

Una excelente síntesis de la obra reseñada tal vez la ofrezca su coordinador: Atilano Domínguez nos advierte que

el deseo es fundamental en pensadores tan divergentes como Spinoza, Hume, Kant, James y Freud; pero su significado cambia de uno a otro. Simplificando mucho, se puede decir que en Hume y en James mantiene el carácter general y positivo de necesidad natural. En Spinoza, Kant y Freud constituye, en cambio, la misma esencia del hombre como ser vivo y consciente; pero, mientras que en Spinoza parece conservar su poder a nivel racional, en la virtud de la fortaleza de ánimo, cabe dudar si en Kant la buena voluntad logra asumir el deseo en su sentido sensible originario; en todo caso, en Freud no parece realizarse, igual que en Schopenhauer y Nietzsche, más que mediante su sublimación en forma de cultura. Una transformación similar cabría descubrir en la prudencia: virtud moral básica (cardinal) en Aristóteles, utilitaria en Kant y metódica en James. Pero el cambio más radical, en plena coherencia con lo dicho antes acerca del concepto de vida, podríamos situarlo en la sustitución del amor, en cuanto coadaptación natural del hombre con el mundo en Santo Tomás (Aristóteles), por la angustia, en cuanto desvinculación o extrañeza total del hombre con cuanto le rodea, en Sartre y Heidegger. (pp. 11–12)

Para concluir, no es ocioso comentar que el libro adolece por momentos de los altibajos que toda obra colectiva naturalmente impone. En contrapartida, algunos artículos son excelentes, entre otros, el dedicado a Nietzsche —donde se unen un exhaustivo análisis y una riqueza expresiva admirable— o aquel que trata de las emociones en Sartre, dotado de inusual claridad expositiva. Pero más allá de sus diferencias, todos los trabajos son muestras de cierto análisis minucioso y de un trabajo serio sobre cada uno de los filósofos examinados. La obra, en suma, ofrece un análisis crítico longitudinal de temas centrales en la filosofía de hoy, concebida en su más amplia riqueza temática: un pensamiento que se dirige a la existencia humana en cuanto imbuida de vida, de pasiones, de razón.*

DIANA COHEN
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
dianacohen@arnet.com.ar

Juliana González Valenzuela (coordinadora), *Heidegger y la pregunta por la ética*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, 143 pp.

La ética, al igual que la hermenéutica, cobra nueva actualidad en épocas de crisis. Apenas si necesitamos decir que la ética desde hace algunos años ha acaparado la atención de los filósofos de las más distintas corrientes. Mención aparte merece el filósofo alemán Martin Heidegger, quien se rehusó a escribir una ética, no por

*Este trabajo ha sido realizado gracias a un subsidio de la Fundación Antorchas.

considerarla de poca importancia, sino porque él partía del supuesto de que las cuestiones éticas remiten a un estrato más profundo y anterior que es precisamente la pregunta por el sentido del Ser.

Sin embargo, entre más virulenta se vuelve la crisis, los reproches hacia Heidegger suben cada vez más de tono por su supuesta indiferencia y hasta insensibilidad hacia las cuestiones éticas. Junto (y frente) a esta actitud, se observa también una tentativa por rastrear en Heidegger una dimensión ética que nos dé una luz en el horizonte cada vez más enmarañado de la ética. El libro que aquí se reseña apunta en esa dirección. En el contexto filosófico hispanoamericano, no se trata del primer trabajo que se ocupa de esta cuestión, le preceden un espléndido estudio de Pedro Cerezo, que lleva por título *De la existencia ética a la ética originaria* que data de 1991 y un ensayo de Eduardo Carrasco Pirard titulado *Heidegger y la ética*.

El libro está dividido en tres secciones que corresponden a las ponencias dictadas en un coloquio de ética en el marco del XII Congreso Interamericano de Filosofía que se llevó a cabo en Puebla. Al final de cada ponencia aparece una réplica, un comentario y una discusión, que completan los otros miembros del proyecto PAPIIT “Problemas teóricos y prácticos de filosofía moral”. Es un acierto del libro, objeto de nuestra reseña, hacer esta distinción fundamental entre lo óntico y lo ontológico, y reconocer al mismo tiempo que las aportaciones de Heidegger repercuten sobre todo en el plano ontológico. Con todo, Heidegger tuvo un devaneo con la “Metafísica de lo óntico” que él designó en un momento dado ‘Metontología’ (cfr. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, GA Bd. 26, p. 199), y que concibió como el ámbito en que pretendía abordar las cuestiones éticas. Por lo que hace al tema de la ética, éste es uno de los pasajes más asombrosos y significativos en los escritos de Heidegger publicados hasta ahora. Tanto más, que él entendía la así llamada ‘Metontología’ como un complemento de la “Ontología fundamental”, constituyendo así una unidad indisoluble. A pesar de la idea de un programa, que parece sugerir este título y su concepción, no vuelve Heidegger en ninguna parte sobre él. Permanece oscura la razón por la cual no regresa a esta empresa trazada por él mismo. Hay que decir que Heidegger nos quedó debiendo una “Metafísica de lo óntico”, ‘Metontología’ que quedó como una mera promesa de la que estamos tan menesterosos.

Heidegger da una serie de pistas que hacen posible la reconstrucción de su planteamiento ético. La dificultad que supone esta empresa reside en que estos indicios están dispersos a lo largo de su dilatada obra. Eso se ve agravado por el problema que tenemos en el ámbito hispanoamericano, debido a que algunas de las obras más importantes para reconstruir su propuesta ética no están traducidas al español, lo cual acarrea que su recepción ética en lengua española hasta ahora esté marcada en gran medida por ese rezago de traducción. Para el tema de la ética son de especial significado los siguientes textos, de los que no existe hasta el momento traducción al español: *Heraklits Lehre vom Logos*, GA Bd. 55; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, GA Bd. 26; *Platon: Sophistes*, GA Bd. 19; *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65. Por lo que se refiere a la literatura crítica escrita sobre el tema de Heidegger y la ética en lengua alemana, el rezago de traducción es aún mayor, y resulta que es un material muy importante para la asimilación y comprensión de esta temática.

El trabajo con que abre el libro, escrito por Ricardo Horneffer, rastrea con cierta atingencia una de estas posibles señales éticas. En el ensayo “¿Habitar sin *ethos*?” no hay, sin embargo, ninguna definición del *Ethos*. Quizá hubiera sido necesario realizar la caracterización de éste, pues si es un concepto que figura en el título, debería ser de importancia su elucidación para luego ponerlo en relación con el “habitar”; Lizbeth Sagols, en su comentario a este texto, llama la atención al respecto (p. 26). En este sentido, Horneffer se queda corto, más aún porque el *Ethos* es central en la concepción ética de Heidegger. En su lugar, deriva el desarrollo del habitar en una exposición del lenguaje, que si bien es muy sugerente y hasta iluminadora, no compensa la falta de tratamiento del *Ethos*. La exploración que hace del habitar del *Dasein*, como su forma de Ser-en-el-mundo, es adecuada, y Heidegger ve ese habitar del hombre amenazado por el mundo de la técnica y del nihilismo; tan es así que Heidegger llega a afirmar que el hombre ya no habita la tierra. Este primer artículo concluye con las siguientes palabras: “La obra de Heidegger no presenta, de manera clara y precisa, una propuesta ética que se pudiera exponer y discutir: lo que él hace, más bien, es apuntar, señalar en una dirección posible” (p. 23). A mí me parece que la propuesta ética de Heidegger depende directamente del diagnóstico que hace de la época, y de la concepción muy específica de su programa filosófico. En primer lugar, Heidegger ve muy claramente desde 1920, es decir, mucho antes de *Ser y tiempo*, que el surgimiento de la lógica, la ética y la física coincide con la súbita despedida del pensar originario y, por consiguiente, con la transformación de la filosofía en ciencia. La aspiración fundamental de Heidegger es retornar a ese pensar originario, en el cual esas disciplinas no existen como algo separado, sino coexisten en un magma indiferenciado. En segundo lugar, Heidegger va a abordar las cuestiones éticas sólo de manera indirecta, pero tratando siempre de pensarlas a fondo, porque él tiene la firme convicción de que un cambio no puede venir desde la ética misma, sino del ser mismo. La historia del ser encierra, según Heidegger, una historia del *Ethos*, y el *Ethos* de la actualidad lo ve Heidegger dominado por el nihilismo y el *Ge-stell*, la esencia de la técnica. Heidegger concibe lo mismo el nihilismo que el *Ge-stell* como un envío del Ser, pero él vislumbra en este sombrío espectro marcado por el nihilismo y la técnica indicios de un nuevo envío del Ser, el cual, por su parte, anuncia un nuevo *Ethos*.

Lizbeth Sagols, en su comentario a la lectura que realiza Horneffer de la ética de Heidegger, que lleva por título “¿*Ethos* sin *Nomos*?” (pp. 25–29), hace una valoración positiva, al tiempo que le hace ver sus limitaciones. Trata de ver los alcances y limitaciones de su meditación. Además de señalarle su falta de desarrollo en lo que se refiere al *Ethos*, dirige un cuestionamiento a Horneffer e indirectamente a Heidegger, en términos de su “falta de compromiso con el reino de la valoración y con la necesidad de orientar al hombre contemporáneo”. Según mi opinión, lo que Heidegger hace es sondear el *Ethos* originario como lugar de habitación del hombre y hace patente el carácter histórico del mismo. Sin embargo, hay en Heidegger una reticencia inquebrantable, que mantuvo a lo largo de todo su camino del pensar, a dar fórmulas, orientaciones, recetas, etc. Sagols le llama a esto el plano axiológico (p. 27). Alguien pudiera pensar que se trata de una incapacidad de Heidegger de entrar en el plano de la existencia; en cuanto a mí, creo que se trata de un principio cardinal de su filosofía, que recoge de Aristóteles, en el sentido de que la ética no puede dar orientaciones, fórmulas o recetas. Es precisamente en este sentido que

va a demarcar Aristóteles la *praxis* de la *techne*. El Estagirita ya sabía que la *praxis* tiene que ver con lo inconstante, y que los imponderables no se pueden mantener a raya con indicaciones *a priori*; en ese sentido, en la *phronesis* cada uno está remitido a sí mismo, por lo que a nadie se le puede ahorrar la reflexión.

Por lo que se refiere al siguiente cuestionamiento de Sagols, esta vez dirigido a Heidegger, éste no sólo no excluye al hombre “común y cotidiano” de su reflexión, sino, como se sabe, le dedica un amplio espacio en su análisis del impersonal (*das Man*) en *Ser y tiempo*, al grado de considerarlo un *existenciario* fundamental. Tampoco hay un olvido del hombre por parte de Heidegger; en este respecto hay que recordar que el desarrollo de la pregunta por el sentido del Ser presupone la elucidación de la esencia del hombre (*Dasein*), y a la inversa, la apertura del Ser requiere al *Dasein*. De manera que el hombre sólo es hombre (*Dasein*) en tanto se mantiene en esa apertura del Ser, por lo que es fácilmente rebatible el argumento de Lizbeth Sagols en este punto.

Al final de la discusión, Juliana González plantea la cuestión crucial de “¿Por qué no habló Heidegger de amor?, ¿Puede haber ética sin amor?” (p. 40). Es una pregunta muy pertinente. La amistad es un tema importante de la ética, para Aristóteles es incluso un tema fundamental, al grado de que en la *Ética Nicomáquea*, que consta de diez libros, le dedica dos a este tema. La amistad es uno de los elementos indispensables de la vida buena. Por eso, Gadamer con razón ha apelado a la importancia que tiene el concepto de amistad en la ética de Aristóteles, haciendo valer esto como un indicador de las limitaciones que acusa la ética actual en la medida en que no la tematiza. Las alusiones al tema de la amistad en la vasta obra de Heidegger son esporádicas. Sólo en el contexto de su análisis del Ser con otro (*Mitsein*), se refiere a la amistad de Goethe y Schiller.

El camino del pensar de Heidegger está inspirado por una gran preocupación ética; pero esta dimensión se va a manifestar con toda su fuerza sobre todo en el Heidegger tardío, en donde la subjetividad, la dimensión trascendental y el carácter volitivo del *Dasein* que subsiste como un resto todavía en *Ser y tiempo*, se tornará en algo cada vez más alejado de las intenciones fundamentales de su pensamiento postrero.

La pregunta por el *Ethos* del hombre es una reflexión que se despliega en el interior del pensamiento del Ser, a condición de disolverse en su seno, tan pronto amenaza en constituirse en una disciplina. La “ética originaria” de Heidegger se opone de manera vehemente a su constitución en una disciplina filosófica.

El “Uno”, el “impersonal” es un existenciario, es decir, una estructura fundamental del *Dasein*, lo cual quiere decir que es una forma de ser del *Dasein*; no es algo así como una entidad externa, ajena al hombre que anda, por así decirlo, en busca de adeptos; de ahí que es acertada la refutación de Víctor Gerardo Rivas, en el sentido de que él ve la imposibilidad de una modificación existencial del impersonal (p. 61).

Víctor Gerardo Rivas confiesa lo “impenetrable” que le parece el análisis de Heidegger del “encontrarse” (p. 64), lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta que éste es uno de los aspectos de la obra de Heidegger menos estudiados en la literatura sobre este filósofo en lengua española. Me limito a observar que, en *Ser y tiempo*, Heidegger emplea dos términos en alemán para referirse al estado de ánimo: *Be-findlichkeit* y *Stimmung*. En la obra tardía, la idea de estado de ánimo se vuelve

cada vez más importante para Heidegger,¹ dado que tiende a interpretar la historia del ser en sus estaciones fundamentales como si estuviera marcada por un estado de ánimo fundamental. Asimismo, Heidegger abandonará el uso de *Befindlichkeit* en favor del uso exclusivo de *Grundstimmung*, estado de ánimo fundamental.

Con todo, la crítica que le dirige Víctor Gerardo Rivas a Crescenciano Grave es atinada en algunos aspectos, dejando ver, por momentos, un conocimiento bien fundado del pensador alemán. Su lectura de Heidegger en términos de un “desfondamiento permanente de la existencia” proporciona una de las claves de su pensamiento. Heidegger está, en efecto, en camino de socavar al sujeto de la metafísica que se hace de una voluntad soberana y se erige en señor del mundo. En su lugar, presenta ya desde *Ser y tiempo* una precariedad de la existencia, que con la así llamada “Vuelta” cobrará un perfil más claro y desembocará en la conocida fórmula de la *Carta sobre el humanismo*, según la cual “el hombre no es el señor del ente, sino el pastor del ser”. El mismo término “Dasein”, leído atentamente, es en el fondo un programa a cuyo advenimiento Heidegger quiere contribuir activamente con su pensar del Ser. Con ello se hace patente el intento de Heidegger de romper con la subjetividad y la voluntad propias del hombre moderno y superar así la metafísica. El hombre (*Da-sein*) deviene el lugar de apertura del ser, el ente que está expuesto a la verdad del ser. Todo lo cual, si bien está planteado desde el plano del ser, tiene implicaciones éticas al conferirle al hombre notas más tenues que colindan con una actitud religioso-contemplativa hacia el ser, frente a la actitud (auto)destructora y devastadora del sujeto metafísico moderno. El discurso de la “angustia”, como el de toda la analítica existencial, es anterior a toda ética, está expresado en un plano estrictamente ontológico. La pregunta por la ética está supeditada en Heidegger a una pregunta más acuciante y urgente, la pregunta por el sentido del Ser.

Luego, viene la “Discusión”, que representa la parte más extensa del texto. Es difícil dar cuenta puntual de esta discusión donde se toca una diversidad de temas. Sin embargo, trataremos de poner de relieve sus líneas fundamentales. La discusión está animada, en el fondo, por la pregunta sobre la *posibilidad* o *imposibilidad* de una ética en Heidegger. Y ésta es la cuestión crucial que late con más fuerza a lo largo del libro. Crescenciano Grave expone de nuevo su posición, aduciendo que él habla de una fundamentación ontológica de la ética en Heidegger, que parte de la angustia y de la culpa. Rivas, por su parte, hace ver lo problemático que resulta “cualquier intento de fundamentar una reflexión ética coherente en el pensamiento de Heidegger” en virtud de que Heidegger inscribe la ética en el pensamiento metafísico, que se halla afectado precisamente de un olvido del ser. Esta última aseveración me parece pertinente; es decir, Heidegger desenmascara la ética como teoría de las costumbres, los valores y las virtudes, y en ese sentido, permanece para Heidegger asentada en la metafísica. Sin embargo, hay un sentido *originario* de la ética que a Heidegger le interesa reactivar, rehabilitar; es decir, entender el *Ethos* como el lugar de habitación del hombre. Esta noción apareció fugazmente en el pensamiento de Heráclito, pero fue desplazada en la filosofía posterior para luego desaparecer. Tomando esta concepción de ética, se puede encontrar una exposición coherente en Martin Heidegger, misma que está cortada a la medida del pensar del ser. Por esa razón, toda tentativa de rastrear en Heidegger una dimensión ética

¹ Véase sobre todo *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA Bd. 65, en donde la preparación del “otro comienzo” está fundada en un estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*).

echando mano de las claves y esquemas de la ética metafísica está condenada de antemano al fracaso. El rechazo de Heidegger a la ética metafísica no se queda ahí, sino que trata de darle una nueva fundamentación en esa dimensión originaria de la ética. Este concepto de *Ethos*, como lugar de residencia originario del hombre, es lo que Heidegger hace valer como *anterior* al concepto de ética de la metafísica, y que Rivas no alcanza a distinguir. Para él, lo que Heidegger le antepone a la ética metafísica es la tragedia griega, donde Rivas ya no ve indicios de ética. Lizbeth Sagols lo va a cuestionar en este sentido: ¿la tragedia griega y la ética son realmente “irreconciliables”? (p. 74). Sobre eso gira en gran parte la discusión subsiguiente. Se invoca a Sócrates, Platón, Nietzsche, Kant y Kierkegaard. Crescenciano Grave afirma atinadamente que la crítica de Heidegger a la ética metafísica no se agota en eso, sino que trata de abrir una nueva dimensión de lo ético (p. 83).

En un momento de la discusión, Rivas afirma: Heidegger es un filósofo cuyas propuestas me parecen incluso peligrosas, dada su tendencia, siempre latente y en múltiples ocasiones explícita, a hacer la apología de formas de pensar míticas, por decirlo de algún modo, contrarias, en cualquier caso, al desarrollo de la racionalidad occidental moderno y de las formas de convivencia que le son inherentes. (p. 86)

Heidegger, al igual que Nietzsche, ve en la despedida de ese pensar mítico-religioso la degeneración de la filosofía y la pérdida de su esencia.

La tercera parte del libro, que corresponde a la tercera conferencia dictada por Enrique Hülsz Piccone, se titula “Heráclito en Heidegger”. Se trata fundamentalmente de un análisis filológico de la interpretación que ha hecho Heidegger de Heráclito, tomando como base de la interpretación tres fragmentos del filósofo de Éfeso. Sin embargo, para que la exégesis filológica que pretende llevar a cabo Hülsz Piccone tuviera más peso, debió basarse directamente en la obra original en alemán, y no en las traducciones al inglés y al español de su pensamiento. Sé por experiencia propia que hay una serie de aspectos de la obra de Heidegger que vertidos al español pierden la sencillez que posee en alemán y se vuelven artificiosos, y en ocasiones incluso ininteligibles.

Además, para efectos de explorar la veta ética que Heidegger extrae de Heráclito, que por lo demás hubiera estado más *ad hoc* con el tema del libro, hubiera sido de extrema utilidad el volumen 55 de las obras completas de Heidegger, que lleva por título: *Heraklits Lehre vom Logos*, del cual parece no tener conocimiento Hülsz Piccone. En esta obra realiza Heidegger desarrollos éticos profusos que confirman lo que en la *Carta sobre el humanismo* apenas se alcanza a vislumbrar, a saber, que Heráclito constituye un interlocutor más importante que Aristóteles para su comprensión del *Ethos*.

El reproche medular que le dirige Hülsz Piccone a Heidegger es el carácter unilateral de su interpretación del filósofo griego, al poner el acento en lo ontológico y dejar de lado el componente ético presente en los fragmentos de Heráclito. Selecciono aquí un pasaje del texto de Hülsz Piccone que compendia la tónica de su crítica:

Mi impresión inicial es que, aunque seguramente el acierto y la originalidad principales de la lectura heideggeriana radican en el énfasis que pone en la

significación propiamente ontológica de las grandes categorías presocráticas, su hermenéutica (que se autoconcebe como un diálogo con los textos originales) tiende a deformar hasta dejar irreconocibles los originales, y acaba funcionando como un espejo de sí misma, más que como una actualización de lo que realmente dicen los fragmentos griegos. (p. 107)

Como se sabe, Heidegger se ha acarreado críticas por su manera de interpretar a Aristóteles, a Hölderlin, etc., por violentar los textos, el espíritu de lo dicho por ellos, porque no procedió con pulcritud filológica. Hans-Georg Gadamer mismo critica a Heidegger de no hacer justicia al concepto de *phronesis* de Aristóteles en la interpretación que hace del libro VI. Y si uno lee, aun distraídamente, la lección que dictó Heidegger sobre la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, se da cuenta en seguida de que lo que menos le interesa a Heidegger es la ética misma de Aristóteles. Sin embargo, esto no impide reconocer que Heidegger es el intérprete más importante de Aristóteles en el siglo XX.

En cuanto a la lectura que hace Hülsz Piccone de la interpretación que Heidegger realiza de Heráclito, su crítica es acreedora al contraargumento de que si hay un filósofo en el que se apoye Heidegger para desplegar su reflexión ética, es precisamente Heráclito.

La lección mayor que nos ha dejado Heidegger en este respecto es que la exégesis filológica por sí misma, por muy rigurosa que sea, puede resultar infecunda y estéril, y que es necesaria cierta fantasía filosófica si queremos hacer actuales a los filósofos griegos y despojarlos de su arcaísmo.

En este tono discurre la respuesta que hace Ernesto Priani Saisó a la intervención de Hülsz Piccone, que constituye la antesala de la discusión con que cierra el libro: “Al final, lo que sobrevive es la inquietud filosófica, más allá de sentidos y palabras, por la ética y la ontología” (p. 129).

Este libro es, con todo, una aportación a la discusión sobre el tema “Heidegger y la ética” en el mundo filosófico de lengua española.

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

Elia Nathan Bravo, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, Instituto de Investigaciones Filológicas/Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2002, 225 pp.

La reimpresión del libro *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, escrito por Elia Nathan, cumple un doble propósito: invita a su lectura y consigue que algunos rasgos de la personalidad de su autora acompañen esta experiencia. Detrás de las ideas que aparecen en sus escritos se encuentra una pensadora que no se permitía estar lejos de sus reflexiones. Para hacerle justicia debemos presentar su obra como una forma de seguir teniéndola entre nosotros.