

# La ética del “otro comienzo” de Martin Heidegger\*

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN BACA  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Chihuahua  
lsanties@uach.mx

**Resumen:** El presente artículo se ocupa de la ética en el pensar del ser de Heidegger y tiene como propósito dilucidar los siguientes asuntos: 1) en primer lugar, trata de dar cuenta de las razones que llevan a Heidegger a negarse a escribir una ética. 2) Asimismo, intenta mostrar que, a pesar de que Heidegger no redactó una ética, su pensamiento contiene una dimensión ética. 3) Se muestra que su planteamiento ético se puede reconstruir mediante la noción de “ética originaria” que Heidegger acuña en la *Carta sobre el humanismo* y que remite a una concepción anterior a la ética metafísica. 4) Por último, puesto que Heidegger considera el *ethos* actual dominado por el nihilismo, se expone cómo su pensar se esfuerza por coadyuvar al advenimiento de un nuevo destino del ser (*Seinsgeschichte*), que habrá de traer, a su vez, un nuevo *ethos*, el *ethos* del “otro comienzo”.

**Palabras clave:** ética metafísica, ética originaria, nihilismo, disposición afectiva

**Abstract:** This article is about Heidegger's ethics as can be gathered from his understanding of being. Its purpose is to elucidate the following points: 1) To account for the reasons that take Heidegger to refuse writing an ethics. 2) To show that even though Heidegger did not write an ethics, his thought does contain an ethical dimension. 3) To demonstrate how his ethical approach can be reconstructed under the notion of “originary ethics”, a term Heidegger coins in *The Letter on Humanism* and which refers to a conception prior to metaphysical ethics. 4) Since Heidegger considers the present *ethos* as dominated by nihilism, his thinking can be seen as an effort to contribute to the advent of a new sending of being (*Seinsgeschichte*) which would bring about, in its turn, a new *ethos*, the *ethos* in the Other Beginning.

**Key words:** metaphysical ethics, originary ethics, nihilism, attunement

Quizás no es posible para el que ha aprendido a entender a un autor tomar como base de la interpretación eso que este mismo designa como lo más importante. Precisamente eso que un autor calla es donde uno tiene que aplicarse para *entender* lo que el autor mismo designa como lo más importante.<sup>†</sup>

Sobre el tema “Heidegger y la ética” ya se ha dicho mucho; sin embargo, esta problemática dista mucho de haber sido agotada. De hecho, quizás

\* El presente ensayo es una versión resumida del libro publicado en Alemania en otoño de 2000 por la editorial Ergon con el título *Die Ethik des ‘anderen Anfangs’. Zu einer Problemstellung von Heideggers Seinsdenken*.

<sup>†</sup> Martin Heidegger, *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), p. 46. Las traducciones de esta obra aquí incluidas son mías.

apenas empieza a ser explorada, y su obra póstuma, cuya publicación está en curso, tiende a arrojar más luz sobre ella. Como se sabe, a diferencia de los grandes filósofos de la tradición, Heidegger no escribió una ética y sus referencias al tema son sólo marginales. Tanto más asombroso debe resultar, por eso, que Heidegger deba valer como un destinatario imprescindible de la pregunta por la ética, aun cuando no redactó ningún escrito con ese título. No escribió una ética, tanto menos una física o una estética; sin embargo, ¿excluye esta circunstancia una dimensión ética en su pensar? De ninguna manera. El hecho de que no haya formulado una ética no debe dispensarnos de sacar a la luz la dimensión ética fundamental de su pensamiento.

Quien se plantee la tarea de analizar el problema de la ética en Heidegger tendrá que enfrentar las siguientes dificultades: las indicaciones éticas se encuentran desperdigadas a lo largo de su vasta obra. Además, tienen en ocasiones un carácter cifrado. A eso se suma la dificultad de que el pensar de Heidegger es un ovillo muy difícil de desenredar; su filosofía se caracteriza por su carácter monolítico. Asimismo, su comprensión de la ética no coincide con la comprensión de esta disciplina filosófica por parte de la tradición. Que en Heidegger aparezca una nueva comprensión de la ética no debería asombrarnos: no podía ser de otra manera si se considera que su concepción del *Dasein* difiere de la comprensión del hombre en la filosofía anterior. De esta nueva dimensión del pensar emerge su planteamiento ético originario, cortado a la medida del pensar del ser, recibiendo su sentido en el interior de éste y resistiéndose a desprenderse de su contexto originario.

En los estudios sobre el tema de la ética en Heidegger se encuentra a menudo la anécdota que relata el filósofo alemán en la *Carta sobre el humanismo*, según la cual, poco después de la aparición de *Ser y tiempo*, un amigo le planteó la siguiente pregunta: “¿Cuándo escribe usted una ética?”<sup>1</sup> La respuesta de Heidegger fue: “El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto.”<sup>2</sup>

El tenor de la respuesta da testimonio de que Heidegger era consciente de la situación de apuro de la ética. ¿De dónde procede, pues, su parsimonia en relación con las cuestiones éticas? ¿A qué se deben sus reticencias a escribir una ética?

En este contexto, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que, entre más virulento se vuelve el nihilismo, más violentos se vuelven los reproches

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 72–73.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 73.

contra Heidegger por su negativa a escribir una ética. Quisiera referirme a algunas de estas críticas aunque sea brevemente. Según Klaus Held: “En relación con la incompreensión de Heidegger por la dimensión ética podría uno hacerse de la vista gorda si este déficit no fuera de consecuencias tan graves.”<sup>3</sup> Emil Kettering remite a una toma de posición de Karl Jaspers sobre este tema: “El extravío de Heidegger durante el nacionalsocialismo es una consecuencia interna de su pensamiento, que no confiere ningún tipo de sustento a la ética.”<sup>4</sup>

Con todo, a una con los reproches las discusiones se multiplican con la temática ética en el contexto del pensar del ser de Heidegger.<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer opina que el hecho de que Heidegger se haya rehusado a escribir una ética se debe atribuir a “determinadas razones y no a una omisión”.<sup>6</sup> Son éstas las razones que aquí quisiera abordar en primer término. En la segunda parte de este escrito, la más extensa por cierto, trataré de mostrar en qué consiste la dimensión ética en el pensar de Heidegger. Esto no debe excluir, sin embargo, que la segunda parte arroje luz sobre la primera, y viceversa.

Quisiera decir por adelantado que no es nuestra intención en este trabajo mostrar que el pensar de Heidegger es una ética encubierta. Tanto menos queremos, por grande que sea la situación de apuro del mundo o bien del Ser, imputarle a toda costa una ética a Heidegger. Más bien deseamos explorar la actitud fundamental del pensador alemán en relación con la ética y sacar a la luz la dimensión ética de su pensar.

<sup>3</sup> Klaus Held, “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, p. 131.

<sup>4</sup> *Apud* Emil Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, p. 371; Kettering remite a los siguientes pasajes: Karl Jaspers, *Notizen zu Heidegger*, München, 1978, pp. 49, 78, 102, 128, 168, 180, 183, 236, 252.

<sup>5</sup> Remito aquí al lector a los estudios en lengua alemana que se ocupan directamente del tema de la ética en Heidegger: Rainer Thurnher, “Heideggers Denken als Fundamenteletik?”, en *Heidegger. Technik, Ethik, Politik* (editado por Reinhard Margreiter/Karl Leidlmair) Königshausen und Neumann, Würzburg, 1991, pp. 133–141; Christoph von Wolzogen: “Die eigentlich metaphysische Störung. Zu den Quellen der Ethik bei Heidegger und Lévinas”, en Martin Endreß (comp.), *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1995, pp. 130–154; Martin Seel, “Heidegger und die Ethik des Spiels”, en *Martin Heidegger. Innen und Aussenansichten* (editado por Forum für Philosophie Bad Homburg), Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1989; Beat Sitter, *Dasein und Ethik. Zu einer ethischen Theorie der Eksistenz*, Friburgo/Munich, 1975; Rudolf Brandner, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat?*, Passagen, Viena, 1992; Manfred Riedel, “Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers”, en *Heidegger-Studien*, vol. 5, pp. 154–172; Manfred Riedel, “Das Natürliche in der Natur”, en *Von Heidegger her. Messkircher Vorträge*, Fráncfort del Meno, 1991, pp. 51–72; Manfred Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 171–196; Franco Volpi, “‘Sein und Zeit’ Homologien zur ‘Nikomachischen Ethik’”, *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 96, Friburgo/Munich, 1989, pp. 225–240.

<sup>6</sup> Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, p. 219.

### 1. Razones de la negativa de Heidegger a escribir una ética

Formulemos la pregunta rectora de esta indagación: ¿cómo se las ve Heidegger con la ética? Ya en sus escritos tempranos Heidegger pretendía suprimir la división de la filosofía en disciplinas. El siguiente pasaje, que evidencia esta intención fundamental, data de 1920, es decir, siete años antes de la publicación de *Ser y tiempo*:

La filosofía está dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente, de tal suerte que la racionalidad misma está dada en esta experiencia fundamental y tiene que constituirse en ella temáticamente. Por eso no hay disciplinas filosóficas (como la lógica, la ética, la estética, la filosofía de la religión). Hay que suprimir esta separación en disciplinas.<sup>7</sup>

Pero dirijamos nuestra atención hacia el escrito en que se encuentra la mayor parte de las indicaciones en relación con la ética: la *Carta sobre el humanismo*. Ahí señala Heidegger que la constitución de la “lógica”, de la “ética” y de la “física” en disciplinas coincide con la transformación de la filosofía en ciencia, y con su súbita despedida del pensar originario.<sup>8</sup> Heidegger remite al pensar cuya constitución no conoció ni la lógica, ni la ética, ni la física.<sup>9</sup> Sin embargo, este pensar, según Heidegger, alberga el *ethos* de manera más originaria que las lecciones de Aristóteles sobre ética.<sup>10</sup>

Del hecho de que los presocráticos no conocieron la ética como disciplina no se sigue, de ninguna manera, que su pensar haya sido poco ético, o amoral. Que la filosofía temprana no haya pensado la ética misma ni haya buscado pensarla, podría ser una señal de su cercanía a la ética.

Heidegger trata de emular el pensar premetafísico cuando aborda aquella unidad originaria del pensar en la cual no hay disciplinas filosóficas, sino más bien un pensar monolítico en que las regiones del pensar se hallan en una cercanía indiferenciada. En esto reside, según nuestra tesis, una *primera razón* de la negativa de Heidegger a escribir una ética.

Una *segunda razón* la encontramos en la constelación de factores que explicamos a continuación. Como se sabe, Heidegger ha deslindado en *Ser y tiempo* su empresa de ontología fundamental de toda intención óntico-existencial. Desde luego, eso no quiere decir que la pregunta por el Ser corte inexorablemente toda relación con el plano óntico-existencial. De hecho, Heidegger ha señalado enfáticamente que la analítica del *Dasein*

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Sommersemester 1920) GA Bd. 59, Fráncfort del Meno, 1993, p. 172. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 74.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 75.

está fundada en una base óntico-existencial: “Pero, a su vez, la analítica existencial tiene, en última instancia, raíces *existentivas*, e.d. *ónticas*.”<sup>11</sup> Heidegger no tuvo reparos en confesar que sólo partiendo del punto de vista de lo óntico-existencial puede desarrollarse la analítica existencial del *Dasein*:

Únicamente cuando el cuestionar de la investigación filosófica es asumido existencialmente como posibilidad de ser del *Dasein* existente, se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia, y con ello la posibilidad de abordar la problemática ontológica suficientemente fundada. Pero con esto se ha aclarado también la primacía óntica de la pregunta por el ser.<sup>12</sup>

En este mismo tenor Heidegger afirma que la tarea de una analítica existencial del *Dasein* está prefigurada en relación con su posibilidad y necesidad en la constitución óntica del *Dasein*. Sin embargo, no es tarea de la analítica existencial ventilar fenómenos éticos en cuanto tales. Sólo a partir de la ontología fundamental se puede ganar terreno para las ontologías regionales, incluidas, claro está, la antropología y la ética. Es decir, a pesar del primado de lo ontológico sobre lo óntico no deben ser excluidas las implicaciones existenciales de la analítica del *Dasein*; más aún, a partir del fruto de la ontología fundamental se pueden desarrollar, según Heidegger, una nueva ética y una nueva antropología filosófica: “No obstante, la interpretación existencialmente más originaria abre también *posibilidades* para un comprender existencial más originario, a condición de que los conceptos ontológicos no corten su vinculación con la experiencia óntica.”<sup>13</sup> Por lo tanto, se puede ver claramente que ya en *Ser y tiempo* Heidegger no deja de reconocer la matriz óntica de la ontología fundamental.

Heidegger ha trazado incluso el tránsito a lo óntico-existencial, y con esto ha despertado expectativas respecto a una tematización expresa de la ética. En una nota de una de sus lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928, señala que la temática ética puede abordarse en el contexto de una por él así llamada “metontología”:

Desde aquí se da la necesidad de una problemática peculiar que tiene por tema el ente en su totalidad. Este nuevo planteamiento reside en la esencia de la ontología misma y se da desde su vuelta su *μεταβολή*. Esta problemática la designo como *metontología*. Y aquí en el ámbito del preguntar metontológico-existencial se encuentra el ámbito de la metafísica de la existencia (tan sólo aquí se puede plantear la pregunta por la ética).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 36

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 313.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), GA Bd. 26, p. 199. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

El discurso de la metontología lo trae a colación Heidegger, hasta donde sabemos, sólo en esta lección. Implica el regreso de lo “ontológico-existencial” a lo “óntico-existencial”. Que Heidegger le confiera a la metontología un valor complementario se documenta por el hecho de que ella debería formar, junto con la ontología fundamental, una unidad metafísica: “Ontología fundamental y metontología constituyen en su unidad el concepto de la metafísica.”<sup>15</sup>

Con todo, es significativo que Heidegger aborde la metontología después de fijar los límites de la ontología fundamental en lo esencial, por lo cual, como es natural, ciertos problemas son dejados de lado. Heidegger era muy consciente de esto, y se proponía precisamente con la metontología abordar los problemas ónticos que fueron descuidados por la ontología fundamental.<sup>16</sup> Precisamente en este ámbito del preguntar debía asentarse la temática ética. A pesar de la idea de un programa que este título parece sugerir, Heidegger no vuelve en ninguna parte a acometer esta empresa. No obstante la relevancia de lo óntico, es lo ontológico lo que acapara el interés fundamental de Heidegger. Este abandono de lo óntico se acentúa con el paso del pensar emprendido por Heidegger hacia la así llamada “vuelta”<sup>17</sup>.

Una *tercera razón* está en relación directa con la posición crítica de Heidegger respecto de la concepción tradicional de teoría y praxis. La tradición concibe estas dos esferas de tal manera que el hombre es considerado un sujeto del cual se abordan en primer término sus aspectos teóricos y se le añaden ulteriormente, de manera artificial, sus aspectos ético-prácticos.<sup>18</sup> Ciertamente son las mismas razones que condujeron a Heidegger a evitar el término ‘actuar’ (*Handeln*), las cuales luego permiten explicar sus reservas por el uso del término “ética”. En todo caso, Heidegger nos suministra una clara indicación en su ensayo “La técnica y la vuelta”, en donde remite al hecho que la pregunta por el “pensar” debe ser antepuesta a la pregunta por el “actuar”: “Previa a la por lo visto siempre inmediata y urgente pregunta: ¿qué debemos hacer?, debemos considerar: ¿cómo tenemos que pensar? Pues el pensar es el más propio obrar, si obrar significa prestarle ayuda a la esencia del ser.”<sup>19</sup>

Como se puede ver en este pasaje, Heidegger no tiene en mientes un obrar que refuerce el esquema metafísico. El obrar que intenta pensar es tal que padezca del cálculo, del control y de la manipulación. No se trata

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>17</sup> No ignoro aquí la comprensión propia de Heidegger de la “vuelta” en el sentido de que ésta se verifica en su pensamiento como obra del ser mismo.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 334.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre (La técnica y la vuelta)*, p. 40. Las traducciones de esta obra incluídas aquí son mías.

del obrar de la metafísica, el cual sólo atiende a la verdad del ente, sino de un obrar que haga valer “una solícita reserva” hacia el ser.<sup>20</sup> Heidegger no quiere dejar esta relación hacia el ser en manos del azar, como lo deja claro en el siguiente pasaje: “Ocurre un *comportamiento hacia el ente*, sin que se despierte previamente una relación fundamental del hombre hacia el ente —sea hacia lo inerte, sea hacia lo viviente, sea hacia el hombre mismo, como lo exige el respectivo ente.”<sup>21</sup>

En un largo comentario sobre Nietzsche, que Heidegger desarrolla en su escrito *¿Qué significa pensar?*, el autor deja claro que intentar la salvación del hombre partiendo de la “psicología” o bien de la “moral” se revela fútil en tanto no se produzca una “relación completamente diferente hacia el ser”. Para eso se precisa una previa fundación del *Dasein*: “Con la fundación del *Dasein* se transforma toda relación hacia el ente, y la verdad del ser es previamente experimentada.”<sup>22</sup> Si nos atenemos a esta autointerpretación de Heidegger, queda claro que su empresa filosófica reclama una alta pretensión ética.

Lo que verdaderamente importa para Heidegger es criticar la devastación del ente llevada a cabo por la metafísica. El pensar es para Heidegger, como lo es para Aristóteles, la más alta forma de actuar: “En griego es *θεωρία* la pura quietud, la más absoluta *ἐνέργεια*, la forma más alta de ponerse en obra al margen de toda maquinación práctica: el traer a presencia la presencia misma.”<sup>23</sup>

Altamente significativas son en esta argumentación las palabras liminares de la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger dice sentencioso: “Falta mucho para que nosotros pensemos sobre la esencia del obrar en forma suficientemente decidida.”<sup>24</sup>

Heidegger postula un pensar que en sí es obrar. La concepción tradicional de teoría y praxis se halla afectada por un despropósito en la medida en que considera la teoría como algo pasivo, y asocia la praxis con algo activo, ateorético. Sin embargo, la exigencia de Heidegger de pensar la esencia del actuar no debería llevarnos al quietismo. Tal exhortación más bien sugiere que la praxis no se deja agotar en el actuar. Mediante su planteamiento filosófico Heidegger señala que la esencia del actuar puede ser pensada

<sup>20</sup> Adopto aquí una expresión que figura en dos breves escritos de Heidegger: “Zeichen” y “Sprache”. Llama la atención la parquedad con que Heidegger se sirve de esta expresión “solícita reserva” (*zuvorkommende Zurückbehaltenheit*), tanto más cuanto que con ella Heidegger afirma a expresar la relación hacia el ser, que él exige del hombre.

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik (Conceptos fundamentales de la metafísica)*, GA Bd. 29/30, p. 400. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Was heisst denken? (¿Qué significa pensar?)*, p. 34. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare (Seminarios de Zollicon)*, p. 205. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 11.

tan sólo en el contexto de la esencia del hombre, de la cosa, del pensar y del ser.

Asimismo, en el contexto del análisis del nihilismo se vuelve claro por qué aumenta el rechazo de Heidegger a la escritura de una ética, y con ello nos sale al encuentro una *cuarta razón*. De acuerdo con Heidegger el hombre y su *ethos* están bajo la constelación del ser (*Seinsgeschick*), que de manera general puede ser designado como nihilismo. Éste se manifiesta como el apuro del ser mismo. El nihilismo no es obra del hombre, sino un destino del ser: “Confrontación significa aquí meditación sobre la verdad que está sometida a decisión, a una decisión que no es tomada por nosotros sino que, en cuanto historia del ser, es dictada por éste para nuestra historia.”<sup>25</sup> En otro pasaje leemos: “Esta historia, es decir, la esencia del nihilismo, es el destino del ser mismo.”<sup>26</sup> Ante esto se impone la pregunta: ¿cuál es la condición del *ethos* en tiempos del nihilismo? El *ethos* se encuentra abandonado por el ser mismo, está afectado por esta ausencia. En *¿Qué es metafísica?* escribe Heidegger: “De donde toma su posición toda guía es el ente, y nada más.”<sup>27</sup> El *ethos* en tiempos del nihilismo está sustentado solamente por el ente y nada más. Se trata de un *ethos* abandonado por el ser. No obstante, el nihilismo guarda lo mismo para Heidegger que para Nietzsche, la promesa de una transformación histórica. De ahí el significado ético de nuestro tiempo epocal. Que Heidegger reconozca en el nihilismo el “movimiento fundamental” de la historia occidental reside en eso, en que el destino de Occidente depende de este suceso fundamental. El nihilismo muestra una fuerza operante que el hombre no puede menos que tomar en serio.

Una razón de peso por la cual Heidegger desistió de la escritura de una ética reside en que para él es más importante ayudar a la preparación de un nuevo destino del ser que deberá producir un nuevo *ethos*. Pöggeler, en un comentario sobre el el pensar originario de Heidegger, considera que este pensar es “en algunos aspectos un rodeo, en otro un camino para la reflexión”.<sup>28</sup> Esto vale en particular para la temática ética, pues, por una parte, Heidegger ha puesto de relieve con su planteamiento originario el *ethos*; por otra parte, le ha dado la espalda a la situación de apuro del hombre por apostar todo a favor de un nuevo destino del ser. En vistas de esta situación, escribir una ética cae enteramente en la resaca de este destino del ser nihilista. Frente a esto Heidegger recomienda no meterse con ese destino del ser marcado por el nihilismo. Para él es más importante un análisis profundo de la esencia del nihilismo que la escritura de una ética: “La mejor prueba de ello son los intentos exclusivamente re-activos

<sup>25</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p. 85.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik? (¿Qué es metafísica?)*, p. 26.

<sup>28</sup> Otto Pöggeler, “Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken”, p. 264.



contra el nihilismo que, en lugar de arriesgarse a un debate con su esencia, se dedican a la restauración de lo pasado.”<sup>29</sup>

## 2. La “ética originaria” de Heidegger

Después de haber analizado las posibles razones de la negativa de Heidegger a escribir una ética, en lo que sigue trataremos de sacar a la luz la dimensión ética de su pensamiento. A primera vista la filosofía de Heidegger da la impresión de que echa en saco roto la pregunta por la ética. Sin embargo, en el horizonte de la pregunta por el ser se sitúa con una nueva base en la medida en que se pregunta por el lugar originario de habitación del hombre, por el *ethos*. De hecho, las reflexiones de Heidegger sobre la ética tienen un carácter cifrado, puesto que él no quería que el fruto de su reflexión ética fuera abonado a la ética metafísica. La relación de Heidegger con la ética no se puede comprender al margen de su postura sobre la metafísica. Como se sabe, Heidegger concibe la metafísica como un olvido reiterado del ser y como una ocupación febril con el ser del ente. Este olvido no es obra del hombre, sino resultado de la misma sustracción del ser en favor del ente. La ética producida en la metafísica surge, pues, según Heidegger, a la vera de la verdad del ente, y de ahí que se designe como ética metafísica. Por otra parte, como ya vimos, Heidegger está en contra de la fragmentación de la filosofía en disciplinas. Por ello desautorizó con vehemencia la lectura de *Ser y tiempo* en términos de una antropología filosófica, y de igual forma rechaza una lectura exclusivamente ética de su pensar del ser. Sin embargo, es evidente que tanto la cuestión del hombre como la problemática ética son preocupaciones palpitantes que codeterminan su pensar del ser, aunque ya no a guisa de disciplinas filosóficas.

Las reflexiones sobre el habitar, la relación con el ser, el lugar de residencia esencial, la disposición afectiva fundamental (*Grundstimmung*) y el *ethos* son los temas expresos en que Heidegger articula su planteamiento ético. Como deja ver claramente el siguiente pasaje, su pensar está inspirado en gran medida por la ética:

En la medida en que el hombre es pensado en sus vínculos universales y formas de comportamiento hacia el ente en su totalidad, y en este sentido es visto desde la totalidad, está determinado por el  $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ . Por eso podemos decir con razón: el hombre es aquel ente en medio del ente en su totalidad cuya esencia está distinguida por el  $\tilde{\eta}\theta\omicron\varsigma$ .<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Martin Heidegger, *Hitos*, p. 319.

<sup>30</sup> Martin Heidegger, *Heraklits Lehre vom Logos (La enseñanza de Heráclito acerca del lógos)*, p. 217. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

Como se sabe, la palabra griega *ethos* posee dos acepciones: por un lado quiere decir hábito, costumbre, y es predominantemente con este significado que se desarrolla la comprensión ética de Aristóteles (ἠθός). Por otro lado, significa lugar de habitación, lugar de residencia del hombre, concepción que encontramos en Heráclito (ἦθος) y con la cual se orienta fundamentalmente la comprensión ética de Heidegger.

Heidegger usó el término ‘ética’ con muchas reservas porque trataba de evitar que su propia comprensión de la ética se asociara a la ética fundada metafísicamente, lo cual habría tenido un efecto desorientador.<sup>31</sup> Esto no impide, sin embargo, que Heidegger tome posición de vez en cuando en relación con la ética. Un indicio de que su pensar está inspirado por la ética es acaso la circunstancia de que la *Carta sobre el humanismo* contenga numerosas indicaciones éticas, cuanto más que este escrito vale como el más importante documento de autointerpretación de Heidegger.<sup>32</sup> Este artículo, muy citado por los estudiosos del pensamiento de Heidegger y que está dirigida al filósofo francés Jean Beaufret, corresponde a una estación del filósofo de Heidegger en que él mismo hace un alto y trata de aclararse el camino de pensamiento recorrido. Al respecto resulta significativo que en el curso de esta autointerpretación intercale una explicación sobre las reservas con que usará la palabra “ética”. Si se quiere reconstruir el planteamiento ético de Heidegger se debe tener en cuenta este hecho.

Heidegger plantea el discurso de la “ética originaria” por primera vez en la *Carta sobre el humanismo*, en un pasaje que reza: “Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἦθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria.”<sup>33</sup>

Desde luego, Heidegger no podía admitir abiertamente que el pensar del ser contuviera una “ética originaria”. Tal confesión hubiera significado en ese momento un caldo de cultivo para una interpretación ético-existencial de su pensamiento, cosa que ya de por sí estaba en marcha. A pesar de ello, podemos sostener que no es casual que se hable aquí de una “ética originaria”. El título no es tampoco producto de la irreflexión o la espontaneidad, sino una fórmula largamente meditada. Esta reserva en el empleo del término “ética” era pertinente en tiempos de un “existencialismo” en boga.

El *ethos* está constituido por la relación que guarda el hombre con la totalidad del ente y a la vez con el ser. En este sentido el *ethos* es histórico, y está impregnado a su vez, como veremos más adelante, por una disposición afectiva fundamental (*Grundstimmung*). Al pasar por alto esta

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Véase Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, p. 7.

<sup>33</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 78.

dimensión del *ethos*, la ética metafísica es, por así decirlo, un río que corre fuera de su cauce:

Lo esencial en el ἦθος, en este permanecer, es el modo como el hombre se detiene en el ente y cómo él se conserva y se deja mantener. El entenderse en relación con el ἦθος, el saber de ello, es ética. Tomamos aquí la palabra en un sentido completamente amplio y esencial. La significación habitual como teoría de las costumbres, de la virtud o de los valores es sólo un resultado, variedad espuria y hasta aberración del oculto sentido originario.<sup>34</sup>

En este pasaje, de extrema importancia a los efectos de nuestra indagación, se advierte claramente que Heidegger toma distancia de la concepción ética mantenida por la tradición, al tiempo que nos revela su propia concepción de la ética. Hay, según nuestra tesis, un sentido originario de ética, como hay un sentido originario de verdad. Es decir, Heidegger no invalida la concepción tradicional de la ética que, como veremos más adelante, asimila a una teoría de las costumbres, de la virtud y de los valores. Sin embargo, la concepción tradicional encuentra su fundamento en la “ética originaria” proclamada por Heidegger mismo. Desde luego, queda por preguntar por qué utiliza Heidegger el discurso de la “ética originaria” sólo con muchas reservas, lo cual contrasta manifiestamente con el discurso de la “verdad originaria”. De nueva cuenta encontramos un indicio en la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger dice:

Entre tanto he aprendido a darme cuenta de que precisamente esos términos (ética y ontología) tenían que conducir irremediable y directamente al error. En efecto, dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que este asunto es el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en su significado habitual.<sup>35</sup>

Nuestra tesis es que la “ética originaria” de Heidegger se relaciona con la ética tradicional de la misma manera como su concepción de la verdad originaria en términos de *aletheia* se relaciona con la noción tradicional de la verdad como correspondencia. Heidegger remite a un *ethos* que es anterior y condición de posibilidad de la ética en su sentido habitual, de la misma manera que la *aletheia* como desocultamiento es el presupuesto de la verdad como correspondencia. Es decir, Heidegger no condena la ética tradicional, sino que ubica su fundamento en la ética originaria. Sólo cuando el “lugar de residencia esencial” del hombre es pensado en

<sup>34</sup> Martin Heidegger, *Heraklits Lehre vom Lógos (La enseñanza de Heráclito acerca del lógos)*, p. 206.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 79.

su copertenencia con la verdad del ser es posible sacar a la luz la ética originaria.

Ya en su temprana confrontación con Aristóteles, Heidegger menciona el “lugar de residencia” (*Aufenthalt*): “Pero precisamente por eso la tarea suprema [es] alcanzar una estancia auténtica y no una cualquiera.”<sup>36</sup>

Según Heidegger, el *ethos* del hombre se funda en el hecho de que el hombre reside ya siempre en medio del ente. Este planteamiento, según el cual la referencia al mundo o bien la relación con el mundo no debe de ninguna manera entenderse como un caprichoso asunto del *Dasein*, sino que pertenece de manera constitutiva a este ente, que existe como ser-en-el-mundo, es ya en *Ser y tiempo* punto de partida de los desarrollos de la analítica del *Dasein*.<sup>37</sup> En la base del fenómeno fundamental de la relación con el ser está una comprensión del ser que Heidegger tiene intención de analizar. Qué aspecto adopta el “comportamiento hacia” en su concreción no es tema de la filosofía; tanto menos se trata del comportamiento hacia un determinado ámbito en detrimento de otros, sino del “comportamiento en cuanto tal”, “el ser-en-tal-comportamiento es precisamente lo decisivo”.<sup>38</sup>

Tal relación con el ser incluye tanto la referencia con el ente en su totalidad como con el ser mismo. El *Dasein* es un ente que no sólo figura entre otros entes, sino que se distingue ópticamente en que a este ente en su ser le va este su ser mismo. En sus Seminarios sobre Heráclito, Heidegger retoma esta reflexión e interpreta la relación hacia el ser en términos de un guardar, de un cuidar: “El comportamiento y mantenimiento significan en primer término un cuidar, preservar y conservar en el más amplio sentido.”<sup>39</sup> En ese sentido, en la medida en que el pensar del ser de Heidegger pretende inaugurar una nueva relación del hombre con el ente en su totalidad y por lo tanto también con los otros hombres y consigo mismo, busca coadyuvar al advenimiento de un nuevo *ethos*, por lo cual su filosofar manifiesta una decidida vocación ética.

Ya en *Ser y tiempo* Heidegger planteó de manera tentativa una determinación del hombre según la cual la “esencia” del *Dasein* reside en su existencia.<sup>40</sup> Asimismo, en su intento por determinar el “ser-en” del ser-en-el mundo, lo interpreta en el sentido de un “habitar”. Nosotros queremos plantear la tesis de que la “ética originaria” tiene como tema el habitar del hombre en un sentido eminente. En la *Carta sobre el humanismo* observa

<sup>36</sup> Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 140.

<sup>37</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 83.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles)* GA Bd. 61, p. 51. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>39</sup> Martin Heidegger/Eugen Fink, *Heraklit*, pp. 203–221. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 67.

Heidegger retrospectivamente que el discurso sobre el “habitar”, que había puesto sobre el tapete en *Ser y tiempo*, no debe ser trivializado por considerarse una mera metáfora o bien un “juego etimológico”. Añade que más bien este habitar constituye el ser-en-el-mundo.<sup>41</sup> No debe haber, pues, ninguna duda de que este habitar es constitutivo del hombre. Si es así, el pensar del ser de Heidegger se esfuerza, a más tardar desde *Ser y tiempo*, por pensar al hombre a fondo distinguiéndolo con un *ethos*. El *ethos*, en el sentido de un habitar, reside en su “ser-en”. Por eso Heidegger puede decir en el curso de su discusión del “ser-en”:

Según lo dicho, el ser-en no es una “propiedad” que el *Dasein* tenga a veces y otras veces no tenga, *sin* la cual pudiera *ser* al igual que con ella. No es que el hombre “sea” y que también tenga una relación de ser con el “mundo” ocasionalmente adquirida. El *Dasein* no es jamás “primeramente” un ente, por así decirlo, desprovisto de ser-en, al que de vez en cuando le viniera en ganas establecer una “relación” con el mundo.<sup>42</sup>

En la *Carta sobre el humanismo* prosigue: “Lo que ocurre es que, partiendo de la esencia del ser, pensada del modo adecuado y conforme a su asunto, un día podremos pensar mejor qué sea ‘casa’ y qué ‘morar’.”<sup>43</sup>

Por eso sólo se puede plantear la pregunta por la “ética originaria” en el contexto de la pregunta por el habitar:

El título mencionado en tercer lugar *ἐπιστήμη ἡθικὴ* designa el entenderse con eso que pertenece al *ἦθος*. *ἦθος* significa originariamente el lugar de habitación, el lugar de residencia. Aquí en el título *ἐπιστήμη ἡθικὴ* se mienta τὸ *ἦθος* por excelencia. Así, significa el lugar de residencia del hombre, el residir, a saber, “el habitar” del hombre en medio del ente en su totalidad.<sup>44</sup>

Sólo un filosofar que piense la esencia del ser y del *Dasein* en su coperencia y su correlación puede llegar a un planteamiento tal como el de la “ética originaria”. Heidegger circunscribe el lugar de habitación del hombre en la cercanía del ser: “El hombre es en su ser histórico el ente, cuyo ser consiste en su esencia, que habita en la cercanía del ser. El hombre es el vecino del ser.”<sup>45</sup>

En la observación de la *Carta sobre el humanismo* según la cual el hombre no es “señor del ente” sino “pastor del ser”, se expresa, me parece, una

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 81.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 82.

<sup>43</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 81.

<sup>44</sup> Martin Heidegger, *Heraklits Lehre vom Lógos (La enseñanza de Heráclito acerca del lógos)*, pp. 205–206.

<sup>45</sup> Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 33.

idea fundamental de Heidegger.<sup>46</sup> No se puede negar que esta idea tiene implicaciones éticas. En virtud de la relevancia ética que encierra la frase merece un análisis más detallado. En primer término, hay que decir que ésta es una formulación consecuente con el pensamiento de Heidegger y cuyo planteamiento ya está prefigurado en *Ser y tiempo*. El pensar de Heidegger se dirige desde el principio a atacar el pensamiento que se arroga la metafísica de que el hombre es el señor del mundo.

La primera frase se refiere a la relación con el ser que es característica, según Heidegger, de toda la metafísica. La segunda frase corresponde al intento de Heidegger por pensar una relación más adecuada con el ser. Para ello se sirve de una figura: el hombre es el pastor del ser, es decir, debe cuidar al ser de la misma manera que un pastor cuida el rebaño. Las implicaciones éticas de esta fórmula residen en la renuncia a la terca arrogancia del hombre de pretender ser señor del mundo, en favor de una actitud en la que el hombre se comporte guardando, cuidando al ser. Lo que está en juego en las actitudes contrapuestas del señor y el pastor es nada menos que el lugar de residencia originario del hombre. Mediante la primera actitud el hombre se equivoca y lo pierde inevitablemente, mientras que a través de la segunda actitud acierta y lo alcanza. Esto queda claro en el siguiente pasaje: “El hombre no es señor del ente. El hombre es pastor del ser. En este menos no pierde nada el hombre, sino que gana, en tanto accede a la verdad del ser.”<sup>47</sup>

Con esta fórmula Heidegger ofrece un *dictum* acerca del hombre que había insinuado ya desde *Ser y tiempo*. En él se agolpa toda la carga ético-filosófica que pretende conferir al hombre. Es una expresión afortunada porque enuncia con más fuerza que la palabra *Dasein* la tarea que Heidegger le asigna al hombre, a saber, cuidar al ser, ser su guardián. Heidegger piensa que la época actual se caracteriza por una absolutización de la subjetividad cuyo despliegue incondicionado de la voluntad obnubila la verdad del ser. En ese sentido, el discurso del *Dasein* no es, en primer término, una descripción del hombre, sino un discurso *pragmático-poiético*, es decir, con eso de lo que habla y cómo habla de ello intenta coproducirlo.

Siempre en la búsqueda de las experiencias del ser en las que el hombre pueda sentirse en casa, Heidegger sostiene en los *Seminarios de Zollikon* que la relación con el ser ha adoptado un carácter utilitarista. El hombre moderno no tiene por digno de experiencia lo que no es útil. Por el contrario, Heidegger enfatiza que “Lo más útil es lo inútil”.<sup>48</sup> Sólo cuando el hombre preste atención a lo inútil se podrá inaugurar la posibilidad de que encuentre su lugar de residencia en la verdad del ser: “Se debe concebir lo

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare (Seminarios de Zollikon)*, p. 204.

útil en el sentido de lo sano, es decir, como eso que trae al hombre hacia él mismo.”<sup>49</sup>

No es difícil ver en qué medida la tentativa de Heidegger de pensar el *ethos* corre paralela con su ajuste de cuentas con el *logos* de la metafísica, sobre todo con el que ha devenido *ratio*: “Después de lo discutido tendríamos que esperar una caracterización de la esencia del hombre que rezara: ἄνθρωπος ζῶον ἦθος ἔχον, el hombre es aquel ser vivo cuyo rasgo más propio y distintivo es el ἦθος. Pero en lugar de eso tiene el λόγος el innegable primado sobre el ἦθος.”<sup>50</sup>

Para Heidegger se trata de mostrar en qué medida el primado del *logos* ha conducido al error del *ethos* en la metafísica occidental. Parte del supuesto de que la determinación del ser del hombre no debe realizarse en *primer término* recurriendo al *logos*. En eso ve el origen del gran déficit y de las fatales consecuencias de la metafísica occidental. Que ésta es una idea fundamental lo deja claro el siguiente pasaje:

La esencia del hombre occidental llega al carácter del ζῶον λόγον ἔχον. En la acuñación romana, y no sólo en la traducción latina, dice esto: *homo est animal rationale*; el hombre es un ser vivo racional. Atendamos a la relación de la *ratio* y del *logos* para pensar y la equiparación de ambos. Entonces podemos decir: El hombre es un animal que piensa.<sup>51</sup>

En el sucesivo curso de su razonamiento escribe Heidegger:

Es suficiente si en primer término vislumbramos que, desde el principio de la metafísica occidental hasta su culminación, la esencia del hombre es captada desde el λόγος este último es interpretado como pensar. En qué sentido debe entenderse este carácter distintivo del λόγος, en qué medida el λόγος permanece polivalente, todo lo que significa para la historia y la esencia del hombre occidental y para la manera como es histórico, se señala aquí sólo para conducir a la reflexión.<sup>52</sup>

Cuando en la metafísica tanto el “ser-en-el-mundo” como la “mundanidad” (*Weltlichkeit*) quedan sin analizar, y cuando en su lugar se hace valer una concepción del hombre en el sentido de un sujeto de conocimiento, no se puede tener acceso a la temática del *ethos* del hombre. Lo que la metafísica consigue es, a lo sumo, que el “sujeto teórico” sea complementado mediante una “esfera ética” ulteriormente añadida.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>50</sup> Martin Heidegger, *Heraklits Lehre vom Logos (La enseñanza de Heráclito acerca del lógos)* p. 217.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>53</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 334.

Por eso se puede decir que la falta de un pensar del *ethos* del hombre forma parte del olvido del ser proclamado por Heidegger. En la medida en que la metafísica concibe el mundo como un ámbito situado frente al hombre, no puede alcanzar la dimensión originaria del *ethos*. Por eso la pregunta por la “ética originaria” sólo puede ser planteada y respondida mediante el desarrollo de la pregunta por el ser.

Heidegger no plantea la pregunta por el ser del hombre, en primer término, en relación con el *logos*, sino que, para él, se trata de captar primero el ser del hombre a partir de su *ethos*:

La lógica es como un tratado de la afirmación, es decir, del juicio, al mismo tiempo que un tratado del concepto y de la conclusión. Hacer un juicio y afirmar no son, desde luego, comportamientos especiales del hombre, sólo algunos entre otros modos del comportamiento del hombre. Las formas de comportamiento del hombre desde su unidad en una actitud del hombre en el sentido del lugar de residencia en medio del ente, dicho sucintamente, el ἦθος del hombre, las analiza la ética. Por eso podemos concebir la “lógica” como una rama de la ética. Es la ética del comportamiento afirmador.<sup>54</sup>

Más adelante escribe Heidegger: “De acuerdo con la mencionada determinación del ser del hombre a partir del ἦθος debería rezar la definición del hombre: ἄνθρωπος ζῶν ἦθος ἔχων: el hombre es aquel ser vivo que tiene un *ethos* y se distingue por eso.”<sup>55</sup>

### 2.1.1. El *ethos* del respeto (*Scheu*)

En *¿Qué es filosofía?* Heidegger observa que a cada época le corresponde una disposición afectiva. De acuerdo con esto, a la filosofía griega le corresponde la del “asombro”. En la modernidad impera, en cambio, un estado de ánimo que va de la duda a la certeza. ¿Cómo es la disposición afectiva del nihilismo y de la técnica?: “La pregunta apenas si se puede responder de manera clara. Es de suponer que reina una disposición afectiva fundamental. Ésta permanece, sin embargo, oculta para nosotros. Esto sería un indicio de que nuestro actual pensar aún no ha alcanzado su más claro camino.”<sup>56</sup>

En este escrito Heidegger no precisa qué estado de ánimo se perfila en el mundo técnico: “Lo que encontramos es esto: distintos estados de ánimo del pensamiento. Se encuentran enfrentados duda y desesperación, por un

<sup>54</sup> Martin Heidegger, *Heraklits Lehre vom Lógos (La enseñanza de Heráclito acerca del lógos)*, p. 222.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>56</sup> Martin Heidegger, *Was ist das-die Philosophie? (¿Qué es filosofía?)*, p. 28. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.



lado, y ciega obsesión por principios no probados, por el otro. Temor y angustia se mezclan con esperanza y confianza.”<sup>57</sup>

En *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* Heidegger prosigue este cuestionamiento respecto de la “disposición afectiva” (*Stimmung*) que se anuncia en el periodo de transición del nihilismo: “Este *respeto* esencial es la disposición afectiva del pensar que, llegando a casa, llega al origen.”<sup>58</sup>

De ahí se vislumbra, sin que Heidegger sea explícito al respecto, un *ethos del respeto*.<sup>59</sup> El *ethos* producido por el nuevo destino del ser se apoya en la disposición afectiva del respeto. A cada época le corresponde un *ethos*, el cual procede de un destino del ser: “Cada época, cada humanidad, está sustentada por una metafísica y puesta por ella en una determinada relación con el ente en su totalidad y, por lo tanto, también consigo misma.”<sup>60</sup> La historia del ser comprende una historia del *ethos*. En *Contribuciones a la filosofía*, la segunda obra maestra de Heidegger después de *Ser y tiempo*, nuestro autor retoma el tema del respeto en términos de *Grundstimmung*. Como es sabido, Heidegger combate la posición de la metafísica que sostiene que la disposición afectiva representa un elemento del que se trata de desembarazar el pensar si quiere aparecer digno de crédito. Frente a eso, Heidegger hace valer la siguiente concepción: “Todo pensar esencial demanda que saque sus pensamientos y frases cada vez como mineral de la disposición afectiva fundamental. Si queda fuera la disposición afectiva fundamental, todo es, entonces, un forzado tableteo de conceptos y palabras huera.”<sup>61</sup>

Cabe mencionar que este tema desempeña en el curso del pensamiento de Heidegger un papel cada vez más importante. Para él, de lo que se trata es que el *Dasein* sea puesto en una disposición afectiva que haga justicia a su esencia. Heidegger considera que la transformación en *Da-sein* esté garantizada por una disposición afectiva. Los contenidos que le confiere Heidegger a ésta se ponen de manifiesto en el siguiente pasaje: “De él, del respeto, procede en particular la necesidad de acallar, y es la actitud en medio del ente y comportamiento hacia el ente modulado en el dejar la esencia del ser como *Ereignis*.”<sup>62</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Aclaraciones a la poesía de Hölderlin)*, GA Bd. 4, p. 124. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>59</sup> Traduzco aquí la palabra alemana *Scheu* por respeto, ya que en su acepción de comportamiento está muy ligada a la palabra alemana *Ehrfurcht* y, por ello, en consonancia con la idea de cuidado del ser, cuyas implicaciones ecológicas son, por lo demás, inocultables. Asimismo, es fiel a la definición del hombre que formula Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* en términos de pastor del ser.

<sup>60</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche II*, p. 35.

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 21. Las traducciones de esta obra incluidas aquí son mías.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 16.

Para Heidegger, entonces, el respeto (*Scheu*) es el elemento que fundamenta el ser como *Ereignis*, “acontecimiento apropiador”. Desde luego, el pensador alemán era consciente de que esta disposición afectiva sólo puede tener lugar en forma de tentativa. En definitiva, su determinación permanece reservada al ser: “Cada reflexión de este estado de ánimo fundamental es un cuidadoso preparativo para el ocurrir del estado de ánimo fundamental que de hecho debe permanecer como una casualidad. La preparación para tal casualidad puede estar, desde luego, conforme a la esencia del estado de ánimo.”<sup>63</sup> Lo decisivo es que esta disposición afectiva fundamental no puede ser generada por el hombre, es decir, es algo que escapa a su voluntad. La concepción que Heidegger plantea en *Ser y tiempo* desde el punto de vista de la ontología fundamental en relación con la disposición afectiva según la cual el *Dasein* no puede ponerse él mismo en una disposición afectiva, sino que está modulado siempre ya por ella no pierde en absoluto validez, sólo que en el Heidegger tardío esta “disposición afectiva fundamental” adquiere un carácter histórico-destinal del ser (*seinsgeschichtlich*). Para hacer patente la importancia que concede Heidegger a la disposición afectiva, es necesario recordar que en *Ser y tiempo* el *Dasein* es rescatado de su dispersión en los entes particulares en que se halla apresado mediante la disposición afectiva de la angustia. En ella se le revela al *Dasein* la nada, de esa manera se sustrae al dominio del ente y, con ello, a la inautenticidad. El Heidegger tardío hace depender también la instauración del “otro comienzo” de una *Grundstimmung*. Por todo ello podemos constatar el papel tan importante que desempeña este elemento de la disposición afectiva a lo largo del camino del pensar de Heidegger.

De acuerdo con Heidegger, corresponde a cada época una disposición afectiva fundamental, la cual no es, sin embargo, obra del hombre. Un lugar de residencia del hombre completamente nuevo, un nuevo *ethos*, resulta de una disposición afectiva fundamental, como Heidegger intenta sostener en *Contribuciones a la filosofía*. A su vez, dicha disposición sólo puede ser una merced del ser. La disposición afectiva fundamental del respeto lleva al hombre a una actitud hacia el ente en su totalidad en la que surgen la humildad, la escucha y la reserva. Frente al *ethos del nihilismo* y de la *técnica* de la época actual, en el que se lleva a cabo una devastación del ente y en que el ente, incluido el hombre, se ha convertido en mera materia prima (*Bestand*), Heidegger hace valer un *ethos del respeto*. Su negativa al activismo acaso está relacionada con su frustrado compromiso con el nacionalsocialismo, con el cual, mediante su activa participación, buscaba ayudar al surgimiento de un nuevo destino del ser. Debido al fracaso de esta empresa, Heidegger pudo haber llegado a la convicción de que el

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 22.

hombre no tiene en su poder el destino del ser (*Seinsgeschick*). La negativa de Heidegger al activismo está relacionada con su negativa a la política: “Ninguna mera acción cambiará el estado del mundo, porque el ser como eficacia cierra a todo ente respecto al *Ereignis*.”<sup>64</sup>

Ciertamente, la frontera entre la ética y la política, la cual tenía en Aristóteles aún un claro perfil, se ha vuelto, entre tanto, muy difusa. A mi parecer, el rasgo más llamativo y visible de nuestra era nihilista al respecto es la desproporción entre el cúmulo de problemas político-morales que afligen al hombre actual y la impotencia frente a ellos, no sólo de los teóricos de la ética, sino de la política y de la filosofía en general. La filosofía de Heidegger da testimonio de esta situación crítica. En él permanece oscuro el contexto ético y político. Para él, todo depende de la espera de un nuevo destino del ser (*Seinsgeschick*). En la entrevista a *Der Spiegel* le preguntaron por las estructuras políticas que podrían hacer justicia al mundo técnico. Pero él mismo no estaba en condiciones de responder a tal pregunta. Así y todo, no estaba convencido de que la democracia estuviera a la altura del mundo técnico.<sup>65</sup> Max Müller nos dice que la posición antidemocrática de Heidegger podría haberlo llevado al nacional-socialismo.<sup>66</sup>

La historia del ser encierra, según Heidegger, una historia del *ethos*, y el *ethos* actual aparece dominado por el nihilismo y el *Ge-stell*, el dis-positivo al cual el filósofo alemán concibe como la esencia metafísica de la técnica.<sup>67</sup> Heidegger comprende tanto al nihilismo como al *Ge-stell* como un destino del ser, pero vislumbra en este sombrío espectro marcado por el nihilismo y la técnica indicios de un nuevo destino del ser, el cual, por su parte, habrá de traer un nuevo *ethos*. Cabe mencionar que Heidegger entiende la totalidad de la metafísica, que Aristóteles funda y nombra “filosofía primera”, como el primer comienzo, pero el filósofo alemán apunta a “otro comienzo” en que ocurra la epifanía del ser.

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 94.

<sup>65</sup> “Das Spiegel-Interview” (La entrevista del *Spiegel*), en Günther Neske y Emil Kettering (comps.), *Martin Heidegger im Gespräch (Martin Heidegger en conversación)*, pp. 81–114; aquí, pp. 96–97.

<sup>66</sup> Max Müller, “Martin Heidegger, Ein Philosoph und die Politik”, en Günther Neske y Emil Kettering (compiladores), *Martin Heidegger im Gespräch*, p. 200.

<sup>67</sup> Para la elaboración de este término, Heidegger se inspira en Goethe, quien hablaba de *Gehäuser* para referirse al conjunto de casas. La palabra *Ge-stell*, en el contexto de Heidegger, alude al conjunto de los modos del poner (*Stellen*), de posiciones, im-posiciones, disposiciones, producciones (*her-stellen*) que configuran el mundo de la técnica. Coincido con Pedro Cerezo Galán en que la traducción de *Ge-stell* al español con el término dis-positivo reproduce de manera más fiel las resonancias que están implicadas que la traducción propuesta por Félix Duque como “estructura de emplazamiento”. (Véase Pedro Cerezo Galán, “Metafísica, técnica y humanismo”, en Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Complutense, Madrid, 1997, pp. 59–92; aquí: p. 65.)

Hemos tratado de mostrar que la comprensión que Heidegger tiene de la ética no coincide con la concepción tradicional. Heidegger entiende la ética como algo no limitado al hombre, sino en relación con la totalidad del ente. Encontramos en Heidegger una despedida de la ética como disciplina filosófica porque se halla infectada de metafísica al coincidir su surgimiento con el súbito abandono del pensar originario. Ello no equivale a una renuncia a pensar la ética, pues la dimensión ética se halla densamente entretrejida con el pensar del ser, como hemos intentado mostrar en el curso de esta exposición.

En Heidegger se da lo que podemos llamar un *giro copernicano* que consiste en explicar la ética no sólo a partir del hombre, sino también, y sobre todo, a partir del ser, de su destino. La historia del ser encierra una historia del *ethos* cuyo planteamiento se puede documentar mediante un análisis en profundidad de la obra de Heidegger.

La *ética originaria* tiene por tema el habitar del hombre en un sentido señalado. La falta de un pensar del *ethos* y el olvido del ser forman parte de un mismo y único proceso, a saber, la historia de la metafísica. El hallazgo filosófico fundamental de Heidegger, por lo que a la ética se refiere, consiste en mostrar que el *ethos* está fundado en una disposición afectiva fundamental (*Grundstimmung*), que, por su parte, impregna el comportamiento del hombre hacia la totalidad del ente. Heidegger sitúa el arraigamiento de toda ética como reflexión orientadora en un *ethos* previo que no puede ser ni sustituido ni creado por esta reflexión. El estado de ánimo fundamental es, a su vez, lo previo, lo anterior, que impregna el *ethos*.

En nuestro trabajo hemos tratado de tomar en serio las enseñanzas acerca del nihilismo de Nietzsche y de Heidegger, y de pensar la ética, el *ethos*, bajo la constelación de ese suceso fundamental. A partir de su visión de la historia del ser, Heidegger llega a hacer un diagnóstico de nuestro tiempo en el que se señala el dominio del nihilismo, al cual interpreta en un primer momento como olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) y luego le añade una determinación ulterior en términos de un abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). Este abandono del ser afecta no sólo al ente, sino también al hombre, y eso implica también el entramado en el que el hombre está en relación con el ente. Así vistas las cosas, la configuración del nihilismo tiene una repercusión directa en el *ethos*, marcado por este abandono del ser.

La actitud de Heidegger hacia las cuestiones éticas es de reserva, lo que corresponde exactamente con su reserva hacia la metafísica, que no es por eso una posición de abstinencia ni de inalterada prosecución.

El pensar del ser de Heidegger deja al hombre aparentemente inerte, a merced de la crítica situación de la actualidad. Sin embargo, en su pensar reside, al mismo tiempo, la promesa de un nuevo *ethos* ya no marcado por la metafísica, el *ethos* del “otro comienzo” del cual Heidegger se asume como el que lo prepara.

## BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, trad. Angela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 2002.
- Heidegger, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1989, GA Bd. 65.
- , *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Conceptos fundamentales de la metafísica)*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1983, GA Bd. 29/30.
- , *Die Technik und die Kehre (La técnica y la vuelta)*, 8a. ed., Günther Neske, Pfullingen, 1991.
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1996.
- , *Heraklits Lehre vom Lógos (La enseñanza de Heráclito acerca del lógos)*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1979, GA Bd. 55.
- , *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2001.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1990, GA Bd. 26.
- , *Nietzsche II*, 4a. ed., trad. Juan Luis Vermal, Ediciones Destino, Barcelona, 2001 (Áncora y Delfín, 887).
- , *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2000.
- , *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1993.
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1985, GA Bd. 61.
- , *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25) (Platón: Sofista)*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992, GA Bd. 19.
- , *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003.
- , *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1990.
- , *Was heisst denken?*, 4a. ed., Max Niemeyer, Tubinga, 1984.
- , *Was ist das- die Philosophie*, Günther Neske, Pfullingen, 1992.
- , *Was ist Metaphysik?*, 14a. ed., Klostermann, Fráncfort del Meno, 1992.
- , *Zollikoner Seminare (Seminarios de Zollikon)*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1994.
- Heidegger, Martin y Eugen Fink, *Heraklit*, Klostermann, Fráncfort del Meno, 1996.
- Held, Klaus, “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”, en Annemarie Gethmann-Siefert y Otto Pöggeler (comps.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 111–139.
- Kettering, Emil, 1987, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Günther Neske, Pfullingen.
- Müller, Max, “Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik”, en Günther Neske y Emil Kettering (comps.), *Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, 1988, pp. 190–220.

Pöggeler, Otto, “Besinnung oder Ausflucht? Heideggers ursprünglicheres Denken”, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 238–272.

Von Herrmann, Friedrich Wilhelm, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Klostermann, Meisenheim am Glan, 1964.

*Recibido el 2 de febrero de 2004; aceptado el 24 de agosto de 2004.*