

# ETHOS Y ÉTICA

(MacIntyre y otros)

Hans-Georg Gadamer

Publicado en *Philosophische Rundschau* 31 (1985), pp. 1-26. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 73-82.



1. Bajo el título de *After Virtue*, MacIntyre publicó un libro interesante que pertenece al contexto del planteamiento de una ética filosófica.<sup>[1]</sup> Sin duda, hay una enorme distancia entre ella y la crítica de Heidegger a la metafísica. A diferencia de ésta, el propósito del libro es volver a llamar la atención sobre la consistencia de la metafísica aristotélica y la ética que la acompaña para nuestra situación. Con esta intención, el libro comienza con una descripción detallada de la anarquía moral del presente, o mejor, del pluralismo y relativismo de todas las concepciones de la filosofía moral. Se trata del libro de un irlandés que en el presente ha adquirido un merecido prestigio en Estados Unidos. Conoce a la perfección la tradición filosófica británica y anglosajona en general y, sin embargo, según su propia conciencia se sitúa en la tradición de Aristóteles. Por esta razón es un hallazgo de mucho interés para el lector alemán, puesto que no sólo incluye otras tendencias en el contexto de nuestros planteamientos, como el utilitarismo social del continente anglosajón, sino que también en la recepción y el continuar pensando a Aristóteles subraya rasgos diferentes de aquellos que se nos sugieren desde nuestro propio planteamiento de los problemas.

Hay en ello un presupuesto común de base, a saber, que no se puede abordar en absoluto el problema de la filosofía moral sin dirigirse a la historia. Para la tradición alemana esto es tan evidente que incluso los partidarios radicales del análisis lingüístico, como Tugendhat o Patzig, no lo abandonan. El planteamiento del problema en el ámbito anglosajón, en cambio, es bastante diferente, como el lector observará enseguida. No se podrá contradecir al autor en su afirmación de que ni la filosofía analítica ni la fenomenología se han mostrado a la altura de la tarea de asimilar y continuar la tradición viva de la filosofía práctica occidental. Al lector alemán le llama la atención que en este contexto ni siquiera se mencione la

fenomenología de los valores. En cambio, habrá que admitir que ni el pluralismo fenomenológico de los valores ni el pluralismo de un utilitarismo social ampliado y diferenciado garantizan una verdadera orientación con respecto al problema fundamental de la filosofía moral.

En la primera mitad de su libro, el autor ofrece una introducción histórica a la situación del problema. Su idea básica es que el pluralismo y relativismo dominantes son la consecuencia de un fracaso de la Ilustración. En algunos pasos esenciales él describe el intento de la Ilustración de fundamentar la ética en la razón. En grandes rasgos habrá que darle la razón en la consideración de que un decisionismo que está vinculado al ideal de una ciencia neutral frente a los valores favorece en realidad la manipulación de la ciencia. A lo largo de sus indagaciones, el autor incluye o forma un concepto que se deriva de uno de los investigadores modernos más representativos, a saber, de Max Weber. El «weberianismo» significa para él la represión del concepto de virtud y la orientación vinculante a fines según la mera racionalidad de los medios. Entretanto, dentro de la tradición alemana, esto se ha dicho muchas veces, concretamente lo dijo, por ejemplo, Horkheimer, en *The Eclipse of Reason*, pero no sólo desde la Escuela de Francfort, sino también desde los planteamientos que se desarrollaron dentro de la filosofía práctica y de la hermenéutica.

En general hay que afirmar que el esbozo del autor posee una verdadera capacidad de convencer. La antigüedad y el medioevo representan una relativa unidad frente al cambio de la situación que surgió debido a la puesta en marcha de la ciencia moderna en el siglo XVII y su continuación victoriosa. Inevitablemente, Hume desempeña un papel esencial para MacIntyre, y me parece que interpreta a Kant, su contrincante continental, demasiado dentro de las líneas de la tradición anglosajona. No obstante, el autor mismo reconoce que la fundamentación kantiana de la moral en el facto racional de la libertad está motivado por el abandono de la ética empírica de la simpatía de los ingleses y que por eso posee cierta legitimidad. Además, como se sabe, la filosofía moral inglesa fue determinante para Kant en un estadio importante de la formación de sus ideas. Sin embargo, me parece que esto sólo afecta un lado de la filosofía moral de Kant. Una relación aún más esencial es la que se dio por su confrontación con el racionalismo continental.

En este punto el autor aclara por qué Kant puso tanto énfasis en desarrollar una moral racional que no estuviese basada en la naturaleza humana. Sin duda es correcto que diga que el siglo XVIII, como lo mostró Dilthey, está en gran medida determinado por el concepto estoico del deber y su elaboración moderna como concepto de ley. Aun así, me parece que no se ve muy correctamente al imperativo categórico, el centro de la justificación moral kantiana, si se lo entiende como continuación de la línea ilustrada de la individualidad autónoma. La autonomía de la conciencia moral sólo tiene su acento en Kant como crítica al utilitarismo eudemónico de la Ilustración y presupone justamente el carácter común de la ley moral y la incondicionalidad de su validez.

Igualmente llamativo para el lector alemán es la valoración de Kierkegaard. Se puede admitir que en nuestro siglo el decisionismo moderno se ha remitido de manera extrema al *Entweder - oder (O esto, o aquello)* y al concepto de la elección de Kierkegaard. Pero en Kierkegaard mismo lo decisivo es otra cosa: la finalidad religiosa a la que sirve la agudización individualista, pero también la continuación

positiva de la tradición de la filosofía práctica en la visión del mundo del asesor Wilhelm, un elemento de la crítica a Kant que fue expuesto eficazmente por Hegel. En este punto el pasar por alto el intento de Hegel de reconciliar el pensamiento antiguo y el moderno se percibe como una deformación.

A pesar de estas limitaciones, el fracaso de la Ilustración, es decir, de una fundamentación de la filosofía moral en el concepto de razón -a pesar de Kant- está correctamente descrito al tener en cuenta el liberalismo del siglo XIX. Si esto significa que, al parecer, lo primero no son las reglas sino los valores y virtudes, y que fue esto por lo que fracasó la Ilustración, se puede estar de acuerdo con esta afirmación y tal vez habrá que ampliarla en el sentido de que tampoco los valores son lo primero, sino las costumbres.

De acuerdo con el autor, así se remonta el camino a la historia. En análisis breves pero muy transparentes, el libro nos lleva de la ética heroica de Homero y de la leyenda hasta Aristóteles y su continuación en la modernidad. El punto esencial, en el que incluso la fundamentación aristotélica de la filosofía práctica le resulta objetable, es la seriedad del conflicto trágico tal como lo representó Sófocles, que se caracteriza por el hecho de que para aquel que se encuentra en una tal situación no hay un camino correcto.

Antes de añadir aquí algunas observaciones y consideraciones críticas, quiero referirme a una afirmación muy acertada del autor. Dice que si su exposición de Aristóteles y de la consistencia de la tradición que emana de él diera lugar en algunos detalles a observaciones críticas, estos estímulos servirían como apoyo de la tesis básica de su libro. Si la tradición que parte de Aristóteles puede verse de otra manera de la que está descrita por él, también significa una confirmación de la importancia de esta tradición.

Pese al reconocimiento de los aspectos concretos y la manera en que la exposición de MacIntyre se aproxima al tema, quiero presentar, no obstante, algunas reservas críticas. La pregunta con la que comienza el autor es si a pesar de la diversidad y el cambio de los criterios morales y doctrinas éticas no hay algo en común entre ellas. No niega en absoluto (pág. 170) la diferencia central, incluso dentro de la tradición antigua y medieval en la transición de la antigüedad al cristianismo, que aparece con la definición de conceptos como fe, amor y esperanza o humildad. Sin embargo, él ve lo común de la tradición de la filosofía práctica en el hecho de que (a diferencia del estado caótico de la modernidad) la praxis no significa una acción dirigida a un fin externo, sino, según sus palabras, «a un bien interior», si en ella se quiere encontrar algo así como la verdadera *arete*. Esto conecta claramente con la conocida distinción aristotélica entre *ergon* y *energeia* que corresponde a la relevancia de la praxis moral frente a la *poiesis*, en cuanto la primera no tiene un *ergon* fuera de su propia realización. Desde el concepto griego de *arete* es por tanto en sí mismo admisible y adecuado que el autor ilustre esta diferencia con el fin en sí mismo del juego o también con los tipos de perfección propios a la obra de arte y al conocimiento científico. Hasta aquí estoy de acuerdo.

Pero en este punto debo preguntar si desde Sócrates la cuestión no se ha modificado esencialmente y si Aristóteles no tiene precisamente en cuenta este

cambio al incluir en la pregunta por el bien también la multiplicidad de su descripción de las *aretai*, de las virtudes, y del *ethos*. Me parece que aquí no se presta la atención suficiente al contraste de la diferenciación aristotélica entre *techne* y *phronesis* dentro de las virtudes dianoéticas, es decir, del hacer y del actuar, y no me parece justificada la crítica a la tendencia armonizadora de Aristóteles. Lo que constituye la especificidad de la pregunta por el bien en la vida humana es la conexión interna de *ethos* y *logos*, de la *arete* ética y la dianoética, a la que evidentemente sólo se puede ver dentro del horizonte de la polis. Así, aunque sea justificado hasta cierto punto el que hable de un desarrollo conceptual de la metafísica y la física teleológicas de Aristóteles en dirección a su filosofía práctica, precisamente no es correcto fundar la filosofía práctica en la filosofía teórica. Me parece que ésta es la mejor herencia socrática de Aristóteles, como lo confirma incluso el *Fedón* platónico. El programa de la explicación teleológica de la naturaleza, que Platón pone en boca de Sócrates en el día de su muerte, está fundado en una decisión «moral» de Sócrates a favor del «bien», y no al revés (*Fed.* 99 ab). En este punto, Aristóteles, debido a su oposición o su presunta crítica a Platón, realmente insiste en que la pregunta por lo humanamente bueno es independiente de todos los aspectos teóricos y teleológicos.

No quiero contradecir la afirmación básica del autor porque dice que la ruptura con la metafísica teleológica de la tradición es la que trajo todos los problemas de la ética moderna y el orden práctico del mundo. Pero no habría que invertir las dependencias. La pregunta que Sócrates dirigió al conocimiento cosmológico de su tiempo fue cómo el conocimiento de la naturaleza y del ser podrían configurarse de tal manera que correspondiesen a la autocomprensión del ser humano y a la comprensión humana con miras al bien. La pregunta socrática misma está pues al comienzo de la metafísica y también después de la metafísica sigue siendo una pregunta. Me parece que esto es lo que el autor no ha tenido lo bastante en cuenta y por esto subvaloró el papel que merece ocupar el planteamiento de Kant en este momento, que es el volver al «rigorismo» platónico del segundo libro de la *Politeia*. Por eso quisiera defender a Aristóteles frente al autor también en las cuestiones que se pueden describir como situaciones de conflicto.

Su propia continuación de la tradición aristotélica, a la que me referiré enseguida, me parece plenamente en concordancia con Aristóteles mismo (véase pág. 187). La palabra *prohairesis* es, desde luego, el término básico bajo el que Aristóteles ve la posibilidad de cómo el ser humano ha de decidirse ante las alternativas de actuar que se le ofrecen. Admito de buen grado que en este punto el problema de la tragedia ya no le interesa en el sentido clásico como la lucha entre dioses, sino como una cuestión de la culpabilidad humana. Mas si la *phronesis* es el aspecto peculiar bajo el que se forma y conserva el *ethos* humano a diferencia de los seres irracionales, entonces está garantizada precisamente también en Aristóteles la unidad de la vida humana en la multiplicidad de sus aspectos sin una falsa armonización.

Ocupémonos ahora de los capítulos centrales del libro, en los que el autor trata de insinuar cómo, en oposición al pluralismo, piensa los rasgos fundamentales de una tradición común que pueda renovar la «filosofía práctica». Se trata de los capítulos 15 y 16.

Retengamos -de acuerdo con el autor- que en el ámbito de la filosofía práctica no se trata de la aplicación de reglas. La unidad de la *arete* se basa en un logos que no presupone algo común abstracto. Esta «razonabilidad» se llama *phronesis* en Aristóteles. El aspecto que el autor despliega nuevamente al continuar pensando la ética aristotélica se designa con el concepto muy moderno de lo narrativo. Con ello se apunta a la unidad del conjunto de la vida que se constituye en la sucesión de la historia narrada. Estoy de acuerdo en que la unidad de la comprensión práctica de la vida, ya se piense de manera analítica, sociológica o existencial, defiende su propia legitimidad. Aunque se pueda dudar de si la categoría del relato, de la «narración» puede integrarse realmente en el mundo conceptual aristotélico, de todos modos lo narrativo no está del todo excluido en Aristóteles si se recuerda la famosa contraposición de la mimesis histórica y la poética que se encuentra en su Poética. En ésta se reconoce explícitamente que la poesía es más filosófica que la historiografía, porque representa las cosas tal como podrían acontecer y vuelven a acontecer siempre, y no lo que ocurre una vez por azar. No cabe duda de que Aristóteles hubiera sido más benévolo para con Plutarco de lo que al parecer fue con Tucídides. Tampoco habría que olvidar que, en el fondo, mitos significa narración. Se puede plantear pues la pregunta de por qué lo narrativo, que caracteriza la tradición épica del espíritu griego, no fue valorado positivamente por la filosofía ática, ni por Platón ni por Aristóteles. Del bello libro de MacIntyre se desprende precisamente que se trata de una forma de representación de lo general y que tal vez en épocas de una destrucción de la conciencia general se manifieste especialmente en la forma de la composición narrativa.

Esto resulta particularmente claro cuando se trata de continuar y vivir según la tradición de la filosofía práctica, la tradición de las *virtues*, con la que el autor pasa paulatinamente a una valoración de Jane Austen. Es muy convincente. El lector continental consideraría tal vez que la densidad de la tensión de los problemas morales tal como se desplegó en la novela rusa y francesa del siglo XIX, debería ponerse al lado de la escritora inglesa. Me parece que la gran herencia de la «filosofía práctica» se puede asir precisamente también en la configuración literaria de la decadencia de la tradición. Sin embargo, quiero admitir que la unidad de la propia concepción moral, que seguramente también estaba en la intención de la ética y la política de Aristóteles, llega a estar plenamente representada por medio del concepto del relato, de la «narración», y que desde las consideraciones del autor se comprende la significación de la época de la novela que hoy ha llegado a su fin. Sólo desde su historia puede comprenderse el comportamiento singular de una persona y sólo desde la historia se puede comprender la sociedad. También el diálogo (pág. 196) es la unidad de una historia. Por esto se puede decir en general que también el actuar sólo se puede entender como historia. En las bellas palabras que cita el autor (pág. 199), en tanto actuantes siempre somos co-autores de una historia. Resulta convincente su afirmación de que el concepto de la historia narrada se presenta como ilustración de la constante pregunta por el bien y que por esto forma parte de la constitución de lo que significa estar en una tradición. Me parece que el autor tiene razón cuando dice que la unidad de historia y tradición no se reconoce correctamente en el pensamiento moderno (pág. 208).

En los capítulos finales del libro se aplica la recuperación de la tradición aristotélica de manera crítica a la modernidad. Así, por ejemplo, el capítulo sobre «Justicia» puede demostrar muy bien cómo la antigua virtud de la justicia decae a un

arte de la compensación de intereses bajo los presupuestos modernos del pensamiento (Rawls, Nozick). En su conjunto, el libro de MacIntyre muestra un dominio impresionante en la exposición de su problema. Es rico en ilustraciones a lo largo de los avatares e historias del camino occidental del pensamiento. Se puede subrayar especialmente de qué manera detrás de todo el conjunto hay una silenciosa confrontación crítica con Nietzsche (cap. 18): un reconocimiento de su rectitud desenmascaradora con la que desvela lo ficticio del pensamiento moral moderno y, por otro lado, una crítica a su propia adhesión al individualismo moderno. También en Marx el autor no ve más que al anunciador de un Robinsón socialista. Con la referencia a las afirmaciones tardías de León Trotski sobre el experimento ruso no se propone una solución al problema planteado. Pero no se puede dejar de percibir lo que piensa el autor: que en nuestro mundo que se ha vuelto caótico, todas las formas de continuación de tradiciones morales densas son prenda de la esperanza en una recuperación del espíritu común. Esta esperanza no me parece tan utópica como las utopías del cumplimiento de la Ilustración. En este ensayo, que anuncia una continuación teórico-sistemática, veo en verdad una contrapartida realista del intento de Werner Marx de encontrar una medida en la tierra.



2. Para mí sigue siendo convincente que se haya expuesto la problemática de una filosofía ética de Aristóteles con una tal claridad y circunspección que no se puede desatender esta contribución aunque se considere la diversidad de las figuras del *ethos* que se encuentran en nuestro horizonte espacial y temporalmente libre de fronteras. Hace tiempo que ya propuse en un artículo pensar la relación de la ética aristotélica con la kantiana en el sentido de una complementación recíproca positiva de ambos aspectos.<sup>[ii]</sup> De hecho me parece que el problema sigue situándose en esta dirección. También insisto en ello después del intento de relacionar una ética con el Heidegger tardío. Sin duda es necesario esclarecer aún más cómo la fundamentación de la ética o de la ley moral ofrecida por Kant está conectada con la ética aristotélica y en qué medida la justificación, el *lñgon didñnai*, es decir, la herencia socrática en Aristóteles, señala, aunque con medios platónicos, en la misma dirección como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.

En ello me fue de ayuda volver a estudiar el artículo de Ernst Tugendhat, «Ética antigua y moderna».[iii] No obstante, encuentro que en este artículo mi propia posición no está caracterizada de manera adecuada. Lo que me importa en primer lugar no es la experiencia del arte, aunque, en comparación con la pretensión de una filosofía que se reduce a conceptos de progreso, está en una posición superior, porque lo que en las definiciones clásicas de la verdad se llama *res* aparece así bajo una nueva luz. Mas lo que traté de desarrollar como filosofía hermenéutica es una fundamentación que no sólo y ni siquiera preferentemente se apoya en el modelo del arte. En *Verdad y método*, el análisis de la experiencia estética sólo tiene una función introductoria para mí. Como muestra la construcción de mi libro, todo desemboca en el carácter fundamental de que la condición del habla es dialógica. Lo que me parece fundamental es la experiencia del otro y creo que está tan poco superada por los progresos modernos de la lógica y del análisis semántico-lingüístico que desde allí mi posición básica no puede resultar cuestionable. Esto incluye que la herencia de la filosofía práctica queda asimilada en ella, lo que no sólo se refiere a Aristóteles, sino también a Kant.

En conjunto me parece que en la discusión actual la posición de Kant no se pone en juego en todo su peso. Lo echo de menos ya en MacIntyre y en Werner Marx. Y aún más lamento esta ausencia allí donde se apela expresamente a Kant, como en el caso de Tugendhat. Lo que Tugendhat llama una justificación de la ética descuida a mi modo de ver la prudencia y sabiduría con las que Kant expone el problema de una ética filosófica. En este punto, el libro excelente de Gerhard Krüger, *Kritik und Metaphysik in der Kantischen Ethik*, lamentablemente no ha tenido una influencia suficiente, a pesar de haber sobrepasado pronto el ámbito de habla alemana con su traducción al menos al francés. En mi opinión, Krüger demostró de manera convincente lo que significa para Kant la «fundamentación» de la ley de la costumbre: no un principio desde el cual se puedan deducir normas de contenido, sino una aclaración conceptual de algo que en su evidencia no requiere una justificación filosófica. Esta es inherente en la práctica misma, sobre todo en la medida en que se trata de personas que tienen el corazón bien templado. Lo que necesita ser sometido a una crítica que se ha de lograr desde el imperativo categórico es la confusión causada por los conceptos de la filosofía moral que están en uso. Hay que superar conceptualmente al utilitarismo de la Ilustración y restablecer la simple evidencia del deber. Esto me parece un asunto claro, y Krüger elaboró una demostración auténtica de este contexto, especialmente porque reconoció la «tipicidad de la facultad de juicio» como el esquema argumentativo que guió a Kant en la formulación del imperativo categórico y del significado de la autonomía.

Al menos me parece inconfundiblemente claro que ni Kant ni Aristóteles defendieron una «justificación» teórica de las normas morales, porque en verdad ambos se limitaron a poner de relieve el sentido de la responsabilidad moral contra la falsa filosofía, es decir, contra las formas de argumentación desde prejuicios, como las desarrolla la dialéctica de las pasiones. La pretensión de justificación aristotélica se limita a comenzar con los *legomena*, es decir, con la comprensión de la vida ya desarrollada y las intuiciones al uso en función del bien y la vida dichosa. Esto es filosofía práctica. Lo mismo que la pregunta de Sócrates y Platón por el bien, está fundada en los *logoi*, en una evidencia a la que Platón expresa ilustrándola con el muy sorprendente empleo de la doctrina pitagórica de la anamnesis en un sentido mítico.

Tugendhat considera la pregunta por la felicidad como lo específico de la ética griega y pretende trasladarla a la filosofía moral moderna, fundada por Kant. En cuanto al planteamiento de la tarea estoy de acuerdo con ello y en este sentido doy la razón a la crítica, ya formulada por Scheler, a la unilateralidad «imperativa» de la ética kantiana. Sin embargo, me resulta difícil seguir a Tugendhat cuando, en función de ello, pone en juego el concepto de salud. Creo que al menos debería discutir la exposición platónica en la *Politeia*, que sólo desarrolla una tal analogía entre la correcta disposición del alma y del cuerpo, o sea la analogía de la cuestión ética con la de la salud, para mostrar su insostenibilidad en el libro cuarto de la *Politeia*, donde va más allá de esta analogía. Sólo con el ascenso de la dialéctica puede lograrse una auténtica justificación. En mi tratado «Die Idee des Guten»[iv] he intentado mostrar lo extrañamente incomprensible que resulta esta idea del bien que termina este ascenso e inicia el retorno.

Me parece que aún de Aristóteles se puede afirmar que en él sigue continuando viva la pregunta socrática. Él consiguió conceptualizar lo que llevó a Platón, en la elaboración mítico-teológica del legado de Sócrates, a su tan grandiosa como grotesca utopía del Estado. Acerca de ello he intentado demostrar algunas cosas en mi artículo arriba mencionado.[v] Hace poco, Tugendhat volvió a publicar su estudio con extensos añadidos en *Problemas de la ética*. Se trata de tres lecciones sobre problemas de la ética del año 1981 y de retractaciones de 1983.[vi] Lo mismo que en el estudio ya discutido, también aquí la rectitud y precisión de la argumentación son admirables. Tugendhat parte expresamente de la relatividad histórica que nos condiciona y, concretamente, como dice, «para este momento histórico» en el que las convicciones morales comunes ya no se presuponen. De este hecho se deriva la necesidad de una justificación de la moral, puesto que, según él, la única alternativa es la «violencia».

Esto significa llevar al extremo la Ilustración. Porque sólo puede decir que a la vista de la existente relatividad -también en las biografías de los individuos- hay que buscar un consenso de todos los seres humanos, que sólo puede llevar a una «moral mínima». Esto es lo que debe lograr la filosofía. No es de extrañar que para Tugendhat la «imparcialidad» y en el mejor de los casos aún el «respeto» mutuo constituyen los criterios normativos superiores; como si entre los seres humanos no hubiera más que pelea y rivalidad.

Léase el siguiente ejemplo (pág. 120): «Entre los hijos de una familia se ha producido un problema moral; la madre acude, deja que cada hijo articule su interés y luego decide como observadora benévola e imparcial cómo hay que resolver el problema. En este caso, como acabamos de exigir, se ha construido el proceso de justificación moral e información de primera mano sobre los intereses que están en juego. Mas los actos de habla de los hijos sólo sirvieron como *input* informativo. El procedimiento mismo de justificación no era comunicativo. ¿Había en ello algo incorrecto? Pues yo mismo opino, y supongo que todos opinamos, que algo era incorrecto, a no ser que se tratara de niños muy pequeños, y sin duda diríamos que un tal procedimiento, en la institucionalización de normas legalmente sancionadas, no sería moralmente justificable». Esto suena -y también está pensado así- como si se comportaran como niños pequeños todos aquellos que se someten por amor, apego y respeto a la autoridad materna sin pedir razones. No comprendo qué tiene que ver con esto la mención de la institucionalización de normas legalmente sancionadas. Como si

el respeto a la autoridad y la solidaridad basada en ella -y también en normas legalmente sancionadas- no fuera más que una falta de esclarecimiento.

La crítica de Tugendhat al concepto de justicia de Rawls muestra, sin embargo, que no sólo se refiere a un mero orden de procedimiento de iguales derechos. La objeción formulada por U. Wolf de que él tampoco puede ir más allá de la legalidad, también tiene su consistencia, y así, Tugendhat -él, no sólo yo- se ve obligado a volver al concepto de autonomía de Kant, lo que no me asombra. En un siglo como el kantiano hubo un horizonte amplio que incluso abarcaba la *sapientia sinica*. En aquel entonces la relatividad de las costumbres vividas no era algo desconocido. Al parecer, el formalismo de Kant tenía en cuenta el escepticismo moral que implicaba esta relatividad.

No puedo pretender tener una perspectiva clara sobre los detalles de la discusión en la que se mueve Tugendhat y que toma como referencias a U. Wolf, Ph. Foot, Habermas, Hare, Rawls, Wildt y Winnicott. Las botas estrechas de la filosofía analítica siguen siéndome demasiado incómodas. Debo limitarme a discutir el resultado al que lleva. Me resulta muy difícil comprender por qué el empleo kantiano del concepto de razón habría de implicar una «verdad superior» y un concepto de la esencia del ser humano que en esta forma ya no son válidos. ¿Acaso no está realmente en el carácter de la razón sin ser una «verdad superior» el hecho de que no se puede separar el pensamiento solitario y el comunicativo, como pretende Tugendhat en su discusión de Habermas? En cualquier caso, toda la aspiración de Kant consiste en separar las verdades superiores, por ejemplo en el sentido de algo dado por Dios, de la justificación de la moral.

Es cierto que el resumen kantiano-estoico de la problemática moral bajo la «doctrina de los deberes» se ha vuelto extraña para nosotros, pero sólo se trata de un uso no familiar del lenguaje. La palabra «deber» no significa en el uso kantiano una autoridad que manda a ciegas -como ya Scheler malentendió terriblemente a Kant-, sino que apela a la propia aceptación y comprensión moral; y cuando Kant usa el concepto de «fin en sí mismo» para los deberes hacia uno mismo y hacia otros, se trata de una expresión extremadamente paradójica que justamente no remite a una «verdad superior». Tugendhat mismo cita (pág. 161) la frase de Kant: «Así se representa el ser humano necesariamente su propia existencia».

Tugendhat reconoce finalmente (pág. 173) incluso que, según su concepción, en lugar de la expresión «fin en sí mismo» también se podría decir: «compórtate cara a tu vida dentro del *modus* de la seriedad», y así, después de todo, considera legítimo hablar del deber hacia uno mismo: «Mas el deber hacia uno mismo, que ahora se desprende, no concierne contenidos de cualquier tipo, sino sólo el cómo del comportarse frente a uno mismo». No puedo ver aquí otra cosa que el formalismo kantiano, que realmente quiere decir exactamente esto. No quiero sostener con ello que la doctrina de los deberes de la metafísica de las costumbres tenga la misma evidencia que su «fundamentación». Sin duda resuena en ella la «verdad superior» de la tradición cristiana. Pero la problemática de la fundamentación es completamente independiente de ello. Me resulta extraño que aún no se quiera reconocer el paralelismo exacto de las fórmulas del imperativo categórico. Desde el punto de vista temático, Hare vio correctamente que se refieren a lo universal y no a algo común a

una especie. La universalidad, lo incondicional se aplica tanto al concepto de la ley natural general como al concepto del «fin en sí mismo».

Vuelvo así nuevamente a la pregunta pendiente desde Aristóteles acerca de si en general es posible una fundamentación o justificación de los contenidos de las normas morales. La costumbre es *ethos*, es decir resultado del «acostumbrarse» (yow). Las normas siempre son aceptadas de antemano. Su puesta en duda no es una cuestión de si son justificables, sino expresión de un cambio de la conciencia con respecto a las normas. Las personas adultas no han de hacerse cargo de las ideas morales con las que fueron educadas. Pero esto no significa que en este caso sólo siguen a sus intereses y a sus cálculos a favor de la felicidad y que respetan en el mejor de los casos los intereses comunes, es decir, que obedecen a puras reglas de prudencia. Más bien se trata de un contenido cambiado que ahora consideran como el moralmente correcto. Pero también este, por hablar con Aristóteles, es un *kalon*. Aristóteles parte del reconocimiento de tales conceptos normativos. El hecho de que los llame *arete* y que los defina como el medio entre los extremos no significa que los «justifique», sino sólo aclara el «punto de vista» (el *skopos*) desde el cual lo que rige como lo correcto puede ser protegido contra los errores de un juicio amenazado por intereses y pasiones.

La doctrina griega de las diversas metas de la vida que se pueden escoger en el camino a la vida dichosa, el placer, la riqueza y el honor, a los que se añade la *arete* y la *theoria*, contiene sin duda un orden jerárquico, pero la enseñanza ética consiste precisamente en demostrar que partiendo de las metas tradicionales de la vida, sólo la *arete* y la *theoria* (sofía) resultan ser *telos*. Estas dos, como me parece que lo ve Aristóteles, están en una relación peculiar de mutuo condicionamiento. Pero ambos, y esto es lo importante para nosotros, convencen inmediatamente en su valor propio, que es superior a todo cálculo de felicidad. Por lo tanto, no es el eudemonismo calculador que Kant critica en las concepciones morales que circulaban en su época. También la ética aristotélica sirve para el esclarecimiento del para-sí-mismo y no para su fundamentación o justificación.

Mi objeción a Tugendhat sigue siendo, por tanto, que esté buscando una justificación donde no puede haberla. La filosofía sólo puede hacer consciente el carácter normativo que corresponde a las normas.

3. Entretanto he conocido un libro de Trøels Engberg-Pedersen que en su análisis preciso de Aristóteles también enfoca el tema central de la «ética entre Aristóteles y Kant». [vii] Aunque la investigación está orientada plenamente a la discusión británica sobre teorías morales teleológicas y deontológicas con las que no estoy familiarizado, al mismo tiempo sigue enfocada muy precisamente al texto aristotélico que conozco muy bien. Puedo observar con respeto que el análisis preciso del autor es en todo punto coherente. Por eso, su libro no carece de rendimiento en cuanto al problema clásico de la «ética entre Aristóteles y Kant».

La exposición mucho más descriptiva de Aristóteles la sitúa, ciertamente, dentro del estilo anglosajón, de manera que examina los «arguments» y si son argumentativamente concluyentes. Esto aporta -como también en general- algunos

resultados esclarecedores. Se desarrolla de manera consistente lo que es la comprensión moral por aceptación. En ello también se muestra el límite de una lectura de Aristóteles que lo reconstruye plenamente en función de la argumentación lógicamente coherente. Se ignora por completo la intención descriptiva de Aristóteles, de modo que el autor llega a tratar a las «partes» del alma como componentes reales y, en consecuencia, a hipostasiar dogmáticamente la diferenciación entre la virtud ética y la dianoética, entre *ethos* y *logos*. No me acaba de resultar claro lo que pretende significar aquí que el *ethos* apunte a lo propiamente bueno y a la eudemonía, mientras que la *phronesis* sólo tiene una participación en él. Me alegro que el autor vea que la «participación» no sea una pura doctrina de prudencia, pero entonces ¿qué significa «participación»? Los dos aspectos que Aristóteles distingue, *ethos* y *dianoia*, en realidad no son más que aspectos de un mismo estado de hecho, tal como él expone bastantes veces, como al comienzo del libro sexto (*Ética a Nicómaco* Z 1), y como además se desprende suficientemente de su doctrina del alma y de su discusión de la unidad del alma frente a las partes de ésta (*De anima* III, 10). Aquí tengo, por tanto, mis reservas. En cambio, me parece digno de elogio que el autor explore el problema del eudemonismo, tanto con respecto a Aristóteles como a Kant, de manera muy penetrante y que elimine una serie de prejuicios que surgieron de una comprensión miope de la crítica kantiana a la eudemonía.<sup>[viii]</sup>

4. Bajo el modesto subtítulo «Begriffsgeschichtliche Studien» se esconde un libro con perspectivas decididamente filosóficas. Se trata de *Naturrecht und Sittlichkeit*, de K.H. Ilting.<sup>[ix]</sup> El primer capítulo se ocupa de la historia del derecho natural bajo el punto de vista de en qué medida este concepto encontró una fundamentación racional. Esto significa que aquí se analizan más detalladamente la filosofía griega, especialmente la ilustración sofista, Platón, Aristóteles y la Estoa, e igualmente la reinterpretación de la doctrina jusnaturalista en el medioevo cristiano, y que, a continuación, en la discusión predomina la ilustración moderna de Hobbes a Hegel. Para esta perspectiva echo de menos una referencia al libro no anticuado de I. Sauter (1926).

El capítulo siguiente, dedicado a la «moral», es de un alcance aún mayor, y representa en realidad los fundamentos de una historia de la ética. Aquí se exploran tanto los conceptos griegos de *ethos* y *nomos* como sus equivalentes latinos *mos* y *lex* hasta el umbral de la modernidad. A ello sigue la historia y el destino de la ética moderna bajo los elocuentes títulos de «Autonomía de la moral» y «Relativización de la idea de una moral universal», que narran nuestra historia más propia de Hegel a Nietzsche. El esbozo de la fundamentación moderna del derecho natural racional y de su paulatina politización es brillante en el desarrollo de su pensamiento agudo y lleno de erudición.

Lo que aquí está en juego se discute finalmente en un artículo excelente bajo el título «Universalidad e historicidad de las normas de acción». En una confrontación positiva con la doctrina del derecho puro de Kelsen y con la teoría de la justicia del procedimiento de N. Luhmann, se prosigue desarrollando, a mi modo de ver de manera convincente, el formalismo kantiano y se muestra su compatibilidad con la relativización sociohistórica, que se inició con el comienzo

de la conciencia histórica oscureciendo injustificadamente los aspectos apriorísticos del problema. En este sentido, el libro muy instructivo de Ilting forma parte de nuestro contexto. Se pone nuevamente de relieve la validez del formalismo de Kant como el verdadero realismo filosófico.

5. En este mismo contexto, también hay que mencionar el pequeño libro lleno de temperamento de H.J. Krämer.<sup>[x]</sup> Un conocedor tan profundo de la filosofía griega como este autor es lo bastante consciente de la peculiar posición excepcional de la filosofía práctica desde Aristóteles para no caer en la tentación de reducir la ética a la mera teoría. Por otro lado, sabe retener la dimensión reflexiva que posee la ética como filosofía y que la mantiene diferenciada de la concreción de la razón práctica.

El autor intenta mantener el concepto de la ética conciliadora en el medio justo entre los extremos y restringir la voz de la reflexión al consejo y la recomendación que el actuante puede aceptar o rechazar por decisión propia.

Aunque esto me parece formalmente correcto, no obstante está infradeterminado en un punto esencial. Esto destaca allí donde entra en juego la competencia de la ciencia. Ésta reduce claramente las posibilidades de deliberación. Lo que se puede saber a partir del conocimiento científico no es objeto de deliberación. Esto ya lo sabía Aristóteles. Mas para él estaba claro algo que el autor no retiene con la misma seguridad, es decir que aquel «saber» que llamaríamos «ciencia» y que él denomina *techné*, siempre sigue subordinado al saber práctico decisorio de la *prohairesis*, que se orienta al bien. Esta es la más antigua sabiduría socrático-platónica. Ahora bien, la «defensa de una ética individual» de Krämer está dirigida contra la primacía de una ética social basada en el consenso, es decir, por un lado, contra la escuela de Erlangen y, por el otro, contra los intentos emprendidos por Apel y Habermas. Estoy plenamente de acuerdo con él si le resulta sospechoso el ideal de la fundamentación última, y quisiera subrayar la coincidencia en ello con Aristóteles. También concedo que Krämer tiene razón en considerar que en concreto resulta difícil distinguir dónde se trata del saber técnico y dónde del saber ético o del saber acerca del medio justo y acerca del «bien». Pero ¿no significa precisamente esto que la distinción resulta ser importante? En cualquier caso, en un conocedor de Aristóteles como lo es Krämer sigue siendo asombroso que no acepte la clara distinción aristotélica entre *techné* y *phronesis* (como la de *poiesis* y *praxis*) en su significación de principio. Me parece que la consecuencia es que su ética conciliatoria cae en una tipología de reglas de prudencia y que, como dicho más arriba, está por principio indefensa frente a la pretensión del monopolio de la ciencia. Por eso, en efecto, critica luego la asimilación de la ética conciliatoria por la ciencia social sólo como utopía, y no como confusión (pág. 69).

La característica del aconsejar y del deliberar no encuentra en Krämer una acentuación del todo correcta. No cabe duda de que aquel que se encuentra ante una situación de decisión y delibera consigo mismo, también es receptivo para el consejo prudente de otro. Pero mientras sólo se trate de cuestiones de prudencia, es decir, de hallar el medio correcto para un fin, el otro entra en juego tan sólo como

el experimentado, o sea, no como el otro que está unido con nosotros por un *ethos* común. Esto queda expresado en el hecho de que en todos los casos en que la ciencia puede dar información, se reconoce la prioridad de su instrucción. El consejo entendedor de un amigo tiene su valor para la corrección de las propias deliberaciones y no como consejo prudente que puede dar cualquier experimentado y experto. Aristóteles sabe lo que hace cuando incluye entre las virtudes al «entendimiento» (*synesis*) como modificación de la razonabilidad (*phronesis*). La primacía implícita de *synesis* sobre *phronesis* en Krämer, en cambio, me parece equivocada. En este punto, Aristóteles simplemente tiene razón.

A ello corresponde que la posición de Krämer en cuanto a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant no puede convencerme. Es verdad que esta fundamentación se limita a un aspecto estrecho, concretamente a la crítica a la dialéctica práctica, que Kant critica como eudemonismo. Pero esto no varía el hecho de que los imperativos de la prudencia sean por principio diferentes de los imperativos morales, que son preceptos categóricos. Krämer considera que la refutación kantiana del racionalismo utilitarista y eudemónico ya no son adecuados para nuestro tiempo, una expresión que usa a menudo. En mi opinión, se malentiende el formalismo kantiano y con él la autonomía si no se capta correctamente su función crítica. En realidad, está en perfecta armonía con el pluralismo de las figuras del *ethos* material.

En principio, las reflexiones de Krämer sobre el *status* teórico de la filosofía práctica me parecen plenamente acertadas. Sólo pierden algo de su fuerza demostrativa porque dan un lugar equivocado a la prudencia. Estoy de acuerdo con él acerca de que la razón práctica del actuante queda esclarecida por la reflexión teórica de la filosofía, y en esta medida, pero sólo en esta medida, la filosofía práctica es siempre también saber para la práctica. Mas Krämer se equivoca cuando ve en ello nada más que la superioridad común de lo general sobre la situación concreta. Para todas las consideraciones de prudencia y la función que en ellas tienen la *techne* y la ciencia, esto es sin duda cierto. Pero en la medida en que se trata de praxis en el pleno sentido de la palabra, la razón práctica misma siempre se orienta de antemano por lo general, por el correcto camino de la vida. Más aún, cualquiera es filósofo. Aristóteles tiene razón cuando toma como punto de partida de su trabajo conceptual a los *legomena*. También Kant tiene razón cuando en su filosofía moral no quiere socorrer con un saber general solvente al hombre cuya conciencia del deber es impecable. Únicamente quiere rectificar las representaciones filosóficas en curso que tienen un efecto enturbiador para la pureza de la razón práctica. La generalización no es monopolio de la ciencia, sino que se encuentra en el lenguaje y por tanto en la naturaleza humana. La contribución de la filosofía práctica a la praxis sólo es su rectificación. Me parece que esto vale tanto para Kant como para Aristóteles y la tradición. Es por esto que la filosofía práctica se llama «práctica».

Es cierto que la reflexión también puede dirigirse a las reglas de aplicación de la conducción de la vida, y esto significa, bajo el título de «ascética», hasta Kant una parte de la filosofía práctica. Krämer menciona esto con razón con referencia a P Hadot.<sup>[xi]</sup> Pero él mismo ve que este aspecto apenas desempeña un papel en Aristóteles, el fundador de la filosofía práctica, a diferencia de las posteriores enseñanzas para la vida del helenismo. Esto me parece tener una importancia

decisiva para la cuestión de una ética filosófica, y no dice nada en contra de Aristóteles.

Por esto, a mi modo de ver, es un camino erróneo contraponer en la filosofía moral a Kant con el probabilismo de la moderna teoría de la ciencia. El carácter apodíctico e incondicional es para la razón moral el principio supremo -una «justificación última» que no es teórica y que admite toda la diversidad de contenidos-, y sin duda alguna también forma parte de esto el empleo de todos los saberes que le son accesibles a uno, incluyendo también los buenos consejos de otros.

Entretanto, Krämer ha presentado un ensayo, nuevamente erudito y agudo, bajo el título «Ética antigua y moderna». En éste me parece que caracteriza a la ética kantiana de manera menos unilateral, aunque la define demasiado como un tipo específico de ética del deber en lugar de percibir su función crítica. En principio estoy plenamente de acuerdo con su pretensión teórica básica de corregir la unilateralidad de una ética del deber a favor de una ética de aspiración subjetiva teleológica de procedencia antigua clásica. Yo también considero que esta es la más general, como he mostrado en mi propio artículo sobre la posibilidad de una ética filosófica.<sup>[xii]</sup> Pero también esta vez echo de menos un poco de «euforia hermenéutica» en la discusión de Krämer sobre Kant, es decir el entender a Kant desde su propio problema y hacerlo así fecundo para nosotros. En este punto, Krämer no hizo caso a las demostraciones convincentes de Gerhard Krüger que ya he citado. De otro modo no hubiera podido construir un tal montaje de ética de la autonomía como lo hizo y no hubiera podido interpretar en Kant un concepto de voluntad que separa a ésta de la razón.

Admito que la forma imperativa de la ética kantiana y su arraigo en el concepto de deber es unilateral y sostengo que se la debe entender desde la tradición de la Ilustración y su seguridad de sí misma. Kant aprendió de Rousseau que no estamos autorizados a fundar la moral en cálculos utilitaristas y eudemonistas. La autolimitación del amor propio exigida aquí fue demostrada por Kant en muchos buenos comentarios sobre el «respeto a la ley». Lo que Krämer llama el «sentar la ley moral de manera absoluta y pseudo-teológica» es algo que hay que entender positivamente como delimitación frente a la cualidad hipotética de todas las reglas de prudencia. Me parece un anacronismo referirse en este punto a la crisis de autoridad de nuestros días y reprojectarla al siglo XVIII en el que no se cuestionaba la autoridad de la razón. También me resulta difícil comprender la argumentación contra el imperativo intrapersonal en un platónico que conoce el diálogo interior del alma consigo misma.

En realidad no se trata de que el imperativo categórico, este formalismo kantiano que se propone purificar la ley de la costumbre de la sofística de la pasión y la dialéctica de la excepción, pretenda tener en sí mismo una fuerza motivadora. Quien no quiere el bien no se convencerá de la «tipicidad de la facultad de juicio» con la que Kant ya ilustra su filosofía moral.

No cabe duda de que una ética antropológicamente fundada contiene aún otros aspectos además de la validez categórica de la ley moral. Mas, como muestra la teoría de la religión y la pedagogía de Kant, incluso en éstas la apelación a la razón no es precisamente intempestiva. (La educación de niños pequeños apelando a la razón

sigue siendo un método muy raramente practicado y sobremano eficaz.) Pero cuando se trata de cuestiones filosóficas, la pregunta que importa es finalmente: ¿por qué hay que hacer el bien por el bien mismo? Platón, Aristóteles y Kant apuntan a esta pregunta, y en su contexto se inserta la perspectiva del deber.

Es cierto que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant requiere una capacidad de abstracción precisa, pero ésta puede tenerla tanto una mera conciencia fina como puede carecer de ella un espíritu entrenado. Es indudable que la historia del kantianismo ya no era capaz de esta precisión, por lo que se enredó en peleas pragmáticas ilusorias. El asunto me parece muy parecido a la reivindicación del «agrado desinteresado» para la teoría del arte, ya sea que se lo critique como estética del ornamento o se abuse de él para justificar el arte abstracto. (Incluso Adorno incurrió en este error en su muy interesante «Teoría estética».)



6. Si se vuelve de estas discusiones a los intentos hechos desde muchos lados de fundamentar a partir de Heidegger una ética filosófica, en realidad el legado aristotélico-kantiano todavía me parece consistente, precisamente porque no está basado en la metafísica. Por esto no veo por qué el gran impulso del pensamiento de Heidegger, al que yo mismo intenté seguir lo mejor que pude, ha de permitir una aplicación inmediata al problema de la ética filosófica. Pienso que no fue por omisión sino por razones determinadas que Heidegger rechazó la cuestión de una ética.

Curiosamente, en la literatura especializada francesa, o al menos en la literatura en lengua francesa, se parece ver esto de manera parecida. Quiero señalar sobre todo el libro escrito en francés de Reiner Schürmann, un libro de un alemán que vive y enseña en Norteamérica y que presenta en él su tesis elaborada en París.<sup>[xiii]</sup> (Sin embargo, se trata de estudios muy abundantes y no estoy en condiciones de dominar plenamente el panorama de los ensayos sustanciosos de autores franceses que han entablado un diálogo con Heidegger. Debo limitarme a algunas observaciones marginales para llamar la atención del lector alemán sobre libros elegidos que al

mismo tiempo indican el marco de referencia dentro del cual está la presencia de Heidegger en el pensamiento francés.)

El libro de Schürmann merece una atención especial. Está elaborado con un cuidado extraordinario y sigue a Heidegger plenamente en la medida en que toma en serio el rechazo de la pregunta que Beaufret dirigió a Heidegger y a la que éste respondió con su «Carta sobre el humanismo». La pregunta era: «¿Cuándo escribe usted una ética?». El hecho de que en el análisis de Schürmann aparezca en primer plano la cuestión del actuar, el a priori del «agir», no significa que del pathos emotivo de *Ser y tiempo* se pueda derivar la exigencia que expresa la pregunta de Beaufret.

Schürmann lee a Heidegger al revés, comenzando por el final. Desde ahí se puede constatar legítimamente que el carácter cuestionable de la voluntad no está tan claramente elaborado en *Ser y tiempo* como lo estará en el Heidegger tardío. En la observación desde el final apenas se puede reconstruir el malentendido moral de *Ser y tiempo* que acompañó a la primera recepción de la obra. Por otro lado, Schürmann sigue el principio, a mi modo de ver absolutamente correcto, de abandonar radicalmente la distinción entre Heidegger I y Heidegger II, introducida por Richardson. Esto le pone en condiciones de ver con Heidegger el actuar verdadero en el pensamiento mismo, aunque en un pensamiento que no es prescriptivo, es decir, que no es consecuencia de principios y que no traslada al actuar la obediencia a reglas del pensamiento. En el pensar de Heidegger se trata más bien de la superación de los conceptos conductores de principio (*arche*) y de fundamentación. De ahí el título del libro de Schürmann: *El principio de la anarquía*, es decir de la ausencia de principios.

En este libro excelente se encuentra un capítulo que debe interesar especialmente desde el punto de vista de la ética. Está dedicado al actuar como condición del pensar y comienza con el a priori del actuar. El pensamiento no podría pensar realmente el «ser», si no perteneciera al ser y escuchara al ser. Así, el pensar es el actuar propiamente dicho. Para ello el autor remite a la autenticidad del ser-ahí, que en *Ser y tiempo* abre el acceso a la pregunta por el ser a través de la nada y la muerte. Esto es correcto. Se puede decir, a la inversa, que la metafísica en cuanto ontología de lo que está a la vista se ha elaborado desde la inautenticidad del ser-ahí y que esta ontología corresponde al destino de Occidente que desemboca en el completo olvido del ser de la era de la técnica. Pero hay que añadir que la autenticidad y la inautenticidad son «igualmente originarias». Este es el reconocimiento determinante del joven Heidegger alrededor de 1920, cuando Nietzsche impregnaba, por así decir, el ambiente. Sólo más tarde, en la época del «viraje», Heidegger descubrió a Nietzsche como el interlocutor más importante de su diálogo del pensamiento, y en conversación con él pensó el ser como «claro» y como «acontecimiento». De este modo se demuestra la doble dirección del desocultamiento y del ocultamiento en el ser mismo.

Se puede estar de acuerdo con Schürmann en que ya en *Ser y tiempo* hay una validez del «a priori práctico», aunque en toda su ambigüedad de principio. También hay que estar de acuerdo con él cuando objeta contra la crítica corriente a la falta de una dimensión social en *Ser y tiempo* que ni la palabra, ni la cosa ni el acto pueden ser asunto de un solo individuo. Heidegger mismo lo deja lo bastante claro cuando dice y lamenta que no existe el lenguaje en el que un pensador pudiera decir hoy adecuadamente lo que se le exige como tarea de pensar. La visión del morar en el ser,



el ideal de una serenidad que deja atrás la tiranía de la volición y la obsesión por el hacer sin negar por ello el progreso técnico, siempre presupone que la superación del pensar según principios y de la metafísica de Occidente debería ser un proceso colectivo y debería encontrar un lenguaje propio. El pensamiento como tal de Heidegger no ofrece respuestas, sino que abre preguntas. Por esto es correcto, como dice Schürmann, que Heidegger no conoce un programa de acción para realizar el nuevo «ser en sí». Sin embargo creo que no es correcto afirmar (lo que Schürmann también parece decir, pág. 291) que Heidegger haya querido dejar esto para otros: «¡No tenemos lo bastante en consideración la esencia del actuar!» ¿Cómo ha de ser posible un nuevo morar en la tierra, un nuevo Dios, un nuevo pensar que sean compartidos por todos? Estas preguntas no sólo son las de Heidegger. Si otros preguntan así, esto sería en la óptica de Heidegger nuevamente un pensar según «principios» o calculador. «Sólo un Dios nos puede salvar.»

Por esto parece indicado seguir teniendo en claro que el pensamiento no nos llama como actuantes. Si se impusiera otro tipo de pensamiento, otro modo de demorar en el ser-ahí, otro ser hacia la muerte que no fuera el de huirla corriendo sin aliento, esto no significaría para Heidegger que ya no exista un pensamiento intuitivo. Los propósitos seguirían siendo propósitos, los planes seguirían siendo planes, incluso a gran escala en la vida social y para la humanidad. Sólo que serían «serenos». Se trata por tanto de un pensar específico que animaría a todos y que aquel que piensa hoy sólo puede preparar. Lo que Heidegger dice sobre la finitud se entiende como este giro nuevo hacia el pensamiento preparador. Ya en *Ser y tiempo* pretendía purificar la finitud de la mácula privativa de la carencia de lo infinito y de la falta de consistencia de la eternidad. El pensamiento después del «viraje» se caracteriza por el hecho de que ya no necesita semejante purificación distanciadora tan pronto como el pensamiento aprende a pensar el ser en sí y el «demorar». Hannah Arendt señala con razón (Schürmann, pág. 295) la asignada «demora» en la interpretación heideggeriana de Anaximandro, y Schürmann dice correctamente (pág. 297) que querer el no querer, el «dejar», es más que cualquier actuar o apelación al amor.

En cierto momento observa que la cibernética y el funcionamiento simultáneo de su autorregulación ejercieron una verdadera fascinación en Heidegger, casi como la encarnación del eterno retorno de lo mismo.

A Heidegger esto le habrá parecido como la extrema radicalización del olvido del ser, y esto se corresponde con la observación provocadora en el artículo sobre Nietzsche de 1953 (*Vorträge und Aufsätze*, pág. 21). Por otro lado, Heidegger considera que si no existiera el arte y al menos en él el demorar y el morar, sería casi inimaginable otro pensamiento que el calculador. Sin embargo, también lo inverso es válido. Por esto no sé muy bien qué quiere decir Schürmann (pág. 336) con el «auténtico existir». El existir se da siempre también en la inautenticidad. Incluso el pensar que remonta su preguntar más atrás de la metafísica no es articulable para nosotros sin el pensamiento metafísico y el lenguaje conceptual. La penuria del lenguaje de Heidegger es, en realidad, el testimonio más impresionante de la fuerza de su pensamiento.

Los trabajos más recientes de Jonas.<sup>[xiv]</sup> que Schürmann menciona (pág. 309 ss.), a mí también me han conmovido profundamente. Veo su mérito en el hecho de hacernos conscientes del inmenso cambio de escala al que se confronta la

responsabilidad del ser humano. Su posibilidad ampliada de actuar ilimitadamente se ha convertido en un actuar y decidir que determinará hasta muy lejos el destino de las generaciones futuras. Por otro lado, no creo que este cambio de escala tenga la significación fundamental que Jonas le atribuye. Nada puede llegar a ser más incondicional que el imperativo categórico aun a la escala más grande. La prudencia de la Ilustración de nuestro siglo encuentra los mismos límites que los de la Ilustración del siglo XVIII. Esto se puede aprender de Kant.

El hecho de que en las investigaciones francesas se atiendan especialmente los múltiples sentidos de la relación de Heidegger con Hegel es algo obvio desde el entrelazamiento que realizó Sartre entre Hegel, Husserl y Heidegger, y en ello participa sin duda también la dimensión del problema social en la que trabajó especialmente Hegel y que en Heidegger está a la sombra del concepto del pensamiento calculador. Pero, en el fondo, es un tema que siempre desafía. En su día, Walter Schulz intentó definir el lugar de Heidegger en la historia de la filosofía plenamente desde la situación final del idealismo alemán, desde la reflexión y su traslado a lo inmemorial (Schelling). Muchos otros, incluso yo<sup>[xv]</sup> han planteado la pregunta de por qué la superación hegeliana del idealismo subjetivo no encontró una aceptación positiva por parte de Heidegger, el crítico radical del pensamiento subjetivista de la modernidad. Además, desde que Heidegger proclamó la superación de la metafísica o el sobrellevarla o incluso el final de la filosofía, se vuelve a plantear una y otra vez la pregunta de si Heidegger no repite lo que ya había sido la lógica de Hegel como cumplimiento de la metafísica, o también, lo que había sido ya el giro trascendental de Kant.

7. Hace poco, un libro de D. Janicaud y J.-F. Mattéi, escrito con elegancia y espíritu, ha retomado nuevamente este asunto.<sup>[xvi]</sup> La pregunta conductora es si Heidegger no tomó el concepto de racionalidad de una manera demasiado estrecha al someter a Hegel al logocentrismo de la ontología griega. La pregunta desemboca en la cuestión más general que siempre se vuelve a plantear, es decir, qué quiere decir realmente en Heidegger el evitar el lenguaje de la metafísica. Como si esto fuera posible; como si Heidegger pudiera hacerlo aunque él mismo confiesa una y otra vez que recae en el lenguaje de la metafísica, y como si no conociera esta traba y la incluyera expresamente, aunque parece esperar de un pensamiento cambiado que éste pudiera modificar incluso nuestras lenguas y la estructura predicativa que nuestras lenguas indogermánicas tienen en común. Así como Hegel califica como torpe la forma de la frase para expresar verdades especulativas, porque el predicado se convierte en sujeto, así también Heidegger dijo a su modo cosas parecidas, y es cierto que sufrió porque no había un lenguaje que permitiera decir realmente el viaje de su pensamiento.

De todos modos, Heidegger poseía una sensibilidad casi magnética para sentidos laterales enmudecidos y perdidos de las palabras y los empleaba para sus intentos de pensar. Siempre trataba de evitar las formas de pensar según principios, razones y justificaciones, porque tenían como efecto el encubrimiento metafísico del ser. Sin embargo, a veces también recarga con nuevos contenidos de significado conceptos metafísicos como identidad y diferencia. Para Hegel, estos conceptos son conceptos de reflexión, y su reflejarse mutuamente representa sin duda la elaboración más

convinciente de su dialéctica especulativa. En Heidegger, en cambio, estas palabras no remiten a conceptos que estructuran toda la reflexión. Cuando habla de la diferencia ontológica (y en ello le siguió Derrida), no se refiere a una diferenciación que realiza el pensamiento, sino a «la» diferencia, es decir, a la apertura de la dimensión en la que puede producirse, en general, el pensar de esto y no aquello, de esto y aquello, de lo idéntico y lo diferente. El ser y lo ente no los distingue el pensamiento, sino que su diferencia es la del pensamiento mismo. Es la diferencia del ser que acontece. Heidegger la llama también lo «exteriorizado» o el «resultado» [«*Austrag*»] que se expresa en el giro «hay». Esto no significa, como en la lógica de Hegel, que hay algo, algo y otras cosas, sino que, en general, hay algo. A menudo, el lenguaje de Heidegger es de una fuerza y osadía extremas. También la capacidad de Hegel de fusionar el espíritu de la lengua alemana con la tradición conceptual greco-latina era inusual: «La verdad del ser es la esencia». ¿Quién escuchó antes de Hegel (con excepción del Maestro Eckhart y sus seguidores) en la «esencia» [*Wesen*] aquello que revela del ser? Pero Heidegger aún va mucho más lejos al resucitar la fuerza verbal de la palabra «*Wesen*» [esencia]: «Anwesen»[pre-sencia], «Abwesen» [ausencia], «Unwesen» [in-esencia] y hasta un «Seyn» [ser con i griega] que «es siendo» [*wesend*].

Pero también Heidegger sólo puede moverse en las estructuras del lenguaje hablado. Tal vez lo sobrepase un poco algunas veces en combinaciones de palabras muy peculiares. Pero no hay más. Resulta instructivo ver en el estudio de Mattéi (en el mismo libro) cómo se acumula en Heidegger este *quiasmo*, esta figura de la dialéctica semántico-didáctica, comenzando por la reversión de *Ser y tiempo* en «Tiempo y ser», de «La esencia de la verdad» en «la verdad de la esencia» etcétera. El estilo de estas reversiones dialécticas tiene una función de rótulo. No pretenden representar, como en Hegel, la forma de la demostración filosófica, sino que quieren desmarcarse frente al modo de pensar metafísico. El intento de Derrida de sobrepujar a Heidegger y de reprocharle un permanecer último en el logocentrismo porque sigue hablando de la esencia del ser o del sentido del ser, desconoce en mi opinión la situación en que se encuentra el pensamiento: nunca puede comenzar de nuevo, y por esto siempre, y en contra de su propia intención, depende del lenguaje dentro del cual se mueve normalmente. Aunque Derrida (en contra de Heidegger) no quiera saber nada del sentido del ser, él también se aferra al sentido de sus propios trabajos.

Janicaud ve como mera excusa que se quiera explicar el forzamiento en Heidegger desde la penuria del lenguaje del pensamiento. Él afirma, en cambio, que Heidegger, de hecho, no puede sustraerse a las consecuencias del pensamiento metafísico y especialmente a la onto-teología. Para ello remite al tono general de fondo cristiano-pascaliano, que resuena en el discurso sobre la inautenticidad de la existencia. Pero detrás de ello hay un problema aún más grave. La unidad de la metafísica que presuntamente existiría entre la onto-teología de la antigüedad y del medioevo, por un lado, y la metafísica moderna, por el otro, no sería convincente. La nueva racionalidad del pensamiento metodológico que desemboca en la tecnología, no sería en realidad la única racionalidad de la modernidad. En el lenguaje y en la vida de los seres humanos que se constituyen en sociedad, subsistiría un espacio de libertad. Esto convertiría en falso el tono irremediablemente fatalista en el que Heidegger habla de la noche completa del olvido del ser. En general, el pensamiento de Heidegger sería demasiado dualista cuando opone diametralmente la alternativa del pensamiento tecnológico con su pleno olvido del ser al acontecimiento como una salvación indeterminable.

Resulta difícil negar que la continuidad entre la ontología griega, su latinización y cristianización, por un lado, y la puesta en marcha de la ciencia moderna por el otro, esté llena de problemas. Al parecer, Janicaud se pregunta si la revolución industrial y la ley inherente a su marcha están realmente dominados por una necesidad tan inevitable como lo enseña Heidegger en su teoría del olvido del ser. Janicaud plantea la pregunta contraria, es decir, a qué se debe que los pensadores, estos pastores al borde del desierto, pregunten por el ser. ¿Acaso no hay ahí otro tipo de razón que el calculador e intuitivo? Parece que lo que tiene en mente es la dimensión hermenéutica que se extiende a la vida de la significación del lenguaje. Ésta, ciertamente, no caduca con la metafísica de la *présence*, denunciada por Derrida (aunque tal vez se la llame *écriture*). A este respecto pienso de manera similar.

Me parece, sin embargo, que el autor no se da cuenta de que Heidegger, con el querer el no-querer, no se refiere en absoluto a una resignación fatalista ante el curso de las cosas. Más bien insiste en otra manera de pensar lo que es, que incluiría una posición serena aún ante el pensamiento calculador. Es esto lo que pretende decir. No cabe duda de que la planificación y prevención por parte de la ciencia siguen activas. Sólo importa saber si se puede esperar de esta voluntad la salvación, o sea, si una perfecta dominación técnica de la naturaleza y de la sociedad es posible o incluso sólo deseable. Por eso, Janicaud tiene mucha razón cuando no toma muy en serio el acierto de los pronósticos de Heidegger, que se han confirmado tan rápidamente en la época de la crisis ecológica. La idea que Heidegger persigue es más profunda y más osada al ver la posición griega ante el mundo como el verdadero comienzo que marca toda una época, una época de épocas, que llamamos Occidente. Aun así, me parece justificada la pregunta de si los extremos anticipatorios de Heidegger -como también el intento extremo de Nietzsche de pensar la voluntad de poder- no desencadenan de hecho otras fuerzas que puramente el radical olvido del ser y el ser arrastrado de la humanidad a sus fechorías tecnológicas. Por su parte, Janicaud parece buscar su camino entre los extremos del infortunio y la salvación. Quiere salvar el «frescor de lo posible» y tal vez sólo se equivoque en cuanto al hecho de que el pensamiento siempre tiende a los extremos, lo que sin embargo quiere decir que contrapone posibilidades y así las abre. No veo en qué él se desvía de Heidegger en este punto.

En un diálogo de amplia hilatura, «Heidegger en Nueva York», da nuevamente vueltas a sus temas, y me parece del todo claro que su defensa de una cierta racionalidad en el comportamiento moral y político, que se conservaría también bajo la modernidad, no acierta la situación de la discusión entre el pensamiento metafísico dentro del olvido del ser y el intento del pensar de Heidegger. ¿Quién querrá negar en serio la continuación de la razonabilidad moral práctica y política en la vida de la humanidad? El pensamiento elabora extremos. También el autor lo hace en su diálogo inventado. Casi resulta cruel cómo describe una de las personas: la joven investigadora, contagiada por la crítica de Heidegger a la tecnología, que no puede continuar con verdadera ilusión su trabajo de laboratorio, se va en las vacaciones a los bosques de Maine y escucha en vano la voz del ser (!). La bella descripción heideggeriana de los diálogos en el «Camino de campo» puede ilustrar qué abstracción irreal representa cuando una habitante de la ciudad se adentra en el paisaje con semejante expectativa. Finalmente, ella vuelve decepcionada y en lo sucesivo echa de menos en Heidegger lo práctico concreto, la ética y la afirmación de la *«liberté civile»*. Bueno, supongo que se le

considerará capaz a Heidegger de que su agudización radical del pensamiento tecnológico del presente no pase por alto que existen espacios de libertad para el pensamiento y que a ellos pertenece la libertad civil de la que él también depende como pensador. Mas, igualmente claro me parece que la amenaza de la libertad civil, que por cierto se halla en el trasfondo de la conocida observación de Heidegger sobre la grandeza del movimiento nacionalsocialista (que Janicaud comenta con sorprendente justeza y creo que correctamente), se pueda deducir precisamente también de las agudizaciones del arriesgado pensar de Heidegger. Piénsese, por ejemplo, en el creciente predominio de la burocracia que parece estar unido fatalmente al pensamiento técnico del mundo moderno.

En este libro encuentro muchas coincidencias con mis propios esfuerzos de asimilar los impulsos del pensar heideggeriano, y acepto que con ello reconozca tal vez mis propios límites.

8. Un libro como el de A. Kelken, que pone la filosofía de Heidegger bajo el tema de «Lenguaje y poesía», se confronta con una consecuencia de este pensamiento que se ha puesto de relieve con especial frecuencia en contra de él.<sup>[xvii]</sup> En rigor, no habría que hablar del lenguaje de Heidegger. Al menos es una manera de decir muy imprecisa. No hay lenguajes privados. Heidegger piensa y escribe en alemán. Es cierto que la libertad que se toma con las posibilidades del alemán, las que busca y encuentra para articular su pensamiento, es inusualmente grande. Pero sigue manteniéndose dentro de los límites de su lengua materna. Se limita casi por completo al campo semántico y sus efectos sintácticos inmediatos. Esta es la libertad que propiamente descubre: la de los significados que las palabras tienen habitualmente, del sentido que obtienen del contexto. Pero también se atreve a desligarse del contexto mismo que las palabras tienen en los textos de pensadores y poetas, y a menudo recarga el sentido lateral no pensado de una palabra y lo convierte en sentido contrario para dar palabras a su pensamiento. Piénsese, por ejemplo, en «Was heißt denken?», donde se le exige al lector entender este giro finalmente de tal manera que dice: «¿Qué es lo que obliga a pensar?». Un tal forzamiento no es una pura arbitrariedad. Para Heidegger, pensar era sufrir la propia penuria del lenguaje, y esto lo llevó a hacer tales cosas. El deseo de comunicarse que también está operando en su manera tan personal de hablar y escribir, está en conflicto con sus osados intentos de pensar. «¡Todo esto es chino!», exclamó Heidegger un día interrumpiendo desesperado un texto que acababa de elaborar. La taza de té dio un salto encima la mesa.

Una expresión como «el habla habla» no significa realmente un entregarse descontrolado a las asociaciones lingüísticas. Quien habla también quiere decir algo. Mas, quien escucha al habla que habla, no sólo escucha lo que alguien quiere decir, sino también cómo el lenguaje habla conjuntamente con él. Si el pensamiento escucha y libera en el lenguaje un tal contra-decir, hay que preguntarse cómo se relaciona esto con el lenguaje poético. Generalmente sucede que los contra-sentidos hablan como con-sentidos sin amenazar o destruir la unidad del conjunto del decir. Más bien dan al texto poético su volumen y su presencia inconfundibles. Por esto, el lenguaje poético generalmente sobrepasa raras veces los límites de los juegos del lenguaje. El juego del

lenguaje rompe el tono, y la característica del lenguaje poético es mantenerlo contra la irrupción de la prosa del lenguaje cotidiano.

En la reciente poesía hermética, como por ejemplo en la de Paul Celan, el *melos* poético se exige a veces con éxito liberar juegos de palabras en la poesía y hacer que expresen algo.<sup>[xviii]</sup> También en este caso se siente esto como una amenaza a la que están expuestos el lenguaje y la poesía. Cuando la prosa del pensamiento se atreve a hacer algo así, entonces es como poesía. Piénsese en Heráclito. La historia del pensamiento, en la que la filosofía y la ciencia se encuentran encadenadas en Occidente, se resiste a ello o bien corre el peligro de la confusión dialéctica. Heidegger es perfectamente consciente de ello y, por tanto, en su obra tardía hay un forcejeo trágico. Él sabe que debería escribir poesía para reunir sentido y contra-sentido en un nuevo «decir», y también sabe que en el poetizar hay un oficio que se debe aprender, lo mismo que en el pensamiento, donde con su genio y un duro trabajo llegó a la maestría.

El libro de Kelken persigue estas cuestiones con perspicacia y una amplia perspectiva.

Hans-George Gadamer

---

[i] Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres 1981.

[ii] «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *Gesammelte Werke*, vol. 4, pág. 201 ss.

[iii] Impreso por primera vez en: R. Wiehl (comp.), *Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*. Kolloquium zu Ehren des 80. Geburtstags von H. G. Gadamer (Sitzungsbericht. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg 1981, págs. 55-73. Incluido posteriormente en: E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart 1984, págs. 33-56. [Trad. castellana: *Problemas de la ética*, Taurus, Madrid 1989.]

[iv] «Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles, (Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse Abt. 3), Heidelberg 1978 y también en *Gesammelte Werke*, vol. 7.

[v] [Entretanto hay que añadir aún mi discusión de Karl Popper en: «Platos Denken in Utopien», en: *Gymnasium*» 90 (1983), págs. 434-455, reimpresso en *Gesammelte Werke*, vol. 7.

[vi] *Probleme der Ethik*, op. cit., págs. 57-131.

[vii] Trøels Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983.

[viii] Acaba de caer en mis manos el texto de Jürgen Eckhardt-Pleines, *Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles* (Königshausen 1984), que para este punto también es esclarecedor.

[ix] Karl-Heinz Ilting, *Naturrecht und Sittlichkeit. Begriffsgeschichtliche Studien*, Stuttgart 1983. [El autor falleció entretanto.]

[x] Hans-Joachim Krämer, *Plädoyer für eine Rehabilitierung der Individualethik*, Amsterdam 1983; id., «Antike und moderne Ethik?», en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), págs. 184-203.

[xi] P Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París 1981.

[xii] Véase la nota 2.

[xiii] Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París 1982.

[xiv] Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort 1979; trad. castellana: *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1994.

[xv] «Hegels Dialektik», Tubinga 21980, págs. 65 ss. y 99 ss. [Ahora en *Gesammelte Werke*, vol. 7, págs. 65 ss. y pág. 87 ss.]

[xvi] D. Janicaud, J.-F. Mattéi, *La métaphysique à la limite*, París 1983.

[xvii] Arion L. Kelken, *La légende de l'Être. Langage et poésie chez Heidegger*, París 1980.

[xviii] Véase mi estudio sobre Celan en *Poetica. Ausgewählte Essays*. Francfort 1977 y *Wer bin ich und wer bist Du?* Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge «Atemkristalle», Francfort 1973 (*Gesammelte Werke* vol. 9); trad. castellana: *¿Quién soy yo y quién eres tú?*, Barcelona, Herder, 2000