

Nietzsche y Heidegger: propuestas ético-políticas para dar paso al sentido de la tierra*

Nietzsche and Heidegger: ethico-political proposals to give way to the sense of the earth

Nietzsche e Heidegger: Propostas ético-políticas para dar lugar ao sentido da terra

Reinaldo Giraldo Díaz

Doctor en Filosofía, Universidad de Antioquia, Colombia. Magíster en Filosofía, Universidad del Valle, Colombia. Ingeniero Agrónomo, Universidad Nacional de Colombia. Docente Universidad Nacional Abierta y a Distancia -UNAD, Palmira – Colombia.

ID: <https://orcid.org/0000-0002-6221-9468>.

reinaldo.giraldo@unad.edu.co

Fecha de recepción: SEPTIEMBRE 15 DE 2020

Fecha de aceptación: OCTUBRE 20 DE 2020

Resumen

El hombre moderno se cree amo y poseedor de la naturaleza. Su dominio basado en el progreso científico y técnico lo ha llevado a una destrucción, devastación y desolación de la tierra. En este artículo de investigación se plantea que tanto Heidegger como Nietzsche llegan a concebir, cada uno a su modo, que el acontecer de la naturaleza y el acontecer de la cultura están íntimamente relacionados y que es preciso volver al sentido de la tierra, invertir los valores del hombre moderno y profundizar los valores de la preservación y cuidado de la tierra. Metodológicamente, se hace una lectura crítica de los autores a partir de sus reflexiones en torno a la tierra. En Heidegger, en “El origen de la obra de arte” y en Nietzsche en “Así habló Zaratustra”. Se encontró que ambos pensadores hacen una crítica a los fundamentos del capitalismo. Se concluye que tanto Nietzsche como Heidegger proponen invertir los valores del hombre moderno, del progreso técnico científico y del capitalismo para encontrar modos de habitar y de ser que permitan a la tierra abrirse e iluminarse como ella es, esto es, preservándola y conservándola.

Palabras Clave: Morada, arte, filosofía, políticas

Abstract

Modern man believes himself to be the master and possessor of nature. His dominion based on scientific and technical progress has led him to a destruction, devastation and desolation of the earth. This research article argues that both Heidegger and Nietzsche come to conceive, each in his own way, that the occurrence of nature and the occurrence of culture are intimately related and that it is necessary to return to the meaning of the earth, reverse the values of modern man and deepen the values of preservation and care of the earth. Methodologically, a critical reading of the authors is made on the basis of their reflections on the earth. In Heidegger, in “The Origin of the Work of Art” and in Nietzsche in “Thus Spoke Zarathustra”. It was found that both thinkers make a critique of the foundations of capitalism. It is concluded that both Nietzsche and Heidegger propose to invert the values of modern man, of scientific technical progress and of capitalism in order to find ways of inhabiting and being that allow the earth to open and illuminate itself as it is, that is, preserving and conserving it.

Keywords: Dwelling, art, philosophy, politics.

*Cómo citar: Giraldo-Díaz, R. (2020). Nietzsche y Heidegger: propuestas ético-políticas para dar paso al sentido de la tierra. *Revista Criterio Libre Jurídico*, 17 (2), 235- 245.

Resumo

O homem moderno acredita ser o mestre e possuidor da natureza. Sua dominação baseada no progresso científico e técnico levou à destruição, devastação e desolação da Terra. Este artigo de pesquisa argumenta que tanto Heidegger quanto Nietzsche vêm a conceber, cada um à sua maneira, que os acontecimentos da natureza e os acontecimentos da cultura estão intimamente relacionados e que é necessário retornar ao significado da terra, inverter os valores do homem moderno e aprofundar os valores da preservação e do cuidado da terra. Metodologicamente, uma leitura crítica dos autores é feita com base em suas reflexões sobre a terra. Em Heidegger, em “A Origem da Obra de Arte” e em Nietzsche em “Thus Spoke Zarathustra”. Descobriu-se que ambos os pensadores fazem uma crítica aos fundamentos do capitalismo. Conclui-se que tanto Nietzsche como Heidegger propõem inverter os valores do homem moderno, do progresso técnico científico e do capitalismo, a fim de encontrar formas de habitar e ser que permitam que a terra se abra e se ilumine como ela é, ou seja, preservando-a e conservando-a.

Palavras-chave: Morada, arte, filosofia, política

Introducción

Mateo Belgrano (2020), en el texto “*El origen de la obra de arte*”: ¿un “oasis” en el pensamiento heideggeriano? señala que el pensamiento de Kant es muy importante para casi todas las tendencias filosóficas; tanto empiristas, racionalistas, aprioristas, materialistas como idealistas. Las formulaciones que hace Husserl del pensamiento de Kant, en torno a los hechos fenoménicos de la conciencia, abren paso al arranque del pensamiento de Heidegger, es decir, a la propia interpretación de los fenómenos que surgen de la movilidad hermenéutica de la vida. Heidegger vuelve a plantearse la pregunta por el ser, pero no un ser que debe ser comprendido desde la infinitud, sino desde la finitud, desde el Dasein, con lo cual, apelando a la historicidad de la existencia, se distancia radicalmente del idealismo husserliano:

Esta crítica al idealismo era a todas luces mucho más radical que todas las diferencias críticas que existían entre neotomistas, kantianos, fichteanos, hegelianos y empiristas lógicos. También el contraste entre la neokantiana concepción de sistema y los intentos diltheyanos de una crítica a la razón histórica se mantenía dentro de un marco, en último término, de presupuestos comunes acerca de la tarea de la filosofía. El nuevo enfoque de Heidegger fue el único que compartió con los jóvenes hegelianos el radicalismo de la crítica a la filosofía (Gadamer, 2013, p. 70)

Los principales representantes de las tendencias filosóficas están implicados en las reflexiones de Kant. En este artículo se muestran cómo los pensamientos de Heidegger y Nietzsche, los cuales realizan una crítica al presupuesto filosófico trascendental de Kant, según el cual no es un espíritu infinito el que define el ser de las cosas sino el entendimiento humano y su dependencia de lo dado, hacen una crítica a los fundamentos del capitalismo.

Heidegger: tradición hermenéutica y actualidad de Kant

Husserl es un consumidor de la idea trascendental: “En planteamientos cada vez más sutiles elaboró a partir de esta base el proyecto de todo el sistema de una filosofía fenomenológicamente fundamentada como ciencia rigurosa, enfrentándose desde el yo trascendental incluso a los problemas más difíciles: la conciencia del cuerpo, la constitución del otro yo (el problema de la intersubjetividad) y del horizonte históricamente variable del “mundo de la vida”” (Gadamer, 2013, p. 67). Heidegger, al reanudar la problemática hermenéutica de la ciencia teológica e histórica, le da actualidad al pensamiento de Kant. Heidegger introduce la tradición hermenéutica de las ciencias del espíritu en las cuestiones fundamentales de la filosofía contemporánea, sus críticas al idealismo trascendental de Husserl y a la filosofía de la vida de Dilthey y de Max Scheler le permiten a Heidegger acceder al Kant originario: “en el camino de su propia profundización ontológica del enfoque de la filosofía de la vida y en medio de toda la crítica a la moderna filosofía de la conciencia, de repente, Heidegger descubre a Kant” (Gadamer, 2013, p. 72).

Heidegger interpreta la filosofía de Kant como una metafísica de la finitud, es decir, no es un espíritu infinito lo que define el objeto del conocimiento, tal como lo hace la metafísica clásica. En la doctrina de Kant y en la restricción del uso del entendimiento dentro de los límites de la experiencia posible, Heidegger reconoce la capacidad de la imaginación trascendental, en la que cooperan intuición, entendimiento, receptividad y espontaneidad. En otras palabras, Heidegger encuentra que no es un espíritu infinito el que define el ser de las cosas sino el entendimiento humano y su dependencia de lo dado.

Heidegger, en los años 1935 y 1936 pronuncia cuatro conferencias sobre el origen de la obra de arte. Como el pensamiento de Heidegger está dividido en dos momentos claramente diferenciados, uno que va desde 1919 hasta 1929 (donde la obra más importante es *Ser y tiempo* en 1927) y, otro, que va desde 1936 a 1938, entonces no es clara la etapa en la que deben ubicarse las ponencias sobre el origen del arte. Belgrano (2020) coloca este “oasis” en el pensamiento de Heidegger como una obra fronteriza entre los dos periodos de su pensamiento, lo que le permite hacer un abordaje de “ida y vuelta” entre los dos periodos, teniendo en cuenta que en cuanto al estilo, al tono y al enfoque hay continuidad en el pensamiento heideggeriano: “El origen de la obra de arte” es una obra fronteriza, un

entre, que ya no continúa del mismo modo los lineamientos de Ser y tiempo (aunque sí algunos aspectos), pero donde todavía se ha hecho explícito el pensar del Ereignis” (Belgrano, 2020, p. 22).

El arte no es ni ámbito de realización de la cultura ni una manifestación del espíritu; su lugar está en el sentido del ser: “la pregunta por la esencia de la obra de arte no es la pregunta por la obra como objeto de museo o como objeto teorizado por la estética, sino por su papel en la constitución de sentido” (Belgrano, 2020, p. 24). La interrogación sobre la obra tiene una inquietud ontológica más que estética. La esencia del arte está en la obra, por lo que para encontrarla es preciso buscar la obra real e indagar en ella qué es y cómo es. De allí que, según Belgrano (2020) “El origen de la obra de arte” no es un “oasis” en su obra sino un paso intermedio y fronterizo en el que la pregunta por el ser es la que recorre el itinerario filosófico del pensador alemán.

La interpretación que presenta Belgrano (2020) de Heidegger es cercana a la propuesta de Cofré-Lagos (1991), según la cual, para gozar la obra de arte debemos experimentarla, el origen de la obra de arte es el arte mismo, sin el acercamiento y la intimidad con la obra de arte no es posible que emerja el fenómeno estético.

Las obras de arte son entidades espirituales que tienen un sentido, mismo que muchas veces está velado (Cofré-Lagos, 1991). Al comprender una obra nos hallamos frente a su sentido ontológico de orden, de jerarquía, de estructura y de valor. En el camino de la comprensión de la obra de arte, la estética, como una ciencia que escapa a las maneras clásicas de concebir la ciencia, como ciencia formal o como ciencia empírica, tiene unas particularidades que la diferencian de la física, de la matemática e incluso de las ciencias sociales. Para el esteta es importante la vivencia del fenómeno que juzga, por lo que debe verter la experiencia vivida en lenguaje racional: “Sin conocer su objeto y lo que éste es, toda investigación estética está de antemano condenada al fracaso” (Cofré-Lagos, 1991, p. 9).

El objeto de estudio no es lo estético, lo artístico, lo bello, sino la obra de arte en sí misma. La tarea de la filosofía del arte consiste, por tanto, en el desvelamiento de la naturaleza de la obra artística, es decir, el ser de la obra artística. Esta tarea, sin embargo, fenomenológica y hermenéuticamente, sólo puede ser respondida desde la vivencia estética, desde la experiencia que permite la constitución y la estructuración de la obra de arte como fenómeno artístico

Conocemos, vivimos y actuamos en un mundo que llamamos real. En este mundo *real* vivimos como seres reales, establecemos relaciones con otros seres reales, con las cosas y con los hechos en medio de un espacio y de un tiempo reales. En la obra de arte, en cambio, se vive la realidad como ficción. Cada obra es un cosmos, *un mundo que ella misma instaura y constituye* (Cofré-Lagos, 1991, p. 10).

Para Cofré-Lagos la obra de arte es ficción, no es un objeto real, sino un ente de ficción que se constituye en la experiencia estética; la obra de arte toma realidad una vez modifica y actúa de algún modo sobre nuestra existencia; la ficción puede modificar nuestra existencia, actuar de manera indirecta en nuestra vida anímica y espiritual. La ficción es el fundamento del arte y de la estética como disciplina que lo estudia: “La estética, en cuanto filosofía del arte, tiene por misión principalísima estudiar y explicar en qué consisten y cómo se estructuran los mundos de ficción artística, porque la ficción, aunque diferente de la realidad inmediata y material, es también uno de los modos en que se dice la Realidad universal” (Cofré-Lagos, 1991, p. 11).

El ser de la obra de arte se encuentra en la obra de arte, no fuera de ella. El arte es un *fenómeno* como los demás, que tiene identidad, estructura y autonomía, por lo que la vivencia estética es un paso principal en la constitución de la obra de arte. No reconocer al arte como un fenómeno del mundo lleva a una incompreensión del fenómeno artístico, a considerar al arte como un objeto dependiente que puede ser dilucidado por medio de disciplinas no estéticas. La calidad artística de una obra de arte es alcanzada únicamente en el proceso de la contemplación o de la vivencia del fenómeno artístico.

Siguiendo la distinción aristotélica entre seres naturales y seres artificiales Cofré-Lagos (1991) afirma que la Naturaleza construye los “naturalia” y el hombre fabrica los “artificialia”. A diferencia del artista, la naturaleza sí es capaz de infundir en sus obras un principio de acción autónoma: “la Naturaleza es principio y fundamento del movimiento y, por esta razón, puede infundir en sus seres de manera esencial el movimiento, mientras que el artista sólo puede hacerlo de manera accidental” (Cofré-Lagos, 1991, p. 16). Para Cofré-Lagos es posible hablar de una obra de arte en sentido estético sólo cuando existe un desinterés pragmático total, despreocupado del valor comercial u ornamental de una obra, que hace surgir en la intimidad de la experiencia el objeto estético que contiene la obra de arte.

Si bien la obra de arte como tal puede ser asequible a todo el mundo, el objeto estético de esa obra sólo se constituye en la intimidad: “El objeto estético es, podríamos decir, un engendro concebido entre la obra-cosa y el espíritu del contemplador en la peculiarísima vivencia estética. Sin contemplador no hay objeto estético por muchas obras de arte que puedan existir y, sin obra de arte, no hay tampoco objeto estético, aunque un sujeto esté dispuesto a asumir una actitud contemplativa” (Cofré-Lagos, 1991, p. 20). La obra de arte es construida sobre fundamentos ónticos y existenciales que no se limitan únicamente a lo material, de allí que la condición *sine qua non* para que la obra de arte emerja como objeto estético es una conciencia predispuesta a otorgarle vida espiritual.

En cuanto a la relación entre arte y realidad Cofré-Lagos (1991) sostiene que es importante considerar que el arte es una realidad estética y, también, reconocer la realidad del arte. Los artistas contemporáneos, más que en otras épocas, sienten necesidad de descubrir y revelar artísticamente la esencia de la realidad. Cofré-Lagos (1991) muestra cómo y por qué el término real tiene muchos

sentidos y significaciones en la filosofía y, siguiendo a Goodman y Bruner, prefiere referir lo real como aquello que se estipula como tal tanto por los mundos referidos por la ciencia como los contruidos por el arte. Lo real es definido por Cofré-Lagos como “*todo aquello que de alguna manera (no importa cuál) se hace presente directa o indirectamente a nuestra experiencia y convive de cerca o de lejos con nuestra existencia personal*” (Cofré-Lagos, 1991, p. 23).

Por implicación, por oposición o por simple relación, el arte siempre queda comprometido con alguna forma de realidad. El arte, por su carácter ficticio, es intemporal, eterno, pero, es a la vez temporal, histórico, mundano. Concebir la realidad es muy difícil y distintas escuelas filosóficas en distintos períodos históricos han intentado hacerlo, incluso la física moderna y otras disciplinas. La cuestión de la realidad tiene un arraigo profundo en el arte contemporáneo y por ello se debe tener en cuenta al acercarnos a la comprensión de los fenómenos artísticos: “Es tan absurdo negar la realidad como darse de cabezazos en la pared para comprobar su existencia. Todo lo que decimos es que no sabemos con exactitud qué sea la realidad y que esta carencia de saber hemos de tenerla presente cuando hablemos de arte” (Cofré-Lagos, 1991, p. 25). Lo importante de considerar la realidad, según Cofré-Lagos es considerarla siempre como un medio, nunca como un fin. El arte no representa la realidad. La realidad interviene en la obra de arte, pero no la determina. La realidad actúa como causa remota en la construcción artística, pero el arte no está obligado a representar la realidad al pie de la letra. Para la vivencia estética eso no es importante, más allá de los sucesos que pueden representar o traer las obras artísticas lo importante es el fenómeno artístico que emerge en la experiencia.

En la obra de arte está en operación el acontecer de la verdad: “el árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo, sólo adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son” (Heidegger, 1996, p. 30). Según Heidegger el nacer y el surgir en la totalidad es lo que los griegos llaman *Physis* y los modernos “tierra”. En la tierra es donde todo lo naciente se alberga. La tierra es aquello que acoge. Las obras establecen un mundo, un mundo que no es sólo un conjunto de cosas existentes (contables o incontables, conocidas o desconocidas), “Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser” (Heidegger, 1996, p. 32).

La obra se retrae a la tierra. La tierra es donde el hombre funda su morada en el mundo. El hombre, con su obra, establece un mundo, hace tierra: la obra hace a la tierra ser una tierra (Heidegger, 1996). Al habitar el hombre establece su morada y la tierra se ilumina allí donde se preserva, donde se conserva: “la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. Por mucho que dicha intromisión pueda adoptar la apariencia del dominio y el progreso, bajo la forma de la objetivación técnico-científica de la naturaleza, con todo, tal dominio no es más que una impotencia del querer. La tierra sólo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan” (Heidegger, 1996, p. 33).

Nietzsche, la ciencia, la filosofía y el capitalismo

Otro autor que retoma a Kant es Nietzsche. En el texto *Así habló Zaratustra*, de entrada, se plantea cómo el acontecer de la naturaleza y el acontecer de la cultura están íntimamente relacionados. Cuando Zaratustra se coloca frente al sol y le dice “¡Tú gran astro! ¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras aquellos a quienes iluminas!” (Nietzsche, 2003, p. 33). En un mundo sin dioses, dominado por reglas, por la precisión, por la medición “Zaratustra quiere volver a hacerse hombre” (Nietzsche, 2003, p. 34). Nietzsche muestra esa ruptura de las amarras del hombre con la tierra, proclamada por Kant. En el encuentro de Zaratustra con el anciano Nietzsche deja claro que se separa de la idea de la modernidad según la cual existe un Dios que gobierna el mundo o que ha dictado leyes que determinan el mundo.

En la imagen de la llegada de Zaratustra a la primera ciudad Nietzsche plantea en qué consiste superar al hombre, al hombre que se ha entregado al determinismo de la ciencia y que ha olvidado sus conexiones más íntimas y vitales con la tierra. El superhombre es el sentido de la tierra “¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobretelurales! Son envenenadores, lo sepan o no” (Nietzsche, 2003, p. 36). La filosofía y la ciencia modernas proclaman el triunfo de la razón, el dominio de la naturaleza y la superación de los dioses míticos. La filosofía y la ciencia moderna desprecian la vida “¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!” (Nietzsche, 2003, p. 37). Para permanecer fiel la tierra, al sentido de la tierra, es menester hacer una inversión de los valores, despreciar todo lo que somos y nos constituye, dejar de ver la razón por encima del cuerpo, pues la razón es pobreza, suciedad y genera un lamentable bienestar. La justicia, el bienestar, la virtud, la moderación, la demencia y todo lo que ha sido medido a partir de la razón debe volver a considerarse desde el sentido de la tierra. Por ello, el hombre es sólo “una cuerda tendida entre el animal y el superhombre” (Nietzsche, 2003, p. 38), porque debe dar paso al sentido de la tierra.

Dejar de ser hombres, permitir nuestro ocaso, significa dejar de estar determinados por los valores de la razón y volver al sentido de la tierra “la grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso” (Nietzsche, 2003, p. 38). Cuando Nietzsche sostiene que los grandes despreciadores del hombre son los que pueden sacrificarse a la tierra para que ésta llegue a ser del superhombre está afirmando que nuestro presente, en el que triunfa la razón, debe modificarse, debe transformarse, permitiendo una coincidencia entre corazón y razón “Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: su cabeza no es así más que las entrañas de su corazón” (Nietzsche, 2003, p. 40).

Giraldo-Díaz, R.

Los hombres han empujado al mundo, han olvidado que su sentido es el superhombre, el retorno al sentido de la tierra. Los hombres no tienen oídos para escuchar esto, no tienen ojos para verlo. Y quienes proclaman el sentido de la tierra no son bien vistos por los hombres “te odian los buenos y justos y te llaman su enemigo y su despreciador; te odian los creyentes de la fe ortodoxa, y éstos te llaman el peligro de la muchedumbre” (Nietzsche, 2003, p. 45). Romper los valores de una sociedad que se ha erigido considerando que la naturaleza debe ser domada, medida y explotada, romper con sus tablas de valores, genera desprecio y odio en los creyentes la fe ortodoxa, en los adoradores de la fe en la razón, en los creyentes de la razón, que ahora sabemos son los creyentes del capitalismo, del neoliberalismo (Giraldo, 2016). Aunque Nietzsche no experimentó la devastación, la desolación y la destrucción de los desarrollos contemporáneos de la filosofía, de las ciencias, de las tecnologías y de las técnicas, de modo temprano logró leerlas.

Conclusión

Tanto Nietzsche como Heidegger, cada uno a su manera, conducen sus reflexiones filosóficas a mostrar que el acontecer de la naturaleza y el acontecer de la cultura están íntimamente relacionados y que es preciso volver al sentido de la tierra, invertir los valores del hombre moderno, del progreso técnico científico y del capitalismo para encontrar modos de habitar y de ser que permitan a la tierra abrirse e iluminarse como ella es, esto es, preservándola y conservándola.

Conflicto de interés:

Los autores declaran no tener ningún conflicto de intereses

Referencias Bibliográficas

1. Belgrano, M. (2020). “El origen de la obra de arte”: ¿un “oasis” en el pensamiento heideggeriano? *Areté. Revista de Filosofía*, 32 (1), pp. 7-29.
2. Cofré-Lagos, J. (1991) *Filosofía del arte*. Santiago: Editorial Universidad Austral de Chile.
3. Gadamer, H. (2013). *Los caminos de Heidegger*. Herder Editorial. Barcelona. <https://elibro-net.bibliotecavirtual.unad.edu.co/es/ereader/unad/116027?page=353>
4. Giraldo Alzate, O. M. (2016). De una epistemología eurocéntrica a una epistemología del sur. *Criterio Libre Jurídico*, 13(2), 90–96. <https://doi.org/10.18041/crilibjur.2016.v13n2.26204>
5. Heidegger, M. (1996). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
6. Nietzsche, F. (2003). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

