

Luis César Santiesteban, *Heidegger y la ética*, Universidad Autónoma de Chihuahua/Aldus, México, 2009, 240 pp.

En su célebre “Carta sobre el humanismo”, dirigida a Jean Beaufreaut en 1946, Martin Heidegger reconocía no sólo el deseo y la demanda de una ética, sino también la necesidad de prestar la máxima atención a esta cuestión en una época marcada, a consecuencia del dominio de la técnica, por el estado de precariedad del hombre en lo relativo a indicaciones y reglas vinculantes. Sin embargo, dicho reconocimiento resulta de entrada incongruente con el escaso espacio, sin duda anecdótico en el conjunto de su extensa obra, que el filósofo alemán dedicara al asunto de la ética y con el desinterés por ella que a partir de ahí cabría deducir.

Quizá sea en ese estado de precariedad señalado por el propio Heidegger, y en la urgencia que despierta por hallar respuestas a la pregunta por el actuar humano, donde se originen tanto los diferentes reproches vertidos sobre su obra a causa de ese presunto desinterés, como, en el otro extremo, los numerosos estudios que desde los inicios de la ya dilatada investigación sobre el pensamiento heideggeriano se han esforzado por sacar a la luz las implicaciones éticas en él contenidas. Bien aquellas implicaciones que se derivarían de este pensamiento más allá de la literalidad de sus textos e incluso en contra de dicha literalidad —recordemos, a modo de ejemplo, la reiterada negativa de Heidegger a una lectura en clave ética de determinados conceptos centrales de *Ser y tiempo*—, bien aquellas otras que, según algunos autores, podrían desprenderse con mayor o menor evidencia de ciertas afirmaciones efectivamente presentes en tales textos, contempladas a menudo como prueba de la profunda inspiración ética subyacente a su reflexión sobre el ser.

Es en esta última tendencia hermenéutica donde se inscribe el trabajo *Heidegger y la ética*, en cuyo recorrido Luis César Santiesteban defiende una doble tesis: la falta de una tematización explícita de la cuestión ética en la obra heideggeriana, lejos de ser índice de una falta de sensibilidad o preocupación por ella, obedece, por el contrario, a una decidida vocación ética de su pensar, o, lo que es lo mismo, a una posición fundamental del pensador alemán respecto de la ética; además, dicha posición o planteamiento ético se puede reconstruir —aunque no sin tener que salvar importantes escollos— a partir de ciertas indicaciones dispersas a lo largo de toda su obra que apuntan a la posibilidad de una ética originaria. El carácter originario de esa ética provendría de su íntimo entrelazamiento con la reflexión ontológica de Heidegger y, en virtud del mismo, de su renuencia a ser dilucidada desde los conceptos y esquemas de la ética tradicional por remitir a un ámbito anterior a ellos.

La novedad del trabajo de Santiesteban radica en sostener que semejante reconstrucción puede ser llevada a término sobre la base de la puesta en conexión de dos principales líneas de fuerza: la primera, la identificación del pensar que piensa la verdad del ser con la *ética originaria*, efectuada por Heidegger en la citada “Carta sobre el humanismo” apelando al significado fundamental del concepto de *Ethos* como estancia o lugar donde habita el hombre; y la segunda,

los análisis desarrollados sobre este mismo concepto en el curso que el filósofo alemán impartiera en Friburgo en el semestre de verano de 1944 sobre la doctrina heracliteana del *lógos*. Con ello, el libro objeto de esta reseña se propone subsanar lo que en el marco de los estudios en torno al problema de la ética en Heidegger se acusa como una carencia: emprender una investigación que profundice tanto en esta relevante acotación sobre la ética originaria como en su relación con el sentido originario del *Ethos* según lo interpreta Heidegger a propósito de Heráclito. Y puesto que, como se ha mencionado, tal *Ethos* remite al habitar, se apostará por adscribir toda la meditación heideggeriana sobre el habitar al terreno de dicha ética originaria.

Una vez presentado el trazado general y el objetivo de esta obra, nos tendremos en las aportaciones realizadas para alcanzarlo en cada uno de los capítulos que la componen.

El primer capítulo comienza subrayando que la problemática de la ética en Heidegger dista mucho de hallarse agotada pese a los múltiples estudios existentes sobre el tema. Por de pronto, las notorias divergencias detectadas entre ellos serían, en buena medida, fruto de toda una constelación de factores que dificultan su investigación: la propia dispersión y parquedad de las afirmaciones de Heidegger sobre la ética, su carácter poco claro e incluso cifrado, su falta de coincidencia con los supuestos y la terminología de la ética tradicional, y también la dificultad que entraña cualquier intento de sistematización de su pensamiento. Este último factor puede igualmente hacerse valer entre los argumentos que Santiesteban aduce para tratar de responder al interrogante de por qué Heidegger nunca escribió una ética. De entrada, el carácter monolítico de su pensar deriva de su insistente rechazo a la compartimentación de la filosofía en disciplinas, que para el filósofo alemán debían ser suprimidas por haber conducido a su extravío. A ello se suma su crítica a la distinción entre teoría y praxis como esferas complementarias y separables en el ser humano, crítica que vendría ligada a la voluntad de pensar de nuevo la esencia del hombre como paso previo a la posible formulación de una ética. Por último, Santiesteban destaca que el diagnóstico heideggeriano de una actualidad regida por el nihilismo y la técnica, donde la propia subsistencia del hombre se encuentra en peligro, daría prevalencia a la tarea de contribuir a la venida de un nuevo destino del ser por encima de la elaboración de una ética. Pero más allá de tales razones, el autor considera que la negativa de Heidegger a escribir una ética, su silencio respecto de esta cuestión, debe ser objeto de interpretación si, siguiendo al propio Heidegger, se acepta que lo crucial en la obra de un autor no anida en lo que expresamente dice, sino en lo que calla. Partiendo de este supuesto, el silencio de Heidegger sobre la ética se explica como un silencio intencionado, destinado a evitar la inclusión de cualquier tematización de la misma en el orden de la ética metafísica. Con este calificativo se designa aquella ética que, al ocuparse de valores, costumbres y virtudes, oculta o encubre la dimensión previa y originaria del *Ethos*.

En coherencia con la tesis de que el Heidegger temprano habría comprendido la necesidad de retrotraer las cuestiones éticas a la pregunta por el ser sin

comprender aún el sentido originario del *Ethos*, abordado al hilo de la *Kehre* o “vuelta” acaecida en su pensar a partir de los años treinta, el segundo capítulo del libro se dedica a indagar en las razones por las que la ontología fundamental de *Ser y tiempo* se distancia de todo discurso ético. Santiesteban plantea que el alejamiento heideggeriano de la consideración de cuestiones morales en *Ser y tiempo* es solidario de varios motivos fundamentales de esta obra: su concepción de la praxis desde un punto de vista netamente instrumentalista, enfocada hacia el trato con los útiles; el sobrepeso que en ella adquiere el *Man* o impersonal frente a la existencia propia o auténtica como único espacio donde tendría cabida la moralidad; y junto a ellos, la perspectiva netamente ontológica desde la que se presenta el fenómeno del *Mitsein* o coestar, acentuando una neutralidad en su significado que no permite deriva alguna hacia el ámbito de la ética. Apenas un año después de la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger imparte un curso en el que, sin desarrollar esta anotación, señala que la pregunta por la ética podría desplegarse en el proyecto de una “Metontología” encargada de investigar las cuestiones ónticas eludidas por la ontología fundamental. Sin embargo, el abandono de este proyecto poco más tarde, y con él de la ontología fundamental, son aclarados oportunamente por Santiesteban como consecuencia, por una parte, de la intensificación de su confrontación con el nihilismo y, por otra, de la “vuelta” que conlleva la exigencia heideggeriana de pensar el ser desde él mismo, y no desde el *Dasein*. Pese a que semejante renuncia impide conocer de qué manera el análisis del *Dasein* habría podido dar lugar a una ética, el libro sostiene que la comprensión del ente que somos diseñada en *Ser y tiempo* contiene ya claras implicaciones éticas: conceptos tales como el de facticidad, el de culpa en el marco del análisis de la conciencia, o el de resolución, comportan una depotenciación de la subjetividad moderna que cuestiona la soberanía que ésta se atribuye a sí misma y arroja luz sobre el encubrimiento y amenaza que tal atribución alberga.

El tercer capítulo se centra en esa confrontación de Heidegger con el nihilismo por la cual se deja atrás la ontología fundamental, con el fin de averiguar su relación con el *Ethos* o habitar humano. Dicha confrontación se halla tan indisolublemente entrelazada con su reflexión sobre la filosofía de Nietzsche, el primer gran teórico del nihilismo, que Santiesteban defenderá que la noción fundamental del “tránsito” (*Übergang*) —vigente en los textos heideggerianos de la segunda mitad de los años treinta y entendido como la tentativa de superación de la metafísica que supondría el paso del “primer inicio” al “otro inicio”— se gesta precisamente en ese enfrentamiento con Nietzsche. De los diferentes momentos observados en él se concluye que, si bien Heidegger no invalida la concepción nietzscheana del nihilismo, no puede, sin embargo, dejar de reducir su alcance al supeditarla a su propia visión del mismo. El nihilismo es, para Heidegger, expresión del “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*), término que Santiesteban define como aquella relación del hombre con la totalidad del ente que “adopta una actitud de dominio y de devastación y amenaza con la destrucción, no sólo de lo que hace posible el *Ethos*, sino en general de la vida del hombre sobre la tierra” (p. 147). Al igual que Nietzsche, Heidegger si-

túa el origen del nihilismo en la propia metafísica occidental. Pero, de acuerdo con la idea del abandono del ser, rechazará su posible superación por medio de la voluntad de poder, en la cual diagnostica, por el contrario, su más perfecta consumación. No obstante, tal distanciamiento no es óbice para la existencia de ciertos paralelismos entre las versiones del nihilismo de ambos filósofos que Santiesteban resalta: la misma condición de desamparo del hombre que la versión nietzscheana imputa al derrumbe de toda normatividad metafísica la afirma Heidegger como resultado del abandono del ser. Ambas versiones del nihilismo evidencian así el estado de crisis del *Ethos* instaurado por la metafísica para apuntar a un nuevo *Ethos* posmetafísico, pues tanto en el nihilismo como en el *Gestell* o dispositivo que determina la actual configuración técnica del mundo, Heidegger localiza el germen de un nuevo destino del ser, cuyo advenimiento se muestra lastrado por la peculiar ambivalencia de no depender de la influencia o acción directa del hombre y reclamar a un tiempo su colaboración. A este respecto, Santiesteban introduce una tesis no exenta de polémica: la detección de un gesto mesiánico en Heidegger, hasta cierto punto análogo al de Marx, según el cual el primero se pensaría a sí mismo como “mensajero de la salvación de la humanidad” (p. 151) frente al imperio del *Gestell* y la virulencia del nihilismo. Sólo que en Marx el fin de la enajenación se subordina a la acción política, mientras que Heidegger prescribe al hombre la única tarea de aguardar el nuevo destino del ser y el nuevo *Ethos* que con él se inaugure.

El cuarto y último capítulo acomete finalmente la elaboración de aquello que podría constituir la ética originaria emergente del pensar heideggeriano a partir de las claves indicadas en los capítulos precedentes. Siguiendo la estela de la coincidencia entre el pensamiento de la verdad del ser y la ética originaria mencionada en la “Carta sobre el humanismo”, Santiesteban afirma que dicha ética originaria aparece como resultado de focalizar la copertenencia entre tal verdad o desvelamiento del ser y el lugar de residencia esencial del hombre, es decir, su *Ethos*. Ahora bien, dado que ese lugar de residencia esencial o *Ethos* alude —según puede leerse en el curso sobre Heráclito de 1944— al habitar ya siempre del hombre en medio de la totalidad del ente, a su hallarse ya de antemano arrojado a la relación con el ente en general, lo que en esa ética originaria se dirime no es sino el *modo* en que el hombre se relaciona con el ente en su conjunto, que ineludiblemente pasa por el modo en que se relaciona con el ser en cuanto tal. Así se abre la perspectiva según la cual, desde la propia destinación histórica del ser, la historia de la metafísica cristalizaría en un determinado *Ethos* o forma de vinculación al ente; a saber, aquella que vendría mediada por el olvido del ser y habría desembocado en la pretensión del hombre de erigirse en dueño y señor del mundo que desafía su supervivencia. Frente a ella, sostiene Santiesteban, el pensar heideggeriano del ser descansa sobre una profunda vocación ética en la medida en que aspira a auspiciar el surgimiento de una nueva relación con el ente en su totalidad. O, lo que es lo mismo, de un nuevo *Ethos* que renuncie a tal afán de dominación por saberse fundado en la indisposición del ser humano frente a la retirada o sus-tracción del ser posibilitante de su propia abertura al ente. Semejante remisión

a la relación con el ente en su conjunto es lo que marca el carácter originario del planteamiento ético que impregna la reflexión heideggeriana. A la vez, que dicho planteamiento trascienda al ser humano para anclarse al destino del ser implica un giro copernicano con respecto a toda teoría ética precedente.

Junto con esta tesis, la mayor originalidad del libro de Santiesteban radica en la estrecha conexión que traza entre esta búsqueda de un nuevo *Ethos* y la cuestión de las *Grundstimmungen* o disposiciones afectivas fundamentales tal y como las desarrolla Heidegger en sus escritos privados de la segunda mitad de los años treinta, dentro del horizonte de la “vuelta” y de la meditación sobre el destino del ser a ella inherente. En este contexto se ofrece una concepción epocal de dichas disposiciones afectivas fundamentales afín a la señalada historicidad o epocalidad del *Ethos*. Y así como en *Ser y tiempo* las *Stimmungen* o disposiciones afectivas posibilitan y atemperan el encontrarse del *Dasein* en medio de la totalidad del ente, Santiesteban asevera que el hallazgo más importante de Heidegger, en lo relativo al tema que nos ocupa, estriba en poner de relieve la fundación del *Ethos* o habitar del hombre en medio del ente en su conjunto, en cada época histórica, en cierta disposición afectiva fundamental. Puesto que, además, las disposiciones afectivas se corresponden con comportamientos fundamentales, la inspiración ética del pensar heideggeriano se traduce en su voluntad de propiciar el surgimiento de una disposición afectiva fundamental que, haciendo justicia a la esencia del ser humano, establezca y module un nuevo comportamiento hacia el ente en general de signo contrario al cimentado sobre el *Ethos* del nihilismo. No obstante, la ambigüedad del pensamiento heideggeriano vuelve a hacer aquí acto de presencia en una doble vertiente. En un sentido análogo al ya apuntado, Heidegger declara que el advenimiento de la disposición afectiva fundamental propia del nuevo *Ethos* proviene del destino del ser y no puede ser forzado por el hombre. Por otra parte, la fundamentación de la metafísica en ese mismo destino del ser impide explicar el tránsito hacia ese nuevo *Ethos*, asimilado a la torsión o superación (*Verwindung*) de la metafísica, como un mero dejar atrás el estado de cosas que ésta representa. Destacando el paralelismo entre esta imposibilidad de desprenderse de la metafísica y la que compete a la existencia auténtica frente al *Man* o impersonal en el marco de la analítica existencial, el libro propone resolver esta problemática interpretando la torsión de la metafísica no como la instauración de un orden separado de ella, sino como una suerte de modificación en su asunción o empuñamiento. Tal modificación estribaría en el viraje desde la huida y negación de la fragilidad, la precariedad y el carácter mortal del ser humano hacia un habitar erigido sobre la base de su aceptación y de la reflexión sobre su falta de morada en el seno del nihilismo. La torsión de la metafísica, concluye Santiesteban, se acompaña así de una torsión de la ética que, al situar en el habitar el rasgo esencial de la existencia humana, se retrotrae a la dimensión originaria del *Ethos* con la intención de superar su olvido por parte de la metafísica y de la ética tradicional que se nutre de ella.

A tenor de este final se plantea la pregunta de si el nuevo *Ethos* que, según este libro, aspira a inaugurar el pensar heideggeriano, y que justificaría la atri-

bución al mismo de una inequívoca vocación ética, se correspondería con el advenimiento de una nueva época histórica o nuevo destino del ser, entendido como la sustitución de un estado de cosas por otro venidero, o por el contrario, la única transformación y novedad que cabría conceder a dicho *Ethos* resultaría de la operación de apropiación de la metafísica que el pensar heideggeriano pretende llevar a cabo. Una operación consistente, por un lado, en reconocerla como el único horizonte vigente en la actualidad, pero que al mismo tiempo vendría por vez primera a poner de manifiesto la existencia de una distancia frente a ella, habilitada por su culminación en el nihilismo, la cual justamente permite tal reconocimiento. La torsión de la metafísica asociada a ese nuevo *Ethos* equivaldría entonces a un retroceso o “retorno al fundamento de la metafísica” —según reza el subtítulo de 1949 al escrito de introducción a la conferencia *¿Qué es metafísica?*—, con el cual no se buscaría tanto el surgimiento de algo nuevo cuanto el acceso al origen olvidado de la vieja metafísica que haría posible comprenderla en su verdadera esencia. Todo ello invita a cuestionar si, más que conducir a la elaboración de una nueva ética, la torsión o superación de la ética afirmada por Santiesteban no desembocaría en su disolución en el seno del pensar que, a través de la hermenéutica de los textos de la historia de la filosofía, descubre en la finitud del ser el fundamento oculto y largamente sepultado de la metafísica.

A partir de estas reflexiones se torna evidente que el libro *Heidegger y la ética* posee la virtud no sólo de reabrir, desde una perspectiva audaz y haciendo uso de argumentos sugerentes, una cuestión controvertida y ampliamente discutida dentro del marco de la investigación heideggeriana, como es la relación de su obra con la ética, sino de hacerlo de tal modo que sus análisis terminan poniendo en juego el sentido y alcance global del pensar de este filósofo. Su lectura no dejará por ello de interesar tanto a los investigadores de la problemática ética como a todos aquellos que deseen seguir profundizando en la obra de Heidegger desde la consideración de su enorme potencial de cara a la comprensión e interpretación de nuestra propia actualidad histórica. Un potencial que reside en sus lúcidas reflexiones sobre la técnica como forma imperante de desvelamiento del ente y sobre la posición que el hombre ostenta en ella, pero también, y tal vez ante todo, en su idea de que no existe otra vía para enfrentar sus múltiples desafíos, sean éstos de índole ética o política, que la de alcanzar un conocimiento riguroso del pasado filosófico que sustenta esa actualidad que tanto nos concierne. Pues, a juicio de Heidegger, lejos de tratarse de algo meramente pretérito, es ese pasado forjado en la filosofía lo que determina más que cualquier novedad histórica la configuración y constitución de nuestro presente, nuestra efectiva manera de habitarlo y la proyección desde él de toda mirada hacia lo porvenir.

PALOMA MARTÍNEZ MATÍAS
Universidad de Valencia
Paloma.Martinez@uv.es