

Cuadernos de Ideas **22**

**La Ética en el horizonte de la reflexión
contemporánea**

Materiales de trabajo vol. 2

Coordinador: Martín Ríos López

La des-fundamentación de la ética contemporánea

Nietzsche y la propuesta de la “gran política”

Apuntes para una ética en Heidegger

Universidad Católica Silva Henríquez

Vice Gran Canciller
Carlos Ordoñez Valenzuela, sdb

Rector
Sergio Torres Pinto

Vicerrector Académico
Rodrigo Fuentealba Jara

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

Consejo Editorial

Lucía Araya Venegas
Justino Gómez de Benito
Rodrigo Fuentealba Jara - Presidente
Manuel Loyola Tapia - Secretario Ejecutivo

Secretaría Ediciones UCSH
Oriana Saldivia

Dirección
General Jofré 462, Santiago
Teléfono: 56-2- 4601144 • Fax: 6345508
Correo electrónico: publicaciones@ucsh.cl
Web: www.edicionesucsh.cl - www.ucsh.cl

LA ÉTICA EN EL HORIZONTE DE LA REFLEXIÓN
MATERIALES DE TRABAJO VOL. 2

Martín Ríos López: Doctorando en Filosofía por la Universidad de Salamanca, España.
Actualmente se desempeña como académico de la Universidad Católica Silva Henríquez.

© Ediciones UCSH
Primera Edición, abril, 2008.
ISSN 0718-266X

Diseño y Diagramación: Fabiola Hurtado Céspedes

Impreso en LOM ediciones

Ninguna parte de esta publicación, incluyendo el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia sin autorización previa del editor.

Cuadernos de Ideas

Es una iniciativa de divulgación de artículos, conferencias e intervenciones realizadas a instancias de la vida académica de la Universidad Católica Silva Henríquez. De contenidos temáticos variados, esta publicación busca aportar al público interesado perspectivas de opinión diversas, estimulando la reflexión y la lectura.

Los contenidos de Cuadernos de Ideas, son de exclusiva responsabilidad de los autores publicados, no comprometiendo necesariamente la posición oficial de esta Universidad.

La des-fundamentación de la ética contemporánea

Hacia una ética de la noche

Dr. (c) Luis Uribe Miranda*

“La Follia essenziale include cioè l'intero percorso dell'Occidente: dal passato epistemico, metafisico, religioso, umanistico, artistico al presente della scienza e della tecnica. Ma all'*epistème* compete, oltre alla Follia essenziale, anche quell'entificazione del nulla, la cui impossibilità viene alla luce nel sottosuolo essenziale del pensiero del nostro tempo, ossia nella dimensione dove solo pochissimi pensatori del nostro tempo (Leopardi, Nietzsche, Gentile...) sono riusciti a portarsi”¹

1. Des-introducción

Intentar de realizar una reflexión ética en los tiempos actuales es una tarea. Lo propio de la tarea es que es aquello que tenemos que hacer o, si se quiere, aquello que siempre está por hacer. La tarea no es lo que ya está hecho. En este sentido, renuncio a tratar de afirmar lo que ya está hecho y me aventuro a tratar de hacerme cargo de la tarea. Esto es, a tratar de reflexionar sobre la ética en el contexto de la época contemporánea. En este sentido, la pregunta por la ética en la época contemporánea surge desde lo faltante.

Sin ir más lejos, la palabra ética aparece como un legado de la tradición² griega. La palabra que está en el origen etimológico de ética es

* Doctorando en Educación Mención Filosofía de la Educación por la Universidad de París 8, Francia. Actualmente se desempeña como académico en la Universidad Alberto Hurtado. Publicado originariamente en *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez, N° 14, 2005, págs. 199-214.

¹ SEVERINO, Emanuele; *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Ed. Il melangolo, Génova, Italia, 2002, p. 23.

² Ocupo el concepto de tradición en el sentido de *traditio*, es decir, como un decir que orienta desde antes el vivir de los que pertenecen a una cultura, la que con-lleva una apuesta valórica.

θoς y posee, a lo menos, tres significaciones: carácter, costumbre y morada. La primera acepción es morada. Morada designa el modo que tiene el hombre de habitar el mundo³. Es decir, que el modo de ser, de habitar el mundo que tiene el hombre es ético. Este es el sentido que la tradición occidental ha ignorado, voluntaria o involuntariamente, por cuanto se quedó con la traducción realizada por Marco Tulio Cicerón. Según Cicerón la palabra griega ζθος se traduce al latín por *mores* en el sentido de costumbre. Es así como *mores* estará a la base de Moral. Ahora bien, si soy hermenéuticamente riguroso, estos vocablos pertenecientes a tradiciones distintas no pueden ser lo mismo. No podemos asumir que sean sinónimos y, por ende, mientan disciplinas y pertenencias distintas. Según esto, podemos decir que la ética se vincula a la filosofía, mientras que la moral al derecho y, también, a la teología. Es en este sentido que planteo que la mayor parte de la reflexión filosófica contemporánea no se hace cargo de la pregunta por la ética. Al preguntar por la ética éstos responden con la moral. Esto, me parece, se manifiesta claramente en los planteamientos derivados de Aristóteles y Kant. En otras palabras, las llamadas éticas de la responsabilidad de cuño apeliano y habermasiano que, incluso, son recepcionadas desde Latinoamérica, no son más que morales. De ahí el gran intento que despliegan para tratar de fundamentar racionalmente una ética universal que, en realidad, esconden una moral universal. La fundamentación de una ética universal no es más que el enmascaramiento de una voluntad de poder.

La tesis que intento desarrollar es que en la actualidad acontece la des-fundamentación de la ética y que esta daría pie a pensar una *ética de la noche*⁴. La vía para llegar a este planteamiento exige la aceptación de dos elementos. Por un lado, la crisis de la racionalidad, que desarrollaré aparejado a la noción de postmodernidad. Por otro, la crisis de la moral manifestada en el crepúsculo del deber. Esto es, que la pregunta por la ética en la época contemporánea exigirá reflexionar filosóficamente sobre estos dos aspectos.

³ Este sentido es el que le otorga Heidegger. Cfr. HEIDEGGER, Martin; **Carta sobre el humanismo**, Ed., Taurus, Madrid, 1959, p. 55 y ss.

⁴ La expresión "ética de la noche" es de mi autoría y está en relación con otros planteamientos desarrollados en otros artículos publicados en "*Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*" de la UCSH, en especial los números 12 y 13.

2. La crisis de la racionalidad

Parto afirmando que la crisis de la racionalidad no es la crisis de la razón. La racionalidad no es otra cosa que un concepto de razón. Esto es, una manera en como occidente, desde Parménides hasta los modernos, se ha representado la razón. Parece que la razón no opera bajo los principios de la lógica sino que tiende a escaparse. Los principios de (no) contradicción, identidad o del tercer excluido no acontecen en la realidad y, por ende, caen en cierto racionalismo. De esto dan cuenta, también, los planteamientos de Leibniz con el principio de razón suficiente.

En otras palabras, lo que estoy planteando es que la crisis de la racionalidad no es más que la crisis de una concepción de racionalidad. La concepción heredada del proyecto moderno e ilustrado que rehúsa a pensar-se. Por esto me parece pertinente indagar sobre la noción de postmodernidad a fin de manifestar la crisis. El fin de la modernidad es el fin, también, de una determinada concepción de razón.

2.1. La noción de postmodernidad

La noción de postmodernidad es plurívoca y, por lo mismo, no es posible entregar una definición unívoca de este término. En este sentido, lo que pretendo es presentar las aproximaciones de algunos autores a fin de llegar a una cierta claridad. Es así como los aportes de Gilles Lipovetsky y Jean-François Lyotard me parecen pertinentes aún teniendo en cuenta las diferencias que los separan entre sí.

2.1.1. La aproximación de Gilles Lipovetsky

De manera general, me parece que la reflexión sobre la postmodernidad efectuada por Gilles Lipovetsky está marcada por un interés moral. Lo anterior no es fruto de una mirada prejuiciada, sino la constatación de las aproximaciones realizadas por el filósofo de Grenoble. Si recordamos bien los títulos de sus obras, al menos las más conocidas, se descubre esta preocupación moral. En efecto, títulos como *L'ère du vide*, *L'empire de l'éphémère*, *Le crépuscule du devoir* y *Métamorphoses de la culture libérale* vienen a poner en evidencia la preocupación ética del autor. En esta perspectiva, la noción de postmodernidad en Lipovetsky tiene el sentido de «culture postmoderne» y está ligada a «postmodernisme» en el sentido de decadencia. Más aún, en el cuarto

capítulo de *L'ère du vide*, que tiene como título *Modernisme et post-modernisme*, el autor dice:

“apparue au cours de la dernière décennie sur la scène artistique et intellectuelle et n'échappant pas tout à fait à un effet de mode, la notion assurément équivoque de post-modernisme présente cependant l'intérêt majeur, par rapport aux déclarations toujours fracassantes de la énième nouveauté décisive, d'inviter au contraire à un retour prudent à nos origines”⁵

A mi modo de ver, el autor escribe de una manera tal que manifiesta a lo menos tres aspectos. Por una parte hace referencia al origen de la noción en el campo artístico e intelectual como un efecto de la moda de la época. Es decir, la noción de postmodernidad tendría algo de efímero. De hecho, su texto consagrado a lo efímero versa sobre la moda. Por otra parte, demuestra un juicio axiológico en referencia a la noción. La noción sería equívoca pero, sin embargo, presenta un gran interés con relación a la novedad, cuestión que es muy moderna. La pregunta que surge es ¿equívoca respecto de qué? Finalmente, el postmodernismo sería una invitación a volver a los orígenes. Esta noción sería demasiado decadente y conservadora y que aportaría, evidentemente, sus consecuencias en el plano social y político pero, además, en el plano moral.

El carácter moral de la interpretación de Lipovetsky sobre la postmodernidad se pone en evidencia, además, por la utilización de expresiones como “culture hédoniste”, “société narcissiste” o “narcissisme postmoderne”. El estado de la cultura actual sería el efecto del desarrollo de una cultura liberal y del avance del capitalismo. Esto es, la cultura postmoderna sería aquella de las sociedades del consumo y del primado de los mass medias. En efecto, “*le post-modernisme apparaît comme la démocratisation de l'hédonisme, la consécration généralisée du Nouveau, le triomphe de l'anti-morale et de l'anti-institutionnalisme*”⁶. En otros términos, la cultura postmoderna sería “una anarquía conservadora”. Sin embargo, al mismo tiempo, el autor posee sus contradicciones. De hecho, en la recepción del doctorado *honoris causa* por la Universidad de Sherbrooke, en su discurso,

⁵ LIPOVETSKY, Gilles ; *L'ère du vide*, Ed. Gallimard, Folio-Essais, Paris, 2001, p. 113.

⁶ IBIDEM. p. 151.

Lipovetsky dice:

“la question se pose d’autant plus que cet événement chargé de rituels et de référentiels historiques pourrait également participer de la culture postmoderne pour autant que celle-ci coïncide avec la réhabilitation du passé, avec l’engouement pour l’ancien et la réconciliation avec les traditions”⁷

Es decir, él mismo toma parte de los ceremoniales y los gustos postmodernos con relación al retorno de las tradiciones, a una re-habilitación del pasado y el gusto por lo antiguo. La contradicción se da, quizás, por una falta de fineza en el tratamiento conceptual. Lipovetsky utiliza sin distinción alguna los términos postmodernismo, postmodernidad y postmoderno, cuestión que a mi modo de ver es importante al momento de hacer una reflexión sobre la postmodernidad.

Para terminar con esta breve aproximación a Lipovetsky, nos parece que hay dos puntos importantes a mi modo de ver. El primero, dice lo siguiente:

“le post-modernisme est le processus et le moment historique où s’opère ce retournement de tendance au profit du procès de personnalisation, lequel ne cesse d’annexer de nouvelles sphères, d’ores et déjà l’éducation, l’enseignement, les loisirs, le sport, la mode, les relations humaines et sexuelles, l’information, les horaires, le travail, ce dernier secteur étant de loin le plus réfractaire au procès en cours”⁸

Es decir, la postmodernidad es el proceso y el momento histórico donde efectuamos el retorno al pasado con un acento en la personalización, cuestión que Lipovetsky confunde con individualismo y que penetra todos los ámbitos del obrar humano. El segundo, a su vez, dice lo siguiente:

“loin d’être en discontinuité avec le modernisme, l’ère post-moderne se définit par la prolongation et la généralisation d’une de ses tendances constitutives, le procès de personnalisation, et corrélativement par la réduction progressive de son autre tendance, le procès disciplinaire”⁹

⁷ LIPOVETSKY, Gilles ; *Métamorphoses de la culture libérale*, Ed. Liber, Québec, 2002, p. 24.

⁸ LIPOVETSKY, Gilles ; *L’ère du vide*, Op. Cit., p. 162.

⁹ IBIDEM. p. 163.

En otras palabras, el postmodernismo no es una época posterior a la modernidad sino, su prolongación, su despliegue y último desarrollo. Este último desarrollo implica un movimiento de progresión y regresión al mismo tiempo. Esto es que, en la medida en que progresa el proceso de individualismo (que Lipovetsky llama personalización), se da la regresión del proceso disciplinar. Esto nos lleva a afirmar, que la postmodernidad es, también, un proceso de liberación de las tutelas disciplinares y, por lo mismo, es una rebelión contra el poder establecido.

En suma, podemos afirmar que, para Lipovetsky, la postmodernidad es postmodernismo y este no es otra cosa que, el proceso histórico en el cual la cultura camina hacia un estado de narcisismo, dando lugar a un creciente proceso de individualismo. Este proceso está unido al proceso iniciado por la modernidad y que tendría un impacto desestabilizador en todos los planos pero, también, en el plano ético.

2.1.2. La aproximación de Jean François Lyotard

El segundo autor que propongo, a fin de dar ciertas luces sobre la noción de postmodernidad, es el filósofo francés Jean-François Lyotard. En su texto dedicado a la Université Paris VIII, de la cual es fundador junto con Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y François Chatelet, *La condition postmoderne* que, a su vez, es un informe sobre la condición del saber, trata de manera explícita la temática. Mi intención, sin embargo, no es presentar de una manera acabada su pensar, al contrario, solamente quiero mostrar algunos elementos que me permitan decir algo sobre esta noción de postmodernidad.

En la introducción del texto Lyotard ya nos entrega una comprensión bastante precisa de lo que él entiende por postmodernidad. De hecho, el subtítulo del libro ya es clarificador. La postmodernidad dice relación con la condición del saber. En efecto, dice Lyotard, "*cette étude a pour objet la condition du savoir dans les sociétés les plus développées. On a décidé de la nommer «postmoderne»*"¹⁰, y el párrafo continúa, "*le mot est en usage sur le continent américain, sous la plume de sociologues et de critiques*"¹¹. Es decir, las primeras líneas de este texto me ponen en relación con el contexto sobre el cual se desarrolla esta

¹⁰ LYOTARD, Jean-François; *La condition postmoderne*, Ed. Minuit, Paris, 1978, p. 7.

¹¹ IBIDEM SUPRA.

noción y, por otra parte, de donde viene esta noción. Dicho de otro modo, la postmodernidad es una condición del saber en las sociedades desarrolladas y es utilizada por sociólogos y críticos americanos. Esto es, que la postmodernidad es una noción que nace en el seno de una sociedad desarrollada y que está presente en la clase intelectual americana, es decir, de los “llamados intelectuales” preocupados de las “ciencias humanas”.

Pero Lyotard da un paso más a fin de especificar el sentido de la noción. Nos dice que, “il désigne l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX^e siècle. Ici, on situera ces transformations par rapport à la crise des récits”¹². Esto viene a decir, que el estado del saber en las sociedades desarrolladas se ha vuelto postmoderno porque ellas (las sociedades) han sido impactadas por las reglas de la ciencia. El avance de las ciencias a partir de fines del siglo XIX sería el responsable del estado postmoderno del saber y de la cultura en general. En este sentido, la crisis de los grandes relatos no es más que una consecuencia de este impacto. Como bien afirma Lyotard, algunos párrafos después, “*en simplifiant à l'extrême, on tient pour "postmoderne" l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences*”¹³.

El párrafo anterior se dirige hacia una descripción que está entrelazada con la modernidad, a saber, aquella de la credibilidad en lo que concierne a la idea del progreso y el avance científico. Lyotard me hizo reparar en el hecho de que las reglas del juego de las ciencias se han revelado como débiles en cuanto a su legitimidad y en cuanto a la idea de progreso. La actitud que aparece, entonces, será a la inversa de la modernidad, es decir, la incredulidad frente a la legitimidad de los «*grands récits*» y de la idea de progreso como el fin de las ciencias de la humanidad. La fuerza narrativa de los discursos está debilitada y es expresión, según Lyotard, de “*la crise de la philosophie méta-physique, et celle de l'institution universitaire qui dépendait d'elle*”¹⁴. La heterogeneidad de los discursos que se desprenden de los juegos lingüísticos no permiten la comunicación. La legitimidad del discurso de las ciencias son “nubes” que se dispersan con el aire. Ya no hay

¹² IBIDEM SUPRA.

¹³ IBIDEM SUPRA.

¹⁴ IBIDEM

una base estable, una metafísica que la legitime. Esta ausencia de la metafísica provocará, a la vez, la caída de las instituciones universitarias y de la educación en general.

Por otra parte, la aproximación de Lyotard pone el acento sobre la cuestión del lenguaje o, mejor aún, que el saber científico es un lenguaje legitimado al interior de una comunidad científica. Lo anterior no es desproporcionado cuando encontramos que el análisis se dirige al dominio del saber en las sociedades informatizadas. Lyotard dirá, *“le savoir scientifique est une espèce du discours. Or on peut dire que depuis quarante ans les sciences et les techniques dites de point portent sur le langage”*¹⁵. Los ejemplos dados sobre el desarrollo de la lingüística y de otras ciencias del lenguaje, así como el ideal de la sociedad transparente a través de la comunicación ilimitada se basan en los juegos de lenguaje, como el método más apropiado para acceder e impedir el acceso al saber. Las sociedades de la información y del lenguaje serán transformadas en sociedades del saber. Es esto último lo que hace a Lyotard preguntarse por la legitimidad de estos discursos universales o, mejor aún, preguntar por el proceso de legitimación. La legitimación para Lyotard, y para todos aquellos que son conocedores del derecho civil, *“c’est le processus par lequel un législateur se trouve autorisé à promulguer cette loi comme une norme”*¹⁶. Es decir, es una determinación que es dada por una autoridad legítima. Dicho de otro modo, se está frente a una situación de poder. Al trasladar este concepto al ámbito de las ciencias resulta lo siguiente:

*“la légitimation est le processus par lequel un “législateur” traitant du discours scientifique est autorisé à prescrire les conditions dites...pour qu’un énoncé fasse partie de ce discours, et puisse être pris en considération par la communauté scientifique”*¹⁷

Luego, es la comunidad científica, con su poder, aquella que acuerda la legitimidad de toda hipótesis científica y todo discurso científico y determina, al mismo tiempo, los discursos y las hipótesis que no son legítimas. Esta manera de entender el discurso científico, nos parece,

¹⁵ IBIDEM, p. 11.

¹⁶ IBIDEM, p. 19.

¹⁷ IBIDEM, pp. 19 - 20.

ya estaba presente en los textos de T.S. Kuhn¹⁸. Sin embargo, esto no es excusa para comprender el agudo análisis realizado por Lyotard.

Conforme a lo planteado en los párrafos anteriores, Lyotard me encamina hacia una hermenéutica de la noción de postmodernidad unida al estado del saber. Esto es, que en las sociedades desarrolladas se ha operado la caída de los grandes relatos y esto produjo la cultura postmoderna. En este sentido, no se puede comprender la postmodernidad desligada de la modernidad y del ideal de progreso ilimitado. La no-legitimidad de los discursos de las comunidades científicas, protegidas en el poder del saber informatizado, produjo un clima de descrédito por el saber y por las instituciones en las que este se producía.

En suma, para Lyotard, y corriendo el riesgo de simplificar demasiado, la postmodernidad es una condición de la cultura en las sociedades desarrolladas. Es decir, es la manera como la cultura se presenta al saber y como los discursos en los que estos saberes se sostenían han cambiado hasta caer. La caída de los “*grands récits*” es fruto de su ilegitimidad.

3. El crepúsculo del deber

El crepúsculo del deber es una expresión de Lipovetsky. En él esta expresión tiene un sentido peyorativo que se vinculaba con la religión. En el texto del mismo nombre, Lipovetsky comenzaba el capítulo primero del siguiente modo:

*“Au commencement de la morale était Dieu. Dans l’Occident chrétien jusqu’à l’aube des Lumières, rares sont les esprits qui récusent cet axiome: Dieu est l’alpha et l’oméga de la morale, c’est par sa voix seule que sont connus les commandement ultimes, c’est par la foi seule que règne la vertu”*¹⁹

Es decir, parece que el concepto de deber no se puede entender fuera de los mandamientos de la religión, en este caso, cristiana.

Pero, además, el deber aparece vinculado con el proyecto moderno.

¹⁸ Cfr. KHUN, Thomas; *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. F.C.E., Santiago, 1996.

¹⁹ LIPOVETSKY, Gilles; *Le crépuscule du devoir*, Ed. Gallimard, Folio-Essais, Paris, 1992, p. 27.

“L'avènement de la modernité ne coïncide pas seulement avec l'édification d'une science délivrée de l'enseignement biblique et un monde politico-juridique autosuffisant, fondé sur les seules volontés humaines, mais avec l'affirmation d'une morale affranchie de l'autorité de l'Église et des croyances religieuses, établie sur une base humaine-rationnelle, sans recours aux vérités révélées”²⁰

En otras palabras, la modernidad sólo es posible por la cercanía del poder político con el religioso bajo el rostro de la iglesia. Sin embargo, los ideales no revelados también se vuelven, en el proyecto moderno, un deber. La moral moderna, al igual que la cristiana es deontológicas.

Ahora bien, el deber se instala sólo si existe un bien, sea revelado o racional, al cual adherir al modo de mandamientos. En esta óptica, el deber es anterior a la acción, por lo mismo, debo ajustar mis actos conforme a la norma. En el caso de la moral de cuño judeo-cristiana a la norma expresada en los mandamientos y en el mandamiento del amor y, en el proyecto moderno, en los ideales libertarios heredados de la revolución francesa y en las directrices de la ciencia del progreso de la humanidad.

El deber se vuelve así, por un lado, una máxima de fidelidad a Dios y, por otro, fidelidad al proyecto político-social. Esto es mayormente comprensible en la medida en que la racionalidad moderna está vinculada con la noción de cálculo. Sólo el cálculo permite pre-ver y, por ende, es capaz de ver el deber. El deber de ser fiel al ideal ilustrado sin apego al respeto de las minorías y a las diferencias culturales. La unión entre racionalismo moderno y creencia religiosa darán como fruto una moral racionalista y universal del deber.

Por otro lado, se va a generar una tercera mutación del deber que denominaré *deber como responsabilidad*. Esto consiste en el enmascaramiento del deber en responsabilidad. Como ya he planteado, el deber era anterior a la acción mientras que la responsabilidad, en principio, es posterior a la acción en cuanto yo respondo por lo que he hecho. En principio se darían dos morales, una deontológica y teleológica y otra comunitaria y responsable. Sin embargo, ambas son facetas de una misma realidad. Las éticas de la responsabilidad enmascaran, en

²⁰ IBIDEM, p. 28.

un discurso racional-pragmático, la presencia de fines e ideales que desencadenan en prácticas de deber. En otras palabras, las llamadas éticas de la responsabilidad son, al fin de cuentas, morales del deber, del deber de ser responsables, incluso, de aquello que no hemos hecho. Se cumple así una tercera mutación contemporánea del deber.

El problema es que estas morales se denominan éticas y persiguen de sus adherentes una fidelidad religioso-ideológica, de tal manera que no pueden aceptar la posibilidad de no ser universales y normativas. Pero parece que el escenario actual no es el mismo.

En mi modo de ver la cuestión, asistimos al crepúsculo del deber. Este es, al mismo tiempo, el crepúsculo de la responsabilidad dado que los ideales no tienen la fuerza normativa de otras épocas. El deber ya no tiene fuerza normativa sea esta religiosa o política. La caída de los grandes relatos es, también, la caída de las morales. Sin embargo, la caída de la moral no es la imposibilidad de preguntarse por la ética, al contrario, es su posibilidad. Será, en consecuencia, la crisis de la racionalidad y el crepúsculo del deber, tal y como lo he presentado, las vías a transitar para preguntar por la ética de la noche.

4. La ética de la noche

“... La bohème, la bohème ça voulait dire on est heureux...
la bohème, la bohème ça ne veut plus rien dire du tout”
(Charles Aznavour).

En los apartados anteriores he afirmado que una vía posible para pensar la ética actual es asumir la crisis de la racionalidad y el crepúsculo del deber. Más aún, ambos diagnósticos hacen referencia a la crisis de la modernidad y, como tal, la vinculación con la cuestión de la postmodernidad. En otras palabras, planteo que la ética resultante de este análisis se puede denominar ética de la noche. A continuación sólo bosquejaré algunas pistas de reflexión.

Esta ética de la noche posee un antecedente en la ética hermenéutica pero en su desarrollo vattimiano. Este autor ha planteado, entre otras cosas, que la hermenéutica es ética “por cuanto hace valer la instancia ética como elemento determinante de su crítica a la metafísica tradicional, y a su última encarnación representada por el cientifismo”²¹. Según

²¹ VATTIMO, Gianni; *Ética de la interpretación*, Ed., Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 205.

esto lo que permite el “salto” de la metafísica tradicional y el cientifismo es la ética, por cuanto ésta “en cuanto ethos, costumbres, cultura compartida de una época y una sociedad, aquello que, en última instancia, “desmiente” al científico y su característica pretensión de reducir la verdad únicamente a los enunciados experimentales comprobados por el proceder metódico de la ciencia matemática de la naturaleza”²². En este sentido, la ética es la vía de crítica al pensamiento moderno y su afán de ser verdad universal²³ al mismo tiempo, que permite la “rehabilitación de la filosofía práctica” en el pensamiento contemporáneo.

Desde la óptica de una ética de la noche, la ética no puede ser normativa o deontológica, al modo de existir una verdad única que determine lo bueno y lo malo, sino de bienes. Es en este sentido que el pensador de Turín, siguiendo a Schleiermacher, planteará:

“La ética que la hermenéutica hace posible parece ser principalmente una ética de los bienes... y no una ética de los imperativos. O mejor, si algún imperativo se delinea en ella es el que prescribe reconducir, entendiendo la interpretación como acto de traducción... los varios logoi – discursos de los lenguajes especializados, así como las diversas esferas de intereses y ámbitos de racionalidad autónomos – al logos - conciencia común, al sustrato rector de los valores compartidos por una comunidad histórica viviente que se expresa en su lengua»²⁴

Este punto, y contraviniendo lo planteado por Vattimo, me permite afirmar que la ética de la noche que estamos proponiendo es una ética no sólo no normativa sino que, además, es local y singular. Esto último se afinca en la concepción de crisis de la racionalidad. En otras palabras, estoy planteando que la manera que tiene la ética de ser tal en la época contemporánea es saliendo de una concepción moderna de racionalidad y planteando la des-fundamentación radical de la realidad. Esto no es fruto del prejuicio sino la posibilidad de asumir los discursos locales, históricos y singulares que no son referidos por las fundamentaciones universales de la ética. Pero esto, además, me

²² IBIDEM, p. 206.

²³ Cfr. VATTIMO, Gianni; *Más allá de la interpretación*. En especial el capítulo segundo titulado “Ciencia” y el apéndice 1 “La verdad de la hermenéutica”.

²⁴ VATTIMO, Gianni; *Ética de la interpretación*, Op. Cit., p. 207.

permite afirmar que la ética filosófica contemporánea no tiene fundamentos por cuanto el fundamento se “funda” en un principio de razón suficiente el cual, dado el impacto de los juegos de la ciencia y el advenir de la postmodernidad como deslegitimadora del saber, es insuficiente y, en muchos casos, intolerante, fundamentalista y autoritaria. En una palabra, el principio de razón suficiente no es capaz de fundamentar una ética universal porque esto último, lo universal, no es más que una predicación lógica que no tiene asidero en la realidad y enmascara una voluntad de poder.

En otro sentido, la ética de la noche tampoco tiene fundamento. No tiene fundamento porque este es sólo una representación y como tal, no tiene poder para hacer acontecer una determinada comunidad de la cual hacerse responsable. Lo que planteo no sólo es teórico sino que además se manifiesta de modo concreto en la O.N.U. y, más aún, después de la invasión de EE.UU. a Irak. Las organizaciones mundiales son representaciones pero que, en el fondo, no hacen presente nada. No hacer presente nada es un bosquejo de la metáfora de la noche.

La universalización de una concepción de racionalidad lleva aparejado otra universalización. Esto es una representación de lo humano. La biuniversalización como una doble predicación de la razón y de lo humano se instala en el discurso moderno de los estados nacionales y la globalización del sistema democrático. Hoy todos los estados deben ser democráticos. Sin embargo, en países como Chile el estado democrático no acontece y sin embargo los ciudadanos tienen el deber de ser democráticos. Con esto afirmo, que en ciertos estados democráticos la democracia es un deber y una responsabilidad, pero no una posibilidad para imaginar y pensar otras formas de gobierno. La democracia ha anulado la posibilidad de pensar seriamente los sistemas políticos. Una consecuencia de esto es el olvido del habitante y la preocupación por el ciudadano. Este último, el ciudadano, es sólo una representación conceptual que existe a nivel de predicación lógica pero que no recoge la singularidad del habitante cotidiano por cuanto el ciudadano es sólo legal. La ética de la noche pretende recuperar al habitante. El habitar es uno de los sentidos que tiene la palabra ética. Dicho de otro modo, no hay ética sin habitante pero podría haber ética sin ciudadano. Por tanto, la ética contemporánea no tiene fundamento, además, porque se ha olvidado del habitante singular puesto que lo ha representado como ciudadano en cuanto sujeto de derecho.

En una ética de la noche no hay sujeto. El ciudadano cede así su lugar al habitante el cual, a su vez, vive el ocaso de sí y del ser. En este sentido, la ética de la noche es propiamente occidental por cuanto refiere al ocaso del ser y, por consecuencia, del sujeto. Ya no hay un fundamento que sujete la universalidad de la ética y menos que la fundamente.

La crisis de la racionalidad y el crepúsculo del deber me colocan en la perspectiva de plantear una ética de la noche de occidente, de la noche del sujeto, de la noche del deber y la responsabilidad, pero que, al mismo tiempo, abre la vía para pensar una ética singular.

5. Bibliografía

SEVERINO, Emanuele; *Oltre l'uomo e oltre Dio*, Ed. Il melangolo, Génova, Italia, 2002.

HEIDEGGER, Martin; *Carta sobre el humanismo*, Ed., Taurus, Madrid, 1959.

LIPOVETSKY, Gilles ; *L'ère du vide*, Ed. Gallimard, Folio-Essais, Paris, 2001.

LIPOVETSKY, Gilles ; *Métamorphoses de la culture libérale*, Ed. Liber, Québec, 2002.

LIPOVETSKY, Gilles; *Le crépuscule du devoir*, Ed. Gallimard, Folio-Essais, Paris, 1992.

LYOTARD, Jean-François; *La condition postmoderne*, Ed. Minuit, Paris, 1978.

KHUN, Thomas; *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. F.C.E., Santiago, 1996.

VATTIMO, Gianni; *Ética de la interpretación*, Ed., Paidós, Buenos Aires, 1992.

Nietzsche y la propuesta de la “gran política”: revolucionar la ética y la educación²⁵

Dr. Miguel Ángel de Barrenechea*

“Solamente a partir de mí habrá gran política en la tierra”
(*Ecce Homo*, Por que soy un destino).

“Y es que el ‘inmoralista’ se concibe a sí mismo como un educador y no como un gobernante despótico: su actividad no consiste en someter o rebajar, sino en fecundar las conciencias, en estimular y ‘despertar’”. (SAGOLS, 2001, 108).

1. El proyecto de instauración de la gran política: hacia una nueva era trágica

Pretendo, en este trabajo, presentar algunas consideraciones sobre la teoría social y política de Nietzsche, que afirma que en Occidente será instaurado un régimen global, la “gran política”, que impondrá un dominio universal, que llevaría a recrear una “nueva era trágica”, en que serían retomados valores del pasado arcaico.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Río de Janeiro, Brasil. Actualmente se desempeña como académico en la Universidad antes nombrada. Publicado originalmente en *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, Universidad Católica Silva Henríquez, Nº 14, 2005, págs. 179-197.

²⁵ Este trabajo presenta algunas de mis reflexiones actuales, vinculadas al proyecto de investigación de pos-doctorado: “Nietzsche e a grande política: Memória, educação e valor na “nova era trágica”, que estoy desarrollando en la *Universidade do Estado de Rio de Janeiro* (UERJ). Una versión preliminar de estas consideraciones serán presentadas, en portugués, en el artículo “Nietzsche e a ‘grande política’: memória, educação e criação de valor”, que será publicada en la *Revista Ética*, de la Universidade Gama Filho (RJ). Por otra parte, en las IV Jornadas Internacionales Nietzsche, realizadas en Buenos Aires, en octubre de 2004, leí la conferencia: “Nietzsche y la gran política: una revolución ética y educativa”. De todas formas, el presente artículo, retoma algunas cuestiones abordadas en esos dos trabajos y ofrece los últimos avances de mi investigación.

Las tesis nietzscheanas sobre la naturaleza, el desenvolvimiento y la finalidad de la sociedad y del Estado son muy polémicas y generaron muchas controversias. Ellas merecen ser minuciosamente analizadas y discutidas. Encontramos diversas interpretaciones, tanto de derecha como de izquierda, que instrumentalizaron su teoría para legitimar prácticas políticas muy diferentes. Fundamentalmente, el nazismo intentó colocar el pensamiento de Nietzsche al servicio de la ideología nacional-socialista²⁶. A partir de esa apropiación, en el siglo pasado, surgieron profundos y acalorados debates. La comprensión nietzscheana de la política fue entendida como una legitimación de las prácticas más radicales –racismo, antisemitismo, totalitarismo–, principalmente fue vinculada a las pretensiones de expansión bélica del estado alemán²⁷. Por otra parte, diversos pensadores de izquierda, principalmente en Francia, a mediados del siglo pasado, pretendieron refutar la comprensión derechista de la filosofía nietzscheana. Esos intérpretes argumentaron que el autor sería, al contrario, un pensador progresista, libertario, próximo del socialismo o del anarquismo. Conforme esa lectura, él postularía una política *agonística*, valorizando la disputa, la diversidad, las diferencias.²⁸

Muchas apropiaciones del pensamiento social de Nietzsche parecen haberse detenido en un nivel superficial y panfletario; particularmente, fueron privilegiadas e instrumentalizadas determinadas metáforas,

²⁶ En este punto, Montinari es bastante categórico al denunciar la continua asociación que fue establecida entre Nietzsche y el nacional-socialismo; esa asociación se mantiene hasta nuestros días: "El tema 'Nietzsche y el nacional-socialismo' corresponde seguramente a una asociación de ideas instintivas, por la cual aún hoy el intelectual medio italiano, que suponemos con sentimientos progresistas, vincula el nombre de Nietzsche a la ideología de los doce años en Alemania, la ideología de Hitler y su movimiento". MONTINARI, M. In: MARTON, S. (Org.) *Cadernos Nietzsche*. 7. SP: GEN, 1999, p. 7.

²⁷ Marton es otra autora que denuncia el uso de la filosofía nietzschiana por diversas corrientes ideológicas, principalmente por la derecha: "Nietzsche fue difundido como uno de los pilares del nazismo, en un determinado momento, también en Francia fue apropiado por la derecha. Como ejemplo, puede citarse el artículo 'Nietzsche contra Marx', publicado en 1934, por Drieu-la-Rochelle, en *Socialisme Faciste*. MARTON, S.; "Apresentação", en MARTON, S. (Org.); *Nietzsche hoje?*, Ed. Brasiliense, Sao Paulo, 1986, p. 8.

²⁸ Marton destaca que la asociación Nietzsche-nazismo fue, también, duramente criticada por diversos intelectuales franceses: "Sin duda encontramos quien denunciase la trama que ligaba el nombre del filósofo a Hitler. Entre 1935 y 1945, varios intelectuales –entre ellos: Bataille, Klossowski, Jean Wahl– se empeñaron en deshacer ese equívoco". (IBIDEM).

como “bestia rubia”, “bestia rubia germánica”, “super-hombre”, “ave de rapiña”, fácilmente identificables con el nazismo.²⁹

Aquí pretendo realizar un abordaje introductorio sobre la postura política nietzscheana, buscando ir más allá de las interpretaciones previamente comprometidas con una ideología y con las distorsiones de su pensamiento, que querían usarlo para legitimar los más diversos regímenes sociales. Es necesario proponer el estudio de los propios textos del autor para comprender su concepción de sociedad, vinculada a la propuesta de la gran política. El eje de este análisis está dado por la discusión del concepto de gran política relacionado a otras nociones relevantes de la concepción social de Nietzsche, como *memoria trágica*, *educación superior de la humanidad*, *transvaloración de todos os valores y nueva era trágica*.

La gran política podrá instaurarse con la recuperación de una memoria trágica, con la recreación de un pasado arcaico en que la humanidad vivía un momento de esplendor e intensificación de fuerzas vitales. Esa transformación política sólo podrá ser implementada a partir de un proceso educativo. En este sentido, la modificación substancial de la sociedad va más allá de alteraciones en la burocracia, en la estructura militar o económica, sino que pretende propiciar una transformación integral de la humanidad. Será imprescindible la reeducación del hombre, será necesario emprender la “educación superior de la humanidad”. Nietzsche propone superar la mediocridad que dominó los estados modernos, que eliminó las jerarquías, las diferencias, que niveló por bajo todos los hombres. La gran política, así, postula la necesidad de capacitar una elite de filósofos legisladores, que serían creadores de nuevos parámetros para la humanidad.

2. Gran política: revolucionar los parámetros éticos y educativos

En este punto, la gran política se vincula a la cuestión de *transvaloración de todos los valores*. La educación superior de la humanidad sólo podrá

²⁹ Duarte recuerda las críticas efectuadas por Adorno a Nietzsche, cuando cuestionó la imagen de las “bestias rubias germánicas” que “ayudaron a construir la barbarie del Tercer Reich”. No obstante, él reconoce que “la identificación de las bestias rubias a los resentidos del Tercer Reich no significa una ruptura definitiva con Nietzsche”. Cfr. DUARTE, R.; “*Adorno y Nietzsche: aproximaciones*”, en BARRENECHEA, M. A. et al.(Org.); *Assim falou Nietzsche*, Ed. 7 Letras, Rio de Janeiro, 1999, p. 92.

ser concretada cuando exista un grupo de filósofos-artistas, creadores de nuevos parámetros. Esos parámetros renovarán las metas de la humanidad, pues la modernidad vio agotarse el modelo socrático-platónico, que consideraba el hipotético más allá como soporte de todos los valores. Al agotarse la creencia en el más allá, Occidente camina rumbo al pesimismo y al nihilismo. No obstante, los filósofos creadores, instauradores de la gran política, se inspirarán en valores arcaicos, trágicos. Ellos fundarán una *nueva era trágica*: estableciendo parámetros que fomentarán la vida, la tierra, el cuerpo, los instintos.

La noción nietzscheana de gran política, que indica la posibilidad de un dominio planetario, gerenciado por una casta de *filósofos legisladores*, fue distorsionada por intérpretes de derecha y de izquierda, que entendieron que Nietzsche estaba postulando un nuevo modelo de estado.

Nietzsche proyecta, en sus consideraciones sobre la sociedad –conforme a la tesis que pretendo sustentar aquí–, no un nuevo modelo de Estado, un nuevo aparato estatal-burocrático, una nueva administración, una nueva estructura militar o económica, una profunda transformación ética y educativa de la humanidad³⁰.

El filósofo legislador o filósofo artista, integrante de la elite o casta dirigente que impondrá la gran política, no será militar, economista o estadista, será un creador de valores, un estipulador de nuevos rumbos y parámetros

La gran política, en vez de postular una nueva concepción del estado, se configura como una propuesta de revolución educativa y axiológica. No se trataría de una visión utópica de lo político, en los moldes tradicionales que encontramos en aquellos que profetizaron mudanzas radicales en la sociedad – como, por ejemplo, Platón en *La república*, Moro en *La utopía*, Marx en *El capital* etc. En el concepto de gran política no está en foco el desarrollo de la máquina militar, económica, administrativa etc. Nietzsche pretende ir más allá de esa propuesta:

³⁰ Giacoia concuerda con la tesis de que la propuesta nietzscheana de instaurar la "gran política" no consiste en postular un nuevo modelo de Estado, mas en idealizar una transformación ética y educativa de la humanidad: "lo fundamental de la filosofía política de Nietzsche es su sentido moral, su visión e intención pedagógicas de elevación de la humanidad con el auxilio de un ideal capaz de promover las virtualidades del espíritu a partir de la combinación artística de sus facultades más sublimes, así como de la sublimación de sus energías tónicas". GIACOIA, O. J. *Crítica de la moral como política*. Disponible en: <http://www.philemon.com.br/fframete>.

transformar radicalmente las bases de la sociedad, mas a partir de una transformación fundamental del hombre³¹. Los filósofos legisladores o filósofos artistas serían los arquitectos de esas transformaciones. Ellos impondrán nuevas tablas de valores, posibilitando una educación inédita, instaurarán un nuevo por qué, un nuevo para qué. “Mas los auténticos filósofos son comandantes y legisladores, ellos dicen ‘Así debe ser!’, ellos determinan el ¿dónde? Y el ¿para qué? del ser humano, y en eso tienen a su disposición el trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos del pasado –extienden su mano creadora para el futuro”³².

La gran política debe ser interpretada a partir de un prisma meta-es-tatal: la transvaloración de todos los valores, la educación superior de la humanidad. Por eso, aquellos que pretendieron implementar el concepto de gran política para modificar el estado no percibieron cual era el foco de la transvaloración propuesta por Nietzsche.

La perspectiva de Nietzsche sobre la cuestión política, como ya indiqué, generó numerosas controversias. La identificación de su propuesta social con el nazismo suscitó grandes discusiones. En el siglo pasado, diversos intérpretes nazistas encontraron en Nietzsche la justificación para sus concepciones extremas. Creyeron que él era un filósofo que sustentaba el predominio del pueblo germánico, que la imagen del superhombre aludía a los soldados alemanes, que en el autor de *Zaratustra* encontrarían el soporte para justificar su supuesto antisemitismo.³³ Por otra parte, hubo una reacción de filósofos de izquierda, principalmente pensadores franceses, como Foucault, De-

³¹ En este punto, también concuerdo con la interpretación de Giacoia cuando afirma que Nietzsche no sería un filósofo político *stricto sensu*, un idealizador de nuevas propuestas para transformar el Estado: “(...) no hay como negar también que la *gran política* de Nietzsche no dispone de fórmulas para regulación y control político-institucional de los conflictos de poder, de disciplinación de los mecanismos sociales de dominación. Eso significa que Nietzsche no es un filósofo político *stricto sensu*, mas que ele fue, principalmente, un crítico de la moral y filósofo de la cultura”. GIACOIA, O.; Op. Cit.

³² NIETZSCHE, F.; *Além de bem e mal*, Ed. Cia das Letras, Sao Paulo, 1993, p. 211.

³³ Inicialmente, me referí a las apropiaciones nazistas de la filosofía política nietzscheana, citando algunos comentaristas como Montinari y Marton, que critican esa deturpación del pensamiento nietzscheano. En el trabajo “Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário”, realicé una síntesis histórica de esas apropiaciones de la filosofía nietzschiana. Cf. BARRENECHEA, M. A. et. Al. (Org.); *A fidelidade à terra. Arte, natureza e política*, DP&A, Rio de Janeiro, 2002, p. 32-52.

leuze, Klossowki, Lyotard etc. que exaltaron los aspectos progresistas y revolucionarios de la filosofía nietzscheana³⁴.

El pensamiento político nietzscheano pareció destinado a ser utilizado por concepciones antagónicas. Mas, ¿serán los propios escritos del autor que autorizan esas interpretaciones?

La confusión en torno del pensamiento político de Nietzsche, particularmente en lo referente al complejo concepto de gran política, más allá de la divulgación, de la vulgarización, exige un análisis minucioso, para tentar una interpretación desprovista de intereses partidarios, e que pretenda solamente el esclarecimiento teórico.

3. La modernidad y la "pequeña política"

Es preciso delimitar, inicialmente, el surgimiento de la noción de gran política. Esa concepción aparece en el pensamiento maduro de Nietzsche, en la fase denominada de "consolidación de la obra", específicamente a partir de 1886. Esa noción será profundizada en diversos libros (*Más allá del bien y del mal*, *Crepúsculo de los ídolos*, *Ecce Homo* etc.), así como en numerosos fragmentos póstumos.

Inicialmente, Nietzsche discute el concepto de *pequeña política*. Ese concepto alude críticamente a los estados modernos, surgidos después de la revolución francesa, basados en los principios de igualdad, fraternidad y libertad. El considera que esos estados postulan una tendencia igualitaria y mezquina, que lleva a la degradación del hombre, eliminando las jerarquías, produciendo "un nivelamiento y mediocrización del hombre –un hombre animal de rebaño, útil, laborioso, variadamente versátil y apto (...)"³⁵. En esos estados fragmentados, todo se degradaría, no habría grandes objetivos artísticos y culturales, restarían apenas valores económicos y militares.

En las naciones dominadas por la pequeña política, se encontrarían pequeños hombres –los últimos hombres de *Zaratustra*–; ellos care-

³⁴ "En 1972, Deleuze, Klossowski e Lyotard explotan en otra dirección el camino abierto por Foucault. Insisten en atribuir a Nietzsche un lugar privilegiado: en la opinión de Lyotard, sólo él permitiría un discurso de intensidades máximas; según Klossowski, él y Marx se encontrarían de espaldas uno contra el otro; para Deleuze, él operaría una recodificación absoluta, cuando Freud y Marx producirían apenas recodificaciones". MARTON, Scarlett (Org.); "**Apresentação**", en Op. Cit., p. 8.

³⁵ NIETZSCHE, F.; *Alem de bem e mal*, Op. Cit., p. 243.

cerían de cualquier rasgo de nobleza, apenas desean el bienestar, los pequeños placeres cotidianos, el confort egoísta de una vida sin peligros, sin luchas, sin objetivos.³⁶

Nietzsche propone, como salida para la decadencia de la humanidad, un *contramovimiento*. Habrá una mudanza fundamental en todas las estructuras sociales: es inminente el surgimiento de la gran política, que transformará las bases de la civilización occidental. Se prepara una hegemonía universal: se consolidará el dominio cruel e implacable de una casta dirigente, que esclavizará las grandes masas. Surgirán filósofos legisladores que impondrán de forma despótica nuevos valores, nuevos rumbos para Occidente.

Aquí aparece una de las cuestiones más discutidas, cuestionadas y cuestionables de la perspectiva socio-política nietzscheana, que es la justificación de la esclavitud. La legitimación de esa práctica indeseable llevó a vincular Nietzsche a concepciones totalitarias, racistas, brutales. Es importante, entonces, discutir si es procedente esa identificación. Nietzsche destaca que la elite dirigente, responsable por la gran política, estaría constituida por una minoría, una casta que dominaría sin piedad multitudes de seres humanos, que serían instrumentalizados, esclavizados, transformados en objetos para que esa casta alcance sus objetivos³⁷.

Esta tesis es altamente problemática y, por lo menos la *letra* de la obra nietzscheana, justifica la esclavitud y, hasta, el exterminio de los grupos dominados: "(...) la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura. (...) podemos comparar hasta la cultura magnífica como un vencedor manchado de sangre, que en su desfile triunfal arrastra los vencidos como esclavos, atados a su carruaje (...)"³⁸.

³⁶ NIETZSCHE, F.; *Assim falou Zaratustra*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1998, El prólogo de Zaratustra, 5.

³⁷ Conforme la lectura de Pearson, Nietzsche habría abdicado de legitimar sus propuestas políticas, al sustentar la práctica de esclavitud y la explotación de las mayorías: "encontramos un problema fundamental en el pensamiento de Nietzsche: si Dios está muerto, si el precepto político ya no puede basarse en la sanción divina, y es forzado a sacrificar la cuestión moderna de la legitimidad (de 'derechos', de igualdad, libertad, justicia etc.), entonces ¿de que manera puede Nietzsche legitimar su gran política?" PEARSON, K. A.; *Nietzsche como pensador político*, Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1994, p. 167.

³⁸ NIETZSCHE, F.; "*O estado grego*" en *Cinco prefacios*, Ed. 7 Letras, Rio de Janeiro, 1996, pp. 48-49.

Destaqué que los conceptos de esclavitud y exterminio aparecen literalmente en los textos nietzscheanos. Será importante elucidar el sentido de esos conceptos. ¿Cómo Nietzsche pretende legitimar o justificar la aplicación, en la actualidad, de instituciones de la antigüedad, muchas provenientes de un pasado arcaico –como la esclavitud de masas, presente en el estado griego? ¿Cómo es posible justificar prácticas indeseables como el exterminio de masas y el dominio tiránico de una elite privilegiada? Estas cuestiones, sin duda, deben ser aclaradas para tentar determinar la coherencia de la postura política nietzscheana.

Más allá de lo apuntado, encontramos otra postura problemática: Nietzsche también desvaloriza el trabajo. El autor cuestiona enfáticamente la exaltación y dignificación moderna de esa institución. El adopta la concepción antigua que descalificaba todas las actividades productivas. En esa óptica, que proviene de Grecia, todo alejamiento del ocio creador, principalmente el trabajo físico, es indigno de espíritus elevados. El retoma la idea de que los nobles deberían estar eximidos del trabajo, de la lucha por la subsistencia, para dedicarse enteramente a la realización de elevadas tareas artísticas y culturales: "el trabajo es un ultraje –en el sentido de la imposibilidad de que, luchando por la mera sobrevivencia, el hombre pueda ser un artista"³⁹.

La justificación de la esclavitud, la postulación de una casta dirigente brutal y arbitraria, la descalificación del trabajo son ideas que, inicialmente, parecen caracterizar una perspectiva política retrógrada, cuya adopción sería nociva, repugnante, en nuestros días. En este sentido, aparentemente, esas propuestas sociales podrían considerarse una excrescencia en la filosofía nietzscheana, que justamente permitieron la apropiación totalitaria realizada por las corrientes nacional-socialistas.

No obstante, muchos autores destacaron la necesidad de analizar con cuidado el desdoblamiento de esas tesis nietzscheanas⁴⁰. La

³⁹ IBIDEM, p. 45.

⁴⁰ Schrift es otro autor que, contra la interpretación que vincula Nietzsche al fascismo, a la exaltación de un dominio brutal y a la apología de relaciones de poder totalitarias, considera que el autor presenta numerosas tesis progresistas, afirmando una política de *nombres propios*, de relaciones agonísticas, valorizando las diferencias y la movilidad de las relaciones sociales. Cf. SCHRIFT, A.; "**A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais**", en MARTON, S. (Org.). **Cadernos Nietzsche**, Ed 7, Op. Cit., p. 3-26.

concepción en pauta no es fácilmente comprensible, pues el autor, en su obra publicada, no fue muy explícito en su programa social, del cual sólo recordé algunos aspectos chocantes. La mayor parte de su pensamiento político aparece en los textos póstumos, lo que exigiría un amplio esfuerzo de decodificación para desvendar esta perspectiva, que está lejos de ser sistemática. Por tanto, es necesario proponer un abordaje minucioso de los textos nietzscheanos. Para avanzar en el esclarecimiento de esta problemática, aludiré a conceptos relevantes vinculados a la gran política, como memoria trágica, educación superior de la humanidad e transvaloración de todos los valores.

4. Memoria trágica y gran política

Como indiqué, Nietzsche no presenta una teoría sistemática sobre la cuestión socio-política, tampoco ofrece una definición clara y taxativa del estado que estaría proponiendo. Mas, él se inspira en un modelo concreto de configuración política: el estado griego de la antigüedad. Desde sus primeras obras hay una clara valorización de la sociedad griega arcaica, que Nietzsche califica como trágica. Esa sociedad, basada en la esclavitud, en la nítida separación jerárquica entre ciudadanos y esclavos, creadores y trabajadores, tiene como particularidad positiva la valorización de la relación agonística, polémica entre los miembros de las clases dirigentes. Es exaltada la disputa inter-pares, de la cual están excluidos los que no son considerados ciudadanos: esclavos, extranjeros, mujeres etc.⁴¹

La sociedad griega arcaica es caracterizada como trágica, pues en ella se manifiestan todos los impulsos contradictorios del hombre. La tragedia, en la interpretación nietzscheana, es simbolizada por la fusión de dos dioses olímpicos muy diferentes entre sí: Apolo y Dionisos⁴². En la conjunción trágica cohabitan armoniosamente los diversos aspectos del hombre: solar/nocturno, reglado/desreglado, armonía/desequilibrio, medida/caos, placidez/embriaguez. Así, la concepción

⁴¹ En *A disputa em Homero* es exaltada la disputa entre los ciudadanos griegos, mas ese confronto lleva siempre a nuevas creaciones: "Para los antiguos, entre tanto, el objetivo de la educación 'agónica' era el bien del todo, de la sociedade citadina. Así, cada ateniense debía desenvolverse de tal forma que eso se propiciase el máximo de beneficio para Atenas, trayendo el mínimo de daño". NIETZSCHE, F.; *"A disputa em Homero"*, en *Cinco prefácios.*, Ed. 7, Op. cit., p. 82.

⁴² NIETZSCHE, F.; *O nascimento da tragedia*, Cia. Das Letras, Sao Paulo, 1993, p. 1.

trágica –que tiene su corolario en la escena trágica– celebra todos los aspectos de la existencia: desde lo más bello hasta lo más hediondo, de la placidez apolínea al desgarramiento dionisiaco. Por este motivo, en la política trágica, no son eliminados los aspectos brutales del hombre: la esclavitud, la sumisión, la explotación de los vencidos. Esa perspectiva política brutal apenas refleja la propia textura trágica de la vida que, en su esencia, es violenta, despótica, dominadora. Todos los organismos, todos los cuerpos, todos los individuos y grupos tienden a expandir su fuerza, a dominar y subyugar los otros. Esa dinámica violenta, explotadora domina todo el espectro vital: va del nivel micro de la célula hasta el ámbito macro de las organizaciones sociales. Esa tendencia despótica del fenómeno vital determina que fatalmente siempre habrá dominantes y dominados, explotadores y explotados.⁴³

Nietzsche exalta la concepción trágica que valoriza todos los aspectos estéticos de la existencia, así como los factores corporales e instintivos. Pero, la concepción trágica fue agotándose, paulatinamente, surgiendo una perspectiva antivital que acabó por suprimir la tragedia de la civilización helénica. Se trata del racionalismo socrático. En la figura del pensador ateniense, según la interpretación nietzschiana, se encarnó el *pathos* racional anti-trágico. A partir de este filósofo, Grecia sufrió la pérdida de los valores estéticos, vitales, instintivos. El socratismo valorizó exageradamente la razón y cuestionó los valores trágicos, ya que ellos no sustentan una actitud lógica, más mítica, intuitiva, ficcional, en otras palabras, lo trágico es falso, inconsistente y debe ser expulsado de Grecia⁴⁴.

El auge del socratismo está basado en la creencia en el valor ilimitado de la razón: ella puede *conocer el ser y hasta corregir el ser*. Así, ya que el mundo es contradictorio, limitado, corruptible, esto es, plagado de antinomias trágicas, se postula otro mundo, en que no existirían las contradicciones. Para paliar las deficiencias de un mundo trágico

⁴³ La tesis de que la esencia de la vida, correlativamente de toda cultura, de toda sociedad, consiste en la dominación, en la explotación, en la sumisión del más débil al control del más fuerte, se mantiene a lo largo de la obra nietzscheana: "La 'explotación' no es propia de una sociedad corrompida o imperfecta o primitiva: es parte de la esencia de lo que vive (...) es el hecho primordial de toda la historia". NIETZSCHE, F.; *Alem de bem e mal*, Op. Cit., p. 259.

⁴⁴ Nietzsche detalla, en *El nacimiento de la tragedia*, como se produce la decadencia del espíritu trágico y el correlativo triunfo del racionalismo socrático. Ver particularmente los capítulos 10 a 15.

e imperfecto, se inventó el ultramundo metafísico: inteligible, eterno, verdadero, inmutable.⁴⁵

Nietzsche afirma que el triunfo del racionalismo socrático en detrimento del espíritu trágico griego es un síntoma de agotamiento de las fuerzas vitales helénicas, una manifestación de decadencia de una civilización que ya fue esplendorosa. No obstante, el espíritu trágico no fue totalmente excluido de la cultura; siempre estuvo latente, ya que lo trágico es un aspecto fundamental del hombre. Como señalé, ese espíritu traduce el perfil dicotómico de todo lo que existe. Aunque Occidente haya sido dominado por la concepción racionalista socrática –pasando por el platonismo, por las religiones judeo-cristianas hasta llegar al pensamiento metafísico moderno–, el *pathos* trágico nunca fue eliminado por completo. Nietzsche destaca que la memoria del espíritu trágico no es patrimonio de un pueblo específico –no se limita a los griegos–, mas se trata de una concepción que excede las épocas. Lo trágico, incluso cuando se encuentra limitado o censurado, es constitutivo de la realidad⁴⁶.

Nietzsche considera que la humanidad podrá retomar el espíritu trágico; ese espíritu aún va a provocar grandes creaciones y transformaciones. En este punto, la noción de memoria trágica se articula con la de gran política. Habrá una política planetaria que restaurará los impulsos vitales, estéticos y corporales inherentes a la dinámica trágica de la vida. La pequeña política, que traduce el triunfo del *pathos* anti-trágico, está llegando a su agotamiento. El socratismo, perpetuado por la metafísica y las religiones occidentales, que exaltaron la compasión, la nivelación de todos los hombres, ha llegado a un momento crepuscular.

Nietzsche señala que las metafísicas de inspiración socrática y las religiones estaban sustentadas en la creencia en el mundo ideal; utópico

⁴⁵ Sócrates, conforme la interpretación nietzscheana, no sólo pretende que la razón conozca el ser, mas que corrija el propio ser, que invente un ser perfecto, eterno e inmutable: "(...) aquella inquebrantable fe de que el pensar, por el hilo conductor de la causalidad, alcanza los abismos mas profundos del ser y que el pensar está en condiciones, no sólo de conocerlo, mas inclusive de *corregirlo*". Cf. **O nascimento da tragédia**, 15.

⁴⁶ Fink destaca que el *pathos* trágico, para Nietzsche, traduce la propia experiencia del ser, la auténtica textura de lo real: "El arte trágico aprende la vida trágica del mundo. Lo trágico es la primera fórmula fundamental de Nietzsche para su experiencia del ser. Según su óptica, la realidad es la contraparte de las contradicciones originales". FINK, E.; **A filosofia de Nietzsche**, Ed. Presença, Lisboa, 1983, p. 18.

lugar en que el hombre supuestamente llegaría al reino de la eternidad. Mas, esa creencia actualmente está en crisis. La convicción de un más allá, soporte de la tierra, está aniquilada, carente de toda credibilidad. La modernidad vivió la muerte de Dios: la *necrosis* del mundo metafísico determinó la caída del fundamento, la desvalorización de todos los valores⁴⁷. Por tanto, el hombre de la pequeña política, el ciudadano burgués, que no tiene metas ni pasiones, que quiere ser acogido por la compasión colectiva, sufrirá la inconsistencia de todos sus valores. Al cesar la creencia en el *otro* mundo, *este mundo* se torna insoportable. Con la crisis del espíritu anti-trágico también entran en crisis todos los supuestos de la civilización occidental, incluidas sus instituciones políticas. Después del vacío sufrido por la aniquilación de los valores anti-trágicos, la memoria del *pathos* trágico orientará la concretización de la gran política, que restaurará el valor de este mundo, de la vida terrestre.

5. Educación superior de la humanidad y gran política

Como señalé anteriormente, la propuesta de la gran política parece diferente de otras concepciones políticas relevantes. En las teorías sociales utópicas la pretensión es mudar radicalmente las relaciones de poder, de transformar el Estado. Las perspectivas utópicas desean revolucionar todas las instituciones: la burocracia, la economía, la estructura militar etc. Nietzsche, al formular su noción de gran política, parece sugerir otro tipo de transformaciones. El siempre fue un crítico del estado: cuestionó la exagerada valorización de las actividades burocráticas, de la economía, del militarismo en las naciones modernas. La modernidad idealizó un hombre volcado para la eficacia económica y para el buen desempeño en las funciones estatales. Los estados modernos relegaron a un segundo plano las actividades culturales y artísticas. Hubo una hegemonía de lo cuantitativo –se procuró más dinero, más fuerza militar, mayor dominio político y control burocrático; así, se dejó de lado el aspecto cualitativo de la política: hubo menos arte, menos cultura, menos educación.

⁴⁷ La "muerte de Dios" determina el agotamiento de la creencia en el mundo metafísico y la caída de todos los valores fundamentados en ese "ultra mundo". Esa fórmula aparece en diversos textos nietzscheanos. Recordemos, por ejemplo, el prólogo de *Así habló Zaratustra*, cuando la "noticia" de la "defunción" divina es presentada de forma dramática al pueblo, en la plaza del mercado.

Nietzsche no ofrece indicaciones sistemáticas, en su concepción de la gran política, sobre el funcionamiento de la máquina estatal, no describe claramente las funciones burocráticas, ni los movimientos económicos, ni la estructuración del aparato militar. Lo que, a primera vista, parece un defecto, un vacío en su pensamiento político puede ser entendido como una actitud deliberada, esencialmente vinculada a su concepto original de política. Para él, la concreción de la gran política no depende de la burocracia estatal.

El foco de la propuesta política nietzscheana, como indiqué, es educativo, axiológico. Se trata de transformar radicalmente la condición del hombre. Será necesario superar la mediocridad de la modernidad, la debilidad del último hombre, del funcionario de la pequeña política. Es necesario ir más allá de una época pesimista, nihilista. Eso exige dejar de lado los valores metafísicos y religiosos, que pese a su evidente decadencia aún tienen influencia en la sociedad. Entonces, será necesario crear nuevos parámetros para la humanidad. Será imprescindible que filósofos creadores, filósofos artistas, indiquen nuevos rumbos, nuevas metas para la cultura occidental. Será necesario instaurar la "educación superior de la humanidad".

Tentemos analizar los desdoblamientos de esta propuesta. Nietzsche sustenta que los espíritus elevados deben orientar la humanidad del futuro. El no propone una concepción pedagógica en el sentido tradicional, no postula técnicas didácticas o fórmulas de instrucción. Su propuesta consiste en una revolución axiológica: es preciso que grandes hombres autónomos puedan orientar e instigar a ejercer la autonomía, que impulsen la creación de otros espíritus elevados que, inspirados en esos maestros, tengan la capacidad de autoeducarse, autoformarse⁴⁸.

La humanidad futura, avizorada por Nietzsche, verá surgir una casta dirigente, al tiempo que la gran mayoría de la humanidad estará limitada, impedida de esa alta tarea de creación. Es importante preguntar

⁴⁸ Giacoia afirma que la característica fundamental de esos espíritus elevados, de esos educadores o filósofos legisladores, será el *gran estilo*, la capacidad de crear nuevos modos de vida. Así, Napoleón no es elogiado por su capacidad bélica, sus condiciones como militar, mas por su grandeza de alma, semejante a la de Goethe: "Si Napoleón puede ser considerado genial, sólo puede serlo porque lo esencial no residía en su poder político o bélico, mas en el gran estilo, en la amplitud de horizontes de su actividad militar o de estadista". GIACOIA, O. J.; Op. Cit.

como surgirán los docentes superiores. ¿Cómo habrá un excedente de fuerza en el seno de una humanidad ya sin fuerzas? ¿Cómo surgirán legisladores, creadores, forjadores de nuevas tablas, en el medio de un rebaño anónimo? Nietzsche afirma que el proceso de nivelación y mediocrización, iniciado con la democratización de Europa, tiene como contrapartida el surgimiento de tiranos, o sea, cuando más nivelada la humanidad, cuanto más carente de fuerzas, aparece un contramovimiento, un grupo de hombres excepcionales: "Quiero decir que la democratización de Europa es, simultáneamente, una institución involuntaria para el cultivo de tiranos"⁴⁹.

6. Transvaloración de todos los valores y gran política

La educación superior de la humanidad, como forma de establecer la gran política, se articula con la cuestión del pesimismo y del nihilismo. La cultura de la pequeña política, de los últimos hombres, aún está vinculada a los valores del pasado; que ellos mismo estando en crisis, aún continúan vigentes. Es "como si" las convicciones metafísicas y religiosas aún acalentasen las expectativas del hombre. Es "como si" la compasión cristiana –que fue, de alguna forma, recreada en los regímenes democráticos y socialistas– aún otorgasen algún sentido a la existencia humana. No obstante, todo eso suena a hueco, absurdo, vacío.

Frente a ese panorama de total decadencia se impone la misión de transvalorar valores. En eso reside el sentido fundamental de la gran política. Como destaca el importante aforismo 211, que ya cité, de *Más allá del bien y del mal*, es preciso recolocar el *para qué* y el *por qué* de la humanidad. Los filósofos trágicos, que podrán recuperar la memoria trágica, tendrán la elevada misión de restablecer parámetros vitales, terrestres, corporales. Se trata de una tarea docente y estética, ellos tendrán la gran labor de forjar valores para milenios. El filósofo, por tanto, retomará su papel legislativo: afirmará *así debe ser*, aquí están los nuevos rumbos. En ese sentido, legislar es crear. El arte será fundamental en la estrategia de la gran política. El filósofo artista no conducirá ejércitos, no calculará la inflación, no preverá el número de

⁴⁹ NIETZSCHE, F.; *Além de bem e mal*, Op. Cit., [242].

efectivos militares; él instaurará nuevos valores, atribuyendo nuevos sentidos para la humanidad⁵⁰.

Es importante analizar la figura de filósofo legislador o artista, esencial en la propuesta de la gran política. Es relevante esclarecer su relación con otras imágenes nietzscheanas que aluden al individuo creador, que será capaz de dictar rumbos para toda una cultura. En este sentido, la reflexión sobre la filiación del filósofo legislador se articula con las imágenes de genio, espíritu libre, super-hombre y niño⁵¹.

También debemos preguntar como será el establecimiento de valores: ¿cómo serán restaurados los valores trágicos? Aún cabe cuestionar si los valores trágicos, oriundos inicialmente de la civilización griega arcaica, no llevarían a un retroceso más que a la creación. Sin duda, estas cuestiones nos llevarían muy lejos de las pretensiones del presente artículo, cabe apenas indicar esos problemas, fundamentales en la filosofía política nietzscheana, dignos de ser abordados más minuciosamente en otros trabajos.

7. Consideraciones finales: la instauración de la gran política y la nueva era trágica

Finalmente, en esta reflexión sobre la gran política nietzscheana es preciso analizar la propuesta de una nueva era trágica. Las cuestiones anteriormente apuntadas, memoria trágica, educación superior de la humanidad, transvaloración de todos los valores se articulan con el pronóstico nietzscheano de que habrá una nueva era trágica. Por otra parte, esos conceptos tienen una articulación intrínseca e indican que habrá una situación totalmente nueva para la humanidad: una alteración radical de todas las valoraciones.

⁵⁰ Giacoia, nuevamente, muestra la característica esencial de aquellos que podrán guiar la humanidad consistirá en su capacidad de colocar la política en función de la educación, para poder definir nuevos rumbos éticos y artísticos: "Es en virtud de esa combinación entre lo político y lo artístico que Napoleón es grande, pues sólo la fuerza de las armas y el poder político no podrían haberlo destacado de la mediocridad moderna (...)". GIACOIA, O.; Op. Cit.

⁵¹ En este punto, es importante remitirse al trabajo de José Amorim de Oliveira Júnior que establece una relación entre los tipos fuertes nietzscheanos, desde la imagen de genio y de espíritu libre hasta llegar al super-hombre y al filósofo legislador. Ver particularmente el Capítulo III. "**Quem é o super-homem de Nietzsche?**" en **Nietzsche. Super-homem e superação. Uma abordagem política**, Ed. Alternativa, Goiania, 2004.

La política ecuménica depende de la restauración del espíritu trágico. Es importante discutir la viabilidad de esta propuesta. Pues la era trágica que caracterizó los griegos arcaicos está muy lejos, muy distante de las formas de vida de nuestros días. El universo helénico es totalmente diverso del nuestro. Aunque Occidente esté profundamente influenciado por la tradición griega, en sus concepciones e instituciones fundamentales, nuestra época difiere claramente del panorama social, cultural, científico, teórico del que habitaron los helenos arcaicos. Entonces, ¿Cómo sería posible restaurar una era trágica? Aunque Nietzsche sustente la necesidad de mantener la esclavitud y el dominio absoluto de una elite tiránica, sin dudas él piensa más allá de las formas socio políticas de Grecia. La nueva era trágica restaurará el espíritu helénico, no las instituciones de ese pueblo – aunque Nietzsche rescate, si, formas específicas de esa sociedad. Es una tarea importante, entonces, discutir como se cristalizaría esa sociedad, sin incurrir en posturas retrógradas. Es fundamental problematizar como se instauraría una civilización trágica en la época tecnológica, dominada por el capitalismo, por la internacionalización del lucro y por el dominio universal de los mercados. Aunque Nietzsche, obviamente, no estuviera en condiciones de prever esos fenómenos contemporáneos, no deja de ser relevante tentar discutir como sería efectivamente una nueva era trágica, la gran política, en un mundo globalizado y dominado por una única potencia, basada en valores bélicos y económicos.

8. Bibliografía

NIETZSCHE, Friedrich; **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**. Organizada por Giorgio Colli y Massimo Montinari. Berlin, New York: Gruyter & Co., 1967-77. Traducción francesa: **Oeuvres Philosophiques Complètes. Écrits Postumes**. Paris: Gallimard, 1977.

_____; **Obras incompletas**, Coleção "Os Pensadores", Abril Cultural, São Paulo, 1974.

_____; **Além do bem e do mal**, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

_____; **Cinco Prefacios**, Ed. 7 Letras, Rio de Janeiro, 1996.

_____; **Ecce Homo**, Ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.

_____; **Genealogia da moral**, Companhia das Letras, São Paulo, 1998.

_____; **O nascimento da tragedia**, Companhia das Letras, São Paulo, 1993.

- ANSELL-PEARSON, Keith; **Nietzsche como pensador político**. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997.
- BARRENECHEA, Miguel Angel; **Nietzsche e a liberdade**, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2000.
- _____; **"Tragédia hoje: a contemporaneidade do arcaico"**, en BARRENECHEA, M. A. et al. (Org.); **Assim falou Nietzsche II**, Ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000, pp. 57-66.
- _____; **"Espaço trágico: lugar das intensidades e das diferentes"** en GONDAR, J. et al. (Org.); **Memória e espaço**, 7 Letras, Rio de Janeiro, 2000, pp. 22-34.
- _____; **"Nietzsche: para uma nova era trágica"** en BARRENECHEA, M. A. et al. (Org.); **Assim falou Nietzsche III**, 7 Letras Rio de Janeiro, 2001, pp. 116-125.
- _____; **"Nietzsche: memória trágica e futuro revolucionário"** en BARRENECHEA, M. A. et al. (Org.); **A fidelidade à terra**. DP&A, Rio de Janeiro, 2002, pp. 31-54.
- CRAGNOLINI, Mónica y KAMINSKI, Gregório (Org.); **Nietzsche actual e inactual**. CBC/UBA, Buenos Aires, 1996.
- DUARTE, Rodrigo; **"Adorno e Nietzsche: aproximações"** en BARRENECHEA, M. A. (Org.); **Assim falou Nietzsche**, 7 Letras, Rio de Janeiro, 1999, pp. 81-94.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo (introdução, seleção e tradução); **Friedrich Nietzsche. A "Grande Política". Fragmentos**. IFCH/UNICAMP, Campinas, 2002.
- _____; **"Crítica da moral como política em Nietzsche"**, en www.philemon.com.br/frame. Acesso en 30/11/2000.
- _____; **"O indivíduo soberano e o indivíduo moral"** en BARRENECHEA, M. A. (Org.); **A fidelidade à terra**, DP&A, Rio de Janeiro, 2002, pp. 15-30.
- MARTON, Scarlett (Org.); **Nietzsche hoje?**, Ed. Brasiliense, São Paulo, 1986.
- MONTINARI, Massino; **"Interpretações nazistas"**, en MARTON, Scarlett (Org.); **Cadernos Nietzsche 7**. GEN, São Paulo, 1999, pp. 55-77.
- OLIVEIRA JUNIOR, José Amorim; **Nietzsche. Super-homem e superação: uma abordagem política**. Ed. Alternativa, Goiania, 2004.
- SAGOLS, Lizbeth; **"La Gran Política y el don a la Humanidad"** en **Estudios Nietzsche** Nº 1, SEDEN, Málaga: 2001, pp. 103-118.
- SCHRIFT, Alan; **A disputa de Nietzsche: Nietzsche e as guerras culturais**, en **Cadernos Nietzsche 7**, GEN, São Paulo, 1999, pp. 3-26.

Apuntes para una ética en Heidegger

Dr. (c) Víctor Berríos Guajardo*

1

La cuestión de la ética y su posibilidad nos parece central en la pregunta por el hombre y su condición actual. Lo ético entendido como aquello propio del hombre en su estar en el mundo y su relación con los otros, son una reflexión necesaria que se debe hacer para comprenderse de mejor modo. Esto aparece como un imperativo de primer orden en un mundo en que cada vez son más complejas las relaciones del hombre consigo mismo y con el otro. La acción y el valor, ámbitos que habitualmente se piensan como propios de la ética, necesitan ser pensados en un sentido más originario y esencial. Esta originareidad de la reflexión ética es la pretensión de una aclaración de lo que efectivamente es la ética y la posibilidad de la apertura a un horizonte que permita instalarse desde un nuevo sentido o rescatar uno más auténtico, tan necesario para el hombre de hoy.

La pregunta por la acción y por el estar del hombre en el mundo es fundamental para pensar y reflexionar sobre su ser. La primacía que en la historia del pensar ha tenido la pregunta por el saber metafísico, entendido como la comprensión de la "composición última de la realidad", al igual que la pregunta gnoseológica acerca de cómo es posible el conocimiento, ha sido reemplazada por la pregunta ética. Esto no supone un total abandono de las cuestiones anteriores, sino un mayor énfasis a la condición del hombre y su relación con el otro y con el mundo. Es así como por ejemplo, la reflexión kantiana sobre el deber y el imperativo categórico y la crítica de Nietzsche a la moral cristiana y la

* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente se desempeña como académico en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Publicado originariamente en Boletín de Filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez, N° 11, 2001, págs. 9-20.

posibilidad de una transvaloración de todos los valores son elementos centrales de la reflexión ética desde el pensar moderno. Asimismo durante el febril y conflictivo siglo XX, pensadores como José Ortega y Gasset y Martín Heidegger no abandonaron su llamado a pensar lo esencial del hombre en conflicto. Ellos son manifestación de lo que todo pensar auténtico debe ser: hacerse cargo y ser conscientes de la propia época en la que ellos viven. Es así como representan una importante reflexión, sino la más importante, sobre la cuestión ética, pero desde una perspectiva más particular y peculiar. Esta peculiaridad de ambos pensamientos no quiere decir falta de profundidad o lejanía de los asuntos a tratar, sino más bien todo lo contrario. El pensamiento de Ortega respecto a la ética como vocación y su posibilidad de dar con aquello más esencial del hombre es una reflexión auténtica sobre el hombre. Esta autenticidad quiere decir verdadera cercanía a lo más esencial del hombre, la realidad vital que es la vida, la propia vida. Por su parte Heidegger, tiene una especial reflexión sobre la ética, aunque muchos han querido ver la imposibilidad de una ética en su pensar. A nuestro juicio es posible hablar de una ética originaria, que ya se manifiesta en su primera gran obra⁵². Esta ética debe pensarse desde coordenadas no tradicionales y originarias, que dan cuenta de una instancia más propia del hombre pero que por diversos motivos no ha sido asumida ni comprendida por el hombre, en la medida en que este he perdido su lazo original con el pensamiento más esencial y original, el pensar que piensa al hombre en su concepto más nítido y auténtico.

Por todo lo anterior y en la medida que nos de luces para la condición del hombre actual, el presente texto pretende mostrar los elementos más importantes y generales que permitan establecer la posibilidad de una ética en uno de estos pensadores radicales de la ética: el pensar de Martin Heidegger. Tal reflexión heideggeriana se enfrenta por una parte a la tradición filosófica en la medida que las éticas más clásicas (felicidad, placer, deber) todas ellas se derivan o tienen un supuesto metafísico. Esta tradición metafísica para el pensador alemán no ha pensado de modo auténtico el ser, pregunta fundamental para el

⁵² Nos parece posible, y acertado por lo demás, leer *Ser y Tiempo* en clave ética, en la medida que tengamos también a la vista textos posteriores, algunos de los cuales serán utilizados en este trabajo. Este punto nos parece fundamental toda vez que ello también permitiría plantear cierta unidad en el pensar heideggeriano y por ende de su tema ético, estableciendo eso sí que esta temática aparece con ciertas modulaciones.

hombre o, de modo más acertado, para el existente (*dasein*). Es decir, en la medida que la tradición metafísica no ha dado con el ser o lo ha entendido de determinado modo, la ética que se ha derivado de tales concepciones metafísicas no ha sido una ética auténtica ni originaria. Esto no es secundario, pues justamente ha entendido al hombre desde conceptos metafísicos que lo han definido sólo como ser racional o naturalmente bueno o como unión de inteligencia y voluntad, y por ende se han construido éticas que se fundan en tales presupuestos. La posibilidad de pensar una ética originaria, es finalmente apertura a la posibilidad auténtica de una ética para un nuevo mundo. De modo que hablaremos de una ética originaria para referirnos a esta ética heideggeriana que remite a un sentido más auténtico de ella y sus posibilidades⁵³ Y por tal razón el hecho que no encontremos ni una ética normativa ni una ética provisional que nos indique determinados comportamientos, no es un defecto o la ausencia de una ética, sino más bien la posibilidad de superación de estas éticas, en la medida del reconocimiento de un auténtico y originario sentido de la ética que, parafraseando a Heidegger, “ha caído en el olvido”.

2

“El hombre está en el mundo”. Esta afirmación que parece tan obvia es de una profundidad que merece ser comprendida si es que queremos dar con aquello que hoy nos interesa: la ética. Este “estar en el mundo” remite a un espacio. El espacio es aquello en que en primera instancia se da algo. “El agua está en un vaso”, “el cuaderno está sobre la mesa”, “la silla está en la sala de clases”. Esto significa que agua, cuaderno, silla, vaso, mesa, y sala de clases se dan, están en un espacio. Es impensable representarse un objeto fuera de un espacio, aunque sí parece posible pensar un espacio sin objetos. El espacio es cierta categoría que de algún modo muestra como existente a quienes se dan en él. Estos objetos en un espacio tienen cierta característica que no puede ser evitada. Son cierta realidad física innegable que a cada momento se nos presenta y con la cual nos enfrentamos cotidianamente. El hombre se encuentra con tales cosas u objetos en un

⁵³ El imperativo de pensar una ética para el hombre contemporáneo es un asunto crucial para el pensar de Heidegger. Véase HEIDEGGER, Martin; “*Carta sobre el <<humanismo>>*”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 288 y ss.

espacio “compartido”, en la medida que aparecen ante nosotros como realidades que nos enfrentan, son en un sentido orteguiano, parte de la circunstancia que nos toca vivir. Estas cosas, utensilios, objetos “a la mano” o “ante nosotros”, comparecen, se presentan, se enfrentan inmediatamente y de modo peculiar ante el hombre en el mundo, no al modo del conocer, sino al modo de “el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su propio conocimiento”⁵⁴. Estas cosas, los objetos o utensilios, se dan y están en un espacio determinado, un espacio físico, ante un hombre que también ocupa un espacio físico.

Ahora bien, en un sentido original, la condición previa para darse las cosas y el hombre en un espacio, es necesario reconocer la existencia de un a priori. Tal a priori, es en la reflexión de Heidegger, una estructura de la cual ni el *dasein* ni los objetos pueden despegarse, porque finalmente los constituye y por ello es un a priori. Tal estructura es el “ser en el mundo”. Esta estructura remite a lo más originario del *dasein*, ser un existente en el mundo, arrojado a él y el cual quíeralo o no, es su modo de darse. Es decir, el *dasein* se da, se modula como ser en el mundo bajo la forma de la cotidianidad, que en primera instancia, es cotidianidad mediana⁵⁵. Esta estructura ha sido olvidada por la tradición filosófica en toda la reflexión sobre el hombre. Este “ser en el mundo” debe entenderse como el espacio en que el hombre se da, vive, y también en donde se dan los demás entes y el estar propiamente en el mundo. Ahora bien, el espacio físico, propio de los utensilios no es la misma espacialidad de lo humano o del *dasein*. El carácter geométrico, objetivo, medible, físico, y cuantificable del espacio del darse de las cosas es el propio que la modernidad en un sentido amplio entendió como “res extensa”, es decir el espacio sólo físico y al que “opuso” sin más la “*res cogitans*”. Ahora bien esta realidad de la cosa que piensa no da cuenta del espacio propiamente humano, sino una realidad metafísica, espiritual, fundada en el sujeto, que es capaz de “fundar” toda realidad. Así la modernidad entendió el espacio como res extensa (Descartes) o como una condición de posibilidad de darse los entes, pero bajo la noción de una forma pura a priori junto con el tiempo, quedando el espacio remitido a una forma pura de la razón trascendental (Kant).

⁵⁴ HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, § 15, p. 95. (Rivera); p. 80 (Gaos). Véase también RIVERA, Jorge Eduardo; “*Bewandtnis*” en *Seminarios de Filosofía* N°2, Universidad Católica de Chile, 1989, Santiago, pp. 29-48.

⁵⁵ HEIDEGGER, Martin; *Ser y Tiempo*, § 9, p. 69. (Rivera); p. 55 (Gaos).

Pero ¿cuál es el espacio propiamente humano? La pregunta ya contiene en parte la respuesta. Se habla de un espacio humano que se contrapone a un espacio físico u objetivo. Lo que hay es un espacio "antropológico" en la medida que es un espacio propio de lo humano. Tal espacio debe ser pensado de la perspectiva de la existencia humana, es decir es un espacio vivencial, experiencial, existencial en la medida en que el hombre pertenece a determinado espacio. El espacio humano debe ser pensado como aquello en lo cual se da la humano en cuanto existente (en cuanto *dasein*). El espacio en este sentido es cierto modo del "ser en el mundo", en donde el mundo se espacializa, así como también se vuelve temporal. El mundo se da como espacio. El estar adquiere sentido en un espacio, y debe entenderse como un ubicarse, un instalarse del hombre en el mundo. Este ubicarse, este estar en el mundo que sólo tiene sentido en tanto que espacial, es una estructura, insistimos no objetiva o física al modo del darse las cosas en el mundo que nos rodea. El espacio humano es un espacio que de un modo original configura otros espacios en la medida que establece relaciones. Es en esta perspectiva que el hombre en tanto que ser espacial, le confiere sentido a aquello que sólo tenía un espacio medible, físico. En este espacio objetivo las cosas en cuanto objetos están una al lado de la otra y están en una relación "fría y objetiva", una relación de mera contigüidad, de estar "uno al lado del otro". Este estar "uno al lado de otro" propios de los objetos se entiende como la imposibilidad de los objetos mismos de establecer relaciones, sólo "están ahí" en la medida que no establecen lazos y nada tiene sentido, es sólo realidad física. El hombre en la configuración del espacio humano, vivencial, lo que hace finalmente es dar sentido a ese espacio, en el que está y en el que le rodean los objetos y las cosas (vasos, silla, cuaderno, agua, etc.). Entregarle sentido es remitirlos a una existencia en lo humano en cuanto espacializado, es decir los objetos adquieren una significación, una realidad que va más allá de lo físico. Son parte del mundo humano. Dicho de otro modo, el espacio del hombre es "espacio humano y humanizante".

La espacialidad humana, la cual se distingue de un mero espacio objetivo entrega sentido en la medida que es el hombre el que le confiere tal sentido. La pregunta es por qué ese espacio se humaniza, qué es lo que lo humaniza. Respondemos: porque el hombre lo habita. Es decir un espacio se humaniza, adquiere sentido, en cuanto el hombre lo habita. El habitar es el sentido humano de un espacio. Gracias al habitar es

que ese “terreno” o espacio objetivo, medible, logra humanizarse o se constituye en espacio humano. Ahora bien la posibilidad del habitar se constituye en la medida que el hombre construye. La construcción hace habitable el mundo, con la construcción “espacializa”, “emplaza” determinado espacio. Este espacializar es conferirle un sentido en cuanto habitable. Así, la forma de espacializar o habitar se da en el modo del construir, pues “el construir es en sí mismo ya el habitar [...] ¿Qué significa entonces construir? La palabra del alto alemán antiguo correspondiente a construir, *buan*, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, residir”⁵⁶. Toda construcción en cuanto humana es un habitar en la posibilidad de comprender un sentido del ser del hombre. Este permanecer y residir propio del habitar hace referencia a un auténtico sentido del “*ethos*”. Debe entenderse como estancia, lugar donde se habita o se mora. Así se establece la posibilidad de una ética del habitar como ética originaria en la medida que tal ética da cuenta de la situación más originaria del hombre: habitar. Esta cuestión nos parece central y de suma importancia, pues el espacio en cuanto habitado tiene sentido efectivo para el hombre y en esa misma perspectiva se puede pensar una ética para el hombre. El “ser en el mundo” de Ser y Tiempo es ahora reinterpretado como habitar. Este nuevo giro no quiere decir dejar atrás, sino un pensamiento más originario. El camino de acceso a tal originareidad es el trabajo filológico, fenomenico del sentido original de la palabra. Desde esta perspectiva debemos entender este habitar como elemento central de una ética, porque en la perspectiva el habitar remite al ser del hombre:

*“Bauen, buan, bhu, beo es nuestra palabra ‘bin’ (‘soy’) en las formas ich bin, du bist (yo soy, tú eres), la forma del imperativo bis, sei, (sé). Entonces ¿qué significa ich bin (yo soy)? La antigua palabra bauen, con la cual tiene que ver bin, contesta: ‘ich bin’, ‘du bist’ quiere decir: yo habito tú habitas. El modo como tú eres, yo soy, la manera según la cual los hombres somos en la tierra es el Buan, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar.”*⁵⁷

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin; “**Construir Habitar Pensar**”, en **Conferencias y Artículos**, Ed. del Serbal, , Barcelona, 1994. p. 128. También remitimos a la traducción de SOLER, Francisco; en **Revista Teoría**, N° 5-6, ediciones de la Sede Norte de la Universidad de Chile, Santiago, 1975, pp. 150-162 y también en **Filosofía ciencia y técnica** de HEIDEGGER, Martin; Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin; “**Construir Habitar Pensar**”, Op. Cit., p. 129.

Así el habitar significa en su sentido prístino “yo soy”. Habitar y ser hombre son lo mismo y es así como la ética no puede ser entendida como normatividad, fin intelectual de la acción, o libre de toda coerción, sino reconocer la posibilidad de una ética del habitar. Así Heidegger no desprecia ni olvida la reflexión ética, sino que le “devuelve” su auténtico sentido. Todos los hombres habitan en cuanto son. Ahora bien no todo habitar es genuino y mas aún el conflicto que vive el hombre de hoy es precisamente una cuestión ética, que se expresa del siguiente modo: el habitar del hombre contemporáneo no es un auténtico habitar, sino el habitar técnico.

La técnica es el modo de darse el ser del hombre moderno y contemporáneo. Es el destino del ser. Se debe aclarar que el modo técnico de habitar no es una creación del hombre, sino más bien el destino del ser dentro de la historia del ser, esto es que el ser deviene en técnica. La técnica y la ciencia moderna son el fin de la filosofía en cuanto metafísica, pero fin como límites de posibilidades, y como máxima expresión de la tradición filosófica, como aquello que no podía ser de otro modo: “El final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico y del orden social en consonancia con él. ‘Final’ de la filosofía quiere decir comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”⁵⁸ La técnica es la expresión en la que llega como punto culmine de la filosofía y por ende de cómo se ha entendido la realidad, lo que es. Así la técnica debe ser entendida como el modo de darse los entes, el mundo, todo lo que es al hombre moderno y esto como resultado del mismo darse o presentarse el ser al hombre. Tal darse es al modo del ocultarse y la técnica es la presencia de lo que es como pura imposición. El habitar moderno, y por tanto técnico piensa la realidad y las cosas, los entes, naturales y artificiales desde la disposición, lo dispuesto al hombre “para”. Así la cuestión no es negar o presentar a la técnica como demoniaca o intrínsecamente perversa sino asumir la problemática que ella tiene en su esencia, en cuanto el hombre se relaciona desde un pensar técnico con todo lo que es. En el modo técnico del habitar, la tierra y el cielo de algún modo se vuelve materia prima, como lo ya dispuesto para la explotación. El hombre también es materia de mercado y valor de cambio. El ser en el mundo

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin; *“El final de la filosofía y la tarea del pensar”* en *Tiempo y Ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000.

técnico moderno se da para Heidegger como *das Ge-stell*, es decir, como lo impuesto, la im-posición, la posición total, lo dis-puesto. Esto im-puesto o dis-puesto se presenta al hombre, invoca al hombre no de un modo originario, sino del modo de la explotación, del producto de la cibernética. Tal modo de darse los entes y el habitar supera al hombre. En este sentido, la técnica al ser un modo de darse lo que es, es un darse violento, que busca la desocultación pero agrediendo su espacio humano, su hábitat. El habitar técnico-moderno es un habitar que quiebra el darse más propio del ser, donde el hombre ejerce su voluntad de poder en el intento que la naturaleza responda como producto, transformando lo que es en existencia, reserva, stock:

“[...] quizás se podría decir: no hay más substancias, sino [...] subsistencias, en el sentido de “reservas”. De ahí las políticas de la energía y del [...] ordenamiento del territorio que no se ocupan, efectivamente con objetos, sino que, dentro de una planificación general, ponen sistemáticamente en orden al espacio, en vistas a la explotación futura. [...] Ya no hay nada más que Bestände, [constantes], stocks, reservas fondos”⁵⁹

La cuestión es entonces central. La ética actual, normativa, tiene una mirada que es a su vez también técnica, en donde sólo se censura a la técnica, pero “de espaldas a la historia”. La técnica está, la cibernética está, la energía está, la computación está, no pueden ser negadas o destruidas, sino que debemos pensarlas, ya que la técnica convive y cohabita con nosotros. El habitar técnico se ha entendido hoy como poder independiente y en la cual supera al hombre en su dominio. Para pensar una ética originaria, una ética del habitar propia de nuestra época, es necesario pensar dicha ética participando de la técnica, pero al mismo tiempo respetando lo propio de un habitar humano que reconozca el sentido de la pertenencia, del cuidado de la estancia, del espacio humano. Un habitar que permita desplegar al hombre su propio ser reconociendo su capacidad para que el ser se done a él, dejando al ser libre en su manifestación, que sea un auténtico darse, no desde la imposición técnica. Quizás la actitud más cercana a ello, una ética del habitar que conviva o cohabite con la técnica sea lo que Heidegger

⁵⁹ FÉDIER, François; et. al.; *“Protocolo Seminario de Le Thor, 1969”*, citado por ACEVEDO, Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999, pp.184-185.

llama "Serenidad" (*gelassenheit*)⁶⁰, una actitud que podemos definir como ética a partir del habitar, una ética que reconoce el sentido del habitar como estar, que reconoce el espacio humano. A partir de esta actitud, que es la expresión diríamos "práctica" del habitar, podemos acceder a una ética originaria que reconozca la presencia del ser en su ocultarse y des-ocultarse propio del ser.

3

Para Heidegger la época actual se caracteriza como veíamos anteriormente como una época técnica. La manifestación del mundo técnico en el mundo actual a partir de mediados del siglo XX es la época atómica:

*"La época que ahora comienza se denomina últimamente la era atómica. Su característica más llamativa es la bomba atómica. Pero este signo es bien superficial, pues enseguida se ha caído en la cuenta de que la energía atómica podía ser también provechosa para fines pacíficos. Por eso, hoy la física atómica y sus técnicos están en todas partes haciendo efectivo el aprovechamiento pacífico de la energía atómica mediante planificaciones de amplio alcance. [...] se mira al negocio atómico como la nueva felicidad"*⁶¹

La época atómica es más que la bomba atómica como manifestación central. Lo atómico es la manifestación de la energía atómica. Desde esta perspectiva la energía atómica es un negocio, una actividad que trae dividendos y en ese mismo sentido es la nueva felicidad ya que con ella es posible el avance técnico en su manifestación tecnológica. Lo técnico se transforma en tecnológico en cuanto es una técnica apoyada en la energía atómica. El mundo y la naturaleza se transforman en una gran maquinaria y un gran negocio en la medida de que el hombre establece sus relaciones con el mundo bajo la forma de lo atómico y de la cibernética⁶². Recordemos que este mundo atómico es en lo

⁶⁰ También se le traduce por "desasimiento", es decir aquella actitud que no se deja tomar, asir, dominar por algo otro, en este caso por la técnica. Véase de HEIDEGGER, Martin; *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994.

⁶¹ HEIDEGGER, Martin; *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 21-22.

⁶² En *Serenidad* se habla de la era atómica, mientras que en *"El final de la filosofía y la tarea del pensar"* se habla de la Cibernética como la manifestación de la técnica moderna. Véase edición citada, p. 79.

que ha devenido cierta concepción del ser y es por ello que traspasa una cuestión de dato histórico, sino más bien es la modulación de una época. Es un modo de habitar del hombre moderno. "La naturaleza se convierte así en una única estación de gasolina para la técnica y la industria modernas."⁶³

Ahora bien, lo atómico, la energía atómica, la técnica misma no necesariamente son un problema. Por el contrario, la técnica es la posibilidad de avance y explotación de recursos. Lo técnico, en cierto sentido, dará respuesta a las necesidades del hombre y será un avance. Nunca el hombre tuvo mayor y mejor acceso a la información y al conocimiento de la realidad, del mundo. La explotación de los recursos no debiera ser un problema en sí mismo por el hecho de ser técnico:

"Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no está preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina de esta época."⁶⁴

Desde esta perspectiva el problema no está en el mundo técnico sino más bien en nuestra relación con lo técnico, en como "habito el mundo técnico". Es decir la cuestión de lo técnico como problema no requiere o no significa la destrucción de lo técnico como posibilidad del hombre, sino en un habitar más originario que piense nuevamente al hombre en contacto con su raíz más propia y no sólo dependiente de lo técnico. Una posibilidad es el enfrentamiento de dos tipos de pensar: el meditativo y el calculador. El llamado heideggeriano es a resistir desde el pensar meditativo que no se retire de la habitualidad, del habitar del hombre para enfrentarse al pensar calculador propio de la técnica y que finalmente desarraiga, desliga, abandona al hombre de su estancia, de su morar originario. El pensar meditativo es una exigencia para el hombre en la medida que es un llamado que convoca al hombre a pensar no desde la unilateralidad, de la inmediatez, de la relación medio-fin propio del pensar calculador, sino de pensar al hombre en su libertad, en rescatar un pensamiento que piense lo propio del hombre, en el posible habitar más propio del hombre en medio de la técnica.

⁶³ HEIDEGGER, Martin; *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994, p. 23.

⁶⁴ IBIDEM., p. 25.

“Por eso preguntamos ahora: si incluso el viejo arraigo se está perdiendo ¿no podrá serle obsequiado al hombre un nuevo suelo y fundamento a partir de lo que su ser y todas sus obras puedan florecer de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica?”⁶⁵

Desde esta perspectiva, el pensar meditativo debe ser apertura a la posibilidad de un pensar que rescate, que reúna al hombre con su suelo, con su estar, con su morar extraviado, extrañado, exiliado, en constante peligro en el mundo técnico. “El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo (einlassen) que, a primera vista, no parece de suyo nos afecte.”⁶⁶ Esto es la cuestión del mundo técnico y nuestra relación con él. Así el pensar de Heidegger es meditativo en la medida que piensa la posibilidad del hombre, de una ética del habitar en medio del mundo técnico. Tal pensar meditativo, que pretende dar horizonte de posibilidad a un nuevo suelo, un nuevo habitar, un nuevo arraigo se funda en dos cuestiones. Por una parte la imposibilidad de dejar aun lado o acabar con la técnica:

“Para todos nosotros, las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables [...] Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos...”⁶⁷

Esta imposibilidad se funda en la realidad indesmentible de la técnica y su avance, en el aporte a la vida del hombre y en la medida que ella no es demoniaca, mala o perversa, sino que dependemos de ella.

En segundo término junto a esta imposibilidad, existe una posibilidad, la de la convivencia con ella (con la técnica) teniendo como horizonte una actitud, que desde esta perspectiva es una actitud ética.

“Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (loslassen) de ellos [...] podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de los objetos técnicos y

⁶⁵ IBIDEM., p. 26.

⁶⁶ IBIDEM. SUPRA.

⁶⁷ IBIDEM., p. 26.

*podemos a la vez decirle 'no' en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.*⁶⁸

Esta actitud ética, en el sentido de la ética del habitar, consiste en aceptar pero al mismo tiempo estar a una distancia de los objetos técnicos. Aceptación y rechazo pero no de un modo contradictorio, dialéctico, sino desde la perspectiva de un tomar y dejar libre, de un coger y desasir, tomar y liberar de los objetos, impidiendo el dominio de los objetos por sobre el hombre.

*"Quisiera denominar a esta actitud que dice simultáneamente 'sí' y 'no' al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas.*⁶⁹

La actitud ética a la que hacíamos referencia es la serenidad para con las cosas. Vemos como desde el pensar meditativo que se compromete en algo (*einlassen*), esto es en la reflexión sobre el mundo técnico y la posibilidad de pensar un nuevo arraigo, nuevo sentido para la tierra, para el reencuentro, el regreso al hogar donde se habita, luego del exilio. Luego tal compromiso implica cierto desembarazo (*loslassen*) de los objetos técnicos, cierto descompromiso. Ahora tal desembarazo no debe ser entendido como abandono, no utilización sino un paso para la actitud humana que debe ser asumida si queremos entender y convivir con el mundo técnico. Tal actitud es la Serenidad para con las cosas (*Gelassenheit*), cierto desasimiento, dejar que se den los objetos pero no ser dominados por ellos. Esta Serenidad se representa con un sí y un no a los objetos técnicos, es decir a la técnica. Junto con esta Serenidad se encuentra en el reconocimiento del sentido oculto de la técnica. La actitud que reconoce tal sentido que se oculta es la apertura al misterio. Este es también parte de la actitud ética habitativa, que reconoce un morar en serenidad para con las cosas y reconociendo el misterio y es ella la que piensa una ética originaria como ética del habitar:

"La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo

⁶⁸ IBIDEM., p. 26-27.

⁶⁹ IBIDEM., p. 27.

suelo y fundamento sobre lo que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza.

La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abre la perspectiva hacia un nuevo arraigo. Algún día, éste podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápido se desvanece.⁷⁰

Lo que está en juego en definitiva y que pertenece al objetivo de nuestro trabajo es que efectivamente en Heidegger existe una reflexión ética de modo esencial, aunque con distancia de la tradición. No es una ética normativa ni que se derive de principios metafísicos tradicionales: alma, voluntad, espíritu, etc. Es una ética que se piensa como originaria, genuina en cuanto intenta rescatar el verdadero sentido de la ética, esto es el habitar. El espacio se vuelve humano, se humaniza en la medida que construimos y con ello damos sentido a ese espacio. Esta construcción que espacializa es el habitar. Ahora bien el habitar moderno es un habitar técnico. Así se puede plantear que una ética normativa o cualquier otra ética de la tradición son “técnica” en la medida que no dan u olvidan este sentido de “morar” de la ética. El habitar técnico moderno pone en peligro el arraigo, otro sentido del habitar y morar. El hombre contemporáneo está desarraigado en la medida que no se identifica con su suelo, se siente exiliado, errante, volcado hacia lo externo. El sentido de pertenencia ya no es tan fuerte. De este modo se busca la identificación en cosas externas. El dinero, el consumo, la violencia. El mundo construye cada vez más, pero al mismo tiempo construye de modo desarraigado, sin identidad. Construye deshabitando, invitando a la funcionalidad, no al morar. Este desarraigo producido por la técnica tiene la posibilidad de repensarse meditativamente desde el sí y el no al mundo técnico, esto es al convivir, cohabitar, dejándose en libertad respecto de los objetos (serenidad para con las cosas) y con apertura al misterio. Es esta la posibilidad ética del nuevo arraigo, la posibilidad de un nuevo habitar que comprenda y acoja al mundo técnico, que reconoce su dificultad: “pero donde está el peligro, crece también lo que salva”⁷¹. En el propio mundo técnico como problema, como posibilidad de muerte está el elemento que salva, que libera, dejando al mundo

⁷⁰ IBIDEM., p. 28.

⁷¹ HEIDEGGER, Martin; “*La pregunta por la técnica*”, en *Conferencias y Artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994, p. 30.

técnico manifestarse en su justa medida. Lo que se debe pensar es la posibilidad de salvación del hombre en la medida que nuevamente habite de modo auténtico, es decir ética y poéticamente.

Bibliografía

ACEVEDO, Jorge; *Heidegger y la época técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

HEIDEGGER, Martin; *“Carta sobre el “humanismo”*”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

_____ ; *Ser y Tiempo*, Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

_____ ; *Ser y Tiempo*, Traducción de José Gaos, Ed. FCE, México, 1962.

_____ ; *“Construir Habitar Pensar”* en *Conferencias y Artículos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994.

_____ ; *Filosofía ciencia y técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

_____ ; *“El final de la filosofía y la tarea del pensar”* en *Tiempo y Ser*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000.

_____ ; *Serenidad*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1994.

RIVERA, Jorge Eduardo; *“Bewandtnis”* en *Seminarios de Filosofía* N°2, Universidad Católica de Chile, 1989, Santiago, pp. 29-48.