

# GUERRA Y ANTROPOLOGÍA EN TUGENDHAT

## WAR AND ANTHROPOLOGY IN TUGENDHAT

José V. Bonet Sánchez<sup>1</sup>

Universidad Católica de Valencia (España)

Recibido: 02-03-2015

Aceptado: 10-04-2015

---

**Resumen:** ¿Puede el problema de la guerra contribuir al diseño sistemático de la antropología como disciplina filosófica? Como resultado de su propia trayectoria intelectual, Tugendhat ha propuesto en los últimos años recuperar el papel de la antropología como filosofía primera. El presente trabajo examina esa trayectoria y critica la posición de Tugendhat con respecto al objeto formal de la antropología filosófica, todo ello con el objetivo de buscar en el problema antropológico de la guerra una respuesta satisfactoria a la pregunta por el objeto de la antropología.

**Palabras-clave:** Autorreflexión, Filosofía primera, Girard, Heidegger, Pacifismo nuclear.

**Abstract:** Can the problem of war contribute to the systematic design of anthropology as philosophical discipline? In the past years Tugendhat has proposed to recover the role of anthropology as first philosophy, consequently to the author's whole intellectual evolution. The present paper examines this evolution and criticizes Tugendhat's position on the formal object of philosophical anthropology. Its aim is to look for a satisfactory answer to the question about anthropology's object by examining the anthropological problem of war.

**Key-words:** Self-reflection, First philosophy, Girard, Heidegger, Nuclear Pacifism.

---

[1] (josev.bonet@gmail.com) Prof. de la Universidad Católica de Valencia y catedrático de Bachillerato. Libros recientes: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, 2013, 361 pp. (Publicaciones de la Universidad de Valencia cit.); Tomás de Aquino: *Leyendo la Suma teológica*, 2012 (idem, con W. Llana y otros); y *Pragmática y teoría de la interpretación* (con Clara Bonet, en prensa). Otras líneas de investigación: el concepto de verdad y cuestiones de multiculturalismo.

La discusión antropológica del problema de la guerra y la violencia, ¿puede contribuir al diseño sistemático de la antropología filosófica como disciplina? Voy a argüir que sí, de mano de Tugendhat, un autor que ha hecho aportes significativos en uno y otro campo, si bien en momentos distintos de su trayectoria. Comienzo con una síntesis de esa trayectoria (1) que desemboca en una recuperación de la antropología filosófica como disciplina que voy a perfeccionar (2), antes de indicar alguno de sus puntos débiles (3). Seguidamente rescataré algunas ideas pacifistas que el autor elaboró en un momento anterior de su producción para aducir que deben incluirse en ese marco antropológico diseñado más tarde (4) y proponer, ya en trámite de conclusiones, que la “antropología de la guerra” puede desempeñar un papel crucial en el replanteamiento de la antropología filosófica como disciplina (5).

1.- Voy a situar los trabajos del autor que aquí nos interesan en su extensa biografía intelectual. Se ha dividido esta en cuatro etapas que se distinguen en parte cronológicamente y en parte temáticamente<sup>2</sup>: (a) la etapa académica, centrada en Aristóteles y en el concepto de verdad en Husserl y Heidegger<sup>3</sup>; (b) el giro analítico-lingüístico del autor, que lo da a conocer fuera de Alemania y defiende la idea de que los problemas ontológicos son, en realidad, problemas semánticos<sup>4</sup>; (c) el abandono de la filosofía teórica y la dedicación a la fundamentación de la ética y la justificación de compromisos políticos<sup>5</sup>; por último, (d) el viraje hacia una antropología filosófica<sup>6</sup> que permite una especie de recuperación pacífica de gran parte de las temáticas

---

[2] Bonet, J. V.: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2013, pp. 31-54.

[3] Tugendhat, E.: TI KATA TINOS. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg: Alber, 1958; y *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: W. de Gruyter, 1967.

[4] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976 (hay una traducción española parcial en Gedisa); y *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt: Suhrkamp (traducción: *Autoconciencia y autodeterminación*, Barcelona: FCE, 1993).

[5] Tugendhat, E.: *Probleme der Ethik*. Stuttgart, Reclam, 1984 (traducción española en Grijalbo); *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp (traducción española en Gedisa); *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*. 2ª ed. ampliada, Berlin: Rotbuch, 1988; *Ethik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993 (traducción española ampliada: *Un juicio en Alemania*. Barcelona: Gedisa, 2008); *Dialog in Leticia*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997 (traducción: *Diálogo en Leticia*. Barcelona: Gedisa, 1998). Más una multitud de artículos, no siempre recopilados en los libros.

[6] Tugendhat, E.: *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002; *Egozentrität und Mystik*. München: C. H. Beck, 2003 (traducción: *Egocentricidad y mística*. Barcelona: Gedisa, 2004); *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck, 2007 (traducción: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2007), con una 2ª ed. de 2010. Las versiones española y alemana de estos textos no siempre coinciden y a veces se publicaron originalmente en español.

precedentes en torno a la tesis metafilosófica de que, en realidad, es la antropología filosófica la disciplina llamada a heredar el programa aristotélico de filosofía primera que Husserl intentó reconstruir, incluyendo explícitamente la dimensión práctica, para dar respuesta a la crisis de civilización que significó la I Guerra Mundial.

La idea de antropología filosófica se dibuja en la mente de Tugendhat progresivamente a lo largo de la década de los 90, tras su jubilación y poco tiempo después de un retorno personalmente prometedor a la Sudamérica que el filósofo viviera brevemente en su adolescencia e idealizara después. Fueron primero las conferencias sobre Heidegger que, por críticas que fueran, le hacen evocar los temas de *Ser y tiempo*. Después, un posible vacío personal le lleva a preguntarse por algo tan heideggeriano como el miedo a la muerte. Finalmente, la idea de antropología filosófica se le hace explícita, entroncando con la corriente que en los años 20 definieron Scheler, Gehlen, o Plessner, cerca de la cual también Heidegger trabajara en sus comienzos. Tugendhat lamenta que dicha concepción se eclipsara después, a uno y otro lado del Atlántico: en Alemania, porque la ontología heideggeriana fue alejándose más y más de la antropología del *Dasein* de *Ser y tiempo*; en el pensamiento anglosajón, por su tendencia a compartimentar la filosofía en especialidades (teoría de la acción, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje...), que llega a enmascarar el acusado perfil antropológico de autores como Charles Taylor o H. Frankfurt<sup>7</sup>.

Si, como decimos, la antropología de Tugendhat represente el punto de llegada de toda una obra<sup>8</sup>, ello implica, por un lado –que ya hemos indicado– que en dicho punto se proyecten con frecuencia conceptualizaciones anteriores del autor procedentes de la ética o de su filosofía del lenguaje y, desde luego, los fenómenos antropológicos avistados por Heidegger en *Ser y tiempo* que fascinaron al joven Tugendhat, decidiendo su vocación filosófica. Pero implica también, por el lado inverso, que aun sin formularlo expresamente, en gran parte de la obra de Tugendhat late una vocación antropológica que, a mi modo de ver, era ya patente, por ejemplo, en *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), uno de sus libros más conocidos. Y ello daría sentido a la tarea, que aquí nos proponemos, de revelar alguno de los puntos oscuros de la última etapa del autor (marcada a veces por cierta prisa y desaliño literario) recurriendo a los trabajos precedentes que están anticipando ideas antropológicas. Más en concreto, me serviré de la intención parcialmente antropológica de los escritos pacifistas de Tugendhat para tratar de resolver algún problema clave de su diseño de la disciplina filosófica.

---

[7] Tugendhat, E.: *Problemas*, cit., p. 203; y *Egocentricidad* cit., p. 182, en relación con E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 441-52 y 464-67, respectivamente.

[8] Se analiza de modo completo en Bonet, La pregunta cit., *passim*.

2.- Comenzaré glosando brevemente la impactante tesis tugendhatiana de que la antropología es, en realidad, “la” disciplina filosófica central o primera<sup>9</sup>. Con ella se trata, por ejemplo, de fundamentar la moral en la estructura antropológica de la acción cooperativa<sup>10</sup>, que, en el límite, solo puede lograrse por la imposición de la fuerza o mediante la colaboración simétrica de los agentes. Que la ética y la antropología filosófica tienen amplias zonas de intersección es una tesis clásica -piénsese en el iusnaturalismo- y plausible, al menos mientras se enuncie de forma tan genérica. Pero aquí ha subido la apuesta, pues la tesis radical del Tugendhat analítico de que todos los problemas filosóficos son, en el fondo, problemas semánticos, ahora parece dar pie a la idea de que la acción, la moral, el lenguaje, la libertad o el conocimiento se sustentan, en realidad, sobre estructuras antropológicas susceptibles de aclaración filosófica. De ahí que el último Tugendhat diga que “toda filosofía desde Platón tenía como núcleo la pregunta por el modo como nos debemos entender a nosotros mismos, es decir, ¿qué es el hombre?”<sup>11</sup>.

Dejando de lado esa cuestión y también la pregunta por el método de la antropología filosófica (a la que Tugendhat apenas ha dedicado alguna consideración, más bien tangencial<sup>12</sup>), la cuestión metafilosófica, solo trivial en apariencia, en que vamos a centrarnos es la del objeto. Y es que nuestro autor reitera en otros contextos que toda disciplina filosófica requiere una temática propia o característica y alguna pregunta central que articule su contenido. ¿Cuáles, qué temática, qué pregunta o preguntas? Parece que, de entrada, deberíamos recordar la pregunta kantiana *¿qué es el hombre?*, la temática de lo humano, que suele incluir la diferencia entre los seres humanos y otras especies animales. Para precisar el alcance de esta temática hoy, Tugendhat dará algunos pasos. El primero es equiparar lo humano universal al fenómeno heideggeriano del comprender (*Verstehen*), la comprensión que tienen los seres humanos de sí mismos y del mundo como totalidad. No es este un fenómeno que suela describirse con palmaria claridad. Sin embargo, Tugendhat hizo un intento encomiable en su libro sobre *Autoconciencia y autodeterminación*. El hombre se conduce con respecto a su propio ser comprendiéndolo, haciéndose cargo del “mundo”, esto es, del conjunto de situaciones de acción en el que se encuentra: “mientras existimos, nos conducimos con respecto a ese existir, por

---

[9] Puede adivinarse el influjo de esta idea en J. San Martín, “La antropología filosófica en la actualidad”, *Διαμων. Revista Internacional de Filosofía*, nº 50, 2010, 137-156, comparándolo con trabajos anteriores del autor.

[10] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., p. 143 (Antropología, cit., p. 123).

[11] Tugendhat, E.: *Problemas*, cit. pp. 202 s.; y *Anthropologie* cit., pp. 17 s.

[12] Tugendhat, E.: “Apéndice sobre asuntos históricos y ahistóricos”, *Egocentricidad* cit., pp. 181-189. que se resuelve en una defensa del proceder autorreflexivo o de primera persona que comentamos después.

cierto, con respecto al existir futuro en cada caso”<sup>13</sup>. El ser humano no tiende simplemente a conservar la vida, sino que se pregunta por la vida buena; y en ambos sentidos –el vivir y la vida buena- su propio ser es para él hombre el fin último de su querer, sus acciones y actividades. La vida misma puede ser considerada globalmente como una actividad. A ese esquema, básicamente aristotélico, Heidegger le añade, *inter alia*, que la relación práctica con el propio vivir es algo fácticamente inevitable: estamos “arrojados” a la existencia.

El segundo paso consiste en plantear la pregunta antropológica en términos autorreflexivos o en primera persona y, más aún, en primera persona del plural, como la autorreflexión sobre una comprensión compartida que Tugendhat presenta como ampliación de los límites de toda comunidad particularista, hasta abarcar a todos los seres humanos –por lo menos, como se verá-. Aquí se anudan varios cabos que el autor ató años antes en un artículo sobre el método de la filosofía: esta es una investigación que no se halla referida a hechos dados en la experiencia ni adopta la perspectiva objetivista de la antropología física, que nos describe externamente como bípedos de escaso pelaje, sino que explicita reflexivamente, desde “dentro”, nuestro comprender, que se lleva a cabo “solo en primera persona, singular o plural”<sup>14</sup>. Pero no es el de una conciencia trascendental o premundana en algún sentido, sino una comunidad lingüística dada empíricamente<sup>15</sup>. La autorreflexión no tiene un carácter psicológico o biográfico, pero puede ampliarse con los aportes de la antropología cultural, con lo que también conserva así el sentido objetivo de la pregunta kantiana (en tercera persona) por el ser del hombre.

El tercer paso consiste en relacionar expresamente este fenómeno de la comprensión compartida con las estructuras básicas del lenguaje y la racionalidad, que van de la mano. El lenguaje es una ventaja evolutiva y el eje de coordenadas de la esfera cultural en su conjunto. Aun cuando no determine unívocamente el universo entero del comprender humano –la música, las artes plásticas o la expresividad del rostro no son centralmente lingüísticas-, alrededor de él se articulan fenómenos y estructuras tan importantes como la racionalidad, la libertad o la conciencia del tiempo; hasta las emociones humanas pueden ser estudiadas sirviéndonos de ese hilo conductor. Su carácter predicativo o proposicional, como decía Aristóteles<sup>16</sup>, transforma las voces animales que reaccionan ante el ambiente en un logos que permite a una comunidad discutir sobre lo bueno y referirse a situaciones objetivas presentes, ausentes o

---

[13] Tugendhat, E.: *Selbstbewusstsein* cit., p. 177 (Autoconciencia cit., p. 140).

[14] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., p. 20.

[15] Tugendhat, E.: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992, pp. 270-272 (traducción: *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Gedisa, 1997, pp. 186-188); y “La filosofía analítica y su concepción del método...”, en M. Torreveiano (ed.), *Filosofía analítica hoy*. Univ. de Santiago de Compostela, 1991, p. 32.

[16] *Política* 1253a.

imaginarias. La vida social humana está en función, no de mecanismos instintivos o mensajes químicos, sino de la posibilidad de deliberar en común sobre lo justo que nos proporciona el lenguaje proposicional, del que también depende, por otro lado, la posibilidad de construir un conocimiento científico que vaya más allá de la situación perceptiva actual, con lo que ello implica de un nuevo mecanismo cultural de acumulación y transmisión del aprendizaje y de una capacidad altamente flexible de adaptación al medio ambiente natural y social.

Pues bien, todo nuestro comprender lingüístico tiene “la estructura de la toma de posición afirmativa/negativa de diversos modos ante contenidos proposicionales”<sup>17</sup>. Existen dos grandes tipos de toma de posición ante oraciones y contenidos proposicionales: el “sí”/“no” asertórico de las creencias y los juicios, por un lado; y el “sí”/“no” práctico referido a deseos, intenciones, imperativos o compromisos: a la acción en general<sup>18</sup>. Entre el sí y el no y, en su caso, posibilidades intermedias como la pregunta o el distanciamiento respecto de las propias creencias e intenciones.

Hablante y oyente deliberan, reflexionan, valoran; eso, ni más ni menos, son las *razones* que sirven para acreditar o justificar enunciados y acciones. La deliberación teórica examina la verdad de las creencias. La deliberación práctica, relativa a las acciones, puede incidir en un abanico de aspectos, como el bien instrumental, el desempeño de roles sociales o el amplio espectro de las normas (jurídicas, sociales o morales). También cabe reflexionar sobre el propio interés a largo plazo o sobre el desempeño correcto de actividades, que en nuestra vida diaria adquiere un papel sorprendentemente amplio<sup>19</sup>. El bien moral es, a su vez, un aspecto de éste. De ahí que la génesis de la conciencia moral o la justificación de la autonomía y de la igualdad normativa, sean también cuestiones de antropología filosófica y no solo de ética.

Con los distintos aspectos que tiene la pregunta por el bien<sup>20</sup> surge también el paso cuarto y decisivo de la idea de antropología filosófica de Tugendhat: la posibilidad de preguntarnos, en primera persona del singular y del plural, cómo queremos ser y vivir, en referencia a la totalidad de la vida que uno tiene por delante. Tal pregunta, filosófica y práctica a una, es la más importante que podemos plantearnos en tanto que seres humanos. Por eso la encontramos también en el Tao y “en todas las culturas”<sup>21</sup>, lo mismo que en la filosofía griega, y no como un problema cualquiera (*República* 352d). Podemos poner en cuestión nuestra propia vida y el modo de responder a tal cuestiona-

[17] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung* cit., p. 77.

[18] Tugendhat, E.: *Ibid.*, p. 182; *Autoconciencia* cit., p. 144; *Aufsätze 1992-2000*. Frankfurt: Suhrkamp, 2001, p. 142; *Problemas*, cit. p. 187.

[19] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung* cit., p. 211 / 1993, p. 167.

[20] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., pp. 57 ss. y 74 ss. (*Antropología* cit., pp. 39 ss. y 52 ss.).

[21] Tugendhat, E.: *Antropología* cit., p. 23

miento no es obvio, no podemos darlo por supuesto: “el hecho de que el hombre se ve confrontado con su ser conduce a una característica ruptura en su ser: el hombre se ve obligado a ponerse en cuestión: cómo debería vivir, qué debería hacer”<sup>22</sup>. Tugendhat nunca tuvo reparos para seguir en este punto a Heidegger y referirse a la totalidad de nuestra vida y/o nuestro mundo vital que –decía este– se patentizan en los fenómenos de la conciencia y la confrontación con la muerte. Ambos ponen igualmente de relieve la cuestión existencial del sentido de la vida y de cómo enfrentar las frustraciones, en la cual detecta Tugendhat la raíz antropológica de la religión. Ambos concitan también su inesperado análisis de la mística como posibilidad de “descansar” de la “egocentricidad”, la estructura antropológica por la cual cada uno es, para sí mismo y de manera insoslayable, el centro de conciencia, lenguaje, conocimiento y acción del que, por ende, necesitamos distanciarnos.

Nos hallamos, en resumen, ante la antropología filosófica que habría escrito Heidegger si hubiera estado abierto a la autodeterminación racional, al giro lingüístico de la filosofía analítica –nada menos– y al lugar central que Kant asignara a la ética en su bosquejo de antropología filosófica.

3.- El punto más débil del enfoque de Tugendhat está, a mi juicio, en que deja flotar en la indeterminación nada menos que la definición del objeto formal de la antropología filosófica. Trataré de explicar la objeción y de entender a qué motivos responde, antes de ensayar una “terapia”. La indeterminación afecta, en primer lugar, a la dualidad que hay entre la temática del comprender y la pregunta práctica sobre cómo deberíamos ser y vivir. Resulta extraño que la pregunta fundamental de la antropología no haga ninguna referencia a la temática del comprender que supuestamente define aquella. Solo el lector familiarizado con la filosofía del lenguaje de Tugendhat sabe qué ha pasado<sup>23</sup>: el tema del *Verstehen* tiene, en efecto, un alcance más universal, pero solo la pregunta práctica fundamental está *motivada* o justificada incondicionalmente. Cabe pensar, no obstante, que también la pregunta por cómo queremos ser y vivir forma parte del comprender, si bien con un grado de motivación más elevado.

Pero la indefinición también afecta, en segundo lugar, al terreno del comprender mismo. Tugendhat no aclara si se refiere al concepto propiamente heideggeriano –como pide nuestra observación precedente– o a la comprensión lingüística, tal como la abordaría, digamos, una buena teoría del significado. El hecho de que el lenguaje sea una estructura antropológica central no debiera comportar equívocos entre el ámbito de la filosofía del lenguaje y el de la antropología, a no ser que concibamos este como un cajón de sastre y no una verda-

---

[22] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., pp. 20 s.; *Problemas*, cit., p. 205.

[23] Tugendhat, E.: *Vorlesungen zur Einführung* cit., lecciones 1-8.

dera disciplina filosófica. Las cosas se complican todavía más porque algunas veces Tugendhat afirma que todo comprender ha de verse, en última instancia, en el horizonte más amplio de cómo nos entendemos a nosotros mismos en tanto que hombres<sup>24</sup>. Pero aquí el autor se mete en un callejón sin salida cuando apunta otras veces que lo decisivo no es la pertenencia a la especie, sino la comprensión compartida:

el ámbito universal de comprender el “nosotros” es en teoría aún más amplio que el de la especie *anthropos*: Si encontráramos seres con quienes pudiéramos también comunicarnos, es decir, que tuviesen también comprensión, parece que sería posible extender el ámbito de la expresión “nosotros” también a ellos<sup>25</sup>.

¿Qué sentido tiene la pregunta por “nuestra” vida cuando ya no se refiere inequívocamente a los seres humanos, sino a un “nosotros” compartido con otros mamíferos, si no con extraterrestres? Esta idea extravagante de una antropología sin *anthropos* probablemente se deba a la influencia de estratos afines de la filosofía del autor, sobre todo dos: el gesto kelseniano que le impide asignar valor moral a la naturaleza humana y a ninguna otra “verdad superior” que nos diga qué es lo que somos “todos nosotros”<sup>26</sup> y, más aún, la simpatía hacia la ética animalista de Peter Singer –aun sin llegar a compartirla– y su desacralización de la vida humana<sup>27</sup>. ¿Es esta una posición que pueda corregirse mediante una “crítica inmanente”, no ajena al enfoque filosófico del autor? Para responder afirmativamente, voy a recurrir a los esbozos de antropología de la guerra que hallamos en una etapa anterior del autor.

4.- Tugendhat aborda el tema de la guerra y, en particular, la guerra nuclear una década antes de su “viraje antropológico” y sin ninguna referencia directa al mismo, en los años 80, al final de una Guerra Fría que le movió al compromiso político e intelectual con la causa del movimiento pacifista en la Universidad libre de Berlín, la más propicia para ello. Sin embargo, sostengo que guarda relación directa con la antropología del autor por dos vías oblicuas pero inequívocas. Una es el modo en que la guerra pone al descubierto la totalidad de nuestra vida: la angustia (*Angst*) es el estado anímico que patentiza con clarividencia la real posibilidad de no ser que cada uno ha de tener como cierta. La guerra nuclear representa la amenaza, no ya de la muerte del individuo, sino de la eliminación de toda la humanidad<sup>28</sup>. Ante tal peligro, la angustia es

---

[24] Tugendhat, E.: *Anthropologie* cit., p. 39.

[25] Tugendhat, E.: *Antropología* cit., pp. 21 s.

[26] Tugendhat, E.: “La nueva concepción de la filosofía moral”, en D. Sobrevilla (ed.), *El derecho, la política y la ética*. México: Siglo XXI, 1991, p. 165; *Diálogo en Leticia* cit., p. 29.

[27] Tugendhat, E.: “Wer sind alle?”, en A. Krebs (comp.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen Tier- und ökoethischen Diskussion*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 100-110; *Aufsätze* cit. pp. 40 ss.; *Problemas*, cit., pp. 43 ss.; *Un juicio* cit., pp. 99 ss. y 137 ss.

[28] Se explicita esta relación entre el peligro nuclear y la hermenéutica heideggeriana de la existencia, con su especial referencia al futuro (“¿qué será de nosotros?”), en *Philosophische* cit., pp. 458 s.



una posición estrictamente racional, proporcional a la dimensión de la amenaza; y un Tugendhat próximo a la desesperación se pregunta por qué no se percibe la verdadera dimensión de ese peligro.

Su pregunta sigue teniendo sentido hoy, aun prescindiendo de las vicisitudes de la Guerra fría. Su respuesta apela a la idea de “desidia cognoscitiva” y a un abanico de prejuicios como el cortoplacismo: “en general, los hombres no actúan racionalmente respecto de sus propios intereses colectivos a largo plazo”<sup>29</sup>, no sopesamos adecuadamente los propios intereses a largo plazo -nuestros y de nuestros hijos- cuando entran en conflicto con otros intereses que tenemos a corto plazo. Los prejuicios son opiniones que no se dejan corregir ni por la lógica ni por la realidad. Arraigan en cuestiones de evaluación que no podemos medir empíricamente de un modo unívoco. La observación histórica acredita mecanismos psicológicos que generan prejuicios particularistas cuando los individuos compensan sus sentimientos de impotencia e insignificancia identificándose con un grupo nacional o un poder hegemónico fuerte cuya cohesión aumenta en presencia de un enemigo externo retratado de manera maniquea. Existe además una tendencia universal a formarse un estereotipo del mismo. Las siguientes generalizaciones empíricas parecen verdaderas:

1º, existe, en general, una tendencia intrasocial a afirmarse oponiéndose a un enemigo externo; 2º, se tiende a sobreestimar tanto el valor positivo propio como el valor negativo del enemigo; y 3º, existe una tendencia a pasar por algo la peligrosidad propia y a sobreestimar la del enemigo<sup>30</sup>.

Consideraciones como las precedentes representan la segunda vía de contacto de entre el pacifismo Tugendhat y su posterior viraje, pues están directamente conectadas con el tema de la honestidad intelectual que siempre aparece en los escritos antropológicos del autor en relación con la pregunta de qué es lo que motiva nuestro interés por la verdad y por la no verdad –sea en la forma del autoengaño, sea con el viejo “*sostenella y no enmendalla*”–. Fue en relación con el peligro bélico nuclear que el autor abordó por vez primera y de forma concreta esta cuestión de los prejuicios.

5.- Pero, ¿de qué forma puede contribuir el problema de la guerra al diseño de la antropología como disciplina filosófica?<sup>31</sup> Mi propuesta de crítica inmanente concluye así:

---

[29] Tugendhat, E.: *Nachdenken* cit., p. 117.

[30] Tugendhat, E.: *Nachdenken* cit., p. 101 (traducción J. B. Llinares, “Lo irracional en nuestra política de seguridad”, *Quaderns de filosofia i ciència*, 11, 1987, p. 63).

[31] Presenté originalmente este trabajo en el X congreso internacional de Antropología filosófica celebrado en 2012 en la Universidad de Alicante sobre el tema de la guerra y la paz.

- (i) Es conocida la observación etológica de que el animal humano se distingue por una agresividad intraespecífica incomparable con la conducta de otros mamíferos no humanos, los cuales rehúyen sistemáticamente el combate o lo concluyen sin dar muerte al rival vencido. Se sigue de ello que el tema de la guerra y la violencia nos pone delante (una parte de) lo humano universal que atraviesa las culturas y que, en consecuencia, parece demandar un planteamiento antropológico.
- (ii) La pertenencia a la especie tiene aquí valor demarcatorio –no hablamos de *La guerra de las galaxias*–, sin que, por esa vía, el discurso antropológico quede expuesto a la crítica singeriana de que se trata de un antropocentrismo especista o antianimalista, pues en modo alguno este modo de preguntar por la cara más oscura de la humanidad avala a priori formas de maltrato o desconsideración hacia otras especies animales.
- (iii) En la medida en que la pregunta antropológica por la paz interroga por la posibilidad de la desaparición (o de “no ser”) de la humanidad como un todo, goza del máximo mismo grado de justificación que para sí reclamaba la filosofía primera; el mismo que reconoce Tugendhat a la pregunta por cómo debemos vivir.
- (iv) La reflexión sobre las bases antropológicas de la violencia debería adoptar la forma de una autorreflexión en primera persona del plural (hasta aquí, Tugendhat) que no guarde las distancias con la violencia de “los otros”, sino que detecte honestamente sus mismas bases en la más inquietante proximidad: nosotros mismos estamos inmersos en los mecanismos que desencadenan la guerra; son también nuestros mecanismos psicológicos, nuestros modos de pensar y de negar la humanidad del otro. Dos observaciones finales a este mismo respecto:
- (v) El libro de Girard sobre Clausewitz<sup>32</sup> contiene un desarrollo amplio de todas estas consideraciones y una sugerente explicación de la violencia radicada en el deseo, el mimetismo y la rivalidad, y no solo en prejuicios y actitudes evaluativas. Pero entonces, el lenguaje y las razones no nos dan una clave suficiente del problema de la guerra... ni tampoco del comprender humano, o sea, del modo en que los seres humanos nos conducimos con respecto al mundo, a los otros y a nosotros mismos. Y otra ventaja de Girard es que no contrapone la explicación antropológica a la histórica del modo tosco que alguna vez defendió Tugendhat<sup>33</sup>.

---

[32] Girard, R.: *Achever Clausewitz* (entretiens avec B. Chantre). Paris: Carnets Nord, 2007, esp. pp. 138, 153 y 173.

[33] En el apéndice final de *Egocentricidad* cit. en la nota 11.

- (vi) Es más que dudoso que, prescindiendo de una tal autorreflexión, podamos conocer en primera persona en qué consiste nuestra común humanidad. Y cabe aceptar, siquiera hipotéticamente, que dicha reflexión afecta de manera transversal a todos los campos que tradicionalmente han interesado a la antropología: lenguaje y razones, deseos y emociones, la libertad, el condicionamiento cultural, la eticidad o el tema entero de nuestra vulnerable corporalidad. Nuestra indagación del objeto de la antropología nos sitúa así irónicamente cerca de Heidegger, pues la real posibilidad no remota de destrucción (o del no ser) de la especie humana sirve de guía para plantear hoy, en términos autorreflexivos, la pregunta por el ser del hombre.

