencia misma de la humanidad [5.4]. Así que el pensamiento de Tugendhat puede entenderse globalmente como un conjunto de contribuciones centrales, más o menos conexas, a la antropología, entendida esta como la primera de las disciplinas filosóficas; la cual, por otra parte, no puede construirse al margen de una ética en la que conjugamos, normativamente y en primera persona del plural, nuestra común condición humana. Se trata, en todo caso, de una filosofía de la finitud y de una ética que ya no aspiran a gozar de ninguna justificación absoluta.

Para llegar a una conclusión de ese tipo, hace falta reconocer el papel decisivo o determinante que ha dado la modernidad a la temática de la justificación y advertir, al mismo tiempo, que ya no es creíble el tipo de fundamentación autoritaria que apela a la tradición o a la religión, o incluso a los sustitutos de tales instancias elaborados por la metafísica ilustrada –como la naturaleza humana o la «razón pura»–. Para Tugendhat, el tema de la justificación es decisivo a la hora de definir la filosofía y atraviesa transversalmente toda su obra. Por el contrario, la filosofía existencial acabó prescindiendo de este punto de vista de la fundamentación racional. Desde su primer trabajo

7 Véanse E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, W. de Gruyter, 1967a (*Der Wahrheitsbegriff*, en adelante), pp. 281-327; *Autoconciencia y autodeterminación* [1979], Madrid, FCE, 1993b [*Autoconciencia* en adelante], pp. 129-192; y las «Retracciones» a las «Tres lecciones de ética» (*Problemas de la ética* [1984], Barcelona, Grijalbo, 1988b, pp. 147-195).

serio sobre Heidegger, Tugendhat reacciona frente a ello. Su ruptura temprana con el maestro se debe a la pérdida heideggeriana de la dimensión de la justificación como «lo específico del concepto de verdad».⁸ Su giro analítico obedece también a esta temática; pues está en la naturaleza de nuestro lenguaje que, cuando alguien afirma algo ante un interlocutor, este pueda cuestionar la afirmación y pedir al primer hablante que la justifique, que explique por qué razones dijo lo que dijo, que se pueda comprobar en alguna medida si sus palabras se ajustan o no a las cosas. Esta exigencia de acreditar o comprobar las aseveraciones se pierde por completo en el oscuro discurso heideggeriano sobre la «apertura» (*Erschlossenheit*) de la verdad y la falsedad.

Pero, como ya hemos apuntado, también la fundamentación racional hay que situarla en el contexto de una filosofía naturalista y de la finitud. Como ha dicho un intérprete, para Tugendhat, «la moral solo puede ser racional en el sentido débil de atender a razones, pero no en el fuerte de encontrar en la razón un fundamento absoluto».⁹ No se trata aquí de «la Razón» como una facultad superior, sino del más modesto «dar y pedir razones» que parece consustancial a nuestro ser de hombres... y a la actividad intelectual inaugurada por Sócrates.

La referencia a la cuestión antropológica pretende resumir y dar sentido a las consideraciones precedentes. En realidad, ella está presente en el comienzo de la filosofía personal de Tugendhat —lo veremos más tarde—. Pero sobre todo es su punto de llegada, su *telos* íntimo. Ejemplar en este punto,

8 Un resumen de este argumento de *Der Wahrheitsbegriff* en «Heidegger's Idee von Wahrheit» [1969a], reimp. en G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 431-448.

9 P. S. Limiñana, *La filosofía moral de Ernst Tugendhat*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2009, p. 27.

como en tantos otros, Kant veía la pregunta por el ser del hombre como el interés *último* de la razón. Que sea «último» y no «primero» significa, de entrada, que no le resulta fácil a la filosofía plantear dicha pregunta de forma racionalmente controlable –«científica», decía Kant–. Se trata, más bien, del horizonte en el que confluyen los otros intereses de la razón, de un punto que incluye, entre los vectores que apuntan inexcusablemente hacia él, la pregunta por nuestras obligaciones morales; sin ellas, la pregunta por el hombre se arriesga a teñirse de irracionalidad e individualismo. En esa precisa cuestión, la filosofía de Tugendhat desemboca en el mismo lugar que la kantiana. Pero es indudable que la pregunta antropológica incluye también, para él, la convicción heideggeriana de que filosofar consiste, antes que nada, en aprender a preguntar y que, por consiguiente, la filosofía «debe» articularse alrededor de cuestiones centrales de contenido. Bien entendido que la pregunta es una actividad específicamente lingüística que demanda respuestas proposicionales y no las equívocas actitudes existenciales heideggerianas de «llamar» o «escuchar» al Ser.

* * *

Así que una cosa es destacar la matriz heideggeriana del pensamiento de Tugendhat y otra muy distinta concluir, lisa y llanamente, que él es «el Heidegger analítico» o la «versión analítico-lingüística» de la filosofía heideggeriana. Dicha tesis es paralela al conocido *dictum* de que Gadamer es «el Heidegger hermenéutico». Pero aunque la suscriba un filósofo mediático como Vattimo,¹⁰ carece de sentido por dos

10 Prefacio a S. Zabala, *Filosofare con Ernst Tugendhat. Il carattere hermeneutico della filosofia analitica*, Milán, Franco Angeli, 2004, p. 7. La tesis que ambos le atribuyen de que «no existen los hechos, sino solo enunciados

Un indicador elocuente de la importancia de un pensador nos la da la lista de filósofos reconocidos que han dialogado con él o glosado sus trabajos. Aplicado a Tugendhat, dicha lista incluiría a Habermas, Apel, Aubenque, Dummet, Rorty, Taylor e incluso Heidegger, quienes han comentado aspectos distintos de una obra amplia, original y única que, sin embargo, solo es conocida y juzgada con arreglo a la propia especialidad de cada lector. Ello distorsiona inevitablemente la imagen de un autor que rara vez alcanzamos a percibir en un plano único. Resulta que el filósofo moral, el analítico, el político radical, el místico y el comentarista eminente de Husserl o Kant son un mismo filósofo y componen una única obra, cuyo amplio espectro de competencias teóricas ha dificultado, hasta ahora, su conocimiento. De ahí que el primer objetivo de este libro sea el de componer como un gran angular que refleje la imagen resultante de yuxtaponer los planos parciales en una única fotografía

