

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Las Metaforas de 'Escenario ' y 'Limite' en las reflexiones eticas contemporaneas

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Mono, Yolanda Gloria Gamboa
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 00:35:10
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172915

Las Metáforas de ‘Escenario’ y ‘Límite’ en las reflexiones éticas contemporáneas

Yolanda Gloria Gamboa Muñoz

Acercamiento

La exposición a seguir se constituye utilizando los escenarios filosóficos de Platón, Agustín, Kant y Nietzsche. Insertos en estos horizontes privilegiados, pensamos la diferencia nietzscheana entre “querer ser juez” y “querer ser justo”¹ resaltándola como un elemento que permite distinguir actualmente entre “éticas”. Sin embargo, los autores (o nombres) aquí privilegiados —en la que fuera originalmente una participación en una Mesa—Redonda sobre ética y lenguaje— son Friedrich Nietzsche, Paul Veyne, Peter Sloterdijk y Paul Virilio. Nombres que, según nuestra lectura, confluyen en su rechazo a un lenguaje demostrativo, lógico y concluyente. En este sentido, nuestra “explicitación” problemática se reduce solamente a esbozar un mapa provisorio de cruzamientos puntuales, intentando no traicionar los autores (nombres) con los que efectuamos determinadas relaciones.

Primera indicación

El indicar, o más propiamente, el apuntar con el dedo índice al mundo, les habría sido permitido a los filósofos que se habían alejado y regresado a él. Podemos afirmar que se trata de un movimiento de salida y de retorno a la caverna. Para Peter Sloterdijk el gesto de señalar con el dedo el asunto comentado (en sentido auténtico y metafórico), constituiría un signo “imperceptible y trascendente”, característico de la metafísica clásica.² Serían los individuos —de la época que él denomina de temprana metafísica— los que podrían propiamente señalar un asunto en la actualidad, sintiéndose al mismo tiempo, confrontados y superiores al *mundo* que los rodea. Desviando en otra dirección este chispazo de Sloterdijk, digamos que este gesto clásico persiste en cada juicio ético—filosófico con pretensiones de *querer juzgar*. De esta manera actuarían como jueces, que situados en el centro del escenario órfico —descrito por Platón en el mito de Er (*La República*, libro X)— se sentaban en el espacio intermedio entre las dos aberturas contiguas que conducían a la tierra y las dos aberturas opuestas que llevaban al cielo. Era en este escenario que los jueces emitían su juicio y ordenaban a los justos que tomaran el camino de la derecha hacia lo alto y por el cielo, después de haberles colgado por delante, su cartel indicativo de los actos juzgados. A los injustos, en cambio, les hacían tomar el camino de la izquierda y hacia abajo, llevando tras ellos la indicación de sus actos (614c). En este sentido me pregunto si actualmente, cuando hablamos y escribimos sobre ética y lenguaje... ¿no continuaríamos

apuntando clásicamente con el dedo e imponiendo carteles?

Entre escenarios

Tomando como punto de partida, diversas reflexiones o indicaciones ético—filosóficas, que configuran nuestra actualidad, principalmente en la senda de Nietzsche, escogimos la dimensión del espacio teatral del ‘escenario’.

Nuestra indicación, apunta de esta manera, para la confusa existencia de diversos estratos, constituidos como escenarios —curiosamente adjetivados— a veces como éticos y la mayoría de las veces como escenarios de corrupción. Dichos escenarios, por ejemplo, están doble o triplemente insertos en escenarios nacionales, internacionales y globales. A estas inserciones se suman escenarios supuestamente “substanciales” que, por su influencia, se analizan diariamente. Son los escenarios económicos y mercadológicos.

Suponiendo que estamos absorbidos por el uso habitual y cotidiano de la expresión “escenarios” —diseminada por los medios de “desinformación”— queremos señalar algunas puntualidades. La punta del iceberg, vislumbrada en esta ocasión, se sitúa alrededor de la pregunta: ¿Cómo pensar actualmente el *uso del escenario*? Pregunta que, sin embargo, nos lleva a constatar que no estamos ante el teatro griego, donde el espacio de la escena difería del espacio general donde se proseguía la vida “real”. Actualmente, estaríamos más próximos de las ceremonias rituales “primitivas”, donde no se delimitaba el espacio. Esta aproximación entre el espacio escenográfico y el de la vida cotidiana, sería posible considerando la referida generalización actual y “el contagio de todos los dominios por el espectáculo”.³

Abandonando, en esta oportunidad, este amplio horizonte problemático y restringiéndonos al uso específico de los escenarios en filosofía no queremos analizar sino señalar, una de sus rupturas ya clásicas, escogiendo el nombre de Nietzsche. Recordemos como en su autodenominado texto de decisiones: *Crepúsculo de los Ídolos*, específicamente en “El problema de Sócrates”, Nietzsche distingue el gusto del griego antiguo del “mal gusto” de Sócrates. Para el griego antiguo es “indecoroso mostrar los cinco dedos de la mano” o “poco valioso lo que necesita ser probado”. Sócrates, usando la última arma, es decir, la dialéctica, “trae sus razones en la mano” “despotencializando” así, o tornando “impotente el intelecto de su adversario”, pues la dialéctica sería un “instrumento implacable” con el que se puede hacer el papel de tirano.⁴ Metáfora de las manos, que no es ajena al problema del indicar que *quiere* de esta manera *juzgar*, o bien, a la posibilidad de un otro indicar filosófico relacionado con el *querer ser justo*; distinción que en esta ocasión utilizaremos.

Y será también en el *Crepúsculo de los Ídolos* que encontraremos: “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” o la “Historia de un Error”; texto construido y posibilitado por la distancia del ámbito filosófico, que trae, en sordina, una historia occidental a partir de Platón. Según nuestra lectura, la “Historia de un error” o “La Fábula” es delineada en espiral, a través de un movimiento del devenir que hace emerger determinados “escenarios” o, en las palabras de Nietzsche, “momentos filosóficos”. No nos detendremos en el análisis detallado de esta fábula, pero la preservaremos en el *horizonte* de nuestra reflexión, pues, a partir de cada uno de sus seis escenarios, sería posible constituir nuevas fábulas. En otras palabras, podemos vislumbrar una materialización esce-

nográfica o una interpretación actuando caleidoscópicamente, en el sentido de mostrar la constitución de diversas formas u organizaciones de los “elementos” en cada giro. Así, por ejemplo, es posible vislumbrar el escenario de Platón (primer momento), cristiano (segundo momento), kantiano (tercer momento), positivista (cuarto momento), utilitarista (quinto momento) y nihilista (sexto momento). Desde esta perspectiva, el fanático sería aquel que permanece estático en su escenario apuntando moralmente y *juzgando* los otros escenarios y sus acontecimientos. En esta localización petrificada, muchos creen pisar suelo firme y fundamental, o aún, están convencidos que su ubicación es la verdadera. Son los fanáticos de su escenario o, para usar una expresión de Nietzsche, “los hipertróficos de un único punto de vista y sentimiento”.⁵

En un fragmento del quinto momento de la fábula, de la referida *Historia de un Error*, Nietzsche dice: “El ‘mundo verdadero’ —una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga— una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!”⁶ Sin embargo, a partir de este escenario, en que todavía permanecen las distinciones de Platón,⁷ el “mundo aparente” es eliminado o expulsado conjuntamente con el “mundo verdadero”, por los utilitaristas de turno. Sólo a partir del sexto momento, será posible percibir la referida expulsión y caída del fundamento de los valores: reinará el “*Nihil*”. En las palabras de Nietzsche: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”.⁸ Si efectivamente estuviésemos sometidos a ese reinado nihilista, tal vez no fuese una simple coincidencia, que actualmente usemos la metáfora del escenario para referirnos a nuestros espacios éticos y políticos. También, sería pertinente el diagnóstico de un contagio de todos los dominios por el espectáculo, al que aludimos al pasar. La metáfora del escenario constituiría un signo, al indicar que los ciudadanos viven la muerte de la verdad, aún sin tomar conciencia de ello.

Pensando el uso de la metáfora de escenario en esta dirección, esto es, como una señal de la ausencia de fundamento, no constituiría un “peligro”.⁹ Sin embargo, cuando utilizada como un lenguaje encubridor, serviría para disimular determinadas situaciones críticamente conflictivas. Dicho encubrimiento, no sólo sería facilitado por el uso metafórico del escenario, sino también reforzaría una convicción e identificación con el actor considerado superficialmente. En el uso encubridor, así explicitado, actuaría el supuesto de un ciudadano desempeñando determinados roles, posibles de ser asumidos o abandonados libremente. Sin embargo, un análisis sobre el teatro ético y político, relacionado con las problemáticas de la libertad y de los peligros, está lejos de nuestra propuesta simplemente indicativa.

Señalando límites

También nos enfrentamos con la problemática de pensar los límites. En este sentido el concepto de “límite” podría ser considerado actualmente en su transformación en metáfora, precisamente por “lastrar” diferencialmente numerosas cargas filosóficas y geográficas. Confusión que facilitaría su utilización majadera en las reflexiones sobre ética.

Explicitemos algunas de estas cargas, adheridas por siglos al concepto de límite y originarias en determinados escenarios filosóficos. Existe la posibilidad de

trabajar el *límite*, a partir de la *phrónesis* aristotélica (traducida al latín por prudencia). Disposición práctica y “*facultad de discernir lo que es bueno para vivir bien*”,¹⁰ de manera que el hombre prudente sabría reconocer lo que es provechoso. Esto ha sido realizado por Aubenque¹¹ al indicar como en Aristóteles, van juntas la prudencia y la virtud moral. En este sentido el saber estaría conciente de sus *límites* buscando en la “*finesse*” la condición de su utilidad para el hombre.

Ahora bien, a partir del escenario cristiano (considerado como el segundo momento de la fábula en el horizonte de *La Historia de un Error* de Nietzsche) podría señalarse la interesante problemática de la “conciencia del límite”. Según esta localización, la conciencia nace negativa como conciencia de la eventual desobediencia. En el “pecado original” la orden emanada de Dios es desobedecida. Será de esta forma y en relación a un determinado escenario cristiano —el agustiniano por ejemplo— que la ruptura del *límite* establecido por la orden divina llevaría al hombre a vivir fuera del estado paradisiaco y cargar su angustiante deuda de Ser. En este caso, la trasgresión del *límite* permanecería unida a la curiosidad (que introduce disimuladamente la nada en el mundo).¹² De manera que, en última instancia, nuestra posibilidad ética no estaría en la ciudad de los hombres, sino en el retorno a la ciudad de Dios.¹³

Al situarnos en el escenario iluminista (considerado como el tercer momento de la fábula en *La Historia de un Error* de Nietzsche) tendríamos la *duplicidad del límite*, configurada por una parte, por la actitud crítica kantiana en la forma de una auto-limitación de la razón. Por otra, tendríamos lo que Aubenque señala como una falta de prudencia práctica en el pensamiento kantiano. En este último caso y siendo pragmática, la prudencia estaría fuera de la moralidad; tendría su lugar en la política, como prudencia al ejercer influencia sobre otros hombres y sus voluntades. Pero, en la medida que el problema político no es simplemente técnico sino moral, Kant tendría en este aspecto el punto más débil de su doctrina, considerando que “la moralidad, en política, lleva al terror”.¹⁴ De esta manera, todavía situados en la perspectiva de Aubenque, y en la medida que hacemos parte del mundo moderno, podríamos decir que hemos heredado esta imprudencia. Ella estaría concretizada, por ejemplo, en la proliferación de los medios y en la falta de previsión de sus consecuencias, lo que haría incierta la realización de los fines.¹⁵

Situados en nuestra actualidad imprudente o sin conciencia de sus *límites* (en sentido aristotélico) tendríamos que preguntarnos: ¿De que límites podemos hablar si estamos todos en el mismo barco?¹⁶

Nuestra propuesta, sin embargo, es la de ejemplificar recurriendo al trabajo de Paul Virilio; ejemplificar en sentido fuerte y no como una simple ilustración conceptual. Arquitecto, filósofo, pensador de la guerra, tecnología y ecología gris se acostumbra denominarlo un “catastrofista”. Cabe mencionar que este pensador del espacio, auto-localiza su escritura fragmentaria y sugestiva en la huella de Nietzsche. Trabajando así la escritura mediante interrupciones, declara que los aforismos son “interrupciones del pensamiento” que dejan al lector la tarea de lidiar con “la evidencia de lo implícito”.¹⁷ Destacaremos, en esta ocasión, solamente su intento “moral” de politizar la velocidad y *limitar* la tecnología. Sus escritos: *Guerra Pura*, *Guerra y Cinema*, *El espacio crítico*, *La Bomba informática*, *Velocidad y Política*, entre otros, contienen numerosas descripciones de un escenario de tal manera veloz que se llega a la inercia. Estaríamos viviendo en un

ciberspacio de virtualidades que habría anestesiado nuestros sentidos. Abriendo ventanas y puertas virtuales (con un día virtual) estaríamos inmersos en un nuevo tipo de viaje y navegación. De esa forma asistiríamos a las mudanzas del espacio y tiempo tradicionales hasta su propia (casi) auto-destrucción. En un escenario, sin tiempo para la reflexión, sometidos a vivir en la velocidad y en el pánico de las ciudades que los “medios de comunicación” ayudarían a diseminar, viviríamos en la confusión, actualmente incipiente, entre accidentes y atentados. Tendríamos solamente una solución: politizar (en sentido griego) limitando la tecnología y el valor velocidad.

Hemos escogido a Paul Virilio, porque en él la palabra *límite* podría ser diagnosticada como un leitmotiv en sus escritos, en los que se describe la propia mutación de la noción de límite. Los medios técnicos transformarían el espacio en conmutacional, pues la superficie-límite sería ahora una membrana osmótica.¹⁸ Sin embargo, en todos sus escritos, existe aquella especie de *llamada moral a limitar tecnología y velocidad*. De manera que, según nuestra lectura, Virilio permanecería situado en la resonancia kantiana del límite. ¿De qué manera? Limitar la tecnología sería para Virilio una especie de auto-limitación “moral” de nuestra propia producción técnica, precisamente porque ya no dominamos ni controlamos lo que creamos. No obstante, su énfasis y rechazo de determinadas “creencias” del pensamiento kantiano es constante. Por ejemplo, la supresión de la creencia en el progreso de la humanidad (como creencia iluminista donde tecnología y razón caminan de manos dadas), sería algo a ser desechado desde la invención de la bomba atómica (como Virilio decía ya en los años 80 en *Guerra Pura*).¹⁹ No obstante, prescindiendo del aspecto más débil del pensamiento kantiano, es decir, de la ya mencionada moralidad en política que conduce al terror y retomando solamente el aspecto de la *auto-limitación crítica*, tendríamos que interrogar a la “evidencia implícita” en los textos de Virilio: ¿Cómo hacer coherente la auto-limitación con la descrita supresión del progreso de la humanidad? Todavía más: ¿Cómo hablar de límites o de auto-limitaciones si consideramos sobrepasado “bombásticamente” el “progreso kantiano” hasta como postulado? ¿En función de qué estableceríamos los límites? Podría responderse que se trata de una auto-limitación racional. No obstante, según Virilio, razón y tecnología no caminan de manos dadas.

Recurriríamos a otra perspectiva, para citar libremente determinadas reflexiones que nos advierten como esquivar las celadas de la tecnofobia.²⁰ En el artículo dedicado a este tema, Gerard Lebrun destacó, principalmente, los trabajos de Jean-Pierre Sérés e Hans Jonas. A partir de la cuidadosa y crítica lectura de ambos indica, entre otros importantes elementos, el desplazamiento de las preguntas kantianas bajo el impacto de la tecnología. Señala además, el uso peligroso de conceptos vagos, por ejemplo, el de la propia técnica muchas veces considerada una especie de “persona moral”. También analiza la utilización de la palabra *tecnología* como destinada a borrar la diferencia entre la cosa y el discurso sobre la cosa. Todo lo anterior posibilita mostrar las formas en que se atribuyen a la técnica responsabilidades indebidas.

Apoyados en las referencias anteriores podríamos, ya en nuestra propia ejemplificación con los textos de Virilio, considerar que el problema nunca fue ni podría haber llegado a ser el de la tecnología en sí misma, sino el del *uso* que hacemos de la técnica. De esta forma tendríamos que pensar el problema de los límites de otra

manera y comenzar por preguntarnos: ¿es posible utilizar las pertinentes descripciones de Virilio al margen de la tecnofobia? ¿Estarían sus escenarios de ‘nihilismo tecnológico’ apuntando no tan sólo hacia la responsabilidad humana, sino también para la tecnología en sí misma?

Volvamos a la metafísica clásica y a sus reflexiones sobre el uso. Reencontraremos cómo la propia tentativa de establecer *límites* para la ciudad —explicitada en su versión tecnológica por Virilio en la forma de “Ciudad súper—expuesta”— ya se encontraba en la *República* platónica. Platón, en la experiencia dialógica de buscar la semejanza entre las formas del alma del individuo y de la ciudad, mostraba una preocupación con el crecimiento de la ciudad y con la necesidad de establecer sus *límites* (423bc). ¿Hasta donde tendría que crecer? Hasta dónde no perdiera su unidad. ¿Cómo crecer permaneciendo unida? Eran determinados valores que marcaban esa posibilidad de unidad. Además de las tres virtudes: templanza, valor y prudencia, les daba fuerza y las conservaba una cuarta virtud: la justicia. (433bc)

Reencontramos así las problemáticas del límite y de la justicia, que por esencia y semejanza, estarían internamente relacionadas con los jueces del Mito de Er, quienes, como mencionamos en la primera indicación, juzgan las almas, cuelgan carteles y ordenan la dirección a ser tomada en los caminos: arriba/abajo, cielo/ tierra.

Un cruzamiento de escenario y límite

Sin embargo, el escenario de la ciudad platónica y el establecimiento de límites en función de la unidad constituyen un horizonte metafísico por excelencia. En este sentido, Sloterdijk se refiere al *límite* en “la frontera del mundo”. Consistiría en “poder señalar al país, al continente de lo existente, como a un país extranjero, un continente remoto”. Esto también se cruzaría con el indicar, pues, en la medida que indica, “el señalador realiza su naturaleza borderline”. Desde esta perspectiva, el metafísico no sería un ciudadano de lo existente, por más aceptablemente que se estableciera aquí “abajo” (en la evaluación del platónico—cristiano), pues no aceptaría lo pasajero y reclamaría por los derechos de ciudadanía al otro lado de la frontera.²¹ Volvemos de esta manera a la Fábula de Nietzsche como la posibilidad de constitución de “otro” horizonte, esta vez con caminos abiertos, sin pretensión de constituir una interpretación *única*. Esto es, a una diferenciación selectiva con la problemática de Platón inscrita en la Fábula: “yo, Platón, soy la verdad”.²²

No pretendemos retomar las antiguas relaciones entre horizonte y límite presentes en Homero y Heráclito. Pero, es interesante recordar que la actual palabra límite corresponde a la reunión de tres palabras griegas: *horos*, *metras* y *peras*. Tendríamos así que el *horos* aparece en la *Ilíada* como referencia a los límites de los campos de “dos propietarios y sus derechos”. Posteriormente “*horizein*” significará “colocar límites”, “trazar límites” y estará relacionado a la definición como “trabajo de *delimitación* conceptual”. En el fragmento 120 de Heráclito encontramos al *horous* marcando el “límite crepuscular que separa el día de la noche”.²³

Lejanos, aunque no ajenos, a estos orígenes constatamos actualmente que se ha configurado una complejidad y ambigüedad en torno al término “límite”. En nuestra actualidad reuniría significados: físicos, geográficos, ecológicos, matemáticos y originarios de los diversos escenarios filosóficos. Actuaría como de-

tención, restricción y sacrificio; o inversamente como convite a la trasgresión y al ultrapasamiento. Al recoger esta complejidad y ambigüedad, lo pensamos como constituyendo una metáfora.

En términos únicamente metafóricos, podríamos actualmente preguntarnos si aún es posible considerar aquello que está al margen del decorado constituyendo un límite... Interrogante que implica aceptar que estamos en un decorado escenográfico con límites determinados. Recurriendo a un referente político-filosófico del siglo XVII recordemos que en Hobbes la metáfora es limitada o rechazada en el lenguaje del Estado—Leviatán, como un abuso de lenguaje, por su imprecisión. Se trata del capítulo IV, en que se enumeran usos y abusos del lenguaje. Sería uno de los abusos: “usar metafóricamente las palabras, esto es, en un sentido distinto de aquel para el que fueron ordenadas, y con ello engañan a otros”.²⁴

Posteriormente, al uso de metáforas biológicas por el nazismo, la metáfora se ha vuelto sospechosa en política. En este sentido el libro de Judith Schlanger²⁵ sobre las metáforas del organismo constituye un alerta pertinente. Esto no significa que tengamos que considerar las metáforas peligrosas en sí mismas. Como en el caso de la tecnología, el problema estaría nuevamente en su *uso*. Pesar y evaluar cada uso sería un trabajo lento e interminable para una época veloz como la nuestra. Sin embargo, es aquella paciencia que encontramos en la antigua referencia que constituye la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Donde, por ejemplo, cada acción tenía que ser analizada para saber si era o no voluntaria. En este sentido, pensamos que también las metáforas de escenario y límite, tendrían que ser analizadas circunstancialmente en cada uno de sus *usos*. Y éste sería, talvez, el cruzamiento más patente a que esta “libre” reflexión nos conduce: la necesidad actual de pensar éticamente los diversos *usos*, tanto de los escenarios como de los límites. En esta tarea el fanático permanece en aquel punto extremo y caricatural de un uso único o, en términos ya señalados, de un uso y localización hipertrófica que únicamente acepta un solo punto de vista y de sentimiento.

¿Pero habría todavía una variedad de posibilidades si estamos en la localización diagnosticada como un estar en el “mismo barco”? Damos oídos así a uno de los instigantes diagnósticos de Peter Sloterdijk, quien substituye el término globalización por una descripción de un escenario actual en que estaríamos, al mismo tiempo, atomizados y en el mismo barco.²⁶ Diagnóstico que constituye una de sus constantes provocaciones al lector que, sin abandonar la tradición, intentan “escanciar viejos vinos en nuevos barriles”.

Metáfora aplicable a nuestra labor de actualización de determinados elementos originarios de los viejos escenarios filosóficos. Será a partir de antiguos escenarios que hicieron posible el viejo vino kantiano, que surgen las siguientes interrogantes: ¿No sería pertinente repensar el lenguaje del límite justamente a la luz o a la sombra de la auto-limitación crítica? ¿No permanecería en esta forma en los textos del propio Virilio? ¿Es posible abandonar tan rápidamente la orientación kantiana? Sin embargo, no era la problemática de la crítica ni de los límites, que provocaba el abandono de Kant en los escritos de Virilio. Se trataba de la desconfianza en la *Aufklärung* en términos de soluciones de racionalidad y “futuro glorioso”. Para Virilio no es pertinente pensar la tecnología en términos de ordenamiento racional, sino al contrario, como un enigma. Enigma incontrolable, que nos mantendría sometidos a la actual vivencia en el “*dromos*”. En esta carrera (*dromos*), regida por el valor velocidad, nuestra situación podría ser considerada

un “nuevo caos primitivo”. Si éste fuera efectivamente el diagnóstico, entonces y sólo entonces, podríamos decir que el lenguaje pertinente para referirse al caos ya no podría ser el de los *límites*. Habría que dar paso al lenguaje de la articulación, pues escuchando heurísticamente a Paul Veyne nos llega un eco: “*el caos no se limita, se articula*”.

Última indicación

Tal vez haya llegado el momento de rebajarle las pretensiones a la palabra “ética”. Ya no se trataría de transformarla en el emblema de una salvación mediante el consenso. Para crear el consenso se apresuran en conciliar diversos medios de comunicación (y desinformación), comisiones políticas y corporativismos. Podríamos rescatarla, en su sentido de ‘modo de vida’, indisociable de las decisiones y procedimientos que la constituyen. ¿Por qué no practicar o dar lugar a otras alternativas que, en nuestro escenario, son factibles de ser diseñadas en la serie de puntos suspensivos? ¿Sería entonces el caso de inventar (o más ‘seriamente’ de constituir) nuevas relaciones entre ética y política sin eliminar el conflicto y pensando la política como una relación entre consciencias? Trabajar entre puntos suspensivos es parte del trabajo dejado al lector por Nietzsche, aunque también se encuentra en la huella de los pensadores aquí mencionados: Sloterdijk, Veyne y Virilio.

Por esto, si escuchamos con atención al historiador Paul Veyne, en su constante “flirtear heurístico” con la filosofía, incluso en sus andanzas por la Roma del Imperio, podríamos captar una novedad en sus reflexiones sobre las prácticas: “la política, como el amor, sería una relación interna de consciencias. Un maestro no es una cosa, un ALIUD, es alguien como yo, un ALTER EGO, y lo que piensa de mí me afecta en la idea que tengo de mí mismo”.²⁷ En todo caso, en función de la temática escenográfica aquí esbozada, eso significa que seríamos afectados por el propio escenario ético y político en que estamos situados. Y también, en este punto, nos ayuda otra indicación de Veyne: esto sucedería, precisamente, porque no se trata de un escenario en que simples comediantes cumplen sus roles, como parecen creer ciertos sociólogos.²⁸ De esta manera se desprende para nuestra reflexión que: el escenario nos afecta al alterar la propia imagen que creamos sobre nosotros mismos. En otras palabras, el escenario actual se configuraría, haciendo parte de nuestra auto—imagen. Sería nuestro propio *horizonte* y podríamos respetarlo, combatirlo o hasta despreciarlo. Sin embargo, hasta en el propio desprecio constituiría, entonces, el *horizonte* donde nos situamos; sería nuestro escenario. Dicho en una expresión: “*podemos reír en la actualidad, pero no de la actualidad*”.²⁹ El escenario y su trazado actual dependerán de los puntos que nosotros libremente actualicemos, es decir, de lo que nos *interesa*. En otras palabras, dependerá en gran parte de los ocupantes que en él actúan. Solo así, pensándolo en relación con un esquema puntual de “*raridades*”,³¹ donde la propia cultura se torna un “*saber que lo que es podría no ser*”, volveríamos a conferirle importancia a los acontecimientos y actores en el escenario. Priorizando las escenas, se establece la posibilidad de nuevas relaciones entre los escenarios y, a su vez, el propio rescate de la ética, como un modo de vida. Diagnóstico actualmente posible, a pesar de la paradójica situación que estamos viviendo. Esto significa repetir con Sloterdijk que estamos, al mismo tiempo, atomizados y en el mismo barco...

La importancia de los acontecimientos y actores, constituyendo nuevos escena-

rios, se vislumbra también a partir de la última parte del sexto momento de la *Historia de un error* de Nietzsche: “(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA)”.³¹ Lanzando hilos al porvenir, más allá de lo humano, podríamos experimentar, por ejemplo, la nueva aventura indicada por el *Incipit Zarathustra*. Notemos que al constituir este sexto momento se quiebra el número nupcial platónico y también los jueces en el centro de un pentágono³² irrumpiendo así un *Incipit* con toda su carga de transubstancialización y movimiento angélico. En este momento, con las palabras de Zarathustra (hablando por la “boca” de Nietzsche³³) se abriría la posibilidad de nuevamente querer, estimar y crear; resaltando de esta forma lo que consideramos el revés del gran cansancio. “¡No—querer—ya y no—estimar—ya y no—crear—ya! ¡Ay, que ese gran cansancio permanezca siempre alejado de mí!”.³⁴ Distanciarnos de ese gran cansancio a través del querer, crear y estimar sin olvidarnos que, por tratarse de un escenario de la acción humana, será siempre indefinido, provisorio e imprevisible.³⁵

Finalmente, como una huella que se desvanece, podemos decir que escribir sobre ética y lenguaje aún constituye una manera de seguir apuntando con el dedo ciertos acontecimientos del mundo y, de esta manera, *querer juzgarlos*. Gesto matizado que reencontramos en su expresión manual y que podríamos desviar para otro posible indicar guiado por un *querer ser justos*. En este sentido, sería una forma espiritualizada, al modo de la voluntad de poder de toda filosofía.³⁶ Sin embargo, esa forma no podría comenzar a creer en sí misma o en sus manos ya que, sin las fuerzas de la “gran razón”,³⁷ el gesto espiritual del indicar se confunde con el gran cansancio.³⁸ En todo caso, habría previamente que distinguir, diferenciando entre escrituras. ¿Tratase de una necesidad de escribir como un *tener que* comunicar o, simplemente, de un comunicar gregariamente? Decimos gregariamente para indicar el modo del rebaño que devino, no por casualidad: incomunicación, atomización y hastío. Y, talvez el detalle más importante y olvidado, sea que el rebaño, para Nietzsche, es el que *siempre quiere juzgar*: “El error (en el cristianismo de cabeza para abajo) no se aloja solamente en el sentimiento ‘yo soy el responsable’, sino también en la proposición opuesta: ‘yo no lo soy, pero alguien tiene que serlo’”.³⁹

O también, desde otra perspectiva, ¿es posible practicar alegremente un poder señalar el mundo por sobreabundancia de fuerzas, o simplemente, se continúa a apuntar y juzgar por debilidad e impotencia? En otras palabras, ¿habría en nuestro escenario actual la posibilidad ética y filosófica de abandonar el querer juzgar y practicar el querer ser justo?: “el filósofo tiene que decir, como Cristo: ¡no juzguéis! Y la última distinción entre las cabezas filosóficas y las otras sería que las primeras quieren ser *justas*, las otras quieren ser jueces”.⁴⁰

Alejamiento

En sintonía con los nombres, que en este escrito se citaron, *tenemos que* dejar en suspenso problemáticas que podrían ser constantemente retomadas. Practicando, así, la lectura activa o entre puntos suspensivos, escuchemos todavía dos ecos: “Tras haber dedicado suficiente tiempo a leer a los filósofos entre líneas y a mirarles a las manos, me digo: tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico(...)”.⁴¹ Todavía en esta huella, la expresión contemporánea de Veyne que

no se postula como justificación: “Es más importante tener ideas que conocer verdades (...)”.⁴²

Recepción del artículo: 1 de julio de 2007

Aceptación del artículo: 15 de septiembre de 2007

Notas

- 1 Nietzsche, Friedrich (1974) *Humano, demasiado humano*, Miscelânea de Opiniões e Sentenças de 1879, af.33, in: *Nietzsche, Os Pensadores, Obras Incompletas*, versión de Rubens Rodrigues Torres Filho, 1ª reimpresión, São Paulo, Abril Cultural, p.139
- 2 Sloterdijk, Peter (2001): *Extrañamiento del Mundo*, versión de Eduardo Gil Bera, 1ª reimpresión, Valencia, Pre-Textos, p.223
- 3 Durozoi G, (1990): “Scène” in: *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les notions philosophiques*, 1er édition, Paris, PUF, tome 2, p. 2306
- 4 Nietzsche, Friedrich (1973): *Crepúsculo de los Ídolos*, versión de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, pp. 40–42 ; NIETZSCHE, Friedrich (1985): *Götzen-Dämmerung*, Frankfurt, Insel Verlag, pp.18–22
- 5 Nietzsche, Friedrich (1982): *Die Fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt, Insel Verlag,, & 347, p.228
- 6 Nietzsche, Friedrich (1973): *Crepúsculo de los Ídolos*, versión de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, p.52; Nietzsche, Friedrich (1985): *Götzen-Dämmerung*, Frankfurt, Insel Verlag, ,pp.30–31
- 7 *Ibidem*. Presencia expresada no solamente como “mundo verdadero” , ahora escrito entre comillas, sino también como “rubor avergonzado de Platón”.
- 8 *Idem*.
- 9 Explicitamos la relación entre peligro y ¿para quién?, en el artículo: “O conceito de perigo: uma arma foucaultiana”, *APG Revista*, ano II, nº 5, julho/dez., São Paulo,1993, pp.299–306
- 10 Aristóteles, *Ética a Nicomacos*, VI,5,1140 26–28.
- 11 Aubenque, Pierre (1986): *La prudence chez Aristote.*, Paris, PUF.
- 12 Problemática trabajada por Humberto Giannini in: *Vida inauténtica y curiosidad. Escritos Breves*. Santiago, Universidad de Chile, 1971.
- 13 Hemos trabajado esta problemática en el artículo: “Sobre uma relação oculta com o pensamento de Santo Agostinho”, *Revista Margem*, N° 18, Faculdade de Ciências Sociais, PUC/SP, 2005, pp. 75–100
- 14 Aubenque, Pierre (1986): *La prudence chez Aristote*. Ed. Revue e augmentée d'un appendice sur “La prudence chez Kant”, Paris, PUF, p.209. Según esta interpretación Kant retomaría la problemática de la prudencia en la *Paz perpetua* (1795), pero ya sería muy tarde, de manera que no habría mediación efectiva entre teoría y práctica, libertad y naturaleza.
- 15 *Idem*, p.212
- 16 Usando puntualmente otra metáfora de Sloterdijk que, como veremos más adelante, evita el recurso a la repetida “globalización”.
- 17 Virilio, Paul (1984): *Guerra Pura*, versión de Elza Mine e Laymert García dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, p.45
- 18 Virilio, Paul (1993): *O Espaço Crítico*, versión de Paulo Roberto Pires, Ed.34, Rio de Janeiro, p.13
- 19 Virilio, Paul (1984): *Guerra Pura*, versión de Elza Mine e Laymert García dos Santos, São Paulo, Ed. Brasiliense, p.65.
- 20 Lebrun, Gérard (2006): “Sobre a tecnofobia”(1996), in: *A filosofia e sua história*, versión de Paulo Neves, São Paulo, CosacNaify, pp. 481–508
- 21 *Op.cit.* p.226

- 22 Nietzsche, Friedrich (1973): *Crepúsculo de los Ídolos*, versión de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, p.51 ; Nietzsche, Friedrich (1985): *Götzen—Dämmerung*, Frankfurt, Insel Verlag, p.30
- 23 Sobre esas antiguas referencias: MATTÉI, Jean—François (1996): *Platon et le miroir du mythe.*, Paris, PUF, pp. 40—41
- 24 Hobbes, Thomas (1983): *Leviatán*, versión de C. Moya y A. Escotado, 2ª reimpression corregida, Madrid, Ed. Nacional, p.140.
- 25 Schlanger, Judith (1971): *Les méthaphores de l'organisme*, Paris, Vrin.
- 26 Sloterdijk, Peter (1999): *No mesmo barco. Ensaio sobre a hiperpolítica*, versión de Claudia Cavalcanti, São Paulo, Estação Liberdade. Así declarará, por ejemplo, que “El barco es la comunidad imaginaria que derrama sangre real” (p.57)
- 27 Veyne, Paul (1976): *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris, Éd. du Seuil, (coll. Points Histoire), pp.692, 693
- 28 Sobre el tipo social y el rol: Veyne, Paul (2004): “Un arqueólogo escéptico” in: *El infrecuente Michel Foucault*, versión de Graciela Graham y Marta Dubini, Buenos Aires, Letra Viva + Edelp, p. 64.
- 29 Trabajé esta problemática in: Gamboa Muñoz, Yolanda Gloria (2005): *Escolher a montanha: os curiosos percursos de Paul Veyne*. São Paulo, Ed. Humanitas— USP/ Fapesp, pp. 406—415
- 30 Usamos la expresión *raridade* en sentido latino, para retomar el modo en que Paul Veyne considera los hechos humanos: sin plenitud de la razón, con arbitrariedad, con vacío alrededor, con puntos suspensivos para otros hechos inimaginables.
- 31 *Op.cit.* p.52
- 32 Mattéi, Jean—François (1996): *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, pp. 95—107
- 33 “No se me ha preguntado, pero debería haberseme preguntado, qué significa cabalmente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre Zaratustra” (Nietzsche 1971): *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Por qué soy un destino, &3, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª reimpression, Madrid, Alianza Editorial p. 125. Nietzsche, (2000): *Ecce Homo. Wie man wird, was man ist*. Stuttgart, Insel Verlag, p.127
- 34 Nietzsche, Friedrich (1972): *Así habló Zaratustra*, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª reimpression, Madrid, Alianza Editorial, Segunda parte. En las islas afortunadas. p.133
- 35 Señalemos, como un síntoma, que en el uso “racional” del lenguaje de los límites no se renuncia nunca a la previsión, ahí incluidos los escritos del propio ejemplo que escogimos: Paul Virilio.
- 36 Sobre mano, espíritu y voluntad: Corman, Louis (1982): *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Paris, PUF., p.148—152. Sobre la voluntad de poder de toda filosofía: Nietzsche (1972): *Más allá del bien y del mal*, De los prejuicios de los filósofos, &7, versión de Andrés Sánchez Pascual, 1ª reimpression, Madrid, Alianza Editorial p. 27
- 37 Corman Louis, (1982): *Nietzsche psychologue des profondeurs*, Paris, PUF, pp.148—152
- 38 Expresión de gran cansancio que nos permite pensar el nihilismo sin los dramatismos con que habitualmente se rodea.
- 39 Nietzsche, Friedrich (1974) *Humano, demasiado humano, Miscelânea de Opi-*

niões e Sentenças de 1879, af.33, in: *Nietzsche, Os Pensadores, Obras Incompletas*, versión de Rubens Rodrigues Torres Filho, 1ª reimpresión, São Paulo, Abril Cultural, p.139

40 *Ibidem*.

41 Nietzsche, Friedrich (1972) *Más allá del bien y del mal*, De los prejuicios de los filósofos, &3, versión de Andrés Sanchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial p. 23.

42 Veyne, Paul (1976). *L'inventaire des différences*, Paris, Seuil, p.62