Para una ética de la liberación latinoamericana

Tomo I

Enrique D. Dussel

siglo veintiuno argentina editores sa
latinoamerica libros

siglo veintiuno argentina editores sa

LATINOAMERICA LIBROS

Una ética para un tiempo en que la legalidad es la inmoralidad promulgada

Esta obra no es sólo una ética, sino que es también una metafísica y una antropología. Es una metafísica y antropología pero no del "centro" (Europa, Estados Unidos y Rusia) sino de la "periferia" oprimida (latinoamericana en primer lugar). Es una filosofía que comienza su tarea en el mismo nivel filosófico para "destruir" la filosofía vigente del "centro" y permitir así la aparición de una brecha por la que el pensar latinoamericano pueda acceder a nuestra realidad ocultada por la dominación cultural.

En este primer tomo la tarea sólo comienza. En el segundo se piensa la eticidad del proyecto de liberación, la moralidad de la praxis y el método de la ética. En el tercer tomo se accede al nivel propiamente latinoamericano, concreto, para exponer programáticamente la erótica, pedagógica, política y teológica latinoamericana.

siglo veintiuno argentina editores sa
latinoamerica libros

PARA UNA ETICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA I

por
ENRIQUE D. DUSSEL

siglo veintiuno argentina editores sa

siglo veintiuno editores, sa
GABRIEL MANCERA 65, MEXICO 12, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
EMILIO RUBIN 7, MADRID-16, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa
Av. CORDOBA 2064, BUENOS AIRES, ARGENTINA

Tapa: Isabel Carballo

Primera edición en español, mayo de 1973
© Siglo XXI Argentina Editores S. A.
Córdoba 2064, Buenos Aires

En coedición con
Latinoamérica Libros
Marcelo T. de Alvear 2249, Buenos Aires

Hecho el depósito que marca la ley
Printed in Argentina
Impreso en Argentina

ÍNDICE

PALABRAS PRELIMINARES 11

PLAN COMPLETO DE LA OBRA EN TRES TOMOS 15

ÍNDICE DE LAS EDICIONES DE LA BIBLIOGRAFÍA CITADA 16

ABREVIACIONES MÁS FRECUENTEMENTE USADAS 30

PRIMERA PARTE:

ACCESO AL PUNTO DE PARTIDA DE LA ÉTICA

CAPÍTULO I: EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO 33
1. *La fundamentación subjetiva de la moral moderna* 33
2. *La com-prensión existencial* 38
3. *La com-prensión del ser* 42
4. *La com-prensión como "poder-ser"* 47
5. *Temporalidad y pro-yecto como dimensión del ser* 52
6. *La com-prensión dialéctica del ser* 56

CAPÍTULO II: LAS POSIBILIDADES ÓNTICAS 65
7. *Hermenéutica existencial* 65
8. *Diferenciación y valoración de las posibilidades* 70
9. *La libertad fácticamente emplazada* 75
10. *Alteridad de la finitud por determinación electiva* 81
11. *Destinación y ob-ligación del ser a ser* 86
12. *La prâxis, modo actual de ser-en-el-mundo* 91

CAPITULO III: LA EXTERIORIDAD META-FÍSICA DEL OTRO 97
13. *Hacia el ámbito de lo in-comprensible como "lo mismo"* 98
14. *"Lo otro" como di-ferencia en la Totalidad* 103
15. *"Lo otro" como di-ferencia interna de la mismidad moderna* 108
16. "*Lo otro" como "el Otro" escatológicamente dis-*-tinto 118
17. *"El Otro" como el rostro sexuado* 128
18. *"El Otro" como el rostro de la pedagógica* 137
19. *"El Otro" como el rostro político, el "El" oprimido* 144

NOTAS DEL TOMO I 157

APÉNDICE 193

"Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas.

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días, por la insaciable codicia y ambición que han tenido, a las cuales no han tenido más respeto ni de ellas han hecho más cuento ni estima, no digo que de bestias, pero como y menos que estiércol de las plazas."

(BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 36.)

"La ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera."

(EMMANUEL LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 281.)

PALABRAS PRELIMINARES

La presente obra no pretende pensar sólo las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana. Ella es, desde su comienzo, filosofía latinoamericana. Quizás alguien pueda objetarnos que, prácticamente hasta la tercera parte (tercer tomo), no aparecen autores o filósofos de nuestro continente cultural dependiente. Respondemos, simplemente, que la tarea de la filosofía latinoamericana no es comentar lo que la filosofía latinoamericana anterior hizo, aunque no debe desconocérsela, ya que estaba viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora. El filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera. Éticamente se tornaba culpable, aunque no tuviera conciencia refleja de dicha culpabilidad, porque era responsable de la alienación cultural del latinoamericano.

En efecto, nuestra tarea no es simple. En primer lugar, como filósofos latinoamericanos del pasado debemos partir de la filosofía aprendida, de la europea, la única que en verdad se ejercía en nuestro mundo contemporáneo. Como de lo profundo de una mina era necesario subir paso a paso hasta llegar a la superficie. Desde los entes nos remontaremos hacia el fundamento, tema del capítulo I de esta primera parte. El camino lo haremos guiados por la mano de Heidegger, el ontólogo europeo más conocido, y a partir de su obra principal. Sin embargo, las diferencias serán numerosas y en cuestiones de importancia.

Desde el fundamento, universal y pretendidamente válido para todos (pero ocultándonos ontológicamente como latinoamericanos, ya que somos dis-tintos), quedarán fundados los entes como posibilidades ónticas. Hasta el capítulo II, entonces, nos moveremos dentro de lo que llamaremos la "Totalidad".

Sólo en el capítulo III pasaremos, más allá no sólo de la modernidad sino del mismo Heidegger y Hegel, más allá de la Europa imperial, al planteo de la cuestión del Otro siguiendo ahora el camino que nos indica Levinas, al que tampoco imitaremos a pie juntillas sino que lo dejaremos cuando lo creamos conveniente. Ahora sí habrá surgido ante nosotros un ámbito más allá del fundamento ontológico europeo que nos permitirá pensar la cuestión latinoamericana, nuestro ser dis-tinto y la ética de la liberación que necesitamos para que nuestra acción ilegal se nos presente con la dignidad de un gesto supremamente moral, digna de los héroes, no de los que dominan y conquistan, sino de los que crean las patrias y liberan a los oprimidos. Desde la "Alteridad" surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no sólo para América latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la liberación de las naciones pobres del globo. Hemos podido hablar con filósofos africanos en el África, con filósofos árabes en el Magreb y el Oriente próximo, y con muchos colegas en frecuentes viajes a México, América central y todos los países de América del sur, y en esos diálogos personales, a veces conferencias o cursos, hemos podido escuchar objeciones, madurar preguntas y, por último, tener la convicción de que en las páginas que siguen habrá elementos útiles para los que hayan descubierto la vocación del pensar real que no puede sino comprometerse con la realidad del pueblo histórico en el que dicho pensar ha surgido. El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo esta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofístico, inauténtico y culpable de solidarización con el *statu quo*, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre.

Estos son los tres momentos metódicos de esta primera parte. Ascensión dialéctica del ente al fundamento; descenso demos-

trativo del fundamento al ente; pasaje meta-físico del ente, que es el rostro del Otro, a la Alteridad. En el tomo II, la segunda parte, expondremos el cuarto (justificación desde el Otro del pro-yecto ontológico éticamente juzgado) y quinto movimiento (la moralidad analéctica de la praxis como servicio). Ese tomo se terminará con un capítulo VI sobre el método. La tercera parte, tomo III, concretaría todo lo dicho al ámbito latinoamericano y en el movimiento alterativo que se gesta entre el varón-mujer (la erótica), pareja-hijos (la pedagógica), hermano-hermano (la política), Totalidad-Infinito (la teológica).

Tenemos conciencia de que la lectura de este trabajo será ardua, primeramente, porque su estilo se sitúa en el nivel del universitario en filosofía, y, secundariamente, porque se quiere desbaratar todo tipo de objeción que nazca desde la filosofía sofística latinoamericana, imitativa de lo europeo en lo esencial. Para poder emprender con paso seguro y propio el camino nuevo del pensar en América latina es necesario que destruyamos una objeción primera: —"Ud. dice esto pero ignora lo que ya se ha pensado sobre el particular, es decir, nos quiere hacer creer que acaba de descubrir la pólvora". Es por ello y contra ella que nuestro discurso será lento, en ocasiones pesado, erudito hasta en demasía. Queremos que el lector tenga la seguridad de que lo que se avanza como nuevo lo es en verdad, y que lo antiguo se ha tenido en cuenta. Para ello no sería inútil leer nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* que fue nuestro curso universitario en Mendoza en 1969. El primer capítulo de esta obra supone dicha de-strucción. En efecto, lo que se edita ahora en tres tomos han sido tres cursos universitarios dictados en la Universidad Nacional de Cuyo de 1970 a 1972, pero igualmente en Universidades e Institutos de México, Colombia, Ecuador, Perú, Bélgica, España, Italia y en otros lugares. Las objeciones, las preguntas, los problemas concretos, el curso de nuestra historia latinoamericana, vino a ser así el tema del mismo discurso de esos cursos y conferencias. Si en alguna medida esta obra es real lo debo a mis colegas y discípulos que, como el Otro inoportuno e interpelante, vino a sacarme de mi propio quicio tautológico.

La filosofía de la liberación o meta-física de la Alteridad se propone, más allá de la modernidad europea y de la dependencia cultural propia a nuestra latinoamérica, descubrir un camino que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano. Tenemos conciencia de que el pensar filosófico servirá así para todas las ciencias del espíritu latino-

americanas (para la historia, psicología, economía política, sociología, teología, etc.) y para la misma praxis cotidiana y política (en especial permitiendo la formulación conceptual del modelo latinoamericano de la liberación concreta e histórica que un pueblo empobrecido clama).

Una última advertencia, aunque definitoria, sobre la especificidad del discurso que esta obra despliega. No se trata de una introducción a la filosofía, que partiendo del lenguaje cotidiano y de la obvia manera de vivir el mundo se elevaría poco a poco propedéuticamente al nivel crítico de la filosofía (y por ello a su lenguaje preciso). Se trata, en cambio, y a la inversa, de un pasaje del lenguaje filosófico y de su previa inadecuada constitución hacia la liberación de la realidad en cuanto interpretada, es decir, el lenguaje filosófico moderno y tradicional en la filosofía académica termina por ser una ideología que oculta la realidad. Es necesario, entonces y previamente, desarticular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofística pueda accederse a la realidad. Por ello partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos mismos nos abrimos camino destructivamente para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana. No se trata sólo de un discurso sobre la liberación, sino, antes, de la liberación misma del lenguaje y la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad. Es por ello que al no iniciado en filosofía se le hará a veces difícil el camino, pero, en este caso lo invitamos de dejar de lado el tecnicismo propio de la filosofía para abocarse directamente a la cuestión que se va descubriendo en el mismo discurso de esta obra. El lenguaje propiamente explicativo, positivo es entonces el mensaje de la obra, que, esencialmente, no necesita del lenguaje crítico, negativo o destructivo que se dirige contra la tradición filosófica moderna y académica. Sería fácil escribir una obra mucho más corta, positiva, expositiva, para el "hombre de la calle", pero hemos adoptado, y por ello lo queremos dejar bien claro al comienzo, partir desde la filosofía constituida para por su destrucción acceder a la realidad latinoamericana. Esa destrucción es ella misma ya liberación del discurso filosófico para una nueva Edad de la filosofía: la filosofía latinoamericana o de la periferia.

ENRIQUE D. DUSSEL
Mendoza, 1970-1971

PLAN COMPLETO DE LA OBRA
EN TRES TOMOS*

Primera parte. Acceso al punto de partida de la ética
(Tomo I)

Cap. I. El fundamento ontológico
Cap. II. Las posibilidades ónticas
Cap. III. La exterioridad meta-física del Otro

Segunda parte. Eticidad y moralidad
(Tomo II)

Cap. IV. Eticidad del fundamento
Cap. V. Moralidad de la praxis
Cap. VI. El método de la ética

Tercera parte. Niveles concretos de la ética latinoamericana
(Tomo III)

Cap. VII. La erótica
Cap. VIII. La pedagógica
Cap. IX. La política
Cap. X. La teológica

---

*Al comienzo de los tres tomos se colocan los índices de materias de lo incluido en dichos tomos. Al fin del todo III hay un *índice alfabético de temas tratados*, un *índice de personas citadas*, un *índice de esquemas y cuadros representativos*, y un *índice de materias* de los tres tomos.

ÍNDICE DE LAS EDICIONES
DE LA BIBLIOGRAFÍA CITADA
EN LOS TOMOS I y II (PRIMERA y SEGUNDA PARTE)

Este índice alfabético de autores y de sus respectivas obras no intenta dar al lector una bibliografía en ética, porque además de imposible (por el número de obras escritas) es inútil (ya que una inmensa bibliografía no orienta al lector). Se trata sólo de indicar las ediciones de las obras que han sido citadas en el texto y las que hemos tenido en mano. No siempre son las mejores ediciones, pero de todas maneras permitirá al lector continuar el estudio teniendo en cuenta el texto preciso. Nos proponemos, entonces, y principalmente, abrir un camino y por ello no queremos guardar secreto sobre nuestras fuentes sino que, por el contrario, deseamos "poner las cartas sobre la mesa". Para saber cuándo hemos utilizado la obra de un autor puede consultarse al fin del tomo III el "Índice de personas citadas". El número del tomo y página de las obras citadas en el texto corresponde a la edición en lengua original, de no haber explícito aviso contrario (en cuyo caso citamos íntegramente la obra en traducción castellana con editor, lugar y fecha).Traducimos al castellano los títulos cuando se cree necesario.

Adorno, Theodor, *Negative Dialektik* [Dialéctica negativa], Suhrkamp, Frankfurt, 1970.

Agustín, Aurelio, *Opera omnia*, en PL de Migne, t. XXXII-XLV. Se han citado también *Obras de San Agustín*, BAC, Madrid; t. II. *Las confesiones*, 1968; t. III, *Obras filosóficas,* 1963. Hemos tenido en cuenta *De natura boni*, Univ. de Tucumán, Tucumán, 1944.

Apologistas, Padres, edición de D. Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1954.

Aranguren, José L. López, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.

Aristóteles, textos griegos de *Aristotelis opera*, edición de I. Bekker, Academia regia borussica, Gruyter, Berlín (1831) 1960, t. I-II. En traducción *L'éthique à Nicomaque*, introducción y comentarios de R. Gauthier-Y. Jolif, Nauwelaerts, Lovaina, t. I-IV, 1970. Las otras obras en la colección The Loeb classical library, Harvard University Press.

Asveld, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation* [El pensamiento religioso del joven Hegel. Libertad y alienación], Desclée de Brouwer, París, 1953.

Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote* [El problema del ser en Aristóteles], Presses Universitaires de France, París, 1966.
Ayer, Alfred, *Language, Truth and Logic* [Lenguaje, verdad y lógica], London, 1946.
Babeuf, Gracco, *Textes choisis* [Textos escogidos], edición de C. Mazauric, Ed. Sociales, París, 1965.
Bañez, Domingo, *De Iure et Iustitia.* [Del derecho y la justicia], Salamanca, 1544.
Bañez, Domingo, *De fide, spe et charitate* [De la fe, la esperanza y la caridad], Salamanca, 1584-1586.
Basilio, *Opera omnia*, en PG de Migne, t. XXIX-XXXII.
Baumgarten, A. G., *Ethica philosophica* (1763), Olms, Hildesheim, 1969.
Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguité* [Para una moral de la ambigüedad], Gallimard, París, 1944.
Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe* [El segundo sexo, ed. cast., Siglo XX, Buenos Aires, t. I-II, 1965-1968].
Berdiaeff, Nicolas, *Essai de métaphysique eschatologique* [Ensayó de metafísica escatológica], Aubier, París, 1964.
Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* [Las dos fuentes de la moral y la religión], PUF, Paris, 1969.
Berkeley, Georg, *The Works of* —, ed. Campbell, Oxford, t. I, 1961.
Bhagavad-Gita, ed. cast. de José Barrio Gutiérrez, Aguilar, Buenos Aires, 1957.
Biblia hebraica, ed. Rudolf Kittel, Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, s.f.
Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* [El principio esperanza] Suhrkamp, Frankfurt, t. I-III, 1970.
Bloch, Ernst, *Atheismus im Christentum* [Ateísmo en el Cristianismo], Rowohlt, Hamburgo, 1970.
Bloch Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* [Sujeto-Objeto. Comentarios sobre Hegel], Suhrkamp, Frankfurt, 1962.
Blondel, Maurice, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893) [La acción. Ensayo de una critica de la vida y de una ciencia de la práctica], PUF, Paris, 1950.
Bollnow, Otto, *Die Ehrfurcht* [La veneración], Klostermann, Frankfurt, 1958.
Bollnow, Otto, *Einfache Sittlichkeit* [Simple eticidad], Vandenhoeck, Goettingen, 1968.
Bollnow, Otto, *Das Wesen der Stimmungen* [La esencia de los temples], Klostermann, Frankfurt, 1968.
Boman, Thorleif, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* [El pensar hebreo en relación al griego], Vandenhoeck, Göttingen, 1965.
Bonsirven, J., *Le judaïsme Palestinien* [El judaísmo palestinense], Beauchesne, París, t. I-II, 1935.
Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip* [El principio dialogal], Schneider, Heidelberg, 1962.

Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* [Del origen del conocimiento ético], Meiner, Hamburgo, 1955.
Brentano, Franz, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiendem nach Aristoteles* (1862) [Del múltiple sentido del ente según Aristóteles], Wissen. Buchg., Darmstadt, 1962.
Casas, Bartolomé de las, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, EUDEBA, Buenos Aires, 1966.
Castilla del Pino, *La alienación de la mujer*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970.
Caturelli, Alberto, *América bifronte*, Troquel, Buenos Aires, 1961.
Cayetano, Tomás de Vio, *De nominum analogía* [De la analogía de los términos], ed. de G. Soaje Ramos, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1949.
Cayetano, Tomás de Vio, *Prima et secunda Secundae* [Primera y segunda parte de la Segunda], Fiorentini, Lovaina, 1577.
Ceriotto, Carlos, "Algunos temas del último Husserl", en Xirau, *La filosofía de Husserl*, pp. 247 ss.
Chavannes, Henry, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas et selon Karl Barth* [La analogía entre Dios y el mundo según Santo Tomás y Karl Barth], Cerf, París, 1969.
Cicerón, *De officiis* [De los deberes], Les Belles Lettres, París, t. I, 1965.
Comte, Auguste, *Système de politique positive* [Sistema de política positiva], Schleicher, París, t. I-VI, 1907-1908.
Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive* [Curso de filosofía positiva], Schleicher, París, t. I, 1907.
Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
Derrida, J., *L'écriture et la difference* [De la escritura y la diferencia], Seuil, París, 1967.
Derrida, J., *La voix et le phénomène* [La voz y el fenómeno], PUF, París, 1967.
Descartes, René, *Oeuvres et lettres* [Obras y cartas], ed. de la Pléiade, París, 1953.
Diels, *cfr. Vorsokratiker*.
Duesberg, Hans, *Person und Gemeinschaft* [Persona y comunidad], Bouvier, Bonn, 1970.
Duffrenne, M.-Ricoeur. P., *Karl Jaspers eit la philosophie de l'existence* [K. Jaspers y la filosofía de la existencia], Seuil, París, 1947.
Dussel, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, en *Universidad* (Santa Fe, Argentina) 80 (1970) pp. 163-328.
Dussel, E., *La dialéctica hegeliana*, Ser y tiempo, Mendoza, 1972.
Dussel, E., *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969; donde se incluye como apéndice el artículo "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Iehvah", en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) XX, 4 (1964) 419-464.
Dussel, E., *Les évêques hispano-américains, defenseurs de l'indien (1504-1620),* Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970.
Dussel, E., *América latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito, 1970.

Dussel, E., *El dualismo en la antropología cristiana* (inédito), cuyo resumen aparece en forma de artículo "Algunos aspectos de la Antropología cristiana hasta fines del siglo XIV", en *Eidos* (Córdoba, Argentina) 2 (1970) 16-46.
Dussel, E., "Metafísica del sujeto y liberación", en II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971); *Temas de filosofía contemporánea,* Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32, reeditado en mi obra *América latina, dependencia y liberación*, Cambeiro, Buenos Aires, 1973.
Dussel, E., "Situación problemática de la antropología filosófica", en *Nordeste* (Resistencia) 7 (1965) 101-130.
Dussel, E., "La doctrina del fin en Max Scheler", en *Philosophia* (Mendoza) 37 (1971) 51-74.
Dussel, E., "La doctrina de la persona en Boecio", en *Sapientia* (Buenos Aires) XXII, 84 (1967) 101-126.
Dussel, E., "La ética definitiva de Aristóteles", en *Cuadernos de filosofía* (Buenos Aires) IX, 11 (1969) 75-89.
Dussel, E., "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en *Cuyo* (Mendoza) IV (1968) 7-40.
Eliade, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour* [El mito del eterno retorno], Gallimard, París, 1949.
Engels, Friedrich, *Dialektik der Natur* [La dialéctica de la naturaleza], Dietz, V., Berlín, 1971.
Fabro, Cornelio, *Participation et causalité* [Participación y causalidad], Nauwelaersts, Lovaina, 1961.
Fahrenbach, Helmut, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik* [Ética dialéctico existencial de Kierkegaard], Klostermann, Frankfurt, 1968.
Fahrenbach, H., *Existenzphilosophie und Ethik* [Filosofía de la existencia y ética], Klostermann, Frankfurt, 1970.
Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre* [Los condenados de la tierra, ed. cast., FCE, México, 1969].
Fernández, Macedonio, *No todo es vigilia la de los ojos abiertos*, Centro Editor de América latina, Buenos Aires, 1967.
Festugière, A. J., *La révélation d'Hermes Trismégiste* [La revelación del Hermes Trismegisto], Lecoffre, París, t. II, 1949.
Feick, Hildegard, *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'* [Índice al 'Ser y Tiempo' de Heidegger], Niemeyer, Tübingen, 1961.
Feuerbach, Ludwig, *Sämtliche Werke*, Fromann, Stuttgart, t. I-XII; en especial la *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) [Principios fundamentales de la filosofía del futuro], t. II, 1959; y *Das Wesen das Christenthums* [La esencia del cristianismo], t. VI, 1960.
Fichte, Johann Gottlieb, — *Werke*, ed. Hermann Fichte, Gruyter, Berlín, t. I-XII, 1971.
Fraine, J. de, *Adam et son linage* [Adán y su linaje], DDB, París, 1959.
Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo, 1970.
Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit, und Methode* [Verdad y método], Mohr, Tübingen, 1960.

Gaudel, A., art. "Peché originel" [Pecado original], en *DTC*, t. XII, col. 275-624.
Gauvin, J., "Entfremdung et Entäusserung dans la Phénoménologie de L' Esprit de Hegel" [Extrañación y alienación en la Fenomenología del Espíritu de Hegel], en *Archives de Philosophie* (Paris) XXV, 3-4 (1962) 555-571.
Gredt, Iosepho, *Elementa philosophiae* [Elementos de filosofía], Herder, Friburgo-Barcelona, t. I-II, 1953.
Grégoire, Franz, *Études hégéliennes* [Estudios hegelianos], Nauwelaerts, Louvain, 1958.
Habermas, Juergen, *Theorie und Praxis* [Teoría y praxis], Suhrkamp, Frankfurt, 1971.
Haering, Th., *Hegel sein Willen und sein Werk* [Hegel, su querer y su obra], Leipzig, 1929.
Hartman, Roberto, *El conocimiento moral*, FCE, México, 1965.
Hartmann, Klaus, *Die marxsche Theorie* [La teoría marxiana], Gruyter, Berlín, 1971.
Hartmann, Nicolai, *Ethik*, Gruyter, Berlín, 1962.
Hartmann, N., *Teleologisches Denken* [Pensar teleológico], Gruyter, Berlín 1951.
Hegel, G. W. F., *Theorie Werkausgabe. Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhauer- K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-XX, 1969-1971 (que hoy es más manual que la edición de Glockner). Se han citado además las siguientes obras de otras ediciones: *Der Junge — in Stuttgart (1785-1788)* [El joven — en Stuttgart], edición de F. Nicolin, Scheufele, Stuttgart, 1970; *System* Hamburg, 1967; *Jenaer Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1967; *Jenaer Realphilosophie*, e. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1969; *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* [Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza de la época de Jena], ed. Lasson, Meiner, Hamburg, 1967; *Phaenomenologie des Geistes* [Fenomenología del Espíritu], ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952; *Hegels Briefe* [Cartas de Hegel], ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, t. I-IV, 1952.
Heidegger, Martín, *Sein Und Zeit* [Ser y tiempo = *SuZ*], Niemeyer Tübingen, 1963.
Heidegger. M., *Kant Und das Problem der Metaphysik* [Kant y el problema de la metafísica], Klostermann, Frankfurt, 1965.
Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik* [Introducción en la Metafísica], Niemeyer, Tübingen, 1966.
Heidegger, M., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, t. I-II, 1961.
Heidegger, M., *Holzwege* [Sendas perdidas], Klostermann, Frankfurt, 1963.
Heidegger, M., *Was ist das -die Philosophie?* [¿Qué es la filosofía?], Neske, Pfullingen, 1956.
Heidegger, M., *Gelassenheit* [Serenidad/Sosiego], Neske, Pfullingen, 1959.
Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding* [La pregunta por la cosa], Niemeyer, Tübingen, 1962.

Heidegger, M., *Der Satz vom Grund* [El principio de Razón], Neske, Pfullingen, 1965.
Heidegger, M., *Vortraege und Aufsaetze* [Conferencias y ensayos], Neske, Pfullingen, t. I-III, 1967.
Heidegger, M., *Identität und Differenz* [Identidad y diferencia], Neske, Pfullingen, 1957.
Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache* [En camino hacia el lenguaje], Neske, Pfullingen, 1965.
Heidegger, M., *Wegmarken* [Jalones], Klostermann, Frankfurt, 1967.
Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens* [Hacia la cuestión del pensar], Niemeyer, Tübingen, 1969.
Heidegger, M., —*im Gespräch* [Coloquio con—], K. Albert, Freiburg, 1969.
Heidegger, M., *Erlaeuterungen zu Hoelderlin Dichtung* [Comentarios a la poesía de Hoelderlin], Klostermann, Frankfurt, 1963.
Heimsoeth, Heinz, *Fichte* [ed. cast., Revista de Occidente, Madrid, 1931].
Heiss, Robert, *Wesen und Formen der Dialektik* [Esencia y Formas de la dialéctica], Kiepenheuer-Witsch, Köln-Berlín, 1959.
Hernández, José, *Martín Fierro*, Losada, Buenos Aires, 1966.
Hildebrand, Dietrich von, *Die Idee der sittlichen Handlung. Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis* [La idea del obrar ético. Eticidad y conocimiento del valor ético], Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1969.
Hinkelammert, Franz, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Univ. Catól. de Chile, Santiago, 1970.
Hinkelammert, F., "Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual", en *Cuadernos de la realidad nacional* (Santiago, Chile) 6 (1970) 15-220.
Hitler, Adolf, *Mein Kampf* [Mi lucha], Zentralverlag, München, 1934.
Hobbes, Thomas, *Leviatan* [ed. cast., FCE, México, 1940].
Hohl, Hubert, *Lebenswelt und Geschichte* [Mundo cotidiano e historia], K. Albert, Freiburg, 1962.
Horkheimer, Max, *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) [Teoría tradicional y crítica], Fischer, Frankfurt, 1970.
Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung* [Dialéctica del siglo de las luces], Fischer, Frankfurt, 1971.
Hubert, Aloysius, *L'esclavage du riche* [La esclavitud del rico], ed. por M. Cabet, Bureau du Populaire, París, 1845.
Hume, David, *A treatise of human nature* [Un tratado sobre la naturaleza humana], Everyman's Library, London, t. I-II, 1968.
Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas trad. cast. de M. García Morente- J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, t. I-II, 1967].
Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie I, II, III* [Ideas para una fenomenología pura, parte I, II y III], Husserliana III-V, Nijhoff, La Haya, 1950-1952.
Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* [Filosofía como ciencia estricta], Klostermann, Frankfurt, 1965.

Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Hacia la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente], Husserliana X, Nijhoff, La Haya, 1966.
Husserl, E., *Cartesianische Meditationen* [Meditaciones cartesianas], Husserliana I, Nijhoff, La Haya, 1963.
Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* [La crisis de las ciencias europeas], Husserliana VI, Nijhoff, La Haya, 1962.
Edmund Husserl (1859-1959), obra colectiva, Nijhoff, La Haya, 1959.
Hypollite Jean, *Gènese et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* [Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu], Aubier, París, 1946.
Imschoot, P. van, *Théologie de l'Ancien Testament* [Teología del Antiguo testamento], Desclée, Tournai, t. II, 1956.
Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, E. Universo, Lima, t. I-III, 1969.
Janssen, Paul, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserl Spätwerk* [Historia y mundo de la vida cotidiana. Una contribución para el estudio de la obra definitiva de Husserl], Phaenomenologica 35, Nijhoff, La Haya, 1970.
Jaspers, Karl, *Von der Wahrheit* [De la verdad], Piper, München, 1958.
Jaspers, K., *Vernunft und Existenz* [Razón y existencia], Storm, Bremen, 1947.
Jaspers, K., *Philosophie*, Springer, Berlín, 1932.
Jaspers, K., *Allgemeine Psychopatologie* [Psicopatología general trad. cast., editorial Beta, Buenos Aires, 1966].
Jaspers, K., *Psychologie der Weltanschauungen* [Psicología de las visiones del mundo], Springer, Berlín, 1925.
Jaspers, K., *Einführung in die Philosophie* [Introducción en la filosofía, trad. cast., ed. FCE, México, 1965].
Jaspers, K., *Der philosophische Glaube* [La fe filosófica], Piper, München, 1951.
Jeanson, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre* [El problema moral y el pensar de Sartre], Seuil, París, 1948.
Juan Damasceno, *Opera omnia*, en PG de Migue, ts. XCIV-XCVI.
Jolif, J. Yves, *Comprendre l'homme* [Comprender al hombre], Cérf, París, 1967.
Jolif, J. Y., *L'homme chrétien et l'homme marxiste* [El hombre Cristiano y el hombre marxista], La Palatine, París, 1964.
Jolivet, Régis, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne* [Ensayo sobre las relaciones entre el pensamiento griego y el cristiano], Vrin, París, 1955.
Jolivet, R., *San Agustín et le neoplatonisme chrétien* [San Agustín y el neoplatonismo cristiano, trad. cast., ed. Gladium, Buenos Aires, 1941].
Kadenbach, Johannes, *Das Religionsverständnis von Karl Marx* [La comprensión de la religión en Karl Marx], Schöningh, München, 1970.

Kant, Immanuel, *Werke in Zehn Bänden*, ed. W. Weischedel, Wissensch. Buchg., Darmstadt, t. I-X, 1968.
Kierkegaard, Soeren, *Post-scriptum*, *aux miettes philosophiques* [Post-scriptum a las migajas filosóficas, trad. franc., Gallimard, París, 1941].
Kierkegaard, S., *Journal d'un seducteur* [Diario de un seductor; trad. franc. de Gateau, Stock, París, 1929].
Kierkegaard, S., *Etweder-Oder* [O... o... ; trad. alem. en *Gesammelte Werke*, Gottsched-Schrempf, Berlín, t. II, 1934].
Koedt, Anne, *El mito del orgasmo vaginal* [trad. cast. del C. I. C., Buenos Aires, 1971].
Koninck, Charles de, "In defense of Saint Thomas. A Reply to father Eschmann's attack on the primacy of the common good" [En defensa de Santo Tomás. Una réplica al ataque del Padre Eschmann contra la primacía del bien común], en *Laval Théologique et Philosophique* (Quebec) I, 2 (1945) 9-109.
Ladrière, Jean, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* [La articulación del sentido. Discurso científico y palabra de la fe], Aubier-Cerf, París, 1970.
Laín Entralgo, Pedro, *La espera y la esperanza*, Revista de Occidente, Madrid, 1962.
Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Revista de Occidente, Madrid, t. I-II, 1961.
Lakebrink, B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik* [Ontología dialéctica de Hegel y analéctica tomista], Bachem, Köln, 1955.
León, Xavier, *Fichte et son temps* [Fichte y su tiempo], Colin, París, 1922.
León Portilla, Miguel, *El pensamiento prehispánico*, Univ. Autón. de México, México, 1963.
Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961) [Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad], Phaenomenologica 8, Nijhoff, La Haya, 1968.
Levinas, E., *De l'existence à l'existente* [De la existencia al existente], Fontaine, París, 1947.
Levinas, E., *Le temps et Autrui* [El tiempo y el Otro], Arthaud, París, 1947.
Levinas, E., *Quatre études talmudiques* [Cuatro estudios talmúdicos], Minuit, París, 1968.
Levinas, E., *Difficile liberté* [Difícil libertad], Albin Michael, París, 1963.
Levinas, E., *En découvrant l'existence* [Descubriendo la existencia], Vrin, París, 1967.
Levinas, E., "Le Dit et le Dire" [Lo dicho y el decir], en *Le nouveau commerce* (París) 18-19 (1971) 19-48.
Levinas, E., "La proximité" [La proximidad], en *Archives de Philosophie* (París) XXXIV, 3 (1971) 373-391.
Lier, Henri van, *L'intention sexuelle* [La intención sexual], Casterman, Tournai, 1968.

Lottin, Odon, *Psychologie et morale aux XIIe. siècle* [Psicología y moral en el siglo XII] é Mont César, Louvain, t. II, 1948.
Lotz, Johannes, *Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape* [Los niveles del amor. Eros, amistad, ágape], Knecht, Frankfurt, 1971.
Lotze, Rudolph, *System der Philosophie* [Sistema de la filosofía], Leipzig, ts. I-II, 1874-1879.
Loewith, Karl, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) [El individuo en la función de ser-con-otro-hombre], Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1969.
Loewith, K., *Von Hegel Zu Nietzsche* [De Hegel a Nietzsche], Kohlhammer, Stuttgart, 1964.
Lyonnet, Stanislas, "Le sens de ef'hô en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs" [El sentido de ef'hô en Rom. 5, 12 y la epégesis de los Padres griegos], en *Biblica* (Roma) 36 (1955) 436-457.
Malebranche, *Traité de moral* [Tratado de moral], en *Oeuvres complètes*, Vrin, París, t. XI, 1966.
Marcel, Gabriel, *Journal métaphysique* [Diario metafísico], Gallimard, París, 1935.
Marcel, Gabriel, *Être et avoir* [Ser y tener], Aubier, París, 1935.
Marcel, G., *Du refus à l'invocation* [Del rechazo a la invocación], Gallimard, París, 1940.
Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man* [El hombre unidimensional, trad. cast. J. Mortiz, 1961].
Marcuse, H., *Reason and Revolution* [Razón y Revolución], The Humanities Press, New York, 1954.
Marcuse, H., *The dialectics of liberation* [La dialéctica de la liberación, trad. cast., Siglo XXI, México, 1968].
Marx, Karl, *Frühe Schriften* [Escritos juveniles], en *Werke*, ed. H.-J. Lieber-P. Furth, Wissensch. Buchg., Darmstadt, t. I-II, 1971.
Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* [El capital. Crítica de economía política], Ullstein, Frankfurt, t. I-III, 1971.
Maritain, Jacques, *La personne et le bien comun* [La persona y el bien común], DDB, París, 1947.
Mayz Valienilla, Ernesto, *El problema de América*, Dirección de cultura, Univ. Central, Caracas, 1959.
Memmi, Albert, *Portrait du colonisé* [Retrato del colonizado, trad. cast., Ed. de la Flor, Buenos Aires, 1969].
Mauro, Raban, *Opera*, en *PL* de Migne, t. CX.
Merleau Ponty, Maurice, *La phénoménologie de la perception* [La fenomenología de la percepción], Gallimard, París, 1945.
Merleau Ponty, M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* [Las ciencias del hombre y la fenomenología, trad. cast. Nova, Buenos Aires, 1964].
Mills, C. Wright, *La élite del poder*, trad. cast. de Torner-Champourcin, FCE, México, 1957.
Moltmann, Juergen, *Theologie der Hoffnung* [Teología de la esperanza], Kaiser, München, 1964.
Monan, Donald, *Moral Knowledge and its methodology in Aristotle*

[Conocimiento moral y su metodología en Aristóteles], Clarendon Press, Oxford, 1968.
Montagnes, Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin* [La doctrina de la analogía del ser según Santo Tomás de Aquino], Nauwelaerts, Louvain, 1963.
Montagu, A., *La mujer sexo fuerte*, trad. cast., Guadarrama, Madrid, 1970.
Moore, Georg, *Principia ethica*, Cambridge Univ. Press, London, 1968.
Mounier, Emmanuel, *Traité du caractère* [Tratado del carácter] Seuil, París, 1947.
Mueller, Friedrich, *Entfremdung. Zur antropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx* [Alienación. Hacia una fundamentación antropológica de la teoría del Estado en Rousseau, Hegel y Marx], Duncker-Humblot, Berlín, 1970.
Mueller, Max, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* [Filosofía de la existencia en la vida espiritual del presente], Kerle, Heidelberg, 1964.
Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*, Kröner, Stuttgart, t. I-XII, 1964-1965.
Novcum Testamentum graece, editado por Eberhard Nestle, Würt. Bibelanstalt, Stuttgart, 1954. Consúltese el *Hand-Konkordanz zum grie*. N. T., ed. Schmoller, *Ibid*.
Nygren, Anders, *Eros et agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* [Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones, trad. franc., Aubier, París, t. I-III, 1952].
Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
Origenes, *Opera omnia* en *PG* de Migne, t. XI -XVII.
Pascal, *Oeuvres complètes*, La Pléiade, París, 1954.
Pelagius Expositionis of thirteen Epistles of St. Paul, editor A. Souter, Cambridge Univ. Press, 1926.
Peperzak, Adrien, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde* [El joven Hegel y la visión moral del mundo], Nijhoff, La Haya, 1960.
Platon, *Oeuvres complètes*, ed. por Les Belles Lettres, París. En algunas ocasiones hemos citado de las ediciones de Fowler, Cambridge, London.
Plotino, *Enéadas*, ed. por Les Belles Lettres, París, t. I-V, 1924-1931.
Poeggeler, Otto, *Der Denkweg Martín Heideggers* [El camino del pensamiento de Martin Heidegger], Neske, Pfullingen, 1963.
Proudhon, Pierre-J., *Philosophie de la misère* [Filosofía de la miseria], U. Gen. d'Editions, París, 1964.
Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété?* [¿Qué es la propiedad?], Garnier-Flammarion, París, 1966.
Przywara, Erick, *Analogía entis* [Analogia del ente], en *Schriften*, Einsiedeln, t. III, 1962.
Przywara, E., *Mensch. Typologische Anthropologie I* [Hombre. Antropología tipológica, I] , Nürenberg, 1959.
Pugliese, Orlando, *Vermittlung und Kehre* [Mediación y viraje], K. Albert, Freiburg, 1965.

Puntel, L. Bruno, *Analogie und Geschichtlichkeit. I. Philosophie-geschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik* [Analogía e historicidad. I. Ensayo crítico e histórico filosófico sobre el problema fundamental de la metafísica], Herder, Freiburg, t. I, 1969.
Ramírez, Santiago, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid, 1955.
Randall, Margaret, *Las mujeres*, trad. cast. Siglo XXI, México, 1970.
Ravaisson, Jean F., *De l'habitude* [Del hábito], Alcan, París, 1927.
Richardson, William, *Through phenomenology to thought* [A través de la fenomenología hacia el pensar], Nijhoff, La Haya, 1963.
Ricoeur, Paul, "Morale sans peché" [Moral sin pecado], en *Esprit* (París) 8-9 (1954) 294-312.
Ricoeur, P., *Histoire et vérité* [Historia y verdad], Seuil, París, 1964.
Ricoeur, P., "La dialectique de l'enseignement" [La dialéctica de la enseñanza] , en *Esprit* 7 (1968).
Ricoeur, P., *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire. II. Finitude et culpabilité. 1. L'homme faillible. 2. La symbolique du mal* [Filosofía de la voluntad. I. Lo voluntario y lo involuntario. II. Finitud y culpabilidad. 1. El hombre falible. 2. La simbólica del mal], Aubier, París, t. I, 1967; t. II y III 1963.
Ricoeur, P., *De l'interpretation. Essair sur Freud* [Ed. esp.: *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970], Seuil, París, 1965.
Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations* [El conflicto de interpretaciones], Seuil, París, 1969.
Ricoeur, *Karl Jaspers*, en E. Brehier, *Histoire de la philosophie allemande*, Vrin, París, 1954, pp. 181-258.
Ricoeur, P., “Langage (Philosophie)” [Lenguaje (Filosofía)], en *Encyclopaedia Universalis* (Paris) t. IX (1971) 771-781.
Riedel, Manfred, *Bürgeliche Gesellschaft und Staat bei Hegel* [Sociedad civil y Estado según Hegel], Luchterhand, Neuwied, 1970.
Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat* [Hegel y el Estado], Oldenberg, München, 1920.
Ross, David, *Foundations of Ethics* [Fundación de la ética], Oxford Univ. Press, Oxford, 1968.
Rousseau, Hervé, *Le dieu du mal* [El dios del mal], PUF, París, 1963.
Rousseau, Jean-J., *De l'inégalité parmi les hommes* [De la desigualdad entre los hombres], Union Generale, París, 1963.
Rousseau, J.-J., *Le contrat social* [El contrato social, trad. cast., Aguilar, Madrid, 1970].
Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968.
Sarmiento, Domingo F., *Facundo*, Losada, Buenos Aires, 1967.
Sartre, Jean-P., *L'existentialisme est un humanisme* [El existencialismo es un humanismo, trad. cast., Sur, Buenos Aires, 1960].
Sartre, J.-P., *L'être et le néant* [El ser y la nada], Gallimard, París, 1943.
Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique, prcécédé de Questions de méthode. I. Théorie des ensembles pratiques* [Crítica de la

razón dialéctica, precedida de 'Cuestiones de método'. I. Teoría de los conjuntos prácticos], Gallimard, París, 1960.
Sartre, J.-P., *La nausé* [La náusea], Gallimard, París, 1936.
Sartre, J.-P., *La nausé* [La nausea], Gallimard, París, 1936.
Scannone, Juan C., *Sein und Inkarnation* [Ser y encarnación], K. Albert, Freiburg, 1967.
Scheler, Max, *Gesammelte Werke*, Francke. Berna, t. I-, 1953-. En especial *Der Formalismus in der Ethik* [El formalismo en la ética], t; 11, 1954.
Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie* [Esencia y formas de la simpatía, trad. cast., Losada, Buenos Aires, 1967.]
Scheler, Max, *Vom Umsturz der Werte* [Sobre la caída de los valores], Reinhold, Leipzig, t. I-II, 1923.
Suarez, Francisco, *Opera omnio*, Vivès, París, ts. I-XXVI, 1856-1878.
Schelling, F. W. J., —*Werke, Münchner Jubiläumsdruck*, ed. M. Schröter, Becksche V., München, t. I-VI, 1959. Citamos también de *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* [Sobre la esencia de la libertad humana], Reclam, Stuttgart, 1964.
Schmidt, Friedrich, *Zum Begriff der Negativität beg Schelling und Hegel* [Hacia el concepto de negatividad en Schelling y Hegel], Metzler, Stuttgart, 1971.
Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger* [Suplemento a Heidegger], Buchdr. Suhr, Bern, 1962.
Schoonenberg, Piet, *De mach der Zonde* [El poder del pecado; trad. Cast., Lohlé, Buenos Aires, 1968].
Schopenhauer, Arthur, *Ueber die Grundlage der Moral* [Sobre el fundamento de la ética], en *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Wiesbaden, t. IV, 1966.
Segundo, Luis, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Barreiro y Ramos, Montevideo, 1962.
Senne, René Le, *Traité de morale* [Tratado de moral], PUF, París, 1942.
Sepich, Juan R., "Génesis y fundamento de Europa", en *Europa, continente cultural*, Instituto de Filosofía, Mendoza, 1947.
Septuaginta, edición de Alfred Rahlfs, Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, t. I-II, s. f.
Smith, Adam, *The Wealth of Nations* [Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones, trad. cast. Gabriel Franco, FCE, México, 1958].
Sombart, Werner, *Lujo y capitalismo*, trad. cast., Revista de Occidente, Madrid, 1965.
Soto, Domingo de, *De Iustitia et Iure* [De la justicia y el derecho], Salamanca, 1561-1562.
Spiegelberg, Herbert, *The phenomenological mouvement* [El movimiento fenomenológico], Nijhoff, La Haya, t. I-II, 1969.
Spinoza, Benito, *Ethica* (1677) [ed. cast., FCE, México, 1958].
Steinbuechel, Th., *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie* [El problema fundamental de la filosofía hegeliana], Bonn, 1933.

Stoicorum veterum fragmenta [Fragmento de los primeros estoicos], ed. J. Arnim, Teubneri, Leipzig, t. I-II, 1923.
Strasser, Stephan; *Phénoménologie et sciences de l'homme* [Fenomenología y ciencias del hombre], Nauwelaerts, Louvain, 1967.
Strasser, Stephan, "Intuition und Dialektik", en *E. Husserl (1859-1959), supra.*
Suárez, Francisco, *Opera omnia*, Vivès, París, ts. I-XXVI, 1856-1878.
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament [Diccionario teológico del Nuevo Testamento], (= TWNT), ed. Kittel, Kohlhammer, Stuttgart, t. I-, 1932-.
Theunissen, Michael, *Der Andere* [El Otro], Gruyter, Berlin, 1965.
Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* [Doctrina de Hegel sobre el espíritu absoluto como tratado teológico político], Gruyter, Berlín, 1970.
Tilliette, Xavier, *Karl Jaspers, Thêorie de la verité. Metaphysique des chiffres. Foi philosophique* [Karl Jaspers. Teoría de la verdad. Metafísica de las cifras. Fe filosófica], Aubier, París, 1960.
Tomás de Aquino, *Summa theologiae* [Suma de teología], Marietti, Torino, t. I-III, 1948-1950.
Tomás de A., *Quaestiones disputatae* [Cuestiones disputadas], Marietti, Torino, t. I-II, 1964-1965.
Tomás de A., *In decem libros Ethicorum Arist. ad Nic. expositio* [Comentario a los diez libros de la Ética a Nicómaco de Aristóteles], Marietti, Torino, 1949.
Tomás de A., *De propositionibus modalibus* [De las proposiciones modales], en *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino, 1954, pp. 244-245.
Tresmontant, Claude, *La doctrine morale de prophètes d'Israel* [La doctrina moral de los profetas de Israel], Seuil, París, 1958.
Tresmontant, C., *La métaphysique du christianisme* [La metafísica del cristianismo], Seuil, París, 1961.
Tresmontant, C., *Essai sur la pensée hebraïque* [Ensayo sobre el pensamiento hebraico], Cerf, París, 1953.
Tresmontant, C., *Le problème de la révélation* [El problema de la revelación], Seuil, París, 1969.
Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* [El concepto de verdad en Husserl y Heidegger], Gruyter, Berlín, 1967.
Vázquez, Gabriel, *Comentaria ac disputationes in Summam theologicam*, Compluti-Alcalá, 1609.
Vitoria, Francisco de, *Comentarios a la 'Secunda secundae'*, Salamanca, 1952.
Vitoria, F. de, *De Iustitia*, Madrid, 1934.
Vogel, Paul, *Hegels Gesellschaftsbegriff* [Concepto de la sociedad en Hegel], Heise, Berlín, 1925.
Vorsokratiker, Die Fragmente der — [Fragmentos de los presocráticos], ed. Hermann Diels-Walther Kranz, Weidmann, Berlín, t. I-III, 1964.
Waelhens, Alphonse de, *La philosophie et les expériences naturelles*

[La filosofía y las experiencias naturales], Phaenomenologica 9, Nijhoff, La Haya, 1961.
Waelhens, Alphonse de, *La philosophie de Martin Heidegger* [La filosofía de Martin Heidegger], trad. cast., CSIC, Madrid, 1952.
Waelhens, Alphonse de, *La philosophie de l'ambigüité* [La filosofía de la ambigüedad], Nauwelaerts, Louvain, 1968.
Wahl, Jean, *Études Kierkegaardiennes* [Estudios kierkegaardianos], Aubier, París, 1938.
Waldenfels, Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an E. Husserl* [El entre-reino del diálogo. Investigaciones sociofilosóficas en conexión con Husserl], Phaenomenologica 41, Nijhoff, La Haya, 1971.
Watson, John, *Psychology from the stand point of behaviorist* [Psicologia desde el punto de vista behaviorista], Philadelphia-London, 1919.
Weil, Eric, *Hegel et l'État* [Hegel y el Estado], Vrin, París, 1950.
Weiss, Helene, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles* [Causalidad y azar en la filosofía de Aristóteles], Wissensch. Buchg., Darmstadt, 1967.
Werblowsky, Zwi, "La conciencia moral desde el punto de vista judío", en *La conciencia moral*, trad. cast., Revista de Occidente, Madrid, 1961.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge-Kegan, London-New York, 1969.
Xirau, Joaquín, *La filosofía de Husserl*, Troquel, Buenos Aires, 1966.
Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia y Dios*, Editorial Nacional, Madrid, 1963.
Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios, Madrid, 1963.
Zubiri, X., "El origen del hombre" en *Revista de Occidente* (Madrid) 17 (1964) 146-173.

ABREVIACIONES MÁS FRECUENTES USADAS

a.	artículo
c.	cuerpo del artículo
cap.	capítulo
DTC	*Dictionnaire de théologie catholique*
EE	*Ética a Eudemo* de Aristóteles
EN	*Ética a Nicómaco* de Aristóteles
GMS	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Kant
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* de Kant
KrV	*Kritik der reinen Vernunft* de Kant
PG	*Patrologia graeca* de Migne
PL	*Patrologia latina* de Migne
q.	cuestión
resp.	respuesta a las objeciones
SuZ	*Sein und Zeit* de Heidegger
TWNT	*Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de Kittel
Verit.	*Quaestio disputata De Veritate* de Tomás de Aquino
I-II	*Summa theologiae*, primera parte de la segunda parte de *La Suma* de Tomás
SW	*Sämtliche Werke* (Obras completas)

PRIMERA PARTE

ACCESO AL PUNTO DE PARTIDA DE LA ÉTICA

CAPÍTULO I

EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO

> "Das Wunder aller Wunder ist reines Ich und reines Bewusstsein [La maravilla de las maravillas es el puro yo y la pura conciencia]" (EDMUND HUSSERL, *Ideen III*, § 12; Husserliana V, p. 75).
>
> "...das Wunder aller Wunder *dass* Seiendes *ist*... [la maravilla de las maravillas: *que* el ente *sea*]" (MARTIN HEIDEGGER, *Nachwort zu: 'Was ist Metaphysik?'*, en Wegmarken, p. 103).

Podría parecer extraño que hayamos dejado para el capítulo sexto la cuestión del método de la ética. Sin embargo, es el mismo tema del pensar, de un pensar determinado por dicho tema, el que nos permitirá comprender la cuestión del método en su sentido propio. Nos internaremos primeramente en la cuestión misma acerca de la que trata el pensar ético usando ya un método sin hablar todavía sobre él. De esta manera, en camino ya hacia lo que es la meta de la misma senda: el ser-ético, nos será fácil discernir, volviendo simplemente la vista al propio caminar hasta ese momento efectuado, cuál sea el método de la ética.

§ 1. La fundamentación subjetiva de la moral moderna

El fundamento ontológico del pensamiento moderno, como lo hemos demostrado en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, III, §§ 11-15, se encuentra en la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto. Si hemos de detenernos, para recordar, en algún autor moderno no podemos evitar volver a Kant. Para el filósofo de Königsberg la fundamentación del *saber* (*Wissen*) filosófico moral debe partir de un *Faktum* cuya evidencia sea indubitable, y por otra parte *a priori*, es decir, sin mezcla alguna de lo empírico; lo empírico es lo que puede ser objeto de la inclinación o amor pato-

lógico y que, en último término, se dirige hacia la felicidad. La *eudaimonía* ha sido reducida a jugar el papel de supremo egoísmo empírico o sensible. El fundamento de lo ético-racional es la ley moral como *hecho* abismal (*Abgrund*), sin otro fundamento racional. Para Kant el hombre es un ente que pertenece simultáneamente a dos mundos: el mundo inteligible de las naturalezas puras y racionales (el Reino de Dios, racionalizado) y el mundo del cuerpo, empírico, sensible. Como todo el mundo empírico ha sido descartado como fundamento determinante de una "buena voluntad" (o voluntad moralmente buena), el fundamento de la moralidad del objeto representado debe proceder del mundo inteligible. La ley moral es un hecho que puede ser *sabido* y que manifiesta el reino de fines que sólo puede ser *creído*. Por ello dicha ley es el fundamento último y en el imperativo categórico se enuncia el principio *a priori* de toda moralidad posible. Para que una acción empírica sea buena es necesario que se cumplan las condiciones de su posibilidad. Todas las condiciones fundamentales son respetadas de cumplirse el principio que se enuncia en el juicio sintético *a priori* apodíctico de toda moral posible. Es decir, al obrar una acción empírica es necesario que la máxima de dicha acción haya sido asumida, en la representación *a priori* del objeto trascendental de lo a obrar, por la naturaleza universal o ley moral, de tal manera que lo que ordena la máxima puede constituirse en un acto que es posible moralmente ser obrado por todo hombre y en todo lugar. El *sujeto* (la voluntad libre) representa al *objeto* moral en la *síntesis* dialéctica por la que la máxima *material* y concreta es comprendida en la universalidad *formal* de la ley. La ley es el fundamento en cuanto permite al sujeto representar sintética y dialécticamente al objeto. Pero, ontológicamente, el fundamento de la ley es el mismo sujeto ya que la usa como punto de partida de su propio acto sintetizador (cuyo último horizonte es la unidad de apercepción). La ley da el *ser* al objeto, porque es su forma (da el ser moral); sin embargo, el que pone desde sí dicho ser es el sujeto que representa.

Por otra parte, y esto es decisivo históricamente, el sujeto no es ya un *lógos* com-prensor temático sino una razón práctica o *voluntad*. Es por la voluntad, como facultad moral, que la razón especulativa ha ampliado el horizonte aun de lo que conoce. La voluntad (se trata de una posible derivación del mito adámico)[1] es ahora el modo privilegiado como se cumple la subjetividad del sujeto. Las filosofías de Fichte, Schopenhauer, para culminar en Nietzsche proponen a la voluntad

como el fundamento último de la moralidad; voluntad libre.

Una vez que el sujeto como voluntad no parte ya del horizonte del ser, ser que es des-cubierto por una com-prensión ahora dejada de lado, la ética se transformará en doctrina del *lógos* (lógica) o del arte, ya que es el sujeto el que representa desde sí como voluntad libre los caminos dialécticos de la historia, el que crea inventivamente su proyecto, el que constituye el valor que debe encarnar, también artísticamente, en su conducta o que simplemente reduce la ética a una axiología.

En efecto. Para Fichte "el sujeto de la conciencia y el principio de la efectuación es el mismo"[2], porque "yo me encuentro a mí mismo, en tanto que mí mismo, sólo como queriendo"[3]. "El yo, en cuanto quiere, se da como inteligencia a sí mismo el objeto de su querer"[4]. El sujeto absoluto es el fundamento de la totalidad y se juega al fin como creador o agente.

El pensar hegeliano, que pudiera parecer en sus obras maduras un logicismo puramente racional, tiene una fundamentación práctica y moral. Hasta 1801 no había leído Hegel con seriedad la *Crítica de la razón pura*. Sus lecturas filosóficas de fondo habían sido la *Crítica de la razón práctica* y *La religión dentro de los límites de la sola razón*., obras del período "moralista" de Kant. En Hegel la subjetivización absoluta del pensamiento moderno tiene como punto de partida la cuestión moral. En Tübingen la teología era para el joven estudiante una fría, muerta y objetiva escolástica que se opone a la viviente religión subjetiva. En Berna la oposición se encuentra entre la religión objetiva (representada en el concepto abstracto de Kant) que oprime la religión subjetiva, particular, de las inclinaciones y el amor. En Frankfurt lo universal kantiano (el *Sollen*) es suplantado por la vida (el *Sein*): vida que unifica y asume en la subjetividad la pura objetividad muerta. El Hegel definitivo identificará la filosofía con la Vida del Absoluto, que será el universal concreto (superación de la oposición entre la ley moral como forma y la máxima como materia empírica)[5]. La lógica de la identidad es sólo el resultado de una voluntad moral decidida de unidad: unidad que es "la síntesis (*die Synthese*) del sujeto y del objeto, en la cual el sujeto y el objeto han perdido su posición (*Entgegensetzung*)"[6]. Por otra parte, el fondo de todo el pensamiento hegeliano es la continuación de la filosofía del Reino de Dios kantiana[7] como se ve ya en su juventud ("die unsichtbare Kirche")[8] y hasta en su vejez ("das Reich des Geistes")[9]. El fundamento último de la moralidad (no ya como *Moralität*,

sino principalmente como *Sittlichkeit*) es la subjetividad absoluta como totalidad resultante y final[10]. Esta subjetividad como identidad perfecta en el Saber absoluto es el fundamento último de la ética. Todo es uno; es decir, la subjetividad absoluta incluye en su inmediatez todo, pero termina por ser, "cuando la filosofía se toma seriamente" y no se pierde en los objetos o en la reflexión subjetiva, "la actividad (*Tätigkeit*) del Saber absoluto"[11]. La ontología de Marx, su ética, debe inscribirse, aunque con variantes, en esta misma tradición[12].

Por su parte el idealismo de Schelling[13] incluirá en su *Ich-heit* (subjetividad también absoluta) la totalidad del no-yo. El mismo Schopenhauer, en su obra *Sobre el fundamento de la moral*, cuando explica cuál es el primer principio o base de toda moral recurre a una ontología monista, ya que si debe considerarse a la compasión (*Mitleid*)[14] como fundamento ético de una moral desinteresada y pura, en verdad el último fundamento se encuentra en que "un solo y mismo ser es el que se manifiesta en todo lo que vive. Así, no nos equivocamos cuando suprimimos toda barrera entre el yo y el no-yo"[15]. Pero esa única *Wesen* es igualmente y en último término una subjetividad que se manifiesta como única, absoluta.

Un paso más y encontramos a Nietzsche, donde la subjetividad de la metafísica moderna toma ahora su figura extrema de "voluntad de poder"[16]; voluntad que expresa el dominio del sujeto al aniquilar los valores establecidos y sobre-pasarlos gracias a una "puesta de valores" (*Wertsetzung*) artístico-productora. El fundamento de los valores morales y de toda moral reside nuevamente en la subjetividad.

Por su parte la escuela fenomenológica, axiológica en ética, queriendo evitar los psicologismos del siglo XIX no dejará por ello de dar primacía a la subjetividad. En Husserl la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad. La intención en cuanto "conciencia-de" constituye el correlato de *tesis-noema*. La intención estimativa no constituye el objeto pero en cambio da el ser al sentido del objeto, al *como* el objeto es accedido por el sujeto intencional. El valor, el ámbito ontológico de los valores, tiene su último fundamento en la subjetividad intencional o trascendental pura. La ética, tanto como axiología que como praxis pura (es decir, actividad realizadora de lo dado en el ámbito axiológico), es doctrina de arte para Husserl[17]. Max Scheler[18], von Hildebrand y Nicolai Hartmann, con variantes, se mueven en un mismo ámbito ético. El fundamento de la moral fenomenológica de tipo husserliano es la subjetividad del sujeto. Refiriéndose a las *Ideen I* apare-

cidas en el segundo decenio de nuestro siglo, Heidegger, como indicación autobiográfica, nos dice que "ambos títulos *subjetividad* y *trascendental* manifiestan que la fenomenología se había convertido consciente y decididamente a la tradición de la filosofía moderna"[19].

No queremos dejar de indicar tampoco la existencia de un importante movimiento, en especial en el mundo anglosajón que podría denominarse el "logicismo ético". A partir de la lógica y de la filosofía del lenguaje se analizan los temas de la ética a fin de desenmascarar falacias de diversos tipos. En el siglo XX esta tradición tiene su primer representante en la figura de G. E. Moore con su *Principia Ethica* (1903). Moore muestra la frecuencia y el sentido de la "falacia naturalista", que consistiría en haber confundido "lo bueno" con "lo placentero", el género con la especie[20]. Moore supone la existencia y doctrina de los valores, pero de ellos no tiene un saber explícito. Gracias al aporte de Ludwig Wittgenstein[21] y de Ayer[22] la ética del lenguaje llegó a sus más extremos resultados positivistas. Aun sin alcanzar a adoptar dicha posición, toda la teoría ética-lógica del lenguaje (como en el caso del autor latinoamericano Roberto Hartman)[23], se funda en el *a priori* de la existencia de los valores, que son "manejados" como entidades ideales y a los que se le "someten" a verdaderos malabarismos logísticos propios del juego pero no de una ética en la que el hombre se encuentra real y dramáticamente comprometido.

Como la fundamentación final del *valor* se define dentro de la subjetividad, este hecho nos permite no entrar en una crítica de detalles. Todas las falacias que indica esta tradición de las otras éticas supone el hecho del valor. Pero dicho valor nunca es expresamente fundado. En este caso ni von Rintelen[24], ni tampoco Ortega[25] han dicho, ontológicamente, lo que es el valor. Con ello todo el edificio logístico queda en el aire.

En el pensamiento francés, la figura de Sartre, por último, es de extremo interés para la ética. Teniendo en cuenta sus obras ontológicas principales (en especial *L'être et le néant*) llega a decir en *L'existentialisme est un humanisme* que "en el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*"[26], de donde se deduce que "lo que hay de común entre el arte y la moral es que, con los dos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir *a priori* lo que hay que hacer...

[Es necesario] inventar su misma ley"[27]. Nuevamente, el fundamento último de la moral es el sujeto; el sujeto libre que

siendo un para-sí abre una brecha en el compacto ente en-sí, como una nada, como lo absurdo, como lo incondicionado y creador. No es Nietzsche el último paso de la metafísica moderna; el último paso lo da Sartre al pensar que la existencia construye la esencia del hombre. La subjetividad daría al hombre su propia esencia. Todo reside en ella y todo surge y es puesto desde ella: desde el sujeto.

Pero... el ser *sujeto* ante un *objeto* no es el modo más radical de ser del ser del hombre. El hombre antes que *sujeto* es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que *sujeto* el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo.

§ 2. La com-presión existencial

De lo que se trata ahora es de llegar a la *fundación de la moral*[28] pero superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad. Esta tarea de la ética será tema de los tres primeros capítulos de esta obra.

El tema de la ética no es alcanzado por una reducción que lo presenta como una esencia pura, tal como lo pensaría Husserl y su escuela. Por el contrario, dicho tema se encuentra en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. La tarea de la ética es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada. Lo difícil es no violentar la situación de cotidianidad que debe siempre revestir dicho tema. Si nos dejamos llevar por la propia actitud temática que ejercemos al pensar el tema ético podemos igualmente "sacar" al hombre, que es nuestro tema, de su cotidianidad, y "tornarlo" a él mismo *sujeto* de un pensar acerca de lo ético. De esta manera distorsionaríamos ya el tema mismo y la cuestión fundamental no pasaría desapercibida —como se le ha pasado sin ser pensada a la metafísica moderna de la subjetividad temática.

El punto de partida de la ética no puede ser el *ego cogito* de Descartes, el *Ich denke* de Kant, ni el *ego cogito cogitatum* de Husserl. Es que el "yo pienso" es ya un modo, y no el fundamental, por el que me enfrento por el conocimiento a objetos. Sin embargo, yo no soy primeramente un sujeto que conoce objetos; antes, el hombre es un ente que poseyendo como nota propia la comprensión del ser se abre al mundo dentro del cual no le hacen frente *objetos* sino simples cosas que coti-

dianamente manipula. Para estas cosas que manipulamos cotidianamente los griegos tenían un término: *tà prágmata*, que era aquello que usa el hombre en su modo propio de existir, en la *prâxis*. El modo cotidiano de "habérnosla" con *prâgmas* o útiles (cosas-sentido), no arrancadas de su diario significado, de su pragmidad atemática (*Zuhandenheit*), no puede identificarse al modo objetual (*Vorhandenheit*) por el que alguien se enfrenta temáticamente a la cosa-sentido transformada así no en algo que usa, a la mano, sino en algo que se le presenta (*ob-jectum*) a una consideración subjetual. El punto de partida será el hecho originario en la totalidad de que el hombre es un ente en cuya esencia le va el estar, desde que es, arrojado al mundo. Este será el *primum factum* ontológico en el que se podrá descubrir la estructura que piensa la ética[29].

En los últimos años de su vida, Husserl, fue cada vez más insistente en cuanto a replantear la cuestión de la *Lebenswelt* (el mundo de la vida cotidiana)[30], problema que aunque estudiado ya antes por él debió preocuparlo desde el tratamiento que recibiera en *Ser y tiempo*. La *Lebenswelt* de Husserl no es el ser-en-el-mundo de Heidegger[31]. De todas maneras se trata de un modo ingenuo (*naiv*) de ser ya en dicho mundo. La ingenuidad de un "hombre primitivo"[32], la de un azteca o un inca por ejemplo, consiste en unificar el mundo cultural con la naturaleza, lo cósmico con lo social, reduciendo la duración al tiempo mítico y la distancia al espacio igualmente mítico. La ingenuidad del "hombre de la calle" (actual y "civilizado"), aunque haya alcanzado de alguna manera una cierta actitud crítica, no por ello está exento de toda ingenuidad. Su "ingenuidad segunda" acepta como obvias las estructuras significativas de su mundo con total seguridad e igual irresponsabilidad. El "científico" alcanza por su parte un tercer tipo de ingenuidad, ya que su estar en un mundo, el sentido de los axiomas de los que parte, el proyecto o comprensión existencial de su quehacer específico le son igualmente comprensibles de suyo y nunca los ha hecho tema de su pensar, porque la ciencia por definición no puede pensar sus supuestos. Llamamos a estas actitudes ingenuas en cuanto son modos de ser en el mundo sin haberse críticamente hecho cargo de ellas. Estamos en el mundo cotidianamente, atemáticamente, de manera absorta, perdidos en el uso de los útiles, abiertos sin reflexión al quehacer pragmático de lo cotidiano. El tema (esta palabra viene del verbo griego *títhemi*: *poner* a discusión un asunto) de la ética es el hombre ingenuamente caído en la cotidiana existencia. Ese estar en el mundo sin haber temati-

zado ni el hombre en cuanto tal, ni el mundo, ni el ser de lo que nos rodea, ese enfrentarnos simplemente a *entes* es lo que denominaremos posición o actitud existencial (*existenziell*). El que nos interesa es el hombre que se encuentra ante casas, árboles, hombres, montañas, astros. Se trata de una situación prefilosófica, una situación que es ella misma el tema de la filosofía, situación, sin embargo, en la que el hombre se trasciende cotidianamente[33]. "Situación" es un estar *situado* de esta manera (un *factum* y de allí que toda situación es un momento de la *facticidad* humana) en el *sitio* de la existencia: "mi" mundo. Siempre e inevitablemente el hombre está en una situación; es decir, siempre está ya en su mundo, ahora y aquí, en el *kaíros* de su intransferible existir. Esa situación cotidiana es lo que llamaremos "situación existencial": en cuanto "situación", es facticidad o determinación; en cuanto "existencial", es un modo de trascender. Esa situación existencial es el tema provisional de nuestra investigación. Ser en el mundo cotidianamente, situado en dicho mundo fácticamente trascendiendo en él ante entes[34].

El modo cotidiano como el hombre es en el mundo ha sido llamado desde los griegos con el nombre de *prâxis*. La *prâxis* como lo veremos más adelante, no es *un* modo sino *el* modo de ser en el mundo. No se está *primeramente* en el mundo en posición teórica o contemplativa y *después* practicando o llevando a la práctica lo ya pensado. Por el contrario, *el* modo primero de ser en el mundo es la *prâxis* y sólo desde ella y por razones existenciales el hombre alcanza la actitud teórica.

Lo existencial y lo práctico, la *prâxis* y la existencia cotidiana son términos que se sitúan a un mismo nivel, ya que la *prâxis* es el modo como el hombre se trasciende usando *prágmata* (cosas-sentido o útiles) en vistas a obrar su propio ser. El sentido último del quehacer que manipula útiles (los griegos lo hubieran denominado *poieîn* o *téjne*) es el mismo hombre: ese *obrar-se* usando útiles es la *prâxis*; es decir, esa actitud existencial ante entes a la mano cotidianamente tiene al mismo hombre como fundamento de pro-curación (el hombre se pre-ocupa por las cosas pero pro-cura esas cosas en vista del hombre mismo). La ex-sistencia[35], entonces, como tema de la ética será retenida en su modo cotidiano, existencial, práctico, que son nombres diversos para designar el modo del ser en el mundo que ahora nos ocupa.

La situación hermenéutica (o lo a interpretar que es el tema de nuestra investigación) que debemos retener a nuestra mirada es el hombre en el mundo como un todo en su cotidianidad

práctica. Alguien podría entonces objetar que hemos descartado en este todo hermenéutico lo que en el pensar clásico habría sido el punto de partida: el conocer, la intelección o la posición teórica. Ya que desde Descartes hasta Husserl lo primero es el conocer como *cogitatio* de las ideas o como constitución del sentido del objeto. Por su parte Aristóteles hablaba de un *noûs* y de un *lógos praktikós*, que en la Edad Media fue traducido de diversas maneras (por ejemplo *intellectus speculativus et practicus*)[36]. ¿Cómo es que pensamos invertir esta milenaria tradición? La cuestión debe situarse adecuadamente, y de esta manera se superará la metafísica de la modernidad y se hará expreso lo implícito del pensamiento clásico. La actitud *práctica* no es simplemente ateorética en el sentido que no tenga ninguna comprensión de lo que acontece en el mundo. La diferencia entre lo práctico y lo teórico no consiste en que lo primero actúa y lo segundo contempla. La conducta práctica, la actitud existencial posee, ciertamente, una comprensión de todo lo que hace frente dentro del mundo, pero su actitud no es teórica (véase esto en el capítulo VI de esta obra) sino cotidiana, práctica, existencial. Lo que se decía bajo el nombre de *noeîn* (Aristóteles) o de *intellectus* o *syndéresis* (Tomás) no era todavía un *bíos theoretikós* ni una *vita contemplativa*, sino un momento integrado indivisiblemente al ser del hombre en el mundo y, por ello, en función práctica. La captación o aprehensión que el hombre tiene de las cosas dentro del mundo, cotidiana y fundamentalmente, nunca se detiene en el mero aprender lo que la cosa es, sino que siempre, esencial e indivisiblemente, remite a todos los otros momentos de la situación existencial ética por lo que podemos decir que dicha aprehensión tiene necesariamente, en la actitud cotidiana, referencia a la *prâxis*. La *bíos theoretikós* puede darse (como ciencia o filosofía) pero en este caso *surge desde* la cotidianidad práctica a la cual, por otra parte, servirá al revestirse en ella.

La pregunta del § *1* fue lanzada en el sentido de cuestionarnos sobre cuál fue el fundamento de la moralidad en el pensamiento moderno. Ahora estamos en condiciones de comenzar a preguntarnos cuál es el fundamento de una ética que pretenda superar dicha metafísica. La pregunta podría plantearse de la siguiente manera: ¿Cuál es el fundamento de la ética si el tema de la misma es el hombre en situación existencial? ¿En qué se funda por último la situación existencial? ¿Es posible esclarecer el fundamento o el suelo sobre el cual el hombre edifica cotidianamente su existencia?

La pregunta puede contestarse pero necesita ser estrictamente entendida. En primer lugar, deberemos mostrar cómo accedemos al fundamento, para después desvelar éste mismo. El hombre es hombre porque comprende el ser. Esta proposición tiene dos momentos: la comprensión y el ser. Nos ocuparemos ahora del primer momento o del modo de acceso al segundo.

Comprensión (*noeîn*, *intellectus-synderesis*, *Verstehen*), en el sentido en que aquí la tomamos, quiere significar aquella actualidad primerísima por la que el hombre se "abre" al *círculo* (*circum-*) u horizonte del mundo y, *dentro* de él e iluminado por la luz del ser (*lumen intellectus agentis*), es capaz de captar (*-prendere*) lo que los útiles son. Hay mundo desde la prioridad del ser, para un hombre que puede por la com-prensión abrirse a dicho mundo (como a un ámbito iluminado: *Lichtung*) y que desvela o des-cubre lo que son las cosas en su ser. Esta com-prensión, sin embargo, no es una mera teoría ni se ejerce solamente en la actitud teórica. Esta com-prensión es el modo de acceso al fundamento y es ella misma el punto de partida de todo el orden existencial, es decir del ámbito de la cotidianidad. Es una com-prensión *existencial*. Con ello queremos designar una posición del hombre en el mundo, esencial (un modo de ser de la existencia misma), que está integrada indivisiblemente al todo que se denomina *prâxis*. No es una pura intelección racional ni especulativa; no es un pensar teórico que termina en el puro conocer o saber. Por el contrario, el mundo es una Totalidad de sentido, útiles (de *cosas-sentido*) cuyo "sentido-para" nos indica, al mismo tiempo, una totalidad de referencia, una intrínseca respectividad de significación. La com-prensión abarca el mundo como Totalidad y respectividad significativa existencial[37].

De esta manera se plantean ahora cuatro cuestiones: ¿Qué significa com-prensión *del ser*? (§ *3*). ¿En qué sentido la com-prensión es apertura al *poder-ser*? (§ *4*). ¿De qué manera la com-prensión es mi *pro-yecto en la temporalidad*? (§ *5*). ¿Cuáles son los *horizontes concéntricos a priori* de la com-prensión existencial? (§ *6*).

§ 3. La comprensión del ser

Echemos mano de un texto de Aristóteles que podrá servirnos para internarnos con el pensar en el tema que nos ocupa. El fundador del Liceo decía en el *Tratado del alma* III, 5, que

debe distinguirse "por una parte, el intelecto que puede llegar a ser todas las cosas, y, por otra, el [intelecto] que produce (*poieîn*) todas las cosas, porque es una capacidad que opera como la luz (*fôs*); pues, en cierto sentido, la luz convierte los colores en potencia [en la oscuridad] en colores en acto [al ser iluminados]" (430 a 14-17). Estos dos momentos son, exactamente, los dos momentos de la com-prensión (como *circum-* y como *-prendere*). El intelecto que "produce todas las cosas" es el primer movimiento por el que el hombre se abre al mundo en cuanto tal, por el que abarca el ámbito iluminado de inteligibilidad, su propio horizonte dentro del cual todo es aprehendido en su ser. El ser se manifiesta por la luz ("intelecto agente") que ilumina a todo lo que gracias a él cobra *presencia*, se avanza a la presencia (no como objeto sino como *a la mano*, como útiles o posibilidad, como lo nocible o utilizable). El hombre no habita el oscuro ámbito estimúlico del medio animal, sino que iluminando las cosas en su ser habita el mundo. De la oscurísima noche sin estrellas del caos del sin sentido y lo ininteligido, el hombre emerge como el origen que se abre desde el ser. De la *nada* de inteligibilidad surge el hombre en su mundo, surgimiento que es un encuentro (co-participación: *Ereignis*) *entre* el hombre y el ser. El hombre es el único ente en el cual el ser se revela. Esta manifestación es la apertura del hombre al mundo que por su parte ha abierto la luz del ser.

Una vez desplegado el mundo, como horizonte iluminado, el *noeîn* o com-prensión capta a las cosas-sentido que le hacen frente dentro del mundo en lo que son. Es decir, por la com-prensión el hombre se asimila a lo que las cosas-sentido son. El hombre "se hace" ahora lo que está en su mundo. Más, el hombre es su mundo, es decir, "el alma es en cierta manera todas las cosas" (*Ibid*. III, 8; 431 b 21). El hombre es su mundo; es lo que en él se encuentra de manera intencional; lo que son las cosas en su inteligibilidad existencial. Es com-prensión entonces de lo que las cosas son dentro del horizonte del ser.

¿De qué *ser* hablamos cuando nos referimos a la com-prensión del ser? ¿Qué significa que el hombre sea el único ente al que el ser se manifiesta o que pueda des-cubrir el ser? En un primer momento la respuesta es simple. Las cosas son pero no pueden com-prender su ser, su ser en bruto. Dios crea las cosas pero no las comprende[38]. Sólo el hombre es y com-prende su ser. Las cosas simplemente son; sólo el hombre las abarca o comprende dentro de un horizonte onto-lógico: dentro del ser captado (implícitamente en la actitud existencial cotidiana).

Los griegos fueron los primeros que descubrieron *explícitamente* el nivel ontológico: los entes desde el horizonte del ser. Porque el ser, siendo lo supremamente obvio es sin embargo lo mas difícil de discernir temáticamente: "La *fysis* [el ser] ama ocultarse (*kríptesthai*)" decía Heráclito[39]. El ser es el horizonte dentro del cual todo cobra forma o sentido: "Es necesario seguir lo que es de todos [el ser], esto es, lo común. Porque lo que es de todos es común. Aunque el *lógos* [la com-prensión del ser] es lo que es de todos, los más (*hoì polloí*) viven como si tuviera cada uno su propia (*idían*) sabiduría"[40]. "La sabiduría consiste [en cambio] en prestar atención al enunciar (*légein*) y obrar a fin de des-cubrir (*alethéia*) según la *fysis* el ser]"[41]. Para Platón el *ser* es la *idea* (figura inteligible) que la inteligencia descubría participada en los entes; para Aristóteles es fundamentalmente la *ousía*, es decir, la presencia permanente de aquello de los entes que puede ser comprendido por el intelecto. Para la Edad Media el ser, a partir del horizonte del creador, tiene la doble significación del *esse ipsum* que se participa como *esse* creado (ex-sistencia), y el ser en el sentido aristotélico de lo inteligible esencial de la cosa. Cuando Heidegger replantea la cuestión en *Ser y tiempo* (§§ 1-8) ésta es ahora por primera vez situada dentro del horizonte explícito de la temporalidad, como un momento supremo dentro de la historia de la ontología. "El *ser* es el acontecimiento fundamental, sobre cuya base puede surgir el hombre histórico *en medio* del ente, revelado en su totalidad"[42]. El ente no se da sin el ser. El mundo es el orden trascendental u ontológico del ser. Sin el hombre no hay mundo, en el sentido que el hombre se abre al mundo que por su parte es un ámbito que se despliega desde el ser. Los entes no son el mundo, sino lo que nos enfrenta dentro del mundo a nuestra com-prensión, interpretación, pre-ocupación..., dentro del orden del ser, dentro del orden de la inteligibilidad. El mundo como ámbito de la com-prensión significa el horizonte dentro del cual todo ente se muestra con una cierta referencia (*Verweisung*) a lo que constituye fundamentalmente dicho orden: el ser, desde el cual el hombre se abre al orden de la inteligibilidad. El ente en bruto no puede ser comprendido en su ser mientras no esté integrado a la estructura de un mundo[43]. Por ello, y repitiendo, el hombre es el único ente que com-prende el ser[44]. Pero, una vez más, no debemos olvidar que esta com-prensión no es pura teoría, sino posición existencial, es un des-cubrir "posibilidades propias del hombre: constituir el ser de los entes equivale a comprender estos entes en función de las posibilidades [mun-

danas] de existencia del hombre mismo. Se com-prende el ser de las cosas cuando éstas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades"[45].

Ese *ser* del que venimos hablando es, fundamental o básicamente, el *mío*, mi *propio* ser, el del hombre que yo soy. Esto nos introduce en una nueva cuestión de importancia determinante para toda ética posible. Sartre nos ha habituado a escuchar aquel "el hombre no *es* otra cosa que lo que él se hace"[48], o de otra manera: "el hombre sin ningún apoyo ni socorro está condenado en cada instante a inventar al hombre"[47]. Se trata de la famosa tesis de que la existencia precede a la esencia. Sin embargo, como lo indicamos al fin de *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 21, el hombre no produce el ser del hombre, sino que el ser se impone al hombre, el ser del hombre es el *a priori* con el que no puede sino contar el hombre cuando cobra noción de que *ya* lo tiene "a cargo". El hombre podrá ser *más* de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la *prâxis*, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. Variará algo en el hombre pero será el *mismo* ente. Esta mismidad es ya el ser. Esta mismidad no es inalterable; en el caso del hombre es prácticamente alterable. En este sentido "el ser no es un producto (*Produkt*) *del hombre*"[48]. sino que el hombre es el "pastor del ser"[49], aun en el caso de que dicho ser sea el propio.

Esta com-prensión primerísima nos ha sido sugerida ya por Aristóteles, aunque no implícitamente aplicada a nuestro tema. Cuando habla de la intuición sensible (*II Analit*. II, 19) indica que de manera semejante se da una comprensión de lo "primero en absoluto" (*prôton kathólou*; 100 a 16), el ser como fundamento de los principios mismos en último término, y esa primerísima comprensión (estudiada en función teórica y como fundamento de la ciencia) es el *noûs* (*Ibid*., b 8), que capta lo supremamente inteligible (*gnorimóteroi*), principios indemostrables de todo conocimiento científico. De igual manera, debemos analizar la "comprensión del ser" en cuanto tal[50]. "Sobre el fundamento de la comprensión del ser es el hombre el *Ahí* (Da) (el mundo), con ese su ser acontece en lo ente (*das Seiende*) la irrupción (*Einbruch*) [emergencia o salto] de la apertura (*der eröffnende*...), y así el ente en cuanto tal puede llegar a la manifestación de un ente que es para-sí-mismo"[51].

La com-prensión, como hemos dicho, tiene dos momentos. En primer lugar, la *apertura* fundamental existenciaria al mundo como tal. En segundo lugar, y derivadamente, la cap-

tación de lo que nos hace frente dentro del mundo como *posibilidades* en la consecusión existencial o práctica de nuestro ser previamente com-prendido de manera fundamental. De esta manera hay primero una comprensión del mundo como tal que "deja ser", por su anterioridad, al ente en el mundo. "Dejar ser previamente no quiere decir empezar por dar el ser a algo, produciéndolo (*herstellen*), sino des-cubrir algo, en cada caso *ya* ente [en el mundo], en su ser *a la mano*, y así permitir que haga frente el ser de este ente"[52].

Pero si la com-prensión es el acceso existenciario al ser, debemos nuevamente preguntarnos, aunque sea de manera provisoria pero no por ello menos radical, lo que el ser sea en nuestro caso. En la comprensión que interesa a la ética como su fundamental acceso se trata del *ser del hombre*, el ser en cada caso mío. Es decir, si es fundamento significa que es *a priori*, que cuando he sido lanzado al ex-sistir ya se me había dado. Es que el comenzar a ex-sistir no es sino el comenzar a "hacerme cargo" del ser mío recibido bajo mi responsabilidad ("responsabilidad" no viene de *responder a* sino *responder por-ante*). El hombre no es simplemente, como los entes que le hacen frente y no son hombres, una sub-stancia, sino que es una *supra*-stancia. Con el término *supra*- queremos indicar que el hombre no es simplemente, sino que a su propio ser lo tiene bajo su com-prensión, bajo su responsabilidad. Si lo tiene *bajo* quiere decir que de alguna manera está *sobre*. El primerísimo momento de *tener-lo* mismo, es decir, de estar ya abierto desde la *supra*-stancia a su propio ser es la comprensión. Mi ser es lo que yo soy. El ser del hombre es lo que el hombre es. Ese *lo que*, en tanto manifestado al des-cubrimiento de la com-prensión es el fundamento desde el cual el mundo es mi mundo, y los entes son mis posibilidades, útiles a la mano. *Lo que* soy en tanto manifestación es un momento, el primero en el orden fenoménico ("*lo que* se muestra por sí"), pero no el único. *Lo que* soy en el orden de la manifestación del ser es *antes*, aunque posterior o concomitante en el orden de la manifestación, *lo que* soy en el orden de la constitución real. No es lo mismo "manifestación" que "constitución". En este caso *constitución* es tomado no ya en el sentido husserliano sino en el sentido que se le da al término en biología por ejemplo (claro que aquí traspuesto al orden meta-físico). *Lo que* el ente o el hombre es, en el orden de la manifestación del ser o en el horizonte mundano de la comprensión, es *lo que* el ente o el hombre es, previamente, en el orden de la constitución real o en el ámbito transversal de la

realidad como tal. Dos vertientes tiene, entonces, lo que algo es: a) su *manifestación* mundana y b) su *constitución* real. La manifestación es previa en el orden de la presentación; la constitución es previa en el orden real. Esta cuestión no puede ser analíticamente esclarecida aquí[53], pero significa la superación no sólo de la metafísica moderna, sino igualmente, y, todavía, de una no cabal comprensión del ser del hombre[54].

No es entonces que desde la existencia se construya la esencia (Sartre) o que la esencia por la existencia se haga real (interpretación tradicional), sino que en la ex-sistencia se le *manifiesta* al hombre su ser por la comprensión des-cubridora en el mundo, que no es sino la mostración de la previa *constitución* de lo que el hombre es en el orden del cosmos, metafísico.

§ 4. *La comprensión como "poder ser"*

El fundamento al que la com-prensión abre el acceso es el ser mismo, sea en el orden de la manifestación mundana de la verdad del ser, sea en el orden de la constitución de la realidad del ser. El orden de la constitución —tal como la hemos indicado— es un *más allá* del horizonte trascendental del mundo, un *prius* concomitante al orden del des-cubrimiento. Esta comprensión es el fundamento de la *prâxis* y todo conocer o pensar temático lo supone[55]. Pero esta com-prensión no es una intuición evidente, es decir, lo com-prendido o abarcado no se manifiesta totalmente a la visión del hombre (e-vidente), sino que el *ser* com-prendido se retira como un horizonte que cuando se lo quiere captar como ente se ausenta nuevamente como *fondo desde el cual*. Esta com-prensión existencial del ser en cada caso mío se torna así el mejor signo de la finitud del hombre[56].

"La experiencia específica de la finitud se presenta al mismo tiempo como una experiencia correlativa de limitación y de trascendencia del límite"[57]. Los entes son simplemente finitos, limitados; el hombre, en cambio, tiene como modo fundamental de ser la finitud. ¿Y esto por qué? Porque el hombre no es el Absoluto infinito[58], pero tampoco lo finito acabado o totalmente dado. El hombre tiene como signo de su ser una esencial intotalización; es en su ser un movimiento de totalización nunca acabado. Entre el Infinito perfecto y lo-ente-dado se abre un nuevo ámbito, el hombre penetra dicho

ámbito: el mundo. Sartre ha descrito este hecho de manera personal y al mismo tiempo poética.

La experiencia de la náusea se produce, para Sartre, cuando nos enfrentamos a lo ente en bruto previo a la apertura del mundo: "De repente se hizo claro como el día: las cosas se habían revelado repentinamente... quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas en una extraña y obscena desnudez"[59]. Es lo ente (*en-soi*) como totalidad finita totalizada, dada, siendo lo que mera y fácticamente es. Por el hombre, sin embargo, emerge otro ámbito que Sartre denomina *la nada* (*le néant*) de ente: "Es necesario que la Nada sea constituida en el corazón del Ser [= lo ente]... Es necesario que exista un ser por el que la Nada venga entre las cosas... El hombre se presenta como el ser que hace emerger la Nada en el mundo, en tanto que está afectado a sí mismo de no-estar (*non-être*) en su fin... A esta posibilidad de la realidad humana de segregar la Nada que lo aísla, Descartes, a partir de los estoicos, le ha dado un nombre: libertad"[60]. El mundo, en cuanto no "este" ni "aquel" ente, en cuanto "ningún" ente en particular es negación[61]. De esta manera estamos ya introducidos en la cuestión. El mundo es un ámbito de trascendencia a lo meramente ente-dado, porque el hombre no sólo es un ser factualmente dado, sino que, igualmente y por esencia, es un ser intotalizado; es un poder-ser; es finitud. Entre lo que ya es y el poder-ser se abre un abismo: el mundo de las posibilidades (tema del próximo capítulo), la nada sartreana.

La finitud como modo intotalizado de ser se funda en el com-prender que el hombre tiene de sí mismo como poder-ser. Por ello la "comprensión es la esencia más íntima de la finitud"[62]. Sobre el fundamento de la comprensión existencial el hombre viene a ser el más precario de los entes; su ex-sistencia se torna un riesgo y el poder-ser puede llegar a no-ser. La experiencia de la angustia ante la propia muerte es una posibilidad de autentificación que deja en claro mi finitud. La muerte se muestra como lo contrario a la Totalidad totalizada. Sin embargo, la muerte y la Totalidad-dada, son el círculo dentro del cual el hombre se com-prende a sí mismo. "La Totalidad no puede ser pensada en ella misma ni puede recibir un contenido positivo: designa más bien un horizonte inaccesible [y, sin embargo, presente]"[63]. El hombre nunca puede com-prenderse como un ente-todo, sino que siempre es un no-todo, un ente no totalizado, inclauso, abierto. El hombre no está dado como una piedra; *se-va-dando*, pero no como se

va dando la planta en su crecimiento. El *se-va-dando* del hombre es radicalmente diverso, es un modo de ser que le es esencial. Cuando una planta llega a su madurez da un fruto, llega a su plenitud, a su fin. El hombre, en cambio, mientras es un ente que es, no ha alcanzado nunca su totalidad[64]. El hombre como totalidad *realizada* es imposible, porque su fin (*télos*) se le escapa de las manos como un horizonte que va siempre más allá: es inaprehensible. El hombre es *poder-ser* (*Sein-können, dynatós*: no en el sentido que es fuerte, que es rico o pudiente, sino en tanto que *puede-todavía ser* "algo" sobre lo que tiene un dominio que deberemos describir; se trata del finito señorío de la *prâxis*). Por ello el hombre es un ser *abierto*, que se trasciende a sí mismo, que está delante de sí como facticidad. La pre-ocupación es un modo fundamental del *pre*-ser-se (un estar como anticipando proyectivamente su propio ser que ad-viene). El hombre no es totalidad dada; es apertura a la Totalidad. Es finitud. Alguno podría pensar que al llegar al fin de la vida, con la muerte, el hombre alcanza la totalidad, como la planta el fruto. Pero no es así, la muerte fáctica indica simplemente que alguien ha dejado de ex-sistir, de ser en el mundo. El "hombre de la calle", el "científico" interpretan y trivializan el hecho de la muerte para guarecerse de su inquietante interpelación. En efecto, la muerte es reducida a un mero "hecho" por el científico, o a la "noticia necrológica" del diario por el hombre de la calle: "al cabo también *uno* morirá". La muerte propia, la que como algo presente nos remite al irrevocable no-estar-ya-en-el-mundo, se trata de un horizonte ontológico. Ella nos manifiesta también que aún en el término de nuestro ex-sistir, siempre, el hombre será in-clauso (la *Unabgeschlossenheit*). Este in-acabamiento o no-totalización (*Unganzheit*) esencial nos indica que siempre falta algo al poder-ser. El hombre, por su finitud, es un poder-ser *ad infinitum*. El "ser in-totalizado abierto a la Totalidad" es un existenciario que abarca el "ser para la muerte" y que define el poder-ser.

La tentación permanente del hombre es superar la finitud por la inmediatez. El hombre cae siempre en la tentación de ser Dios; Totalidad realizada en la inmediatez. Intuición absoluta y cierta, translúcida y sin fisuras. Sueño del idealismo absoluto de Fichte ("yo, como sujeto absoluto")[65] o de Hegel ("das absolute Wissen")[66]. En este caso la com-prensión del ser sería intuición cierta; sería el *ego cogito* que tiene certeza del propio sujeto. Sin embargo, la realidad de la finitud humana, como poder-ser, es muy otra. La com-prensión del ser, que

es com-prenderse como pudiendo todavía ser algo más de lo que ya se es, "es vivida en la ambigüedad"[67]. El poder-ser no es una dimensión humana que pueda ser captada por la inteligencia teórica o inmediata, con evidencia o certeza. Por el contrario, debe situarse como el último horizonte existencial: la com-prensión cotidiana y fundamental tiene que habérselas con el ser, en cada caso el mío, que incluye en su estructura esencial el poder-ser. Dicho poder-ser, aunque com-prendido, nunca es apresado en la inmediatez. Por el contrario, como fondo desde el cual todo se nos avanza y dentro del cual todo nos hace frente, el poder-ser es intentado por el movimiento de totalización que es un pasaje nunca acabado de mediaciones. La mediación es lo contrario a lo inmediato. El ser del hombre nunca puede ser aprendido por el "pensar", como se lo imaginaba el idealismo o la metafísica moderna. Sin embargo, la com-prensión es un aprehender y el horizonte del poder-ser es la luz que ilumina todas las posibilidades que desde él se abren. No hay que confundir ceguera con in-objetividad. El poder-ser no puede ser objeto porque es el horizonte sobre el cual todo se recorta y, sin embargo, está allí, presente en su ausencia. Es com-prendido como lo último y, por ello mismo, nunca captado como *una cosa*, como un útil. El hombre tiene entonces ese poder-ser que no es la mera *dynamis* de las cosas (una semilla puede-ser un árbol); plano óntico o de la realidad infra-stante. El hombre tiene un poder-ser (que no por ello deja de ser *dynamis* en el sentido aristotélico: óntico o real) que es asumido en el horizonte ontológico, y en este nivel al que el hombre se abre, en exclusividad, la *dynamis* óntica se convierte en el *poder-ser* de una finitud mundana que se des-vive por lo que le pre-ocupa: su ser que le ad-viene como poder-ser. Se abre así a sus pies un abismo: entre su ser ya-dado fá-cticamente y su poder-ser, y queda como en medio de dos bordes de un precipicio nunca franqueable, queda el hombre sin defensa ni escapismos abierto al mundo: "El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Uebermensch*), una cuerda sobre el abismo. Un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar. Lo grandioso del hombre es que no es un fin sino un puente: lo que puede ser amado en el hombre es que es un pasaje ascendente o una decadencia"[68].

La otra orilla infranqueable es el poder-ser realizado, la Totalidad totalizada, el saber absoluto, la intuición clarividente del fin. El hombre en cambio camina en la ambigüedad del "finito-comprensor" ante el misterio.

El hombre entonces está como rasgado en su propio ser. Este como desdoblamiento no es un hecho psicológico, es una estructura ontológica o esencial al hombre mismo. El ser del hombre está traspasado de negación (negatividad que, se opone a la pura positividad de lo dado, y más todavía de lo totalmente inmediato). La negación (el poder-ser que jamás puede ser totalizadamente) lanza al hombre en el movimiento de sobrepasar todo lo que le hace frente y le atrae a la identidad, reconciliación acabada del ser con el poder-ser, inmediatez dada de una vez y sin límites. Esta nostalgia y aspiración a la Totalidad permite al hombre continuar su movimiento de trascendencia. Es sólo reconociéndose como finitud, en su com-prensión no intuitiva ni evidente del propio ser como poder-ser, que el hombre escapa al fracaso más rotundo: el creerse investido de la quietud del que es todo-ya. Es la tentación de volver al estado de naturaleza[69], de ser meramente cosa; es el terror a la historia[70], el miedo a la libertad; es la desproporción de creerse Dios, con lo cual se oculta una baja instrumentación de lo divino pretendidamente tal. "El sueño de la inmediatez no es jamás inocente: el que se abandona en esto se pierde enteramente, porque la relación que lo liga a las determinaciones permanece real, pero en adelante ella es empobrecida porque no puede contar ya con la negación fecunda que es la sola que puede salvar la apertura infinita del ser humano"[71].

La *com*-prensión de la que venimos hablando, en su sentido primario o fundamental (ver el § *2*), es el abrirse al círculo mismo del mundo como tal, pero ahora podemos agregar que dicho horizonte no es sólo un ser-dado, sólo un estar-siendo (ver el § *3*), sino que siempre, en el caso del hombre, es un *poder-ser*. Porque la *com*-prensión fundamental, que es apertura misma al mundo, es apertura al ser del hombre como *poder-ser* es que *captamos* (sentido derivado de la com-*prensión*) lo que nos hace frente dentro del mundo como *posibilidades*. "Las cosas" o "útiles" que nos rodean dentro del mundo no son meros entes ante un com-prensor que sólo ya-es. Dichos "útiles" a la mano son momentos del mundo de un com-prensor-de-su-*poder-ser*, y porque es un "com-prenderse como poder-ser" es que todo lo que le enfrenta es trastrocado en cosa-sentido, cosa-en-referencia-a, cosa que "posibilita" el poder-ser, cosa que no consiste en su ser cerrado sino en su estar dentro de un plexo de sentido en vista y fundado en el "como me comprendo poder-ser". El ser mismo de lo intramundano es posibilidad, porque el horizonte de com-prensión es poder-

ser. No se crea, sin embargo, que ese poder-ser es abstracto o universal; es siempre y en cada caso ya situado desde la fáctica posición del ser ya-dado del hombre que puede-ser. El poder-ser es el horizonte concreto, histórico, existencial que se abre al hombre en situación; horizonte intransferible, único.

§ 5. *Temporalidad y proyecto como dimensión del ser*

Lo que llevamos ganado hasta ahora podría resumirse diciendo que el fundamento de la ética es el ser del hombre que se com-prende existencialmente como poder-ser. Ese poder-ser es el del hombre, es el horizonte mismo de su mundo. Ahora se nos presenta con una nueva nota esencial: el poder-ser es *futuro*. Pero además dicho poder-ser futuro tiene la modalidad de *pro-yecto*. Se trata de describir el ser en la totalidad de sus momentos o dentro del existenciario o modo de ser esencial que los comprende a todos: la temporalidad.

Cuando se habla de temporalidad, a partir de su significación vulgar, pareciera que nos referimos al hecho de que el hombre tiene un pasado, está en el presente y todavía no ha hecho lo que cumplirá en el futuro. Esta representación del tiempo humano es sólo derivada y se funda en algo de mayor profundidad ontológica.

Husserl había comenzado a entrever la cuestión, pero desde su fundamentación subjetivista trascendental[72]. Por su parte Sartre[73] y Merleau-Ponty[74] nos han dejado descripciones de importancia sobre la cuestión. Lo mismo puede decirse de De Waelhens[75] o Pugliese[76]. Por nuestra parte, sin embargo, nos remitiremos directamente al que trata la cuestión superando la metafísica moderna y fundando las hermenéuticas posteriores sobre la cuestión.

Al terminar *Ser y tiempo* (§ 83) dice el autor que "la constitución ontológico-existenciaria de la totalidad del Ser-ahí tiene su fundamento en la temporalidad (*Zeitlichkeit*)". ¿Cómo es esto posible? ¿En qué consiste ontológicamente dicha temporalidad? Refiriéndonos a los parágrafos anteriores de nuestro análisis podríamos resumir todo diciendo: la temporalidad es el horizonte trascendental (expresión del *als ekstatich-horizontale*) que abarca en un solo movimiento al *ser*, al que el hombre se abre por la com-prensión del ser, como poder-ser. El poder-ser no es solamente lo todavía no efectuado; es un modo de presencia-ausente. El poder-ser está dado en la com-prensión que pro-pone (que *pone ante* nosotros un horizonte "futuro")

un horizonte *desde el cual todo* lo que nos hace frente es, por su parte, comprendido como posibilidad. La temporalidad aúna lo fácticamente dado ya con el estar siendo en el horizonte de alguna manera presente, y de alguna ausente, del poder-ser. El "futuro", en este caso, no es lo que se cumplirá después. En su significación ontológica-existenciaria "futuro" (en alemán *Zu-kunft*: "ir hacia" lo que "viene", que en nuestro romance puede traducirse por ad-venidero) es lo que *desde ahora* se com-prende poder-ser, es decir, es un modo de presencia de lo que se nos acerca desde un horizonte siempre alejado. Vamos hacia (*ad*-) lo que se nos acerca (-*viniente*) pero que siempre se retira como el horizonte de nuestro mundo.

Cotidianamente decimos: "hace una hora entró en la Facultad". "Dentro de una semana iré a Córdoba". Ese tiempo mundano (*Weltzeit*) de las cosas-sentido que nos hacen frente es el modo cotidiano o existencial de temporación (*Zeitigung*). Pero si podemos temporaciar las cosas intramundanamente es porque, previamente, tenemos como nota esencial de nuestro ser el existenciario que denominamos temporalidad. Este es un modo de ex-sistir por el que el poder-ser se sitúa en la presencia-ausente del ad-venir como *fondo desde el cual* u *horizonte dentro del cual* lo que me hace frente queda remitido al futuro, como posibilidad. La intratemporacialidad (*Innerzeitigkeit*)[77] en la fisura de la nada sartreana, el mundo, es el modo existencial de vivir el tiempo vulgar. Pero ese modo se funda en la temporalidad que aúna ex-státicamente la factidad del estar-dado en el estar-siendo desde el poder-ser como ad-viniente. El ser del hombre que éste mismo com-prende no es un mero presente; no es un futuro como lo que se hará después; no es el pasado como lo ya acaecido: es la unidad indivisible de las tres instancias asumidas en el solo momento de la temporalidad. El hombre com-prende el ser, en cada caso el mío que tengo a cargo, como ad-viniente. "La temporalidad se temporacía originalmente desde el ad-venir (*Zukunft*)"[78]. El ser ya-sido, el presente y el ad-venir son los tres éxtasis de la temporalidad (que por su parte es lo *ekstatikón* por excelencia: el original "fuera de sí" u horizonte final de la trascendencia). El hombre como finitud nunca totalizada se despliega en el horizonte de la temporalidad desde el poder-ser ad-viniente. El ser que soy como poder-ser es el *télos*. El ser que soy en el mismo despliegue de totalización nunca totalizado es la *enteléjeia* (el estar-ya en un no-todavía). La intratemporalización de las mediaciones se funda en la temporalidad radical de la com-prensión del ser finito. La facticidad reside en

el ser-sido; la ex-sistencia o trascendencia en el ad-venir; la posición existencial en el estar perdidos en lo presente. La temporalidad aúna en *un* fenómeno la totalidad de la finitud. La com-prensión será entonces, radicalmente, la com-prensión del ser ad-viniente.

El hombre, que com-prende su ser como poder-ser ad-viniente, se encuentra-ya siempre lanzado (yecto) a sí mismo en el mundo, ese estar-arrojado (*Geworfenheit*)[79] como encontrándose siempre teniendo ya a cargo su propio ser, es un estar arrojado a una con él (su propio ser) en el mundo. El hombre entonces será un yecto fácticamente a la responsabilidad de sí mismo. Se establece como una bipolaridad entre el hombre que es y el hombre que se recibe como ya siendo, entre "el ser fundado y el ser fundante, una dualidad que es unidad"[80], Sartre ha expresado esta posición trágica o necesaria propia de la existencia humana al decir que si es verdad que el hombre es fundamento de sí mismo en situación, sin embargo "no elige esta situación. Esto hace que me comprenda a la vez como totalmente responsable de mi ser, en tanto que estoy siendo el fundamento, y, al mismo tiempo, como totalmente injustificable"[81]. Y bien, este "como me encuentro estar siendo", o el estar arrojado, nunca puede ser objeto de una intuición (*Anschauen*)[82], porque se aleja igualmente como el poder-ser, pero ahora "hacia atrás" (si se nos permite la expresión). El "encontrarme arrojado" es un *factum* que no explica ni la intuición racionalista ni tampoco el "irracionalismo que como contrapartida del racionalismo se limita a hablar de soslayo de aquello para lo que el racionalismo es ciego"[83], es decir, el ámbito ambiguo de lo existencial o mundano cotidiano en referencia a su horizonte inobjetivo. En cuanto ya situado fácticamente el hombre emplaza (*verlegt*) siempre su poder-ser en una de las posibilidades del comprender, es decir, el poder-ser se abre *desde* un ser ya-dado (pero jamás totalmente). Y justamente en cuanto que el hombre trasciende la pura facticidad cósica es que se pro-yecta en su poder-ser. El carácter pro-yectivo del comprender el ser indica, simplemente, que desde la situación fáctica el hombre se abre lanzándose o arrojándose por delante de su mundo hasta su horizonte mismo, trascendiendo así su estar-yecto como pro-yecto. Se asume dialécticamente el ámbito al cual se está arrojado (yecto), lo intramundano, dentro del horizonte que sirve de fondo comprensivo como pro-yecto. La comprensión del poder-ser adviniente es un movimiento pro-yectivo o trascendental. Ese estar pro-yectado permite abrirse al ámbito de las posibili-

dades en las que nos encontramos yectos (arrojados cotidiana y factualmente). Si el hombre es "apertura" al mundo es porque es "pro-yectante" de su propio ser como el "a causa del que" (*Worum-willen*) es en el mundo[84]. Al "estar-pro-yectado" el ser del hombre sobre su poder-ser, que no es sino el horizonte de significatividad del mundo mismo, decimos que se encuentra "abierto". Este es el sentido primario del proyectar fundamental. Pero al mismo tiempo, se da concomitantemente un proyectar derivado, es decir, "el proyectar sobre posibilidades"[85], que es un proyectar los entes sobre el fondo del mundo pro-yectado de antemano en la com-prensión del ser como poder-ser ad-viniente. La pro-yección existencial originaria indica en cuanto *pro-* (lanzado *ante* o *más allá*) que el horizonte trascendental o mundo abre ante nosotros el ámbito de las posibilidades que somos[86]. De esta manera la "proyección yecta"[87] se muestra bipolar como toda la estructura del ser finito del hombre: desde la facticidad el hombre salta hasta el horizonte de su mundo llevando consigo en ese movimiento de trascendencia a los entes como posibilidades. Ese salto sobre el abismo del mundo es el que nos abre la fisura que Sartre llama *néant*, donde corremos el riesgo del fracaso por haber sido entregados sin elección a nuestra propia libertad. Esta pro-yección es un "ver a través" (*Durchsichtigkeit*, limpidez translúcida) de nuestro encontrarnos situados hacia un poder-ser.

Esta com-prensión pro-yectiva del ser nunca es temática; es existencial, ambigua, pero no por ello menos fundante[88]. Un proyecto como plan calculado sería lo que Merleau-Ponty denomina un "proyecto intelectual": "el error de la concepción que combatimos aquí es, en conclusión, el de no considerar sino los proyectos intelectuales en lugar de tener en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia una meta determinada-indeterminada de la que no tenemos ninguna representación y que no se la reconoce sino en el momento que es alcanzada... En realidad, el provecto intelectual y la posición de fines no son sino el cumplimiento de un proyecto existencial"[89]. La misma conclusión es afirmada por Sartre: el "proyecto personal tiene dos caracteres fundamentales: no puede en ningún caso ser definido por conceptos; en tanto que proyecto humano es siempre comprensible (en derecho si no de hecho)"[90]. Para Sartre el proyecto original, fundamental o inicial es tema de una elección (*choix*), pero situado en un nivel ontológico (y por ello la libertad de Sartre no es aquí una mera elección de "medios"): "La liber-

tad es elección de su ser, pero no fundamento de su ser... El proyecto libre es fundamental porque es mi ser... El proyecto fundamental que soy yo es un proyecto que concierne no a mis relaciones con tal o cual objeto particular del mundo, sino a mi ser-en-el-mundo en su totalidad"[91]. Se trata entonces de un proyecto atemático o existencial, primero, que funda o ilumina todo proyecto calculado, todo plan pensado intramundano. Esos proyectos cotidianos no instauran el mundo sino que son las mediaciones prácticas que se encaminan al poder-ser ad-viniente pro-yectado en su totalidad.

Esta com-prensión pro-yectiva existencial supera el fundamento de la moral axiológica que es noema de una intuición eidético-estimativa de los valores. Max Scheler nos dice que en último término el fundamento es un "peculiar contenido individual de valor sobre el que se estructura primeramente la conciencia del deber individual (y que) es, por consiguiente, la visión del valor esencial de mi persona... Es decir, se trata del conocimiento evidente de algo bueno en-sí, pero también de algo bueno en-sí para-mí"[92]. Ese fundamento es "la unidad del prototipo concreto ideal de valor de la persona dado intuitivamente"[93]. Pero el valor no es sino el "sentido" del objeto constituido por el sujeto de la metafísica moderna. Por ello, la imagen ideal de valor (*Wertidealbildes*) no es sino una objetivación dentro del ámbito de la subjetividad. Pero *antes* de ese mundo ideal de valores para un sujeto estimativo el hombre está *ya* en el mundo como un com-prensor pro-yectante del ser: ser cuya estructura en la temporalidad se despliega en la unidad de lo fácticamente sido en el estar-siendo desde el poder-ser ad-viniente. La "com-prensión" existencial como *acceso* y el "ser" en cada caso mío es el *fundamento* de la ética.

§ 6. *La comprensión dialéctica del ser*

La com-prensión pro-yectiva existencial del ser como poder-ser ad-viniente no es intuición eidética ni concepto. Se trata, en cambio, de una com-prensión *dialéctica* por la que el hombre se abre al mundo como tal, en su siempre fuyente posición. El término *dialéctica* no debe hacernos caer en equívocos, y por ello debemos ocuparnos de clarificar su sentido.

Dia-léctica, etimológicamente, significa "co-lección" o "comprensión que pasa a través de", o "reunión por mediación de la cual". De todas maneras se trata de un *ir-hacia* cruzando o

atravesando algo *abarcante*. *Día* indica ese movimiento trascendental; *légein* el recoger, reunir, comprender, abarcar.

No se piense sin embargo que tomamos la dialéctica en el sentido kantiano. Kant decía que "hemos dado antes a la dialéctica la denominación de *lógica de la apariencia* (*Schein*)"[94]. El filósofo de Königsberg distingue claramente entre la mostración sensible (*Erscheinung*) y la apariencia o ilusión (*Schein*). El ámbito de la dialéctica trascendental no es otro que el de las ideas de la razón pura que procede, en cuanto a los primeros principios de las posibles cadenas de razonamientos, por paralogismos o antinomias —unas externas y opuestas a las otras— que dejan sumida a la misma razón en la mayor incertidumbre teórica. Por la dialéctica de la razón pura práctica[95] se alcanza algún conocimiento del último horizonte noumenal o de lo *en-sí*, pero por convicción subjetiva con fundamento objetivo, es decir, con fe racional. El horizonte indicado por la dialéctica es un supuesto que está más allá del orden del saber ético-filosófico. Para nosotros la no-conceptualidad del com-prender no es sin embargo una fe.

Para Hegel, por su parte, la dialéctica es el movimiento que parte siempre de la unidad inmediata del concepto en sí, al cual se le antepone otro concepto opuesto, para alcanzar la conciliación en una nueva unidad por asunción (*Aufhebung*) de los dichos opuestos[96]. Es decir, desde el nivel del entendimiento abstracto se pasa al de la negación por reflexión, para llegar por último a la mediación racional positiva (a la negación de negación). El proceso es conceptual, en definitiva intuición especulativa.

El mundo en cuanto tal, en cambio, no puede ser objeto, es inobjetivable, y por ello no es posible conceptualizarlo, es decir, la conceptualización no es sino una expresión (momento de la interpretación) de lo que a la mano nos hace frente *ya* dentro del mundo. Mal podría conceptualizarse el mundo si la conceptualización es posible sólo mediante su fundamental pre-posición. Es por ello que se nos habla de una: "comprensión pre-conceptual del ser"[97]. No puede ser de otra manera. Del mundo no puede haber tampoco intuición especulativa o saber absoluto. La com-prensión del ser es lo supremamente inteligible, tanto por la actualidad del comprensor como por lo comprendido, y sin embargo no es intuición pura ni eidética[98], ni conceptualización; es un momento distinto, que, por evitar equívocos y denominarlo aproximadamente, lo llamaremos: com-prensión *dia-léctica*, actualidad primerísima.

El mismo Karl Jaspers nos sugiere esta cuestión con el

nombre de "lo envolvente"[99], ya que el proceso de la comprensibilidad cuenta siempre con un límite al que sin embargo puede englobar en el futuro: "Lo incomprensible como el origen de lo comprensible es más que comprensible, es lo que llega a ser comprensible, lo que se ilumina cuando es captado desde lo incondicionado de la existencia"[100].

Históricamente es Husserl quien abre el camino a nuestra problemática. El mundo es el horizonte ya dado en toda experiencia, y por ello se trata de una actuante (*fungierende*) presencia que de manera anónima da a todo ser y sentido[101]. Pero ese horizonte o esa esencial manera humana de estar dentro de un horizonte (esta *horizontalidad*, *Horizonthaftigkeit*)[102] tiene diversos niveles y tipos: el mundo cotidiano (*Alltagswelt*), el mundo externo (*die äussere Lebensumwelt*), el último horizonte del mundo en cuanto tal; el pago o mundo familiar (*Heimwelt*) o el extraño (*Fremdwelt*); etc. Evidentemente, para Husserl, estos horizontes debían por su parte ser asumidos en la intersubjetividad y, en último término, es la historia universal, que por su progreso teleológico había llegado en el siglo XX, por vez primera, a un ritmo unitario[103]. "Históricamente lo primero en sí es nuestro presente. Nosotros sabemos siempre ya acerca de nuestro mundo presente y sabemos que vivimos en él, circundados de un horizonte siempre abierto e infinito (*offen endlosen*) de realidades desconocidas. Este saber como certeza del horizonte (*Horizontgewissheit*) no es un saber aprendido expreso, que haya estado alguna vez en estado actual, y que hubiera después sido puesto como fondo en el pasado... Todo lo no-sabido concierne al mundo desconocido, que con respecto a nosotros está ya dado como mundo, como horizonte de todas nuestras preguntas"[104]. Husserl ha planteado, en su esencia, la cuestión dialéctica: el horizonte más próximo nos abre hacia el más lejano, ya que hay como un movimiento que va hacia lo desconocido, horizonte siempre abierto e infinitamente abarcante. Dejando de lado lo que tenga de subjetivismo esta doctrina, expliquemos ahora lo que significa una com-presión dia-léctica existencial.

El hombre, en la posición cotidiana, se encuentra ya siempre en el mundo al que com-prende por su apertura primera. El horizonte de su mundo es en último término su poder-ser ad-viniente. El poder-ser "futuro" no está dado sino que se-va-dando por el proceso de totalización nunca totalizado en una inmediatez absoluta. Es decir, el poder-ser al ad-venir es ya el ser-dado o fáctico, lo que nos indica que el poder-ser "ha huido" (fuyente) nuevamente *hacia un más allá* (*día*-) desde

el cual nuevamente se *com-prende* (*-légein*) como renovado e histórico poder-ser. El hombre no tiene una com-prensión estática de sí mismo, sino ex-stática; nunca termina de com-prenderse en *un* último-horizonte-ya-dado. Por definición, el poder-ser ad-viniente nunca está dado y por ello el ser siempre "futuro" le es esencial. Ser "futuro", como presencia-ausente del momento fundamental de la temporalidad, es estar siempre más-allá. Pero ese siempre más-allá (trascendencia o ex--stasis histórico) es el último horizonte siempre fluyente y sin embargo com-prendido. La com-prensión del horizonte fluyente, dentro del cual todo me hace frente, es dia-léctica. "La dialéctica... es por ello mismo el desarrollo de la *prâxis*"[105]. El pasaje de lo oculto a la mostración es un proceso fenomenológico; la manifestación de algo comprendido "como algo" es la hermenéutica o interpretación; ambos movimientos son dialécticos y quedan incluidos en uno más abarcante, fundamental y definido: la com-prensión dia-léctica existencial es el modo cotidiano óntico (implícitamente ontológico) por el que el hombre se abre a su último horizonte. Es el despliegue mismo y fundamental de la *prâxis*. Esta primerísima y fuyente apertura no debe confundírsela con otros tipos de conocimiento.

La com-prensión dia-léctica no es el "conocimiento" del racionalismo o idealismo objetualizante. El horizonte es transobjetivo por esencia, es inobjetivable. Está más allá de la conciencia y autoconciencia de Hegel, pero no cae en la pretensión de su razón. Por ello mismo no es un conocimiento como lo interpreta el intelectualismo conceptivo: el horizonte fuyente es inconceptualizable; no es una cosa, no es universal en cuanto abstracto, es universal en cuanto trascendental (y trascendental en cuanto está más allá de todo ente y no en el sentido kantiano del orden objetual transempírico). Pero tampoco debe confundírselo con un irracionalismo voluntarista; esta com-prensión no es un ciego querer. Ni siquiera es una intuición estimativa (*Fühlen* de Scheler) ni eidético esencial, porque la esencia de una cosa puede ser comprendida (comprensión en su sentido derivado) desde el horizonte trascendental de lo inteligible como tal. No debe confundírsela tampoco con una dialéctica temática o pensada, la posición de la ciencia o la filosofía. La dia-léctica com-prensiva existencial es el modo primero y cotidiano como el hombre vive su mundo y se abre a él. La com-prensión fundamental es pre-conceptual; no es estática, a partir de un horizonte dado de una vez para siempre, sino dinámica: es una comprensión en proceso de totalización *ad infinitum*. Es com-prensión universal, trascen-

dental y concreta (no abstracta). Se trata de un acto supremo de la inteligencia, lo máximamente inteligible, la *lumen intellectus agentis*, el *noûs* aristotélico visto con ojos que saben admirarse al proponerse un tema desusual a la interpretación tradicional.

La cuestión es ahora mostrar como el "movimiento regresivo de la experiencia nos hace descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas a las diferentes formas de la multiplicidad activa"[106]. Toda la *prâxis*, en sus aparentes contradicciones y multiplicidad, nos indica sin embargo una idéntica estructura y un fundamento, que se descubre en el mismo proceso dialéctico de la com-prensión cotidiana, ya que se remonta de los horizontes más próximos, de los "todos parciales", hacia los horizontes más alejados de "todos totales" (el último de los cuales, como veremos, es el poder-ser ad-viniente de la historia de la humanidad como tal)[107]. Debemos nuevamente indicar una diferencia entre el pensar dialéctico y el com-prender cotidiano dialéctico. "El pensar dialéctico va de lo concreto a lo concreto, pasando por lo abstracto, de la síntesis a la síntesis, pasando por el análisis de las determinaciones, del todo global al todo global pasando por todos parciales"[108]. La com-prensión dia-léctica existencial, en cambio, pasa directamente del horizonte concreto al horizonte trascendental concreto sin necesidad de alejarse por un análisis abstractivo del pensar. "No puedo ver —nos dice Jolif— una caja de fósforos: sin ver también sus conjuntos sucesivos que la engloban, unos en otros, y que la sostienen en el ser. Este englobamiento no es operado arbitrariamente por mi espíritu, es como una *cualidad* de la cosa misma, la veo y la siento: no es lo mismo ver la caja como un *todo* [abstracto] que como un elemento de un todo más global... Todo campo de experiencia es así, a la vez, un todo y un elemento de otro *todo*... Captar un objeto, por ejemplo la caja de fósforos, aislándola de los *todos* en los que está progresivamente integrada a título de elemento, de elemento del elemento, etc., es impedirme de comprenderla tal como se me ofrece, es pensarla como un concepto estático, que no da cuenta de la cosa real"[109]. Aislarla es, justamente, sacarla de la movilidad fluyente de la com-prensión *dia-léctica* para simplemente hacerla objeto de una conceptualización abstracta. En la cotidianidad lo a la mano está siempre integrado en horizontes concéntricos plenos de vigencia (*fungierende*), con respecto a los cuales me comporto atemáticamente, siéndolos, en la apertura de la com-prensión *dia-léctica*, es decir, com-prensión

que se mueve progresivamente hasta los últimos horizontes (el poder-ser-ad-viniente, no sólo mío sino *nuestro*, y no sólo presente sino el "futuro" histórico que en último término es el de la humanidad) por mediación de los horizontes concéntricos intermedios. Se da esta com-prensión dia-léctica como una *Diremtion*[110] o *Vermittlung*[111], mediación que se mueve, ascendiendo y descendiendo, desde lo más trascendental y abarcante (comprensivo) hasta lo individualmente concreto: la cosa que me hace frente a la mano dentro del mundo cotidiano. Por ello aún la esencia de la cosa concreta "muy lejos de ser inmediata es plenitud de una sucesión de momentos que constituyen su génesis"[112]. Lo que la experiencia cotidiana totaliza (nunca del todo), el pensar o la conceptualización deberá analíticamente destotalizar. Existencialmente es desde el mundo como poder-ser ad-viniente histórico-universal desde donde comprendemos lo que nos hace frente, pasando dialécticamente de horizonte en horizonte hasta captar a la cosa concreta. Temáticamente podemos después ascender analíticamente dichos horizontes, movimiento "regresivo" del que nos habla Sartre, igualmente dialéctico. Por ello la *prâxis* se desarrolla sobre un proceso dialéctico-comprensivo y el mismo *pensar* es, metódicamente como veremos, dialéctico analítico, ontológico explícito, aunque en este último caso igualmente conceptivo.

Tomemos un ejemplo para analizar ahora, resumidamente, la cuestión de los diversos horizontes concéntricos y fuyentes de la comprensión dialéctica cotidiana, Sartre nos dice que el marxismo ortodoxo ha planteado mal la cuestión dialéctica porque de que "Valery sea un intelectual pequeño burgués no hay duda; pero todo intelectual pequeño burgués no es Valery... El marxismo sitúa pero no descubre nunca nada"[113]. La cuestión es saber de qué manera existencial, cotidiana o concreta "pertenecía a la burguesía". En el caso de Flaubert, "pertenecía a la burguesía porque había nacido en una familia *ya* burguesa cuyo jefe, cirujano de Rouen, había ascendido por el movimiento de su clase. Si él razona, si siente como burgués, es porque tal se hacía en una época en la que no se podía de otra manera comprender los gestos y las funciones que se le imponían. Como todas las familias, aquella era una familia particular: su madre era noble, su padre era hijo de un veterinario de pueblo, su hermano mayor, el que tenía más capacidades, había sido detestado desde su infancia. Es entonces a través de la particularidad de una historia, con contradicciones propias de esta familia, que Gustavo Flaubert hizo oscuramente el aprendizaje de su clase. El azar no existe o al menos no

como se cree: el niño llegó a ser tal o cual porque vivió el universal como particular. Vivió como particular el conflicto entre la pompa religiosa de un régimen monárquico que pretendía renacer y la irreligión de su padre, pequeño burgués intelectual e hijo de la Revolución francesa. Tomado universalmente, este conflicto significaba la lucha de los antiguos terratenientes contra los usurpadores de los bienes nacionales y contra la burguesía industrial"[114]. Los ejemplos podrían ser numerosos como los hombres que hay sobre la tierra y los que ha habido. Analicemos ahora un poco lo que esto nos manifiesta.

En primer lugar, podemos ver cómo cada hombre, siendo en su mundo, *emplaza* su poder-ser desde su facticidad. El como "me pueda com-prender poder-ser pro-yectivo y ad-viniente" queda fijado por el como "ya-soy como pasado": la facticidad da entonces a la trascendencia *una cierta dirección*. De esta manera los círculos constitutivos de la facticidad se prolongan en horizontes pro-yectivos ad-vinientes. Por el hecho (facticidad) de que Flaubert pertenecía a *tal* familia (círculo constitutivo de su *ya*-sido) es que podrá com-prenderse como poder-ser de *esta* manera (horizonte trascendente desde el cual Flaubert comprende interpretativamente las posibilidades que se le presentan a diario, condicionado entonces por haber nacido en *tal* familia de pequeños burgueses).

En segundo lugar, los círculos constitutivos de la facticidad (que incluyen la constitución real y el pasado mundano *mío*[115] y los horizontes pro-yectivos del ad-venimiento van siendo incluidos unos en otros, desde los más estrechos, hasta el último y más trascendental: desde la mismidad (que incluye, como hemos dicho, la estructura morfológica animal y física, la raza y el temperamento: *constitución* en el sentido biológico o psicológico), pasando por los grupos del ser-con-otros, hasta llegar a la cultura (como grupo adecuado de comprensibilidad que incluye muchos pueblos pero un solo sistema de útiles, de significatividad), y la totalidad de la humanidad en un presente dado. Estas serían las *estructuras* ontológicas, que la sociología, por ejemplo, puede estudiar a un nivel óntico estructural presente, de una época. Mi familia, mi pueblo, mi nación, mi grupo geográfico-cultural (América latina), mi humanidad presente son algunos de los círculos concéntricos de la facticidad, porque "la persona vive y conoce más o menos claramente *su condición* a través de su pertenencia a los grupos"[116]. Se trata entonces de las notas esenciales o adventicias constitutivas, constituyentes y constituidas del ser del hombre que sir-

ven de punto de partida factual a la pro-yección de los horizontes del poder-ser. El condicionamiento factual (real y cultural) es asumido en la com-prensión del ser y vivido como mundo. Por ello el haber nacido en una familia *concreta* significa no sólo un condicionamiento factual, sino igualmente un cierto modo de pro-yección del poder-ser ad-viniente; lo mismo debe decirse del grupo, de la nación, de las culturas, de las épocas de la humanidad. Cada hombre se com-prende, entonces, dia-lécticamente en el sentido que cada útil que a la mano se le presenta dentro de su mundo, es inmediatamente remitido, por un movimiento desapercibido pero no por ello menos vigente, de uno a otro de los horizontes com-prensivos, cobrando así una significación y un sentido determinado por esos horizontes com-prensivos. El hombre integra y remite la totalidad-*parcial* que sirve de fondo a la comprensión de algo que se le presenta (al cual horizonte parcial fue primeramente remitida la cosa presente) a una *Totalidad-total* sin embargo nunca del todo totalizada. Es que, si como hemos dicho, el hombre es esencialmente in-clauso, poder-ser, *dynatós*, ningún horizonte puede ser el último.

En tercer lugar, y por todo ello, dentro ya de la temporalidad como historicidad, el hombre tiene de sí mismo (en tanto *uno* y en tanto *nosotros*) una "comprensión dialéctica de la historia, que no permite elaborar un sistema especulativo, y que no conduce tampoco a una visión escatológica, a una anticipación conceptual del porvenir"[117], simplemente, porque dicha comprensión no es nunca conceptual sino dinámicamente dialéctica. Es decir, el último horizonte es siempre el poder-ser ad--viniente ("futuro": lo que me com-prendo *ahora* poder-ser, en el por-venir) que se da en la com-prensión dia-léctica como movimiento de totalización histórica, historia que nunca termina, sino en el caso de cada uno (con su muerte), en la humanidad como historia universal. De esta manera la comprensión del ser, que al comienzo pudo parecer sumamente abstracta, ha terminado por ser, nada menos, la concretísima y supremamente apertura del hombre a su propio ser en la modalidad de poder-ser ad-viniente e histórico de la humanidad como historia universal. El ser humano sitúa entonces siempre e inevitablemente, de alguna manera, su propio ser en el seno de la totalidad humana: el ser es decisivamente el ad-venimiento de la humanidad en la historia universal[118].

A modo de conclusión de este capítulo primero, podemos simplemente repetir lo ya dicho en el curso de la exposición. El fundamento *a priori* de la ética y de la misma *prâxis* coti-

diana es el ser del hombre com-prendido dia-léctica, existencial y pro-yectivamente, principalmente como poder-ser ad-viniente, que en su último horizonte es el *télos* mismo de la humanidad como historia universal. Esta es la *perfectio* o el llegar a ser lo que se puede-ser. Pero es más. Ese ser como poder-ser ad-viniente, com-prendido dia-lécticamente en posición existencial, es idénticamente el *deber-ser*. El idealismo ha separado, en su desquicio, el ser del deber-ser. Pero real y ontológicamente el poder-ser es el fundamento del deber —como veremos en el próximo capítulo. El deber-ser no es el objeto o tema del deber, sino que, a la inversa, el deber-ser como el ser en tanto poder-ser es el fundamento del deber, que no es sino la necesidad con que se me impone por ob-ligación algo a obrar, en vista a que el poder-deber-ser ad-venga. La distinción entre poder-ser y deber-ser sólo se funda en cuanto que se lo remita al *no-todavía* del ser en la temporalidad, o a la *ex-igencia* que el mismo ser impone a las mediaciones que pro-curan obrarlo. El fundamento es entonces la *eudaimonía*, la *perfectio*, el *bonum commune universalis*, el deber-ser, es decir: *el ser*, en cada caso el mío, el de la humanidad como historia universal com-prendido dia-lécticamente por "el hombre de la calle" en su más ingenua y cotidiana actitud. Por ello, la dignidad del hombre consiste en el "ser llamado (*gerufen*) por el ser en la salvaguardia de la verdad del ser. Este llamado ad-viene como pro-yección, en la que se origina el estar-arrojado del Ser-ahí"[119]. En efecto, es desde el horizonte que hemos resumidamente planteado en este capítulo que el hombre está-arrojado a ser sus posibilidades en el mundo tema del capítulo II.

CAPÍTULO II

LAS POSIBILIDADES ÓNTICAS

> "Nadie delibera acerca de aquello que no puede ser de otra manera de como es; por ello la facultad comprensora-interpretativa (*tò logistikòn*) es un momento del ser del hombre como com-prensor del ser (*lógon*)" (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI, 1; 1139 a 14-15).

Al no ser el hombre un ente en la inmediatez de la totalización alcanzada de manera clausa, su propio ser muestra una fisura entre lo que ya-es y lo que se com-prende poder-ser: su mundo. Desde el horizonte com-prendido dia-lécticamente por la pro-yección existencial de su propio ser histórico el hombre se encuentra ya arrojado a sus *posibilidades* cotidianas. Si no hay inmediatez del poder-ser hay entonces mediación diferenciada y múltiple por la que el hombre va construyendo su vida real. Es en ese ámbito existencial y mundano, cotidiano, donde se plantea ahora con toda su complejidad la cuestión de la *prâxis*. La *prâxis* es la actualidad misma del hombre en el mundo; es su modo de ser unitario en el mundo. Esa *prâxis* es iluminada desde el horizonte de la com-prensión y se funda en ella. Las posibilidades elegidas y cumplidas vienen a ser el *ser-obrado*, la obra del hombre mismo; obra de la cual, ahora intransferiblemente, el hombre como libertad es responsable. Veamos todo esto por partes.

§ 7. Hermenéutica existencial

Introduzcámonos en tan arduo tema echando mano de una doctrina clásica (que no por ello no necesita ser de-struida)[120]. Aristóteles nos dice que tanto en el campo de lo práctico como de la actitud teórica "el *noûs*[121] se ocupa de las ultimidades en ambos ámbitos, puesto que los horizontes primerísimos (*tôn próton hóron*) como los últimos son comprendidos por el *noûs* y no por la comprensión-interpretadora (*lógos*)"[122]. Esta com-

-prensión del ser "en el nivel del quehacer práctico" (*en taîs praktikaîs*) funda, porque nos abre a ella, la interpretación deductiva de la opinión contingente de lo que se deba obrarse (*endejoménou*) a partir de los últimos horizontes (*esjátou*) "Por todo ello vemos que el *noûs* (la com-prensión del ser) es el origen y el que nos permite acceder al ser ad-viniente (*télos*)"[123]. De esta manera el Estagirita ha distinguido claramente: el ámbito de la com-prensión fundante del ser ad-viniente (*noûs*) que abre la región de las mediaciones mundanas, de la comprensión-interpretadora de los entes como posibilidades (ámbito del *lógos* y de la *prâxis* que tiene que habérselas con *prágmata*: útiles)[124]. Se trata entonces de distinguir claramente entre la com-prensión primera apertura y fundante al mundo como tal, y la comprensión-interpretadora derivada y fundada de los útiles que intramundanamente me hacen siempre frente ya con *sentido*[125].

En la filosofía práctica kantiana esta distinción se efectuaba igualmente pero con distinto significado. La ley moral se sitúa por su naturaleza "dentro" del ámbito que estudiamos en este capítulo, dentro del mundo y en relación a las posibilidades. Siendo para Kant, dicha ley, vacía o forma universal sin contenido *a priori*, un *Faktum* abismal, infundado, en cierta manera absolutizaba lo intramundano e invalidaba toda pretensión de com-prender el mundo como tal, el ser como horizonte trascendental del ente. Pero en la metafísica moderna no hay otra salida. El *sujeto* no es el hombre, ni el *objeto* el mundo; pero al hacer del sujeto el fundamento olvidaba que dicho fundamento es ya intramundano. Es decir, la ley era el fundamento para un ámbito reducido intramundano, aquel que un sujeto como tal puede desplegar al producir o constituir los objetos. Fundar la moralidad sobre la ley moral es fundarla sobre un hecho intramundano que, si fuera trascendido el sujeto como ser-en-el-mundo, se encontraría ya fundado en el ser. La fundamentación kantiana se queda corta porque parte del sujeto que es sólo un modo fundado de ser en el mundo. La ley, por su parte, no siendo sino la ex-igencia del ser, es un hecho fundado. Veremos esto más adelante[126].

Por su parte la axiología fenomenológica ha caído igualmente en otro de los posibles callejones sin salida de la metafísica moderna. El *valor* absolutizado es un "callejón sin salida" al ser. Por su parte, el ser-adviniente como pro-yecto ha sido reducido (y, como en Kant, no podía ser de otra manera) a un mero proyecto intramundano que el sujeto ha primeramente anhelado, estimado valorativamente, preferido, elegido, repre-

sentado y por último constituido como fin (*Zweck*) para una voluntad que es sólo facultad realizadora[127]. El *fin* de Scheler nada tiene que ver con el *télos* aristotélico. Este *télos*, como el ser ad-viniente del hombre, no puede caer hasta transformarse en objeto de una elección; el *télos* es el horizonte siempre fuyente[128], dentro de cuyo ámbito pueden ser proyectados los fines (*Zwecken*) tal como los conciben Scheler o Hartmann. Es necesario entonces saber distinguir claramente (ya que uno es el fundamental o primario y el otro derivado o fundado) entre el *télos*, *finis* o ser ad-viniente (como momento del ser del hombre en la unidad de la temporalidad) con el *Zweck*, el proyecto forjado como un plan temático o atemático, pero en cada caso ya intramundano. De esta manera debe entenderse aquel comienzo de la obrita de Hartmann *Teleologisches Denken*, "Im Anfang des menschlichen Denkens war der Zweck"[129]. "La finalidad como una categoría de la conciencia"[130] muestra bien lo que venimos diciendo. El fin, del que trata la ética moderna, no puede fundar la moralidad porque sólo es algo ya fundado en los *a priori* del mismo sujeto. Los valores son puestos como el *sentido* del objeto, en la interpretación de la fenomenología axiológica. Hartmann mismo subjetivizó la metafísica aristotélica; su objetivismo (desde el cual critica al "subjetivismo" kantiano) no deja por ello de fundarse en la subjetividad del sujeto moderno. Cuando nos dice que "el fin es, en un primer sentido, una determinación puesta desde el principio (el valor), un poner el contenido de valor por la conciencia"[131], se nos manifiesta que el fin no es sino una posibilidad proyectada. El *valor* ocupa ahora el lugar de la *enteléjeia* aristotélica (que siendo el ser mismo en el caso del hombre funda como horizonte inconceptual pero comprensivo)[132]; y como el valor es un momento que se funda en la subjetividad moderna "toda teleología de la naturaleza, del ser o del mundo, es necesariamente antropomorfismo"[133].

Pero sabemos que el sujeto no es todo el hombre ni el objeto es todo el mundo. El ámbito del sujeto-objeto es más bien un reducido y fundado círculo dentro del horizonte hombre-ser (mundo). El hombre, entre una de sus posibilidades (por ejemplo distinto al existencial-cotidiano, al pensar, etc.) puede ser sujeto; cuando es sujeto, ya fundado en su ser en el mundo, se encuentra necesariamente ante entes que han sido reducidos a meros objetos: *tà ónta*, pero no *tà prágmata*. En cierta manera el ente como objeto está fundado sobre el útil, lo "a la mano". El sujeto se enfrenta sólo a mediaciones, a lo intramundano objetual. El hombre en cambio puede abrirse

por la com-prensión al mundo como tal al ser ad-viniente. El sujeto no puede sino conceptualizar o representar el objeto; el hombre puede en cambio com-prender dia-lécticamente el ser mismo preconceptualmente. Si reduzco el hombre al sujeto, la com-prensión a la representación, el útil a la mano al objeto, el ser ad-viniente o *télos* a la proyección intramundana (el *Zweck* de Scheler o Hartmann) reduzco el hombre a una de sus posibilidades derivadas y el mundo a lo intramundano. Caigo entonces en la reducción metafísica moderna; confundo el horizonte en las mediaciones intra-horizontales; mezclo el ser fundante con las posibilidades que desde él se abren fundadamente. No es entonces extraño que Descartes confundiera "el hombre com-prende el ser" con el *ego cogito* (el *cogito* no es "com-prensión"); o que Kant fundara su moral sobre la ley moral: la ley moral, que se encuentra intramundanamente en el ámbito de las posibilidades fundadas, es para Kant un *Urfaktum* (*Ur*- significa originario o infundado), porque se ha negado al hombre la com-prensión del ser ad-viniente y se lo ha reducido a sólo ser representador de objetos (el hombre ha sido, entonces y abusivamente, reducido a sólo y primariamente ser sujeto); o que Scheler fundara su moral sobre los *valores*, que sólo son las posibilidades en cuanto posibilidad del poder-ser del hombre, y por ello situados igualmente en el círculo de las mediaciones. La metafísica moderna y con ella su moral, ha querido fundar la ética sobre momentos que están por su parte ya fundados en el hombre como abierto a su propio ser en el mundo como tal. Se ha negado la apertura del hombre al ser y con ello se ha debido fundar la ética sobre el ámbito de las mediaciones intramundanas. Veremos ahora cómo los pretendidos fundamentos de la ética moderna se fundan en el ser ad-viniente; es decir, los fundamentos de la moral moderna se encuentran en el reducido ámbito de las posibilidades.

Para entender claramente la cuestión que aquí planteamos debemos diferenciar adecuadamente el mero ente abstractamente y objetualmente conceptualizado (*tà ónta*) del útil que tenemos cotidiana y existencialmente "a la mano" (*tà prágmata*). Y, aún de manera más radical, debemos distinguir el com-prender primario del com-prender derivado o intramundano de los útiles, y de la interpretación como expresión del último momento indicado[134].

El hombre se enfrenta cotidianamente a útiles: nada tiene a la mano o como meta de su pre-ocupación que sea recortado como objeto de una consideración temática. La consideración

temática (el "¿qué es esto?") es posterior y no habitual. Cada útil que me hace frente y que se recorta entre los demás es un "algo" que dice ahora referencia a mi poder-ser y por ello mismo se recorta como *"útil-para"* (cosa-*sentido* y no mera (*cosa*). En la cotidianidad, en la *prâxis*, me hacen frente atemáticamente sólo *prágmata*, útiles, cosas-para-algo. ¿Por qué?

Lo que me enfrenta es siempre cosa-*sentido* o "algo-*para*" porque por la *com-prensión* del ser o del mundo como primer horizonte me abro al ámbito de la significatividad como tal, en su totalidad, y sólo desde ese ámbito iluminado me hacen frente útiles que *comprendo* (ahora derivadamente) en cuanto se integran de alguna manera a mi pro-yecto fundamental. "Esto" tiene ahora y aquí sentido para mí en cuanto de esta o aquella manera es una mediación *para* de alguna manera encaminarme a mi poder-ser ad-viniente y siempre fluyente. "Esto" es comprendido como *posibilidad-para* el poder-ser. Es decir, a las cosas las comprendo (comprensión derivada) intramundanamente como mediaciones que tienen un sentido *dentro* del marco total de referencia (el mundo como tal al que me abro por la com-prensión del ser en cada caso el mío, el nuestro, el de nuestra época como historia universal). Es sólo a partir de la comprensión de las cosas-sentido intramundanamente que se despliega la interpretación o hermenéutica, que ahora sí es conceptual y aun representativa. La hermenéutica o interpretación en su posición existencial o práctica (cotidiana) es un despliegue de la comprensión derivada del útil como posibilidad hacia un recortar o fijar uno de sus aspectos, una de sus internas posibilidades diferenciantes. Así puedo comprender lo que es una "huelga" en un movimiento sindical, como punto de partida o comprensión *derivada*, para desplegar interpretativamente la huelga *como* un "instrumento de fuerza" para hacer prevalecer la justicia. Desde la comprensión de *algo*, se pasa a la interpretación o hermenéutica de ese algo *como* algo[135]. El *como* es sólo un aspecto de lo comprendido: lo comprendido es la cosa-sentido o útil de la vida cotidiana cuya riqueza es mucho mayor que la de ser interpretada así (y finalmente conceptualizada) como "instrumento de fuerza". Lo cierto es que desde la com-prensión fundamental y existencial-práctico-cotidiana el hombre se enfrenta a las cosas que le hacen frente primeramente en *un* cierto *ver-las* que denominaremos técnicamente *circunspección* (*umsehen*). Esta palabra de origen latino incluye la comprensión derivada y la interpretación (se trataría del *prendere* de la *circum*-prendere; pero dicho *prendere* o captación de lo que me hace frente se desdo-

blaría por su parte en dos movimientos internos: el *circum-* o el "echar una mirada en torno" comprendiendo lo que me hace frente dentro del plexo de significatividad que es el mundo, y el *-spectare* o la mirada interpretadora). La com--prensión primera abre al mundo como tal; la circunspección es un hacerme cargo de lo que *ya* está *dentro* del mundo; desde el fondo de éste como círculo ya dado (*circum-*) miro interpretativamente todo como posibilidades *para* (*-spectare*) mi poder-ser. Esta mirada comprensivo-interpretadora o circunspección es el modo "intelectual-existencial" como práctica y primeramente nos enfrentamos a los útiles (con los entes como tales podemos enfrentarnos, pero haciendo abstracción de su "para" y por ello temática o posteriormente). *Hermeneúein* significa en griego "ver en torno" (*circumspectare*, en latín), explicar, expresar. Es entonces ese mirar comprensivo-interpretador intramundano que se enfrenta a los útiles descubriéndolos ya expresamente *como* posibilidades situadas dentro de la facticidad y el poder-ser ad-viniente. Esta hermenéutica existencial o cotidiana es igualmente pre-temática aunque ya conceptual (conceptualización pre-analítica e integrada al todo de significación mundano). La interpretación científica o filosófica es posterior, se apoya en ella y se vuelca en definitiva y nuevamente en ella. La interpretación práctico-cotidiana o existencial es la manera primerísima (cronológicamente) como nos enfrentamos a todo lo que nos hace frente dentro del mundo. El modo adecuado como lo que nos hace frente se nos manifiesta al descubrimiento comprensivo-interpretativo en la cotidianidad es lo que denominaremos "la verdad para la acción" (*he alétheia praktiké*). El hombre descubre las posibilidades que se le manifiestan intramundanamente desde el primordial des-cubrimiento[136] del ser como poder-ser ad-viniente. Las posibilidades se des-cubren desde el ser.

§ 8. Diferenciación y valorización de las posibilidades

En el ámbito del fundamento el hombre es siempre movimiento de totalización, es intotalización como poder-ser ad-viniente. Esto mismo se traduce al horizonte de las mediaciones diciendo que el hombre nunca tiene *una* posibilidad que se le impone como necesaria (en ese caso el poder-ser sería alcanzado como totalidad totalizada), sino que se le presentan intramundanamente una multiplicidad de posibilidades, las cuales nun-

ca se manifiestan como implicadas en un proceso natural sino libre y, por ello mismo, en el mejor de los casos, como obligando. Al mismo tiempo, la posibilidad que se empuña (en la elección existencial y no temática) determina la imposibilidad de las otras posibilidades, ya que si se quisiera conservar intacto el campo de todas las posibilidades se aniquilaría el movimiento de totalización y la soñada inmediatez alcanzada ilusoriamente en una totalidad utópica mostraría simplemente la regresión al estado de naturaleza (al de la planta, el animal o el feto que no pone en riesgo su ser porque en su constitución no se incluye el poder-ser). Pero retomemos aquí la cuestión desde su origen.

El hombre, siendo ahora en el ámbito que la facticidad del ya-dado que se abre al poder-ser emplazado, pareciera que pudiera darse a sí mismo en una *unidad inmediata*. El niño y el adolescente luchan por conservar ante el adulto esa unidad indiferenciada (la del hombre primitivo) que le permite de alguna manera ser simplemente hombre. Sin embargo y bien pronto, deberá encontrar *una manera* de ser hombre entre las *diferentes* que se le ofrecen como posibilidad, y así descubrirá que la riqueza humana se alcanza por la *diferenciación* (es el caso de una vocación, profesión, oficio). Pero, más radicalmente, el hombre no accede en la unidad inmediata a su poder-ser; sino que su finitud debe com-prender, conocer, pensar, amar, odiar, elegir, imperar, recordar, imaginar, sentir, inclinarse...; debe comprender a su poder-ser como corporalidad, temporalidad, ser-con-otros... Esas y muchas otras cosas son las vías *mediante* las cuales el ya-dado del hombre va siendo desde el poder-ser. El movimiento de totalización no es único sino múltiple, *diferenciado*. Las "facultades" de la filosofía clásica, los "existenciarios" de la filosofía contemporánea nos hablan de la mediación *diferenciada* por la esencia de la finitud humana. La ex-sistencia se despliega en la diversidad, progresivamente. "Así puede comprenderse que la diferenciación puede ser real sin abolir la unidad de la existencia, sin destruir el sí-misino y el mundo que se dan en la diversidad. Esta unidad siempre dada mediatamente no es sólo unidad de una existencia singular que se constituye a través de múltiples compromisos. Es también y al mismo tiempo unidad de una historia que engloba la universalidad de los hombres"[137]. No puede ser de otra manera si no olvidamos que el poder-ser es el de la humanidad histórica presente, y por ello las progresivas mediaciones de cada hombre se despliegan dentro del horizonte de diferenciación que la época le abre.

En la situación existencial el hombre se abre al mundo desde su poder-ser progresiva y diferenciadamente. Continuamente interpreta por descubrimiento lo que le enfrenta dentro del mundo como posibilidades, debiendo desplegarlas en la diferenciación, privilegiando unas y descartando otras. Es aquí y sólo ahora, en el ámbito fundado y no fundante, donde debe situarse la cuestión del *valor*. "Vale" lo que se presenta en cuanto es posibilidad. "Ser-posibilidad" para el poder-ser y "ser-valioso" es lo mismo. El valor y el carácter de ser posibilitante es idéntico. La posibilidad en tanto "condición posibilitante" del poder-ser es el valor[138]. Se dice que algo es posibilidad no sólo en cuanto es comprensible, es decir, cuando lo comprendido tiene significación dentro del plexo total de significatividad del mundo como tal, sino en cuanto está actualmente integrada al movimiento de totalización hacia el poder-ser, y por ello guarda una referencia de preferencia y como condición de posibilidad del advenimiento del poder-ser. Se dice que la posibilidad "tiene" *sentido* cuando guarda, con el armazón formal de la significatividad del mundo, una referencia concordante; es decir, cuando lo comprendido es *comprensible* por poder remitirse a la totalidad del mundo (ahora totalidad de *sentido*). El sentido, entonces, no corresponde al ente como tal, sino sólo al ente que como útil me hace frente dentro del mundo. No significa que el hombre *pone* o *constituye* el sentido; significa en cambio que sin el hombre *no-hay* sentido. Claro que el hombre no produce el sentido sino lo descubre desde el ser como horizonte de significatividad total[139]. De igual manera (ya que el *sentido* en cuanto existencial o cotidiano, práctico, es siempre primeramente *valor*) algo "tiene" *valor*. Sin el hombre no hay valor; pero el hombre no pone los valores; el hombre descubre el valor en lo que le hace frente como posibilidad. El valor de lo valioso es su carácter mismo de estar integrado a un plexo de mediaciones, condicionado por el poder-ser (el ser ad-veniente) y condicionante de su ad-venimiento. La posibilidad es valiosa y el valor es el carácter mismo posibilitante. Algo vale en cuanto está integrado actualmente en el movimiento histórico de totalización. Deja de valer en el momento o época que deja de estar integrado en tal movimiento. Realmente la cosa puede seguir siendo idéntica a ella misma, pero al quedar descartada como posibilidad de un movimiento de totalización es in-servible y por ello deja de ser "posibilidad" (queda reducida al fondo oscuro de lo que no entra ahora como "posibilidad" en mi comprender-hermenéutico). El valor y el ser de la posibilidad como posibilidad es

idéntico. No es que algo *valga* y que por otra parte *sea*. El ser mismo existencial de la posibilidad se denomina valor; el valor es el ser de la posibilidad. No hay valores sin hombre; el hombre no produce valor; el hombre se abre a valores porque descubre las posibilidades. Pero dicho descubrimiento se funda en el des-cubrimiento previo del ser, en cada caso el mío y primariamente como poder-ser, en el que radica últimamente el ser de la posibilidad. De esta manera el valor no puede ser fundamento de la moral, pero queda en cambio rescatado para un adecuado pensar la cuestión moral. Los valores no se encuentran en un ámbito puro axiológico, en sí y absoluto, fundante de la conducta moral. Por el contrario, todo el ámbito axiológico (que ciertamente tiene mucha importancia en la conducta moral) se encuentra intramundanamente como la posición existencial e histórica a la que el hombre se abre a partir del poder-ser pro-yectado y ad-viniente a la que accedemos radicalmente por la com-presión dia-léctica o práctica. Los valores, sus jerarquías, las reglas de preferencia no son sino los diversos niveles dentro de los que se organizan las posibilidades en el plexo de significatividad. Cada posibilidad, en cuanto comprensible e interpretada *como* algo en la respectividad de cada momento con todos los demás desde el poder-ser, guarda su lugar, *tiene* un sentido, y por ello también *tiene* su valor. Algunas posibilidades guardan más estrecha relación condicionada y condicionante con el poder-ser (mío, nuestro, de mi grupo, de mi época, de la historia universal presente, siempre fluyente...), y por ello decimos que valen más. El valer de una posibilidad no es sino el ser manifestado de la mediación, la que al ser proyectada sobre el fondo del poder-ser es devuelta a la estimación descubridora (que no es sino un momento de la interpretación misma) como cargada de una referencia más o menos exigente u obligante como "condición de la posibilidad del advenimiento" del poder-ser. Tantos cuantos sean los modos de la diferenciación mediativa del poder-ser serán los tipos de posibilidades, y por ello de valores. En este caso el valor no es el objeto de una intuición eidética o *a priori* (como lo propone Husserl, Scheler o Hartmann y con ellos toda la ética axiológica), sino que es el tema de la comprensión-interpretativa existencial de las mediaciones diferenciadas de las posibilidades fundadas en estar dado (*Gegebenheit*) del mundo o del horizonte del ser cuyo fundamento es en último término el poder-ser en cada caso el mío, el nuestro. La comprensión-hermenéutica del valor es *a posteriori* y no es sino el descubrimiento de la posibilidad *qua* posibili-

dad. El descubrimiento del valor o la referencia al poder-ser es la "verdad para la acción", la verdad (= descubrimiento) del ser como posibilidad existencial y práctica. La verdad del ente se manifiesta primeramente como verdad de la posibilidad, como descubrimiento de algo *como* algo que entronca dentro del plexo significativo del mundo en vista o *para* el poder-ser[140]. Ese descubrimiento existencial o práctico no se enfrenta con el *sentido* temático o teórico de las posibilidades, sino que existencial, primera y prácticamente la posibilidad nos enfrenta como *valiosa* o *disvaliosa*. El valor es contemporáneamente el nombre que se da al ser de la posibilidad existencial. Si afincamos de esta manera el valor en el ser (fundándolo en el poder-ser y como el ser de la misma posibilidad) todo lo dicho por la ética axiológica de la modernidad (que parte de la metafísica infundada de la subjetividad) es rescatable. Los valores, las jerarquías de valores y las reglas de preferencias son la armazón formal[141] de las posibilidades existenciales en vistas y desde el poder-ser. Pero en este caso la ética no es ya doctrina del arte ni la *prâxis* existencial una invención, sino, muy por el contrario, la ética sería un pensar descubridor acerca de un cotidiano desocultar existencialmente posibilidades. El valor de un evidente absoluto en sí[142] es ahora situado como la posibilidad *qua* posibilidad fundada en el ser.

Los griegos denominaban el modo fundamental de habérselas con las posibilidades como tales con el verbo *frontízo* (ocuparse, cuidar por y de) y con el sustantivo *frontís* (cuidado, interés, preocupación). La posibilidad descubierta gracias al "ver" comprensor-interpretativo (*froneîn*: juzgar, tener entendimiento, buen sentido) nos apresa existencialmente, nos llena en su inmediatez y puede ocuparnos a tal grado que el horizonte fundante deja como de tener vigencia. Sin embargo, es un existenciario del hombre, las posibilidades valiosas nos pre-ocupan, es decir, ocupados de las mediaciones radicalmente nos proyectamos hacia el horizonte que las explica, que las funda. El ser ad-viniente es lo que en su anterioridad (*pre-*) nos permite descubrir "esta" posibilidad y nos lanza a cumplirla, ejecutarla, para que el poder-ser ad-venga (nos *ocupa*). No es que simplemente "seamos" intencionalmente un ente que se nos presenta ante los ojos; existencialmente nos "pre-semos" en las posibilidades que empuñamos atemáticamente en la cotidianidad. El querer, el amar, el consentir o elegir una posibilidad se funda sobre este modo fundamental previo: el curarnos o pre-ocuparnos acerca de posibilidades que se nos abren desde

el poder-ser que pro-curamos[143]. Si la pre-ocupación se aquietara en mera ocupación y la posibilidad fuera reducida a un ente poseído en la inmediatez, el movimiento de totalización se cerraría o terminaría y el hombre gozaría de la ilusoria felicidad de una mediación absolutizada. La pre-ocupación es un modo fundamental desde el que el hombre se abre intramundanamente a sus múltiples y diferenciadas posibilidades, las que siendo tales (posibilidades existenciales) son proyectadas en vista al poder-ser recibiendo de ese pro-yecto su ser, su tensión-hacia, su vigencia como posibilidad-para (valor), permitiendo que en fluyente dia-léctica el hombre no caiga en la clausura y esté siempre lanzado (*enteléjeia*) libre para su ad-venimiento histórico, para las exigencias de su época, para la pro-curación solidaria del ser del otro al que está ligado por su propia estructura.

§ 9. La libertad fácticamente emplazada

En cuanto en el hombre el no-ser está dado en el poder-ser; la libertad queda fundada en la misma finitud. La libertad no es sino una manifestación de la finitud que se encuentra situada ante la multitud diferenciada de posibilidades o mediaciones que nunca totalizan el poder-ser. La libertad es indeterminación ante las mediaciones intotalizantes: ninguna posibilidad da la inmediatez. Véase bien, entonces, que la nota fundante es el poder-ser como éx-stasis de la temporalidad y momento del ser del hombre; desde el poder-ser como un no-todavía el hombre es libre para sus posibilidades, como mera indeterminación espontánea de la trascendencia. Muchas veces se ha invertido el orden de la fundamentación: la libertad fundaría el fin humano. Es el ser como ad-viniente nunca advenido como Totalidad totalizada la raíz de la libertad o el modo de ser humano por el que puede dejar ser a las posibilidades sin todavía comprometerse en ninguna de esas múltiples mediaciones.

"En la *Crítica de la razón práctica* de Kant la libertad en tanto fenómeno era incognoscible, como se explicaba en la antítesis de la tercera antinomia[144]. La libertad en tanto idea de la razón pura práctica la "sabemos a priori en cuanto posibilidad; aunque sin inteligirla (*einzusehen*), porque es la condición de la ley moral que sabemos (*wissen*)"[145]. Esta idea de libertad como condición supuesta de todo el orden moral es la "piedra clave o de ángulo de todo el edificio de un sistema

de la razón pura, aun de la especulativa"[146]. Véase entonces que la libertad es fundamento último (*ratio essendi* dice Kant) pero sin poder ser objeto de un concepto; es un fundamento del que *sabemos* sólo su necesaria posibilidad. Nuevamente la metafísica moderna de la subjetividad ha encerrado en el ámbito intramundano de las posibilidades el fundamento (en verdad ya fundado) de la ética. La libertad, para Kant, Fichte, Hegel y los demás representantes del idealismo, es un *Faktum* primero, continuando y absolutizando el mito adámico de la libertad como origen ontológico del mal[147]. La libertad, en la Totalidad del mundo, no es *ratio essendi* de la ley moral, cuestión esta última que veremos en el parágrafo siguiente, sino que está ya fundada en el ser como poder-ser previamente com--prendido, ser en el que la misma ley se encuentra igualmente radicada.

Sartre por su parte, partiendo de la misma metafísica del sujeto, privilegia a la libertad hasta hacerla el fundamento mismo: "la libertad es el fundamento de todas las esencias, porque es trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias que el hombre descubre las esencias intramundanas"[148]. Si es verdad que la libertad se encuentra como el *a priori* con respecto a toda relación que pueda el hombre establecer con lo que me hace frente intramundamente, no por ello deja de estar fundada en el ser mismo como poder-ser y, por esta causa no es el fundamento último de mi ad-venimiento, sino sólo de la "obra" (*érgon*) que bajo mi responsabilidad voy efectuando al cumplir por la *prâxis* las posibilidades que he ido descubriendo, en el transcurso de mi vida, *desde* el ser.

La libertad como momento interno de la Totalidad y como fundamento del orden moral se encuentra a la base de la ética burguesa, del *êthos* del hombre moderno europeo[149], y en esto Sartre se encuentra una vez más solidario de la modernidad. Nuestro filósofo francés piensa que es por una elección (*choix*) fundamental u originalmente *libre* que el hombre pone ante sí el fin o pro-yecto ontológico[150], "El para-sí es libre y puede hacer que haya un mundo porque es el ser que tiene que ser (*a à être*) lo que era a la luz de lo que será. La libertad del para-sí se nos aparece como su mismo ser... La libertad es simplemente el hecho de una elección (la fundamental y primera) que es siempre incondicionada. Una tal elección, hecha sin punto de apoyo, y que se dicta a sí mismo los motivos puede parecer absurda (*absurde*) y lo es en efecto"[151]. Para Sartre, por el "psicoanálisis existencial", método propiciado en *L'être et le néant*, se podría "explicitar este proyecto ini-

cial"[152], que no es sino "los fines puestos (*posée*) por la libertad original (*liberté originelle*)"[153]. Dentro de la lógica interna de la metafísica moderna de la subjetividad, la libertad del sujeto se viene a confundir con su propia espontaneidad primera, y por ello el fin o el proyecto surge desde una subjetividad fundamental: el fundamento es el sujeto. Por el contrario, si el fundamento es el ser al que se abre por la com--prensión el hombre (que no es sólo sujeto), dicho ser no es ya *libremente elegido*, ni siquiera por una elección fundamental u original. El ser (en cada caso el mío, el nuestro, ad-viniente) jamás es objeto *inmediato* de una elección, porque no es conceptualizable, deliberable o imperable: el horizonte es el fondo desde el cual conceptualizamos, deliberamos, elegimos lo a la mano. *No soy libre con respecto a mi pro-yecto fundamental. La libertad como un absoluto* es la mejor muestra del cartesianismo sartreano. La filosofía de la ex-sistencia se funda superando esta postura moderna.

Para otros en cambio *la libertad es una pura ilusión*, no es un hecho. Un ejemplo típico es la "ciencia de la conducta (*behavioristics*)"[154], tal como la concibe Watson. Para él "el comportamiento humano depende de factores comunes a todas las formas de acción humana". Es por ello que el *human animal*[155] tiene una capacidad de reacción (*response*) que es semejante ante la misma excitación (*stimulus*); de tal manera que el hombre es un organismo que configura una misma adaptación (*adjustment*) ante situaciones (*situations*) idénticas. El hombre quedaría reducido a ser un fenómeno natural y la libertad habría sido excluida del análisis de la psicología. Por su parte el mismo Freud habría caído en su explicación psicoanalítica del hombre en dicha exclusión de la libertad. Freud ha privilegiado la facticidad, el ya-ser del hombre, el hecho de estar ya-emplazado desde el poder-ser; es decir, se queda en el hecho de que "el hombre ha sido y permanece cosa"[156]. El desciframiento metódico de Freud (*Chiffriermethode*) se funda en que el hombre es un cierto mecanismo que se mueve necesariamente dentro de la lógica del deseo, intrínsecamente ciego y adecuadamente expresada en el sueño. Es por demás evidente que en el sueño la libertad está ausente; existiría un *sentido* (que puede ser hermenéuticamente descubierto por el método psicoanalítico), pero dicho sentido estaría condicionado por la facticidad. El *éros* es asumido por la *ananké*.

En ambos casos se ha perdido de vista el doble sentido de la comprensión: de la com-prensión del mundo como tal, pre-

conceptual e imposible de tematizar, ya emplazada como poder-ser por la facticidad del pasado, nos habla Freud, es el inconsciente; lo que sub-puesto explica lo intramundano: sobre el *télos* no hay libertad. La comprensión derivada de lo que nos hace frente dentro del mundo nos abre las posibilidades sobre las que se ejerce la libertad, libertad a la que Sartre ha privilegiado excesivamente porque al tomar al sujeto como primer fundamento, la libertad ante lo intramundano es ahora propuesta como libre elección del pro-yecto del mundo como tal (siendo sólo un proyecto intramundano el que puede elegirse, porque el poder-ser radical nunca es tema de elección inmediata)[157]. Todo esto lo ha visto mucho más claramente Merleau-Ponty que Freud y Sartre. Entremos ahora en la cuestión.

"Al pensamiento objetivo —nos dice Merleau Ponty—, que incluye al sujeto dentro de una red determinista, se opone la reflexión idealista que proyecta el determinismo sobre la actividad constituyente del sujeto. Hemos ya mostrado cómo el pensamiento objetivo y el análisis reflexivo son dos aspectos del mismo error, dos maneras de ignorar los fenómenos. El pensamiento objetivo deduce la conciencia de clase de la condición objetiva del proletariado. La reflexión idealista reduce la condición proletaria a la conciencia que toma de ella el proletario... En los dos casos se está en la abstracción, porque se permanece en la alternativa de lo en-sí y del para-sí"[158]. Para nuestro filósofo el "pensamiento objetivo" (que incluye todo tipo de positivismos, sociologismos, cientificismos, psicologismos, logicismos, psicoanálisis y aun el marxismo) se entiende todo aquel pensar que hace zozobrar la libertad al reducir al hombre a la pura facticidad: libertad nula. El idealismo, reflexionante (a partir de la metafísica de la modernidad) al constituir el objeto desde el sujeto-libre incondicionado llega al resultado contrario: libertad total. Merleau nos dice en cambio: "¿Qué es entonces la libertad? Nacer es a la vez nacer desde el mundo y nacer lanzado a un mundo. El mundo está ya constituido pero jamás completamente constituido. Con respecto a lo primero, somos continuamente solicitados, y con respecto a lo segundo estamos abiertos a una infinidad de posibles. No hay nunca determinismo ni jamás conciencia desnuda"[159]. Así delimitado el problema podemos ahora comprender por qué la libertad no es sino el modo de nuestra trascendencia intramundana en cuanto a su negativa manera de encarar las posibilidades. La facticidad es lo ya determinado. El mismo poder-ser como *así* emplazado por mi vida *pasada* es

igualmente un dato que no cae bajo mi libertad. Sin embargo, en cuanto ya-dado el todavía-no del poder-ser es el fundamento de la libertad en aquel su aspecto de siempre in-clauso. Porque el poder-ser nunca podrá ser un ya-sido inmediatamente poseído, toda posibilidad que se me abre no se me impone con absoluta necesidad. El modo de trascenderme en las posibilidades intramundanas es siempre no absolutamente determinado; ese modo está marcado por una indeterminación propia del no-ser del ente que siempre es poder-ser[160]. La libertad, ontológicamente considerada, es un signo más de la finitud que se funda en la com-prensión del ser como poder-ser *ad-viniente*.

El hombre es más libre no cuando puede deliberar más largamente entre sus posibilidades (podría ser un escrupuloso indeciso), ni cuando tiene numéricamente más posibilidades (podría ser un enriquecido deshonestamente). El hombre es más libre cuando tiene una más profunda, amplia y esclarecida com-prensión de su propio ser como pro-yecto histórico concreto. Cuando más magnánimo y menos inmediato se le presenta su poder-ser (la *perfectio*) tanto más contingente se le manifiestan a su descubrimiento interpretativo las posibilidades existenciales y tanto más libre se encuentra en empuñar una u otra. Si la facticidad pura es necesidad (no-libertad), un ser que pudiera darse en la absoluta inmediatez sería supresión de la libertad por asumpción total; el hombre, facticidad-trascendente, es libertad finita, apertura condicionada, es un habérselas no esclavizado o determinado absolutamente ante posibilidades que desde el poder-ser se muestran como mediaciones intotalizantes.

La libertad, que pende de la com-prensión del ser, es un dejar-ser a lo que se nos presenta intramundanamente[161]; se puede dejar-ser algo simplemente ahí, en el mundo, sin todavía asumirlo en la *prâxis* por una determinación electiva porque el hombre, *antes* de enfrentarse a lo intramundano y *simultáneamente* a ese enfrentamiento, está ex-stático en el poder-ser ad-viniente que le permite no perderse cósicamente en la inmediatez de eso que le hace frente: si fuera un animal le haría frente inmediatamente como estímulo, por ser hombre le hace frente como posibilidad, mediación fundada en la no-inmediatez de su propio ser, en el siempre no-todavía. Por estar el hombre siempre ya en el mundo su libertad no puede ser absoluta; pero por no estar jamás dado como ya-totalizado tiene ante sus posibilidades a las que se enfrenta la casi-indiferencia de lo que, de todas maneras, jamás la totalizará totalmente.

Por ello la libertad primeramente más que nota positiva es más bien signo de finitud, manifestación del no-ser del hombre. La libertad es negatividad: negación de la inmediatez cósica fundada en la negación esencial de un ser-sido. Lo que la com-prensión es al poder-ser, la libertad lo es a las posibilidades: condición de posibilidad de la des-velación del ente[162].

Sin embargo, intramundanamente, dicha negatividad se reviste de una nota particular y ahora positiva. El hombre, comprensor-interpretante de la contingencia intotalizante de las posibilidades, es ahora dueño y señor de la facticidad (claro que en el ámbito en que el poder-ser, fácticamente emplazado, puede *abrirse al mundo*). No es un dueño y señor absoluto, sino finito, condicionado, fácticamente determinado. Pero, de todas maneras, es el único ente del cosmos real que, por estar abierto al ámbito del mundo desde el poder-ser puede ahora dominar (etimológicamente viene de *dominus*: dueño, señor) sus posibilidades. Sus propias posibilidades son las mediaciones que "depositándose" (si se nos permite la descripción óntica) en el ser viene a "aumentar". (nuevos perdones por la ontificación) el ser ya-dado. Lo cierto es que por esa *supra*--stancia, ese estar-sobre y como dueño y señor de sus propias posibilidades, el hombre puede lanzarse a la efectuación del poder-ser, al que en cierta manera se destituye como poder-ser al concretarse como ya-dado. Sin embargo, el poder-ser histórico, el mío y nuestro, por su fuyente esencia, fluye hacia un más allá trascendente: un nuevo poder-ser se despliega emplazado por la *prâxis*-factificante del poder-ser-*sido*. Es así como se entiende ahora la fórmula de tanta riqueza expresada de la siguiente manera: "El Ser-ahí es el ente al que en su ser le va este mismo"[163]. Es decir, el hombre se encuentra abandonado a sí mismo[164], no en cuanto pueda libre o temáticamente encarar electiva o conceptualmente su poder-ser, sino en cuanto debe responsablemente empuñar las posibilidades que, a través de la vida e inexorablemente, va operando (la obra: *Leistung*, *érgon*) el ser del hombre. Por ello el hombre es responsable. Esta palabra (responsable) viene del latín: *re-spondere*, en el sentido del que responde-por algo dejado a fianza (*sponsio*) o a su cargo. El hombre se encuentra arrojado al habérselas como señor y libre ante las posibilidades que, empuñadas, comprometen su destino, su historia, su futuro, su ser. El hombre en cuanto libre para sus posibilidades es re-sponsable de su propio ser dado a cargo, el ser que él mismo advendrá como *eídon proairetón* ("esencia elegida" decía Aristóteles: éste es el único sentido adecuado en

el que la frase sartreana tiene real sentido ontológico: "la ex-sistencia es anterior a la esencia"). De ese *eídos* puede decirse que es "la *perfectio* del hombre, el ad-venir a ser lo que puede-ser por su ser libre (*Freisein*) para sus... posibilidades (...), en una obra (*Leistung*) de la pre-ocupación"[165]. La libertad sería un modo de la pre-ocupación. Clásica y psicológicamente se decía "facultad de la voluntad"; ontológicamente es la modalidad bajo la cual la pre-ocupación se refiere a lo intramundano como posibilidad intotalizante[166].

§ 10. Alteridad de la finitud por determinación electiva

Desde el nacimiento hasta la muerte el hombre es el mismo y sin embargo dicha mismidad no es inalterable, es decir, se va dando una alteridad que no es sino el advenimiento de sucesivos e históricos horizontes del fuyente poder-ser. El adolescente llega a ser adulto, el adulto va cumpliendo su vocación de manera determinada: como obrero, campesino, filósofo, gobernante; de manera genuina, deshonesta, perdido en la masa o habiendo asumido su propia pro-yección. El hombre no permanece en la inmediatez; las mediaciones se van "depositando" y así va deviniendo "otro" —alteridad dentro de la totalidad. Esta alteridad es un signo de la finitud. Si el hombre fuera el absoluto-infinito no debería determinarse en una dirección, convirtiendo en imposibles todos los restantes posibles-pasados; podría ser-totalidad aunque en ese caso no tendría tampoco posibilidades (ya que el no-ser del poder-ser no tendría lugar). Por el contrario, el hombre va adviniendo otro en la mismidad de su propia y libre determinación. Uno tras otro, día tras día, elección por elección el hombre se va constituyendo de tal grado que es ya responsable de lo que de sí ha hecho. La finitud temporalizante vive su alteridad histórica por determinaciones electivas que trágicamente le lanzan por *uno* de los múltiples caminos posibles. Veamos analíticamente este momento ontológico del ser humano.

La ontología clásica se ha detenido para describir el tema de nuestra presente reflexión[167]. Aristóteles expresa claramente el proceso alterificante cuando dice que "el hombre es el origen (*arjè*) de la *prâxis* [en cuanto com-prensor del ser]; [desde ese origen el hombre] por la deliberación se ocupa de las acciones que obra bajo su espontaneidad (*tôn autô praktôn*), *prâxis* que se cumple a fin de alcanzar otros horizontes (*állon*)"[168]. Eso "otro" no es el otro, es decir, un hacerse otro

hombre, sino un irse "alterando" desde la mismidad y por sucesivas determinaciones que en griego se denominó *proaíresis*. La partícula *pró-* indica una cierta "anterioridad"[169]: desde la com-prensión del ser, la libertad, el interpretar existencialmente cada posibilidad el hombre se determina. En efecto, la elección "no recae sobre lo imposible (*tôn adynáton*)"[170], mientras que "la *boúlesis*[171] puede ser de lo imposible[172]. ¿Cómo es que el fundamento tender-hacia el ser (concomitante y paralelo a la misma com-prensión) tenga como meta un imposible? Después de todo lo explicado esto es ahora claro: el poder-ser como ser-dado es esencialmente im-posible, jamás el poder-ser será una Totalidad totalizada[173]. Lo único posible de obrar en su ser que el hombre libremente puede determinar es aquello "que tiene a cargo"[174]: sus posibilidades fácticamente emplazadas desde el poder-ser. La elección y la previa "deliberación no se ocupa del poder-ser (*tôn telôn*) sino de los posibles como mediaciones"[175]. La ontología clásica reúne por útimo sinerlgéticamente el nivel de la comprensión con el de las tendencias en el momento indivisible de la lección: querer juzgado o juzgar querido[176].

¿Todo lo explicado se encuentra situado en el nivel existencial o en el temático? ¿Cómo delibera el hombre en situación? ¿Se detiene ante las posibilidades que se le abren desde el poder-ser y adopta la actitud del pensar explícito? ¿De qué manera puede describirse el claro oscuro de la elección cotidiana?

De lo que aquí tratamos es de la elección *existencial*: la decisión de empuñar esta o aquella posibilidad que se abre dentro del mundo y desde el pro-yecto. Con toda evidencia las posibilidades han sido previamente comprendidas e interpretadas. Sin embargo, como hemos visto, dicha interpretación es existencial. La elección no es un habérselas temáticamente con las posibilidades[177], sino un integrarlas existencialmente al todo de referencia que es siempre mi mundo. Y, por ello, ante las posibilidades "elegimos empuñarlas (*labeîn*) o huir de ellas (*fygeîn*)"[178]. De tal manera que no debe creerse que la deliberación previa a la elección es un acto del *pensar* (véase el *capítulo VI*) sino, fundamentalmente de la comprensión-interpretativo existencial; es una deliberación sin la claridad luminosa del que pone en cuestión lo que le enfrenta "a la mano" como posibilidad "ante los ojos" de un pensar desde la crisis que puede así fijar la posibilidad ante la inteligencia para analizarla en el sosiego, la serenidad, dentro del ámbito que abre dicho pensar por trascendencia de lo existen-

cial: lo existenciario está ausente en la elección de cada día. La elección es práctica. La existencia y sus determinaciones electivas nunca alcanzan en la cotidianidad el nivel ontológico en cuanto tal. Esa elección, sin embargo, no es ciega, tiene su *ver*, pero un ver integrado a la *prâxis*[179]. Ese ver existencial es la *dianoía praktiké*[180], cuya función propia es el descubrimiento de la posibilidad, su interpretación, para que, integrada al movimiento de totalización, sea o no elegida como mediación en vista del poder-ser ad-viniente. La *dianoía theoretiké*, cuya función es un mero afirmar o negar teórico o reductivo, es posterior al descubrimiento de la posibilidad práctico-existencial. Por ello el descubrir hermenéutico existencial, el primero, debe con-cordar (*homológos*) con la rectitud del tender hacia el poder-ser, porque no es una actitud separada, reducida, abstracta, segunda, sino que es el modo primero de ser en el mundo; no es una com-prensión del ser teórico sino del ser en cada caso el mío (el nuestro, el histórico) como poder-ser dia-lécticamente pro-yectado.

El ámbito de la elección de posibilidades es idéntico al de la libertad. Cuanto más libertad se tenga en el dejar-ser a las posibilidades para que manifiesten su referencia al poder-ser, tanta mayor posibilidad habrá de elegir. Pero como la libertad, la elección está fácticamente condicionada. "El encuentro electivo de la posibilidad" se abre y se determina siempre ante "una tradición de posibilidades transmitidas"[181], El "depósito" de posibilidades transmitidas más bien encubre que no manifiesta lo transmitido por tradición. Cuando más mi referirme al poder-ser haya cobrado por la de-strucción el carácter de una ad-ventura personalísima e intransferible, tanto más las posibilidades recobrarán su sentido de irrenunciable irrepetibilidad: mi destino estará en mis manos, la elección de una de las posibilidades deberá ser afrontada con templado ánimo, descartando el terror ante los imprevisibles, ante mi historia de la cual soy responsable. Es así como el hombre va progresando en el pasaje constante de alteración en la mismidad por determinación decisiva, electiva. Al mismo tiempo el hombre es una "supra-stancia por su libertad finita", a partir de la cual se apropia de sus posibilidades[182], que una "infra-stancia en su estar abandonado así mismo"[183], a su propia elección.

Sartre nos hablaba de una elección (*choix*) original o fundamental. Si hubiera una "elección fundamental" significaría, de alguna manera, que el sujeto libre podría determinar su poder-ser: Pero toda determinación se efectúa desde un horizonte com-prensivo y por ello dicho horizonte es indetermina-

do (fuente de toda determinación). Del poder-ser no hay elección sino com-prensión dialéctica existencial[184]. La elección, no fundamental sino fundada, es un momento de la pre-ocupación (si por este existenciario se entiende la raíz o fundamento de todas las tendencias e inclinaciones; del amor, el deseo, el impulso, etc,)[185]. La libertad, lo hemos visto, es igualmente un modo de la pre-ocupación pero en diverso sentido. Si la pre-ocupación es el modo como encaramos todo lo intramundano desde el poder-ser, la libertad es más bien el tomar toda posibilidad como intotalizante. La libertad es, con preponderancia, el momento *pre-* (el tener en vista el poder-ser) de la *pre*-ocupación, ya que es el dejar-ser a las posibilidades en su contingencia manifestada desde la totalidad fuyente e inalcanzable. La elección, determinación, decisión o resolución es el momento que se dirige ya al quehacer mismo, a la *ocupación* en la que consiste también la pre-*ocupación*. En la elección la pre-ocupación, ese movimiento del pre-ser-se (ese estar-siendo el ser ya-recibido a cargo desde el poder-ser), se determina por *una* de las posibilidades, descartando las otras que, por el hecho mismo de la elección, son destituidas al rango de imposibilidades. El hombre, por su esencia finita, tiene la trágica necesidad de deber empuñar *una* posibilidad. Es esencial no perder ninguno de los términos complementarios y antitéticos: la libertad como indeterminación y la elección como determinación. "*Ninguna* de mis experiencias particulares puede realizar mi poder-ser; pero al mismo tiempo yo no me actualizo jamás sino a través de *un modo* concreto que excluye todos los otros modos... Proyectar conservar intacto el campo total de mis posibilidades, es idéntico a anular el proceso de totalización. No hay otra manera de salvar la realidad de la vida que consentir en la pérdida de una infinidad de posibles. Esta renuncia necesaria se nos manifiesta más radical todavía cuando comprendemos que la diferenciación se efectúa en una historia"[186]. Es decir, no podemos abordar al poder-ser indiferenciadamente en su totalidad, sino que debemos elegir *un* camino. Dicho camino es *uno* de los "posibles", es uno *diferente* a otros; y es esa diferenciación, por cumplimiento de una vocación histórica (llamado del ser al hombre situado con--otros y en su época), la única manera por la que el hombre llega a obrar lo que en definitiva debe pro-curar: la *perfectio* de su ser recibido fácticamente pero construido por elección en la libertad.

Hemos dicho más arriba que tanto cuanto haya de libertad será lo que hubiere de elección. El poder estar abierto a las

posibilidades como "lo que yo elijo" (y no "lo que se me impone" como *única posibilidad* desde un poder-ser gregario o el del "hombre masa"[187]) supone ya la libertad y la vigencia esclarecedora del poder-ser (no obnubilado ni corrompido). Cuando más actuante sea el *pre-* (el poder-ser) de la *pre*-ocupación, más libre y determinante será la elección y esto porque la deliberación existencial pende enteramente de la vigencia del poder-ser. La deliberación, previa a la elección, cotidiana y primera, es un momento atemático, es un desarrollo de la comprensión interpretativa que se incluye en la *circunspección* pero que es, por decirlo así, "prolongada" por la libertad. En este intervalo la libertad, como el estar "todavía-indeterminado", permite a la circunspección hermenéutica que, por la deliberación, proyecte las posibilidades sobre el fondo del mundo como tal (el poder-ser o pro-yecto original o fundante) y recibida, como en un eco, el "valor" de la posibilidad; es decir, reciba el mayor o menor "sentido" de cada posibilidad; reciba como en respuesta la mayor o menor *conveniencia* de esta posibilidad. "Conviene" la posibilidad cuando posibilita más adecuadamente el poder-ser. La deliberación existencial no es un detenerse "a pensar" la cuestión. Ese ponerse "a pensar" es ya un salirse del flujo de la cotidianidad; es reducirse a ser un sujeto que se pone a "pesar" razones en pro y contra. Esa deliberación explícita o temática es, ciertamente, un modo privilegiado de ser hombre. Surge gracias a ciertas situaciones límites[188] y que el hombre auténtico puede establecerla como manera habitual de su existir. Sin embargo, la deliberación explícita es segunda y se apoya en la deliberación como hermenéutica existencial que está perfectamente integrada a la *prâxis* misma. Esta deliberación que prepara la elección, que la condiciona, además de existencial y atemática es dialéctica, ya que pasa de uno a otro horizonte para descubrir el sentido o valor de las posibilidades que se le manifiestan. La posibilidad es así situada por la deliberación dentro de los círculos concéntricos de la circunspección, que, en último término, es el de la com-prensión misma del ser[189].

El compromiso, en lo que tiene de peligroso y ambiguo, porque nos impide permanecer en la pureza del que posee "manos limpias", es el único modo de ser hombres: es la determinación de la alteridad perfectiva, electiva e histórica.

§ 11. Destinación y ob-ligación del ser a ser

En la *Carta* sobre el "*humanismo*" Heidegger nos propone un texto para ser pensado: "El hombre, que sólo participa al ámbito del ser en cuanto se trasciende [por el descubrimiento] en la manifestación del ser, puede [permitir] que del mismo ser nos venga la asignación (*Zuweisung*) de aquellas indicaciones (*Weisungen*) [órdenes o consignas] que llegarán a ser para el hombre ley (*Gesetz*) y regla. *Asignar* se dice en griego *némein*. La *nómos* no es sólo ley [en su sentido óntico-cotidiano], sino más originariamente la asignación oculta en la destinación (*Schickung*) del ser. Sólo esta asignación permite ordenar-disponiendo al hombre en dirección al ser. Y sólo esta disposición-estructurada-hacia es capaz de sostener y ligar... Más esencial que todo establecer reglas es que el hombre descubra la dirección de la permanencia en la manifestación del ser. Sólo esta permanencia acuerda la experiencia de lo que sostiene. El fundamento [el sostén, *Halt*] de todo comportamiento (*Verhalten*) es don gratuito (*verschenkt*) de la manifestación del ser"[190]. ¿De qué nos habla este texto? ¿Qué referencia tiene a las cuestiones que venimos pensando en este capítulo? ¿Qué significa asignación, destinación, ley, fundamento? Si pudiéramos todo, y de manera resumida, repetirlo con otras palabras diríamos lo siguiente: El ser, como lo ya-dado o facticidad, decreta a cada hombre (emplazando históricamente su poder-ser) una cierta asignación; lo asignado es el ser mismo recibido como don a cargo y del que debemos obrar su advenimiento. El hombre, por el hecho de ser es ya "deudor" (*debitor*), y como deudor "está destinado" (*debere* en latín) a cumplir lo que la asignación le asigna: el ser como dado o recibido a cargo de la libertad responsable[191], no en el sentido de un destino necesario, sino en el sentido de una facticidad que encuadra ya mis posibilidades[192], pero como la vigencia de mi poder-ser propio que me permite empuñar libremente dichas posibilidades. El hombre tiene un destino en el sentido que está destinado-a su poder-ser. La destinación al ser le es entonces esencial y fáctica. Pero la destinación *al* (hacia el) ser es previamente destinación procedente desde el ser mismo: como un círculo el ser asigna primero la destinación del que deudor se dirige al ser como a su propio destino. Es dentro de este horizonte que podemos ahora plantear la cuestión del fundamento ontológico de la ley, la ob-ligación y el deber.

Un camino nos lo muestra Kierkegaardh.

Dejémonos llevar de la mano en nuestra reflexión por los diversos estadios del pensar del danés, que pueden ser como una pedagógica introducción. Para el pensador danés la filosofía podría comenzar después de superar el "espíritu de sistema" recuperando el sentido del compromiso. Por ello era necesario en primer lugar ir más allá del estado de la actitud estética[193]. El "*pathos* estético" es para Keirkegaard el momento hedonista, del goce, de la fruición, de la inmediatez de la conciencia perdida en la entrega empírica de lo finito. En el *Diario de un Seductor* nos dice que en el esteta "toda su vida estaba organizada para el goce; una vez gustaba personalmente las fruiciones estéticas, otra vez disfrutaba estéticamente de su personalidad"[194]. El esteta —descripto parcialmente por Kierkegaard— sería el descomprometido, el que *contemplaría* pero con "manos limpias", el desesperado de la historia existencial que en verdad encierra una total indiferencia. Es un seductor; juega con la vida; juega aun con el *lógos* porque es para él sólo un "*pathos* de la palabra". Sin embargo, de la desesperación como postura y como juego puede llegar a la verdadera crisis y alcanzar la desesperación de la vida de la perdida conciencia del placer y la especulación. Se produciría entonces un pasaje a un segundo estadio (como para Heidegger puede pasarse del estar caído a la existencia propia): el "*pathos* ético", donde el hombre se elige a sí mismo (*Selbststwahl*) y determina responsablemente su propio poder-ser finito existente. El elegir encontrarse en la desesperación abre el ámbito de lo ético: el hombre no es ya especulativa o inmediatamente lo que es, ahora el hombre llega a ser lo que él ad-viene. La ética es acción, deber, ley, obligación, decisión, compromiso. El estadio de la inmediatez irresponsable y abstracta de lo estético ha quedado atrás: se abre ahora el arrepentimiento, la virtud, la falta, la perfección. Kierkegaard, sin lugar a dudas, tiene aquí presente la noción de moralidad kantiana y hegeliana. El fundamento de lo ético es la ley moral y por ello el deber es la necesidad con que se impone al sujeto existente algo moralmente bueno como a ser efectuado. Nuestro filósofo danés critica el estadio ético indicando que "sólo cuando me elijo a mí mismo como culpable me elijo absolutamente a mí mismo"[195], pero esto significa destruir en su fundamento el optimismo ético de Kant, ya que no es posible hablar de una personalidad que tenga valor supremo y eterno. Así se abre al tercer estadio, el religioso, donde lo absurdo define a la fe, y donde las categorías conceptuales y sistemáticas de la Totalidad deben dejar lugar a categorías

de existencia (en el sentido individualista del Kierkegaard del siglo XIX: solo o único ante el Otro: Dios, existencia, pensamiento subjetivo, riesgo, pecado, elección, paradoja (*Simul justus et peccator*), etc.[196]. El tercer estadio kierkegaardiano corresponde al intento de superar la ética kantiana y hegeliana.

Si Kant apoya su moral en el ámbito de las posibilidades, al hacer de la ley y el deber el punto de partida, un Sartre, por ejemplo, repudiaría una tal fundamentación. La moral sartreana es una moral sin ley, sin deber, del absurdo (en el sentido de que la elección original es infundada); una moral de creación artística del agente moral. "Creo haberlo demostrado suficientemente al hablarles del caso de ese alumno que me vino a ver y que podía dirigirse a todas las morales, kantiana y otras, sin encontrar ninguna especie de indicación[197]; se vio obligado a inventar él mismo su ley"[198]. En este caso la ley es un arte-facto de la libertad; no puede ser fundamento ni de deber ni de obligación. Para Kant, en cambio, la ley era el fundamento, pero, radicalmente, "puesta" por un sujeto como la "condición de posibilidad" de la representación del objeto moralmente bueno. Debemos ahora ver cómo superar, todavía no a la manera kierkegaardiana (ya que dicha manera será pensada en el capítulo III), la ley como fundamento o como fundada en la subjetividad.

Como hemos visto en lo que llevamos expuesto hasta aquí, el ser como poder-ser es el horizonte último de comprensibilidad de toda posibilidad. Pero si ahora consideramos otro momento del ser como interpelándonos, se nos manifiesta como el que habiéndose asignado algo nos constituye por ello mismo en deudor. El deudor se encuentra en la posición de deber retribuir lo previamente distribuido. El ser, en tanto que se manifiesta como asignante, se muestra como exigente. Exigir (que viene del latín: obrar [*agere*] desde el origen [ex]) a alguien es indicarle lo que como deudor debe obrar para restablecer la inmediatez en la tranquilidad de la justicia cumplida. Cuando el deudor cumple su deuda el adeudado calma su ira, sus reclamaciones, sus exigencias. En nuestro caso es el ser mismo, como poder-ser ad-viniente, el que cumple una ex-acción[199]. La ex-igencia que manifiesta es la de su propio ad-venimiento. El ser, entregado como don gratuito y por ello siempre ya fáctico, se presenta como increpándonos. La ley no es sino, estricta y enteramente, la ex-igencia del ser[200]. Ley, en su sentido ontológico, es el *ser mismo* que se manifiesta en el ámbito intramundano u horizonte de las posibilidades como "teniendo" ciertas ex-igencias. Si los senderos que el mismo

ser abre no son descubiertos por la comprensión-interpretativa ni pro-curamos marchar por ellos significa que el ser ad-viniente jamás ad-vendrá. La ley no es sino el momento correlativo de la asignación del ser: es la indicación del modo como la deuda del ser puede saldarse. Se establece entonces un círculo: el ser como originario instaurante asigna al hombre su propio ser (fáctico, histórico). El mismo ser constituye entonces al hombre deudor. El hombre como deudor descubre al ser en su manifestación como fundamento de las indicaciones (consignas u órdenes) que le llegan como ex-igencias: las normas, las reglas, la ley. La asignación originaria y la ley están, de hecho, destinado al hombre a su poder-ser; de manera que las ex-igencias del ser son para el hombre las señales de su advenimiento. Las posibilidades que le hacen frente dentro del mundo quedan como marcadas por las señales indicatorias de las leyes como ex-igencias del ser como poder-ser. Las posibilidades que han sido ontológicamente señaladas, las que son portadoras del valor preferido, es decir, que posibilitan privilegiadamente el poder-ser, son las debidas. La posibilidad es debida o debe ser obrada cuando la debemos cumplir por deber. Pero el deber en este caso, como la ley, no son *a priori* incondicionados de la moral. El deber no es sino el modo como el deudor (*debitor*) está destinado (*debere*) al poder-ser, como deber-ser[201], por mediación de la posibilidad auténtica que es la "condición de posibilidad" del ser ad-viniente en cuanto advenido. De otra manera, el deber es la manera como se nos impone la posibilidad indicada (ordenada, consignada) y por ello *ligada* por el ser mismo en cuanto ex-igida (ex-igencia que es la ley en su sentido ontológico). La posibilidad que se funda o sostiene en el ser, sobre la cual el mismo ser "monta guardia" o la protege como el modo de su advenimiento[202], la posibilidad que así sostenida está ligada al ser, ob-liga como lo debido, ex-igido. La ob-ligación indica una doble referencia (en latín *ob* tiene doble significado): por una parte, es ligazón "a causa de" el ser y, en este caso, la asignación del ser que somos y hemos recibido es fundamento de ob-ligación como deuda a ser saldada; por-otra parte, es ligazón "con respecto a" el poder-ser como deber-ser y, en este caso, es un ordenar que dispone (*verfügen*) la posibilidad debida. El ser como poder-ser es entonces deber-ser; el poder-ser, como origen desde el cual parte hacia una libertad la ex-igencia como ob-ligación, es el deber-ser. El poder-ser pro-yectado no consiste solamente en ser horizonte de com-prensión, sino que es igualmente, y como hemos dicho, fundamento último que pro-curamos a través de

la pre-ocupación cotidiana y existencial. El poder-ser como deber-ser es el fundamento de la ley, de la ob-ligación y el deber. La ley —como la libertad y el deber— no es fundamento sino que está fundada en el ser. La ley es norma o regla de las posibilidades, a las que con-duce hacia el poder-ser por la indicación de unas como debidas o a las que nos ob-liga y por la proscripción de otras como indebidas o de las que nos des-liga (en cuanto nos separan o desligan del ser ad-viniente), como modo por el que el ser nos interpela como destino al que estamos destinados. El círculo, del que hablamos ya antes es el siguiente: la "destinación del ser" es el don gratuito que somos como fáctico ser recibido a cargo, bajo nuestra responsabilidad; la ob-ligación del ser es deber (porque somos deudores), es decir, ob-ligación a ser el poder-ser que nos impone la posibilidad como camino debido. El poder-ser es el ser que tenemos-que-ser (Sartre dice que "le pour-soi a à être")[203], el que se nos im-pone (no lo "ponemos" como la metafísica moderna de la subjetividad) como deber-ser. No podemos elegir, por una elección original y libre, al ser como poder-ser. El ser nos "elige" primero, él mismo se destina a nosotros (destinación del ser) destinándonos por sus ex-igencias (ob-ligación a ser) a obrar en la vigilia, la guardia, la responsabilidad, en la restitución de la asignación incondicionada, previa, fáctica y real del ser a ser.

Esta superación de la moral kantiana en su mismo fundamento, se distingue claramente de la superación propuesta por Kierkegaard y Sartre. El ser como poder-deber-ser, fundamento de la ley, el deber y la ob-ligación, tiene vigencia en un nivel propiamente ontológico (con respecto a las posibilidades o mediaciones) tanto en el estado estético, y también en el ético de Kierkegaard. La única diferencia estriba en el modo de su manifestación. Por su parte se cumple la intención profunda del pensar sartreano, sin caer en su infundamentalidad abismal y absurda, ya que la ley, el deber y la ob-ligación no pueden ser fijados de antemano, porque todo se funda en el deber-ser como poder-ser fuyente, ad-viniente, histórico. Cada ocasión existencial (*ho kaíros*) manifiesta sus ex-igencias y por ello sus ob-ligaciones. Sólo una atenta y auténtica interpretación existencial sabe descubrir las "indicaciones" del ser. La ley, reglas o normas, como ex-igencias del ser, tendrán tantas modalidades cuantos sean los horizontes del poder-ser dia-lécticamente com-prensibles: el último poder-ser, el de la humanidad como tal, se le ha denominado ley natural: las ex-igencias del ser, en cada caso el nuestro, como tal; el más

cercano y cotidiano: las ex-igencias de la vida individual, familiar o doméstica; entre dichos horizontes los de los grupos intermedios, los pueblos, las naciones... Leyes como ex-igencias del ser como tal (naturales); leyes promulgadas como ex-igencias libremente determinadas en el pacto histórico positivo. Las leyes promulgadas o positivas se fundan en las ex--igencias libremente determinadas en el pacto histórico positivo. Las leyes promulgadas o positivas se fundan en las ex-igencias del poder-ser que se nos im-pone fácticamente como don. Tantos son los horizontes del com-prender como los tipos de leyes, de ob-ligaciones y deberes. Son entonces círculos concéntricos que, desde cada uno de nosotros, se alejan dialécticamente hasta lo desconocido, futuro, inconceptualizable[204].

§ 12. La praxis, modo actual de ser-en-el-mundo

La *prâxis* es trascendencia. Su origen es el hombre mismo, y en él los existenciarios hasta ahora descriptos: la com-prensión del ser, la comprensión-interpretadora de las posibilidades, la libre y determinativa pre-ocupación, etc. Todos esos momentos "desembocan" en la *prâxis* que es como el cauce final del gran río, río que ha ido creciendo por la afluencia de los riachos y arroyos, para desembocar pujante en el mar; dicho mar es el mundo. La *prâxis*, por ello, no es *un* modo de ser en el mundo sino *el* modo conjugado de todo el hombre comprometido en las mediaciones hacia su poder-ser siempre mundano. La *prâxis* es *el* modo intramundano que aúna todo el ser del hombre[205].

Que el hombre obra es un hecho. Pero, ¿qué es la acción? ¿Por qué obra? Cuando el hombre obra afirma la negatividad: se lanza hacia lo que no-es todavía y el obrar mismo es un internarse en vista de lo ad-viniente (que todavía no-es) en un ámbito de trascendencia. El obrar humano es el modo de "ex"-"sistir" de la *existencia*; es el modo como el hombre se lanza al mundo y se trasciende en él. El modo como el hombre ex-siste se denomina *prâxis*; no tiene otro modo; es el modo esencial de ser *actualmente* como hombre en su mundo, "puesto que el acto es una proyección del para-sí hacia lo que no-es... Esto implica en la conciencia la posibilidad permanente de producir una ruptura con su propio pasado, de poderlo considerar a la luz de un no-ser y poder conferirle la significación que tiene a partir del pro-yecto de un sentido que él mismo no tiene. Esto es lo que había entrevisto Hegel cuando escribió que el *espíritu es lo negativo*"[206]. Y teniendo siem-

pre en vista la descripción sartreana debemos considerar al nivel de la corporalidad que "todo se descubre en la necesidad (*besoin*): esta es la primera relación totalizante de este ser material, el hombre, con el conjunto material del cual forma parte. Por la *necesidad*, en efecto, aparece en la materia la primera negación de negación y la primera totalización. La necesidad es negación de negación en la medida en que se denuncia como una falta (*manque*) en el interior del organismo, es positividad en la medida en que la totalidad orgánica tiende a conservarse como tal"[207]. La *necesidad* del cuerpo (comer, descansar, etc.) indica ya los principios de la acción endereza-da a saciar dichas necesidades. Se establece así la dialéctica necesidad-*prâxis*. La necesidad de alimentarse, por ejemplo, no es sino el modo del poder-ser ejercido al nivel de la corporalidad (existenciario esencial humano). La necesidad (el "estado de necesidad" como dicen los economistas) indica que el simple "hambre" del animal es vivido en un mundo como proyecto de "estar en la saciedad". La falta (*manque*) que en él ahora se experimenta no es sino la presencia-ausente del poder-ser como necesidad ("necesito apagar mi hambre"). El faltar-me algo es negación de la pura inmediatez estimúlica del animal; el "estado de necesidad" es proyecto de negar la negación: pero sólo la *prâxis* o la acción humana es cumplimiento efectivo de dicha negación al "saciar" la necesidad, que de proyecto pasa a la efectiva positividad. La *prâxis* no es sino la mediación cumplida, la posibilidad realizada y por ello el modo como el poder-ser ad-viene. Dicho advenimiento del poder-ser no es jamás adecuado, pleno, total. El poder-ser adviene en *una* de sus posibilidades, es decir, no "enteramente" sino sólo parcialmente y por ello huye como nuevo pro-yecto intotalizado. De todas maneras ha advenido de *alguna* manera y de *esa* manera como ha advenido el hombre es responsable. La *prâxis* es la mediación misma, la posibilidad cumplida. Gracias a las mediaciones el hombre sigue siendo hombre; en el nivel de la corporalidad material u orgánica tiende a la conservación; en el nivel propiamente cultural o existencial se lanza a un incesante crecimiento histórico. De todas maneras el hombre, ser-en-el-mundo, *es* en la *prâxis*, es decir, es hombre como tal, se manifiesta como hombre, ex-siste en cuanto *obra*. Si duerme, si queda reducido en su agonía o en un momento de enfermedad en el "coma" o estado de inconsciencia, el hombre pierde su actualidad humana. Es hombre, pero, no siendo actualmente en el mundo, no teniendo vigencia el poder-ser con su presencia-ausente, no trascendiéndose por la *prâxis*, no lo

es en verdad. Es hombre en cuanto puede ejercer quizá su humanidad en la vigilia posterior al sueño, en su estado consciente posterior al "coma"; mientras la vida es simplemente vegetativa o psíquica (respira, digiere, crece su cabello, o simplemente sueña) el hombre puede cumplir actos (respirar, digerir, soñar) pero no son humanos. El hombre es real, efectiva y actualmente tal cuando ex-siste, cuando está en su mundo presente por la *prâxis*. La *prâxis* es la actualidad misma en su mundo, es el modo de su trascendencia. La muerte, por ello, indica la imposibilidad de la prâxis, el radical no poder-ser ya más en el mundo: el haber dejado de obrar-se en la acción.

La *prâxis* es actualidad (*enérgeia*)[208] en el mundo. Si para los griegos *ser* era "entrada a la presencia (*Anwesung*) en el ámbito de lo descubierto"[209], el modo de ser humano es la *prâxis*, modo de ser en el mundo. La *prâxis* como actualidad (*enérgeia*) en el mundo es "obra" (de *érgon* viene *enérgeia*), pero aún más exactamente es un obrar-"se" y en ese sentido es un *eídos proairetón*[210], es decir, determinación de la esencia por autodeterminación electiva y libre, o de otra manera: efectuación del poder-ser por una de sus posibilidades. Esa actualidad es un tenerse-en-el-fin (*enteléjeia*)[211]. No debe olvidarse que fin (*télos*) es el pro-yecto mismo, el poder-ser por esencia fuyente, dia-lécticamente fluyente, siempre inclauso. "Tenerse" en el fin no es otra cosa que sostenerse en el ser como poder-ser, no es un estático y estabilizado permanecer en el mismo lugar o momento de su ser: estar-siendo-en-el-fin es estar lanzado en un proceso, en un continuo pasaje a la trascendencia. La *prâxis* como actualidad en el mundo es la movilidad misma del ser humano, es su ser en acto, es simplemente *estar-siendo hombre*. Ese estar-siendo es siempre de *alguna* manera, y en este sentido aún el pensar es una manera de *prâxis*. El habérselas con algo "ante los ojos" como a ser pensado es un modo de ser actualmente en el mundo (el *ego cogito*), pero dicho modo por ser un modo fundado de ser en el mundo es un modo de la *prâxis*, que es un momento fundamental del éx-stasis que hemos llamado hombre, ex-sistencia, ser en el mundo.

Ya hemos dicho que la *prâxis* como actualidad (*enérgeia*) se comporta siempre ante útiles (*prágmata*) que nos hacen frente dentro del mundo. Pero la *prâxis*, aunque siempre tenga una referencia técnica (de la *téjne* a un *prâgma*) a un útil o cosa-sentido o arte-facto, tiene referencia esencial a su obra fundamental. Esta "obra" (*érgon*) que obra la *prâxis* no es

tanto la fabricación o pro-ducción de instrumentos intramundanos, sino concomitante y radicalmente el mismo ser del hombre. La obra del *poieîn* (la *prâxis* como hacer o fabricar) es un arte-facto; la obra de la *prâxis* en cuanto tal es el ser--advenido del hombre. El hombre no puede sino estar siempre con algo "a la mano" en su mundo, pero en su manipular las cosas-sentido está sólo instalando estructuras intramundanas que le permitan cotidianamente dar el salto a la trascendencia: el ser *más* hombre (no en tanto a la inalteridad, ya que "es" hombre y en este nivel no puede ser "más", sino en cuanto a que puede crecer).

Por la *prâxis* la posibilidad empuñada es llevada a cabo como un modo de ser en el mundo, de esta manera se obra el advenimiento del hombre en esa dimensión (la de la posibilidad elegida) del poder-ser. Cumplida la *prâxis*, lo así cumplido viene a ser un momento fáctico, pasando al "ya" del ser. Lo hecho intramundanamente, un arte-facto cultural, permitirá que el salto hacia nuevos momentos fácticos puedan cada vez ser más humanos. El hombre primitivo que debía desvivirse sólo para comer no tenía suficientes estructuras instrumentales "a la mano" para advenir hombre tal como puede hacerlo un hombre contemporáneo, para el que la lucha biológica por la vida ha dejado lugar a una lucha cultural, ideológica, espiritual. El hombre del paleolítico sólo tenía "a la mano" una piedra no pulida; el hombre contemporáneo tiene "a la mano" un libro, instituciones políticas, máquinas electrónicas. El poder-ser abre fácticamente más y mejores posibilidades humanas. Pero ese hombre que tiene ante sí más y mejores posibilidades no por ello necesariamente se-obrará mejor. El hombre paleolítico sólo podía arrojar a otro hombre una piedra (por banal que parezca el ejemplo). El hombre contemporáneo puede en cambio arrojar sobre el hombre bombas atómicas que pueden destruir el género humano, o matar millones de hombres en cámaras de gases por una ideología enloquecida. Es decir, el útil "a la mano" es posibilidad de mayor humanidad o inhumanidad. El "salto" a la trascendencia puede llegar más lejos: esa lejanía puede ser magnánima, positiva, constructiva o puede ser más egoísta, negativa o destructiva que nunca en la historia de la humanidad.

La *prâxis* puede "directamente" pro-ducir técnicamente algún arte-facto, pero sólo puede "indirectamente" obrar su propio ser a través de la producción poiética. Y esto porque lo que obramos es nuestro propio ser (no en su mismidad, sino en su crecimiento) desde el poder-ser, practicando posibilidades.

Pero no pudiendo intentar *directamente* el poder-ser sino *indirecta* o *por mediación* de las posibilidades ejecutadas (la *prâxis*), el hombre (tal como lo vio acertadamente Scheler aunque inadecuadamente expresado en su ética axiológica) *se*-obra concomitantemente en la pro-ducción de algo. Es decir, ninguna posibilidad se muestra transparentemente como "un obrarse a sí mismo como mejor", sino que "se obrará" haciendo, manipulando, pro-duciendo esto o aquello para sí, para aquél u otro hombre. De tal manera que la *prâxis* viene a obrar indirectamente el ser del hombre cumpliendo intramundanamente un quehacer corporalizado en la técnica, en lo poiético, en la cosa-sentido. "Hacer una obra buena", es decir, cumplir en la *prâxis* algo conveniente con el poder-ser, no es sino *pro-ducir algo* para alguien a través de lo cual una posibilidad de mi poder-ser se ha cumplido y con ello yo soy fácticamente más hombre que antes (o menos, si la *prâxis* es inadecuada a mi poder-ser o si mi poder-ser es inauténtico).

Lo que la *prâxis* auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-viniente pro-yectado y com-prendido dia-lécticamente. De esa *perfectio* advenida es acerca de la cual tengo responsabilidad, ya que la he recibido a cargo. Esa *perfectio* de la cual la *prâxis* es mediación necesaria es la *mía*. La "miidad" del advenimiento en la responsabilidad de la *prâxis*, de una *prâxis* que es además y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre; de nuestra esencia misteriosa que nos lanza a nuestro ser y nos abandona en el mundo a nuestra libre determinación. La *prâxis* reúne entonces en un solo abrazo la totalidad del ser del hombre: se funda en el poder-ser emplazado en la facticidad; es la misma trascendencia en el mundo desde la previa trascendencia del pro-yecto; es actualidad que permite advenir el poder-ser en una de sus posibilidades. La *prâxis*, la acción, es *la* actualidad y manifestación del ser del hombre[212].

CAPITULO III

LA EXTERIORIDAD META-FÍSICA DEL OTRO

> "Quien dice Tú, no tiene algo, no tiene nada,
> pero en cambio se mantiene en la relación."
> (MARTIN BUBER, *Das dialogische Prinzip*,
> p. 8).

El pensar dialéctico ontológico podía avanzar en su movimiento hasta el horizonte fundamental del mundo. Desde allí sólo quedaba retornar sobre los entes para de-mostrarlos, en el caso de la ética, como posibilidades existenciales. Ese horizonte, el del mundo, mundo en cada caso el mío, es una *Totalidad* de sentido. Dicha Totalidad, como hemos frecuentemente explicado, no está nunca totalmente totalizada, sino que es por esencia in-clausa, fuyente, fluyente, dialéctica. La temporalidad ha venido a quitarle posibilidad de cerrarse; la temporalidad como lo ad-viniente. Esta Totalidad, como todo todo, es, en cuanto totalidad (no en cuanto abierta), siempre *lo Mismo*. "Lo Mismo" (*tò autò, das Selbe, le Même*) indica que desde dentro, desde la interioridad, desde la propia identidad proceden los momentos diferenciales. Si la Totalidad fuera la última, si fuera eterna y divina, si fuera la Totalidad dentro de la comprensión griega del ser o moderna hegeliana, dicha totalidad sería una, la misma, *cerrada*. La Totalidad cerrada es solpsista (*solum* en latín significa también desierto, solitario, soledoso). "Lo Mismo", como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo. "Lo Mismo" devora la temporalidad histórica, y termina por ser lo Neutro "desde siempre" (*aídion*). Lo ético desaparece, y en su lugar se manifiesta solamente lo cósmico, lo natural, lo físico, "lo" divino. ¿Es posible salirse de la trampa de "lo Mismo"? ¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de "lo Mismo"? ¿El *ser* como "lo visto" es el solo

sentido con el que decimos *ser*? ¿No podrá descubrirse un movimiento que superando su momento monológico se abre a la dialógica?

§ 13. Hacia el ámbito de lo in-comprensible como "lo Mismo"

Veremos cómo para Heidegger era necesario intentar ir más allá del horizonte ontológico del mundo, tal como había sido expuesto en *Ser y tiempo*, para abrirse a un nuevo ámbito donde será necesario igualmente, un método más radical un nuevo lenguaje[213]. Queremos ahora ver más detenidamente la cuestión y descubrir en ella la intención concreta de este movimiento del pensar heideggeriano, para intentar una respuesta que lo supere abarcándolo, cumpliendo su vocación entrevista pero jamás expresada.

Si nos situamos a partir de 1955, podemos observar en las obras del filósofo de Freiburg una insistencia renovada en el planteo de una misma problemática, que queremos especialmente manifestar aquí de manera casi exclusiva a los fines de nuestra posterior exposición. Anteriormente a esta época, Heidegger, había siempre indicado el sentido de la relación hombre-ser, de muy variadas maneras. En el *Nietzsche*, por ejemplo, cuando dice que "el ente en totalidad es Voluntad de Poder, y: el ente en totalidad es eterno retorno de lo mismo"[214], indica como, radicalmente, ambas fórmulas usan el "es" en diverso sentido, pero en mutua pertenencia, coimplicándose. "En verdad es necesario comprender la mutua implicancia (*Zusammengehörigkeit*) de ambos, pero esta mutua coimplicancia se determina a sí misma esencialmente desde la coimplicancia de la *constitución* (*Voluntad de Poder*) y el *modo* de ser (*Eterno retorno de lo mismo*) como momentos relativos uno al otro de la entidad del ente"[215]. Es decir, la Voluntad de Poder como la constitución del ser, y éste mismo en el modo de Eterno retorno de lo mismo, es la moderna expresión de la relación hombre-ser que desde siempre está a la base de toda metafísica.

En la respuesta de Ernst Jünger, cuando éste dice que "el momento en el que la línea será sobrepasada se nos revelará una nueva Donación (*Zuwendung*) del ser, y entonces comenzará lo que es real (*wirklich*)"[216], Heidegger escribe que sólo cuando se produzca la nueva Donación del ser será el momento propicio para pasar la línea, es decir, la cuestión del ser es prioritaria e irrenunciable. Reiterando la pregunta por

el ser, nuestro filósofo es llevado, poco a poco, a pensar que todo queda remitido a un ámbito (*Ort*), "lo Mismo" (*das Selbe*)[217], "donde la esencia del ser y la esencia del hombre se coimplican" (copertenecen: *zusammengehören*): "se diría que el pensar es llevado en un mágico círculo que rodea a lo Mismo (*das Selbe*)"[218]. Todo nos remite "a un ámbito (*Bereich*) que pide otro decir" (otra lengua: *Sagen*)[219].

En *Gelassenheit* todo comienza a comprenderse mejor. Más allá del mundo técnico, del sujeto-objeto, del trabajo-producto, el hombre descubre una nueva actitud: "la apertura ante el misterio"[220], "la serenidad ante las cosas"[221]. ¿Por qué esta como pasiva actitud desde el mundo? Porque "estando a la espera nos liberamos, como Usted lo decía, de la referencia trascendental al horizonte"[222]. Este horizonte es el horizonte o límite del mundo, del mundo de *Ser y tiempo*, ya que todo lo comprendido estaba ligado a un "horizonte trascendental de la representación"[223]; "el horizonte que Usted describe es nuevamente el círculo óptico que engloba el panorama... El horizonte y la trascendencia es experimentado a partir (*vom den*) de los objetos y de nuestras actividades representativas... (Es necesario entender) que lo que hace ser al horizonte lo que es, no es todavía experimentado"[224]. "Lo que" (*was*) "hace ser al horizonte un horizonte es la apertura (*ein Offenes*)" en su aspecto que se torna hacia nosotros[225]; es decir, "el horizonte es algo distinto: otro (*etwas Anderes*) que un simple horizonte. Pero, según hemos visto, lo otro es otro que sí mismo y así lo mismo que él es (*das Selbe*)... Es esa apertura misma... Yo la veo como un ámbito (*Gegend*)"[226],

Ahora Heidegger explicita un más allá de *Ser y tiempo*: "Si por comprender (*verstehen*) Usted entiende: poder representarse cosas que se nos ofrecen, de tal manera que sean aseguradas, protegidas dentro de lo ya conocido [= mundo], entonces, yo también, no encuentro nada de lo ya conocido que pueda comprender lo que intento decir con la apertura como ámbito (*das Offene als Gegend*)"[227]. Ese ámbito es algo "que nos enfrenta como lo que ad-viene (*als uns Entgegenkommende*)"[228], como un encuentro que nosotros no podemos prefijar porque "el ámbito se abre por sí mismo"[229]. De esta manera, sólo habiéndonos liberado (*Gelassensein*) del horizonte mundano como totalidad última, es que podemos simplemente esperar. "De nuestra experiencia del esperar, del esperar a que se abre por sí mismo (*Sichöffnen*) el ámbito, y en la relación a una tal espera, hemos nombrado a la espera con la palabra: *Gelassenheit* (serenidad)"[230].

Heidegger indica claramente la cuestión y aún la actitud fundamental del pensar esencial. Pero antes de seguir, veamos la misma problemática en otras obras de la misma época.

Ese "ámbito" al que el pensar en *Gelassenheit* nos ha ido llevando, desde el que se nos abre el aspecto, parte o cara (*Seite*) que llamamos horizonte, queda fijado en la proposición enunciada en la obra *El principio de razón suficiente*: "El principio dice: Ser y razón: lo Mismo"[231]. Lo mismo es el *lógos* (no sólo en Leibniz, sino especialmente en la logo-logía hegeliana) desde el que se cumple la identidad del ser y el fundamento (*Grund*, *ratio*). El ser que es fundamento es él mismo abismo, infundado (*Ab-grund*): lo Mismo no es ya fundamento, es el ámbito o el primero desde el cual (*prôton hóthen*) todo es lo que es. Lo Mismo es como el juego, sin fundamento: "Él juega porque juega"[232]. Lo Mismo es "todo, lo Uno, único"[233]. Más allá del ser como fundamento se abre la apertura Misma. Por ello, en la obrita sobre *El principio de Identidad* —que, como su nombre la indica, va más allá que el mero principio de razón suficiente o de fundamentalidad—, Heidegger, piensa esta cuestión en los siguientes términos: "Lo idéntico, en latín *idem*, traduce del griego *tò autó*, en alemán *das Selbe*", en francés *le même*, en castellano lo mismo[234], fue estudiado por Platón en el *Sofista* 254 d, cuando dijo "cada cosa es ella misma para ella misma lo mismo" (*autò d'heautô tautón*). El dativo *heautô* indica una mediación ("para-"): En el caso que se pensara la proposición de Parménides: "Lo mismo (*tò autó*) es comprender (*noeîn*: pensar) que ser" quedan ambos términos pensados como "lo Mismo". "El pensar y el ser pertenecen a lo Mismo y se refieren mutuamente *desde* lo mismo"[235]. El ser sería así definido como un aspecto a partir de la identidad. Es entonces desde la identidad que el ser y el pensar se coimplican (la coimplicancia o copertenencia mutua, *Zusaimmengehörigkeit*, se cumple dentro de una apertura que hemos denominado en *Gelassenheit*: el ámbito). El hombre (el pensar) y el ser pueden ahora vivirse desde el ámbito de la mutua unidad (*Uebereignung*: unidad mutua donde cada término está sobre-vertido en el otro)[236]. Entre el hombre y el ser hay un "acontecimiento coapropiativo" (*Er-eignis*) dentro del ámbito que los abarca como lo Mismo[237], ya que es "el lugar (*Ort*) del origen esencial"[238].

"Lo Mismo no es lo igual, porque en lo Igual toda diferencia es abolida, mientras que en lo Mismo aparecen las Diferencias"[239]. El ámbito de lo Mismo no había sido pensado hasta el presente en cuanto tal; para ello es necesario "dar un paso

hacia atrás" y ver de la espalda lo nunca visto como tal. Heidegger se antepone aquí explícitamente a Hegel, porque "la intención del pensar es para Hegel el pensar que se piensa, es decir, el ser que se retuerce en la circularidad ella misma interna"[240]. Se intenta en cambio salir del círculo por un pensar que piense el horizonte como el momento que nos enfrenta de una apertura en cuyo seno el ser es diferencia y no Totalidad. El ser sería no ya el fondo, sino un momento *entre* (*zwischen*)[241]. Ahora podemos volver a *Gelassenheit*.

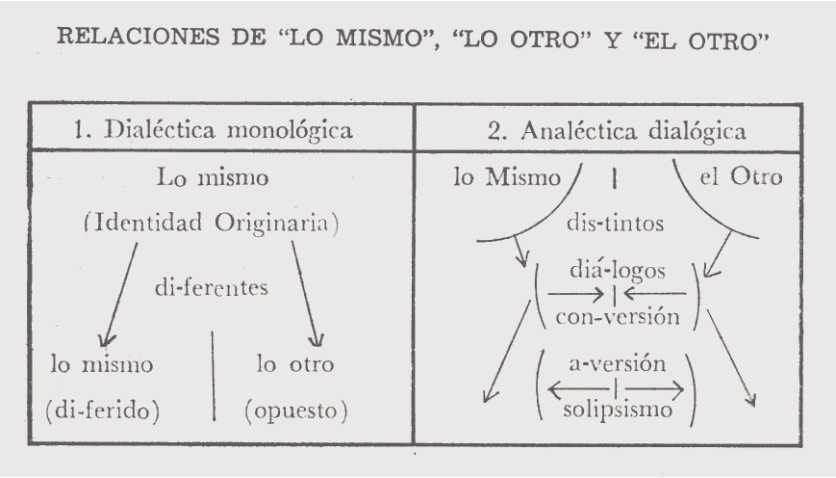
Habíamos dejado la exposición de ese pequeña obra cuando Heidegger abordaba la cuestión a la que hemos llegado, es decir, el momento en que el pensar se abre al ámbito produciéndose así una relación nueva *entre* el hombre y el origen: "el pensar es la serenidad ante el ámbito, porque la esencia del pensar consiste en la asimilación (*Vergegnis*) de la serenidad" con el ámbito[242]. Ese *entre* el hombre y el ámbito es la espera[243], y como es desde el ámbito "desde donde somos llamados"[244], es siempre necesario, como decía Heráclito, "ir hacia la proximidad" (*agjibasíe*).

Pensando ya el ámbito mismo, lugar de la "conciliación" (*Austrag*) entre los diferentes, Heidegger describe el ser y el ente como fruto de un doble movimiento manifestativo: "el ser se muestra como lo que sobre-viene (*Ueberkomms*) que descubre. El ente como lo que aparece en el modo de lo que llega (*An-kunft*) asegurándose en el des-cubierto"[245]. El ser y el ente, como diferentes, se abren "desde lo Mismo", y este "lo Mismo" es el que "mantiene el *Entre* (*Zwischen*) mutuamente respectivo, donde lo que sobre-viene y lo que llega son mantenidos en respectividad, di-feridos y re-feridos respectivamente. La Diferencia del ser y el ente, como lo sub-dividido (*Unter-Schied*) en el Sobre-venir y el Llegar, es la Conciliación des-cubriente aseguradora del uno respecto al otro"[246]. El ser es pensado así desde la Diferencia, la que por su parte es diferencia "desde lo Mismo" (*aus dem Selben*)[247]. El acontecimiento coapropiativo (*Er-eignis*)[248] y el juego (*Spiel*)[249], como la conciliación y lo sub-dividido, son al fin "lo Mismo": el ámbito (*Gegnet*) trasontológico de la espera y la "apertura ante el misterio".

Alguien podría pensar que nuestro filósofo ha caído en la confusión total; en la contradicción; en el hablar o escribir por el escribir palabras sin sentido. Sin embargo, como veremos, Heidegger ha apuntado exactamente, sin saber darle un nombre, un momento del ser que pondrá a todo lo hasta ahora pensado en movimiento dialéctico. ¿Es *lo Mismo* el ámbito

final de todo posible habérselas con la Realidad? ¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre "lo mismo" y "lo otro" (como algo o como alguien, y en este último caso como "el Otro")? En efecto, dicha dialéctica es tan antigua como la filosofía ya que los presocráticos la pensaron explícitamente: lo mismo, lo otro. Sin embargo, ha pasado desapercibido que dicha dialéctica puede seguir una doble vía radicalmente distinta: lo otro en lo Mismo, como di-ferencia (que trataremos en los §§ 14-15); el Otro ante lo Mismo, como di-stinto (§ 16). La palabra castellana "di-ferencia" nos remite a la latina compuesta de *dis-* (partícula con la significación de división o negación) y al verbe *ferre* (llevar con violencia, arrastrar). Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende. "Lo Mismo" como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los di-ferentes, no es igual a "lo Mismo" como dis-tinto a "el Otro" sin Totalidad que los englobe originariamente. "Lo Mismo" y "el Otro" dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiarse, trans-ducirse o convenger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum* o *circum-versio*). Por ello la dis-tinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia. Permítasenos todavía una esquematización de las dos vías originarias posibles que seguiremos en el transcurso de este capítulo III.

Esquema 1



Ya Fichte había visto claramente que hay diferencia, por ejemplo, entre el Yo absoluto (lo Mismo idénticamente originario) y el yo-dividido y opuesto al no-yo[250]; todo esto en la dialéctica monológica de la modernidad. "Lo otro" queda dentro de "lo Mismo" originario. En cambio, en el pensar de Agustín, por ejemplo, en la doctrina del mal como "aversio ad Deum"[251], el Otro (en último término como Dios creador) queda fuera de toda posible Totalidad: lo Mismo y el Otro indican una analéctica dialógica donde los términos de la relación, al ser dis-tintos, permanecen siempre en una cierta exterioridad inidentificable. Ante la identidad y la diferencia se levanta la metafísica de la irreductibilidad y la distinción: la analogía. En la di-ferencia, al fin, todo es uno. En la dis-tinción la diversidad puede caer en el solipsismo por a-versión, pero puede igualmente ad-vertir su destrucción por el ensimismamiento egótico y re-vertirse al Otro por la con-versión en el diálogo.

§ 14. "Lo otro" como si-ferencia en la Totalidad

Veamos las grandes líneas de una tradición donde el *tò autó* (lo Mismo) domina, sea como "lo Mismo" cosmo-lógico (entre los griegos), sea como "lo Mismo" logo-lógico (en la modernidad), pero al fin dentro del solipsismo de la Totalidad. Sólo

apuntaremos algunos ejemplos, ya que una detenida de-strucción de la historia de la ontología de la mismidad, sin real alteridad, merecería otra obra que denominaremos *Para una nueva de-strucción de la historia de la ética*.

Platón ha pensado en diversos diálogos esta cuestión originaria, de manera clara y *programática* —ya que su tradición está todavía vigente en el presente, aunque jugada en otros niveles ontológicos.

En el *Sofista* Platón emprende el camino de la refutación y el ascenso dialéctico como una metódica que tiene para nosotros la mayor significación. Contraponiendo aporéticamente la quietud y el movimiento, el ser y el no-ser, lo mismo y lo otro (*tò autó- tò héteron*, que colocamos intencionadamente en neutro), nuestro filósofo deja ver que, radicalmente, los contrapuestos están siempre incluidos "en" una *Totalidad* que los abarca, comprende y justifica, pero de manera aporemática[252]; por lo que nunca resuelve la cuestión, sino que se inclina hacia una posibilidad eliminando la otra, también posible. Platón había visto que para la "raza eleática" la pluralidad había sido excluida de "la unidad del ser del todo (*tôn pánton*)"[253]. Mientras que "las musas de Jonia y Sicilia" se inclinaban en cambio a sugerir que "el ser es a la vez la pluralidad y la unidad (*pollá kaì hén*), sinergéticamente plurificado por la discordia o unificado por el amor (*éjthra kaì filía*)"[254]. Platón se aplica a pensar la aporía, pero lo impensado es que ambas posiciones reposan sobre la Totalidad, que no es puesta en cuestión de ninguna manera. "El todo es el calor y el frío o cualquier otro par de oposiciones de este tipo"[255]. "¿Será a ambos opuestos [= todo] lo que intentas llamar Ser?"[256]. Si así fuera, que el ser es el todo, el no-ser no tendría lugar alguno" pero parece que el no-ser tiene lugar en la realidad entre las ideas, de tal manera que "en" el todo de la realidad el ser y el no-ser son opuestos efectivos[257]. El todo (*tò hólon*) no es sólo un todo, "sino además lo Uno"[258], pero al tener partes no es el Uno absoluto sino sólo el Uno "de alguna manera" (*pos, secundum quid* dirían los medievales)[259]. En cambio, la Unidad absoluta sería suprema, última; sería lo aplicable aún al todo, ya que cuando "digo todo, indico: tú y yo, además de nosotros (*sè kaì emè kaì pròs hemîn*), todo lo otro: animales y árboles"[260]. El todo es el "cuarteto" (*Geviert*) de Heidegger: "La tierra y el cielo y los dioses y el resto" (*Sofista* 234 a). A ese todo (donde tú y yo somos *partes*), el Uno es aplicable, es decir, lo trasciende como Idea suprema. Sin embargo, la misma

Idea del Uno está dentro de una Totalidad encubierta y no pensada: la *jóra* platónica, el ámbito mismo de las Ideas.

Una de las parejas fundamentales de opuestos estudiadas por Platón, en el contexto enunciado, es la de "lo mismo" y "lo otro". De todas las Ideas se puede decir que "cada una de ellas es, por una parte, otra (*héterón*) que las restantes, y, por otra parte, es ella misma para ella misma lo mismo"[261]. Cabe destacarse que "lo otro" dice referencia a "lo mismo"; "lo otro es otro por respecto (*pròs*) a otro;... lo otro tiene necesariamente, para ser lo mismo que es, una respectividad a otro"[262]. Lo otro de lo otro es "lo mismo"; mientras que lo mismo de "lo mismo" es él mismo. Por ello, y pensando en esta primacía, podría decirse que "lo Uno y lo Mismo no se diferencian en nada, porque cuando se hiciera lo Mismo se haría lo Uno, y cuando lo Uno: lo Mismo"[263]. Aunque se niegue en la discusión la identidad de lo Uno y lo Mismo, se afirma sin embargo que la pluralidad (*tò plêthos*) es "lo otro" de lo Uno[264] (aunque también esta posición sea superada por su parte). Se nos dice, al fin, "que lo Uno sea o no, se muestra depender de *él mismo* (*autó*) y los otros (lo plural)"[265]. Lo Mismo de lo Uno o "lo Mismo" absoluto sería un más allá de "lo uno", la Totalidad impensada desde donde se comprende "lo otro" como di-ferencia.

Sea como Totalidad impensada, sea como todo pensado, nadie puede negar que para Platón esta categoría (de Totalidad) indica el último ámbito de su filosofar. Más allá nada hay. Todo se explica en y por ello: la cuestión es la Unidad primigenia y la pluralidad del Ser y su participación; lo que, aplicado al nivel tradicional de la ética, se nombra con la noción tan griega y académica de: "el bien común". "Todo esto guarda una estrecha relación —nos dice Platón en la *Carta VII*— con lo que Dión y yo intentamos, con toda buena intención, realizar en Siracusa en una segunda tentativa. La primera condición fue la que se hizo en principio con el propio Dionisio, de llevar a la práctica un modelo que hubiera sido un bien común para todos (*pâsi koinà agathà*)"[266]. El bien común lo nombraremos después "interés común", para distinguirlo del "bien común en la meta-física de la Alteridad (que trataremos en el *cap*. § *19*, y en el *cap*. *IX*).

Lo "común, en la comprensión griega del ser, es lo que participa de lo que unifica a la Totalidad: "en cuanto alcances lo *común* poseerás el *lógos* de cada uno de los que en su *comunidad* (*koinótes*) percibes"[267]. Por ello, "en el mundo inteligible, lo último que percibes, y con trabajo, es la Idea de Bien, y una

vez percibida hay que concluir que ella es la *causa de todo*"[268]. Al fin, el "Bien" de la *República*, el "Ser" del *Sofista*, el "Uno" de *Parménides* y la "Belleza" del *Banquete*[269], son momentos supremos de una dialéctica que nunca evade la Totalidad: sea al encontrarle a estas ideas una opuesta (como a la de "belleza" la de "fealdad")[270], e incluirla entonces en una Totalidad comprensora; sea al constituirlas como lo Supremo que se participa como *koinonía*: la Totalidad por ellas constituida como Unidad de la pluralidad; sea la Idea en la *jóra* de las Ideas; sea "lo Mismo" como el desde dónde toda Idea es ella misma. De todas maneras "lo otro" queda asumido dentro de lo supremo y absoluto, de la Totalidad.

El ser, como *lo visto* ("elevando los ojos del alma miran de frente a lo que proporciona luz *a todos*: *tô pâsi fôs paréjon*")[271], se cierra como Totalidad donde, radicalmente, todo es "lo Mismo", y "lo otro" se descubre por di-ferencia o autodeterminación de "lo Mismo" primigenio. Éticamente esto es, como veremos, el "totalitarismo" de una aporía no resuelta: el filósofo se evade individualmente para contemplar las Ideas (Aristóteles en la: *Ética Nicomaquea* X pensará lo mismo), y sólo *secundariamente* se compromete en la tarea política; por otra parte, paradójicamente, la *Idea* de hombre (en Aristóteles la *especie*), o la ciudad, absorbe al ciudadano como una *parte* indivisible, totalitariamente. La aporía del todo-parte, dentro de la ontología de la identidad, no tiene solución: el individualismo del sabio o del filósofo y el colectivismo del ciudadano (como siglos después el individualismo burgués y el colectivismo poshegeliano) es una contradicción ineludible en una dialéctica donde "lo Mismo" es el ámbito radical desde el cual todo se piensa. "Lo otro" no es lo primigenio; la mismidad asume la alteridad. "Lo otro" es, además, algo neutro dentro de la Totalidad.

Todo el pensar presocrático, Platón, Aristóteles[272] y el helenismo se mueve dentro de la ontología de "lo Mismo", como ámbito de la Totalidad: "A uno y lo mismo llamamos Zeus, común naturaleza de todo, destino y necesidad; y esto es también la justicia y el derecho, la unidad y la paz"[273]. Esta frase de Crisipo fue igualmente apoyada por Zenón, quien transponía la totalidad política, "la noción de ciudad, a la doctrina de una ciudad del cosmos"[274]. La univocidad del ser lleva, en ética, a una aporía insoluble, tanto para el pensar clásico como para el cosmopolita: el hombre es absorbido en la *pólis* (colectivismo totalitario, donde "lo Mismo" disuelve "lo otro" como mera di-ferencia interna; mucho más cuando un hombre se

arroga autocráticamente el "imperio" del Estado como "lo Mismo" absoluto sobre "los otros" *bajo su autoridad*), o la *pólis* es abandonada por el sabio en procura de la *solitaria bonitas* que es la condición de la contemplación, la perfección, la felicidad suprema. En el cosmopolitismo el hombre individual queda asumido en el *kósmos-pólis*: mera parte de un cosmototalitarismo. El *êthos* trágico[275] es la actitud adecuada ante la mismidad *desde siempre retornante y permanente* de la Totalidad: todo es uno, totalidad eidética u óptica ("lo visto") del *lógos*. *Êthos* de la necesidad y la contemplación (*noêin* es "ver") sin autonomía estrictamente libre. "Lo mismo" cumple el ciclo idénticamente, porque de "lo Mismo" no puede pro--ducirse sino "lo Mismo", sin *novedad*, sin algo realmente nuevo que no sea sólo despliegue de lo potencial. En la Totalidad de "lo Mismo" no hay ni puede haber *novedad*, como tampoco puede darse dis-tintamente "el Otro" como originariamente otro, sino simplemente como di-ferencia interna. Como por su parte, esta Totalidad divino-cosmológica es *neutra*, el pensar griego no pudo ser, en definitiva, sino una cosmo-logía, una fisio-logía.

Entre el pensar griego y el moderno europeo, a partir del siglo XV, se sitúa el pensar judeo-cristiano primitivo y medieval. Si la filosofía griega fue una cosmo-logía, el pensar hebreo, cristiano e islámico, fue principalmente una teo-logía (en un sentido que precisaremos después). La modernidad, en cambio, por un proceso de secularización bien conocido, va, dejando de lado el pensar de Dios y su creación, lo que lo arrincona (valga la expresión) en él hombre... solo. La relación irrespectiva "Dios creador-hombre" es destruida, y el hombre, primera y fácticamente como "conquistador" hispano, y después como el *ego cogito* pensado por Descartes, comienza una nueva etapa de la historia de la Totalidad. El ser neutro (como "algo" aunque sea "lo divino") de los griegos había cobrado en el pensar semito-cristiano una significación análoga, y ahora podía ser "Alguien". La doctrina de la persona[276] es el fruto de un nuevo *êthos*, no ya trágico: ahora dramático[277], es decir, el hombre (*Adám*) es libre, centro personal autónomo de la praxis responsable, cuya figura prototípica no es el héroe que cae bajo el Destino necesario de los dioses; ni el sabio contemplativo, sino el profeta. La modernidad, al descartar a Dios por razones que estudiaremos en el capítulo X, queda sólo con el hombre, "alguien", persona, pero encerrado en una Totalidad radicalmente distinta de la de los griegos. La Totalidad del solitario *ego cogito*; personal, “alguien”, es el

horizonte mismo hasta el que puede instaurarse un mundo humano: sea el ámbito de las ideas claras y distintas, sea el orden trascendental de la razón pura, sean las regiones ontológicas de la fenomenología o el ámbito cultural de la economía política y aun el mundo de Heidegger. La Totalidad intencional tiene como punto de apoyo (pro-ductor, constituyente o descubridor) al *ego*, al *Da-sein*. La Totalidad de "lo Mismo" de la modernidad no es ya cosmo-lógica, es logo-lógica (si por *lógos* se entiende ahora un momento de la persona, de la substancia humana, de la subjetividad Como subjetualidad: el *cogito*, la *Bewusstsein* o aun la com-prensión: *verstehen*). Dentro de esta Totalidad solipsista (Como *ego* o como *nosotros*) no hay alteridad radical; "el Otro" queda *neutramente* incluido en "lo Mismo" como "lo otro". Si ha habido en la modernidad un caso paradigmático de esta inclusión de "el Otro" en "lo Mismo" absoluto ha sido Hegel. Lo ab-soluto sin alteridad es lo absuelto, lo único, lo solitario, lo que no tiene Otro que sí mismo.

§ 15. "Lo otro" como di-ferencia interna de la mismidad moderna

El pensar moderno va intro-yectando "el Otro" en "lo Mismo", hasta que la Totalidad, como única substancia, imposibilita una alteridad real, proceso que culmina en Spinoza, pero aún con mayor coherencia y sentido en Hegel[278].

En Descartes, la in-volución de su dialéctica (tal como se expresa en *El discurso del método* y en *Meditaciones sobre la filosofía primera*)[279] parte de la experiencia cotidiana y sensible-corporal para encerrarse en la mismidad del *ego cogito*, "de suerte que este yo, es decir, mi alma (*res cogitans*), por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y aún es más fácil de conocer que el cuerpo, y que si no hubiera cuerpo no dejaría de ser el alma lo que es"[280]. La cuestión cartesiana consiste en cómo poder ahora abrirse a 1a exterioridad. El solipsismo del *ego* que intenta encontrar "el Otro" será uno de los momentos esenciales del pensar moderno. Sin embargo, en Descartes, Malebranche y otros autores del primer racionalismo pre-spinocista, la alteridad judeo-cristiana de la Edad Media estaba todavía presente, como lo ha demostrado Gilson. Aunque la interpersonalidad fuera imposible como un dato originario, dado que el yo o el alma era una *res cogitans* radicalmente extraña de la *res extensa* (el cuerpo) por la que so-

mos en el mundo y aparecemos al Otro, sin embargo, y de inmediato, Descartes admite la alteridad en la idea de lo Infinito (Dios). Levinas ha fundado en dicha idea de Infinito toda su crítica a la Totalidad. No ha considerado, sin embargo, que dicha idea de Infinito que nos abre a una exterioridad sin límites es, como decía, un recuerdo de cuando esa alteridad era realmente originaria (nos referimos al pensar jude-cristiano).

En Malebranche, aunque el solipsismo del alma es insuperable en su ocasionalismo, puede verse, por ejemplo en su *Tratado de moral*[281], la presencia del Otro absoluto: Dios. Por ello su moral tiene como dos partes: la primera, un tratado de las virtudes (de tipo estoico a partir de la primera virtud: el amor al orden); la segunda, un tratado de los deberes para con el Otro. Esta doble división (ética de la mismidad individual y de los deberes de justicia) se hizo tradicional desde la segunda escolástica española. En efecto, los maestros salmaticenses (desde Vitoria y en especial por la enorme influencia europea de Suárez), comentaban, por una parte, la segunda parte de la *Summa* de Tomás de Aquino (un tratado de las virtudes), y, por otra parte, fueron dando cada vez más importancia al tratado *De iure et iustitia*[282] que adquirió proporciones equivalentes a todas las demás virtudes. Por ello, por ejemplo, un Baumgarten, en su *Ética filosófica*, define a la ética, exclusivamente, como "la ciencia que trata de las obligaciones del hombre en estado natural"[283]. Estas obligaciones se refieren a Dios (*religio*), a sí mismo, a los otros. No es de extrañarnos, que Kant en su *Metafísica de las costumbres* se ocupe en la primera parte de la doctrina del derecho[284]; y en la segunda, de la doctrina de las virtudes (que, por su parte, se divide así: sobre los deberes para consigo mismo; de las virtudes que nos obligan para con los otros)[285]. Aun en este nivel la alteridad era más aparente que real, y el desenvolvimiento posterior nos lo mostrará.

Para Kant "el Otro" ha desaparecido del horizonte del saber, del conocer, y queda sólo reducido a ser tema de una fe racional. En efecto, el *homo phaenomenon* (el hombre en tanto experimentado por la sensibilidad y conceptualizado por el entendimiento) es un ente físico-biológico más. Su libertad empírica no indica, para Kant, ningún tipo de incondicionalidad y debe estudiarse, dicho hombre, como un eclipse de Sol o la caída de un cuerpo: como un fenómeno óntico más. Sin embargo, el *homo noumenon*, es el espíritu que participa del Reino de fines, del Reino de las almas o de Dios[286]. Pero ese ámbito

donde "el Otro" es persona, es alguien, es libre (con libertad noumenal o real) no es objeto del entendimiento ni de la voluntad, sino un supuesto o postulado de *fe*. La relación con "el Otro" es exclusivamente moral, entendiendo por esto una referencia al Otro que no puede ser racional (*vernünftie*).

Por su parte Fichte, a partir del *Ich denke* (el Yo trascendental), interioriza absolutamente la dialéctica de "lo mismo" y "lo otro", haciéndose de estos términos una simple di-ferencia en "lo Mismo" absoluto. "Lo Mismo" originario es el Yo absoluto: todo "debe ser dado al Yo por el yo mismo (*durch das Ich selbst*)"[287]. En el interior de la única conciencia se pro-duce la diferencia: "Siendo la conciencia una, en esta conciencia el Yo absoluto es puesto como indivisible; el yo, por el contrario, al que se le opone el no-yo [lo otro], es puesto como divisible[288]. Este yo dividido y puesto a "lo otro" se funda y procede del Yo absoluto, que es "el fundamento de la di-ferencia (*Unterscheidungsgrund*)"[289].

Schelling intro-yecta todavía más acabadamente "el otro" en la mismidad del Yo (ahora Dios mismo), ya que el origen no es el yo que se despliega como yo cognoscente de un no-yo, sino simplemente como yo cognoscente de sí mismo: "En la auto-ciencia el sujeto y el objeto del pensar son uno... La auto-conciencia es un acto... El concepto del Yo surge mediante el acto de la auto-conciencia; fuera de este acto el Yo es nada"[290]. "Lo otro" es el fruto de una di-ferencia interna a "lo Mismo": "El fundamento de esta desintegración infinita (que constituye la pluralidad de cosas) ha sido constituida en la naturaleza por una dualidad originaria, y esa escisión (*Entzweiung*) debe ser vista como surgida de una identidad originaria, la que no es pensable si no es puesta lo idéntico como una involución absoluta (*eine absolute Involution*)"[291]. La conciencia absoluta autocognoscente significa ya inicialmente la Totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad, sin Alteridad.

Así llegamos a Hegel, donde nuestra cuestión cobrará una importancia capital, tanto por la profundidad de su reflexión, como por la influencia que su sistema tendrá en los siglos XIX y XX. *La dialéctica* de "lo mismo" y "lo otro" puede ya inicialmente encontrarse en las diversas *Lógicas* desde su comienzo, cuando se habla del *Da-sein* (el ente-ahí que es "esto" o "aquello"). En relación con el hombre, la descripción se efectúa en distintos niveles: en el espíritu subjetivo (como señor-esclavo, varón-mujer, hermano-hermano); en el espíritu objetivo (como individuo-Estado); en el espíritu absoluto (hombre-Dios), Vea-

mos resumidamente esta dialéctica teniendo siempre la misma hipótesis de lectura: ¿Ha sido la Totalidad o la Alteridad el último ámbito del pensar hegeliano? ¿No habrá quedado "el Otro" incluido dentro de la Totalidad como "lo otro"? Si así fuera habríamos llegado a la culminación de un proceso donde la dialéctica habría sido intro-yectada de manera mucho más cabal que en la unidad de la substancia spinocista, ya que incluiría el "desdoblamiento" cosmológico e histórico y su vuelta ("vuelta" que es retorno aparente de una aparente salida en la única Totalidad del Absoluto como sujeto, espíritu).

En su juventud (es decir, antes de su llegada a Jena en 1801), Hegel había ya dado pruebas de poseer una posición personal ante la dialéctica de "lo mismo" y "lo otro". No repetiremos lo ya escrito en otro trabajo[292], pero agregaremos algunos elementos nuevos. Desde ya podemos decir que, en su juventud, Hegel presintió la unidad de toda dialéctica de lo mismo-otro en sus diversos enfoques[293]. Tomemos, por ejemplo, y exclusivamente, la dialéctica del Señor-esclavo. En su juventud es uno de los temas centrales de su pensar[294]. El joven teólogo consideraba a Dios como el señor (*Herr*) y al hombre, en la tradición judeocristiana, como esclavo (*Knecht*) (error exegético en el contenido de estas nociones que ya hemos indicado más arriba). El personaje en torno al cual Hegel descubre esta figura de la conciencia es Abraham, "el verdadero padre de los judíos"[295], quien se separa por ruptura del mero mundo natural (la "conciencia" de la *Fenomenología*; usa las palabras: *Trennung*,... *der Liebe zerreisst, er war ein Fremdling auf Erden*), mundo coincidente y feliz del integrado al estímulo sensible y al conocimiento objetual del entendimiento kantiano. Abraham se separa del mundo feliz y se levanta como conciencia ante un "Dios extranjero (... *fremden Gott*)"[296]. No se piense que al considerar Hegel a los griegos como la conciencia feliz desprecia a Abraham. Por el contrario, la conciencia desdichada de Abraham es un momento o figura más elevada que la misma conciencia, la que separándose o rompiendo con el mundo natural alcanza un nuevo estadio: opuesto en su totalidad al mundo natural, y ante un Dios otro, alcanza lo que después denominará la *autoconciencia*. Aunque Abraham estuviera errante por las estepas, como pastor de sus rebaños, eran sin embargo una conciencia autoconsciente de su independencia. En efecto, este tema teológico y bíblico (aunque interpretado dentro de la teología de la *Aufklärung*), cuando reciba la influencia de la filosofía de Fichte y Schelling

en Jena, adquirirá la plena expresión tal como la conocemos en la *Fenomenología del Espíritu*, B.

El tema de la dialéctica del *señor-esclavo* aparece principalmente tres veces en las obras hegelianas: en la *Fenomenología* B, IV, A; en la *Propedéutica filosófica*, Doctrina de la conciencia para la "clase media" (1808-09), §§ 27-30; en la *Enciclopedia* §§ 432-435. No se debe nunca perder de vista en Hegel el sistema total, dentro del cual cada parte cobra su sentido por relación a las demás. La "conciencia" es "el aparecer del Espíritu"[297], y éste, por su parte y radicalmente, es el Absoluto mismo. Por ello, y si la conciencia es el fenómeno (aparecer) del Absoluto, la ciencia de la conciencia es la "fenomenología". La fenomenología es un momento del sistema (posterior a la descripción del fundamento ontológico en la *Lógica*, y del devenir del Absoluto a través de la naturaleza cósmica y humana en cuanto antropología); es el momento en que el Absoluto se manifiesta para-sí-mismo, primeramente, como conciencia sensible y representativa perdida en la cosidad. En un segundo momento se da lo que Hegel ha llamado la "autoconciencia". La mera conciencia es solipsista; lo sentido o entendido como objeto era "lo otro", pero incluido dentro de la totalidad representativa (se trataría, para Hegel, de Kant). La autoconciencia es una nueva figura progrediente del espíritu. En ella "lo otro" como exterior desaparece y la conciencia, o el Absoluto como conciencia, se desdobla: "los dos extremos, uno el del puro interior (*des reinen Innern*) y el otro el del interior que mira (*schauenden Innern*) a este interior pero, se reúnen mutuamente ahora, y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos desaparece también la mediación, en cuanto algo otro (*als etwas anders*) que ellos. Se alza, pues, el velo sobre lo interior, y lo presente (*vorhanden*) es el acto por el que lo interior mira (*das Schauen*) lo interior"[298]. El proceso dialéctico in-voluciona al interior de la conciencia y "lo otro" como lo conocido sensible o intelectulmente se anonada: "Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo (*von sich selbst*), en relación con la anterior, con el saber de lo otro (sensible, intelectual), vemos que este último (lo otro) ha desaparecido"[299]. En efecto, la auto conciencia se abre a una región ignorada para la mera conciencia trascendental kantiana, la que, por su parte, había pro-ducido el horizonte objetual como una totalidad de la representación. "Lo otro" objetual kantiano se daba *dentro* de "lo Mismo" como *a priori* categorial del "Yo pienso" (*Ich denke*) fundamental. Pero en esa región trascendental el entendimiento había *fijado* como opuestos

lo que podrá ser reconciliado en la unidad de la Razón hegeliana como saber. El pasaje del reino sensible-entendimiento al de la autoconciencia es un "entrar en el Reino acogedor [*einheimische*: al entrar en su propio *pago*] de la verdad"[300], ya que el reino de la inmediatez de la conciencia ocultaba el ser de lo otro (estaban las cosas en su no-verdad obvia, natural, cotidiana).

Sin embargo, si la autoconciencia fuera identidad indiferenciada consigo misma, absoluta coincidencia, el proceso dialéctico habría terminado. Hegel cree en cambio, que sólo ha comenzado en su verdad. El Absoluto que se manifiesta como conciencia, como conciencia individual o colectiva ("el yo es el nosotros y el nosotros es el yo")[301], se escinde (*entzweit sich*) en dos extremos, dos momentos di-ferenciados. *Primeramente*, como los opuestos en el interior de "lo Mismo" como vida, cuya mutua referencia es la apetencia, el deseo (*Begierde*); deseo de la conciencia inmediata por sí misma como algo vivo: "El objeto del deseo es algo vivo (*ein Lebendiges*)"[302]. Lo vivo se manifiesta como "lo otro" opuesto y como "lo mismo" que él es[303]: desea vivir, y por ello "se escinde en la oposición entre la autoconciencia y la vida"[304]. Así "la unidad (de la conciencia) se ha escindido (*Entzweiung*)... y la di--ferencia sólo tiene autonomía en ella... como algo para otro (*für anderes*)"[305]. En la interioridad de la autoconciencia la vida se manifiesta como la di-ferencia, lo otro. El deseo no se agota jamás, y por ello tendría una movilidad infinita (la "mala infinitud"). Pero si el deseo es de dos autoconciencias la conciliación se alcanza por el retorno como satisfacción (*Befriedigung*): "La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"[306].

Ahora descubrimos una *nueva figura*: sólo cuando el deseo entrelaza dos autoconciencias para culminar en la unidad de la satisfacción se dan las condiciones para un nuevo momento: "El desdoblamiento del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación (*Verdopplung*) presenta ante nosotros el movimiento del reconocimiento (*Anerkennen*)"[307], El re-conocerse pleno será la superación y la conciliación del mero enfrentamiento de dos momentos de la autoconciencia (como señor y como esclavo), momentos que son un movimiento progrediente de la única y sola autoconciencia: "Este movimiento de la autoconciencia se representa... como el hacer de una de ellas (*des Einen*)... pues la otra es igualmente autónoma, encerrada en sí misma (*in sich beschlossen*) y no hay en ella nada que no sea por ella misma... El movimiento es,

por tanto, sencillamente el movimiento duplicado (*gedoppelte*) de ambas autoconciencias"[308]. "El Otro" no es sino la mediación que hace que la autoconciencia se reconozca y se supere desde sí para sí. En definitiva es el Absoluto, que se manifiesta por las conciencias, el que se reconoce por ellas alcanzando así una nueva figura dialéctica, que se pone en movimiento por la desigualdad (*Ungleichheit*) que el propio desdoblamiento interno produce[309].

El deseo que culmina en la satisfacción, en la vida, es todavía un momento natural (es Abraham en tierra de los Caldeos, cuando amaba a los suyos y estaba integrado a la cotidianidad). Será necesario una ruptura, un emerger del mero ámbito de la vida para abrirse, por la muerte y la conversión (ya que la muerte es lo contrario a la vida, muerte a la mera conciencia perdida), a la negatividad en la que consiste la "conciencia igual a sí misma"[310]. Aquí Hegel pasa continuamente de un nivel a otro: del ámbito individual al colectivo, del social al histórico, teniendo en cuenta que lo singular es manifestación del Absoluto[311]. La autoconciencia se abre dialécticamente camino lentamente por el re-conocimiento de otra autoconciencia (siendo ellas mismas di-ferentes en la Totalidad).

El primer momento, más imperfecto diríamos, es el de la conciencia que no tiene ante sí una autoconciencia (por ser la primera que ha arriesgado la vida natural y se ha abierto por la muerte al nuevo ámbito): el señor. Hegel explicará en su *Filosofía de la historia universal* el movimiento dialéctico del hombre desde el estado natural de mera conciencia hasta el pleno descubrimiento y uso de libertad (desde los pueblos primitivos hasta la Alemania luterana). Se trata nuevamente de la aplicación en el plano histórico-universal de lo que la *Fenomenología* explica como momentos y figuras que van de la conciencia sensible-intelectual hasta la razón (espiritual). El señor no puede re-conocerse autoconscientemente sino de manera deficitaria, unilateral y desigual[312], porque la otra conciencia está perdida en la cosidad en general como dependiente: su esclavo.

El segundo momento de la autoconciencia, más perfecto diríamos, es "la conciencia servil"[313] (que nos recuerda al esclavo en el imperio romano, o a la interpretación abrahámica que se re-conoce como siervo de Dios) ."El esclavo, que *trabaja al servicio* del señor, agota su querer singular y propio, asume (*aufhebt*) negando la inmediatez del deseo interno y, en esa enajenación (*Entäusserung*) y en el temor al señor, produce el comienzo de la sabiduría: el pasaje a la autoconciencia

universal"[314]. Cuando el esclavo se ha reconocido autoconcientemente en la auto conciencia del señor y ha internado por la obediencia, la disciplina, el trabajo, la voluntad del señor, entonces, el esclavo es libre y su conciencia de sí es universal: se trata del esclavo-filósofo en el Imperio romano: "esta libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como su manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo"[315], que es la reconciliación en el re-conocimiento que supera los momentos dejados atrás del señor y el esclavo[316].

Como hemos visto la autoconciencia se alcanza mediando "otra" autoconciencia. Pero en la dialéctica del deseo, el señor, el esclavo y el estoicismo no hay en verdad "alguien-otro", sino pura y simplemente la misma conciencia autoconsciente. “Lo otro” no es realmente "el Otro", sino simplemente el desdoblarse o escindirse en "lo Mismo" (que cuando se descubre en el nivel consciente se denomina "conciencia desdichada": desdichada de la no-incidencia consigo misma). Si el esclavo es "lo Otro" del señor, queda sin embargo incluido en "lo Mismo" (como figuras de la misma conciencia). Si se piensa en que hay dos autoconciencias que por mediación de la otra se mueven dialécticamente, ambas son sin embargo parte de *un mismo* nosotros que juega el papel de la Totalidad. Todos los *nosotros* quedan englobados en la única Historia de la humanidad, que no es sino "lo otro" de la evolución natural: pero ambos procesos no son sino "lo otro" del Absoluto, como Totalidad, como Dios, dentro del cual "lo otro" es di-ferencia escindida en "lo Mismo". Si por otra parte ese Absoluto no fuera sino la subjetividad absoluta, un *ego cogito* que se habría confundido con la Totalidad, la Alteridad habría quedado reducida a ser la figura futura de "lo Mismo" que se ex-presa desde sí en la exterioridad que se produce en sí misma: *Da-sein* que retorna eternamente en "lo Mismo" como Resultado.

Los opuestos hegelianos, las sucesivas reconciliaciones del momento especulativo, nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo, a lo "realmente Otro"; sólo se mueven dialécticamente dentro de "lo Mismo" sin ninguna novedad, sin auténtica Alteridad. La categoría de Totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (y aún incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Hei-

degger)[317]. Kierkegaard se levanta contra Hegel proponiendo un "individuo singular" (*Einzelne*): el solo y desnudo ante Dios. "De muy joven el pensar de Kierkegaard se volvió, no hacia la Totalidad del pensar, sino hacia el individuo y la vida: Cristo no enseña, sino que obra, que es"[318]. La Alteridad no es negada (Dios es el Otro) pero es comprendida sólo teológica e individualmente. Ludwig Feuerbach (antecedente de la filosofía buberiana, cuyo origen puede encontrarse en ciertos textos del mismo Fichte) llega a decir que "la verdadera dialéctica no es el monólogo de un pensador solitario consigo mismo, sino un diálogo entre tú y yo"[319]. Augusto Comte, descubridor del *hecho* social no evadirá la Totalidad, ya que al fin todo se resume en y por el amor a la humanidad (*le Grand Être*) sin exterioridad. Karl Marx por su parte, más hegeliano que los nombrados, queda apresado dentro de la categoría de la Totalidad, en especial por la noción de *Gattungswesen* del hombre como humanidad. La dialéctica hegeliana del señor-esclavo es ónticamente interpretada, asignándosele al señor (que era una "figura" de la conciencia) la clase burguesa y al esclavo (momento superior de la conciencia) la clase proletaria: "La historia de toda humanidad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases"[320]. A esta dialéctica se agrega la del hombre y la naturaleza, que se concreta por el trabajo que el hombre como *prâxis* efectúa sobre la naturaleza: la cultura. Cuando el hombre recupera su ser alienado en la obra del trabajo, que va a parar a manos ajenas en el sistema el capitalista, dicho hombre se realiza como "ser genérico" (*Gattungswesen*), como humanidad sin contradicciones, desapareciendo la "conciencia desdichada" y produciéndose la plena resurrección en la que consiste la humanización de la naturaleza o la naturalización del hombre: situación límite irreversible de la conciencia, identidad y efectividad humano-natural: Totalidad cultural como Resultado. Si se tiene en cuenta lo dicho podrá comprenderse que la categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx. Todas las oposiciones dialécticas son internas al Todo de la naturaleza e historia, y, por su parte, al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo, la Totalidad al fin es cultural: *homo faber*.

Dejando de lado muchos otros intentos modernos, recordemos, aunque sólo sea en algunas líneas, la cuestión del "Otro" en el pensar de Edmund Husserl, en la meditación quinta de sus famosas *Meditaciones cartesianas* (1929)[321]. Todo el pensar fenomenológico husserliano parte de la certeza y apodicticidad

del "*ego* trascendental", que constituye el horizonte ontológico de *sentido*[322]. Es dentro del ámbito de la constitución trascendental del *Urich* (yo originario: *solus ipse*) donde se recorta el *propio yo* empírico y el *otro* que aparece dentro del horizonte, como tema de una apercepción analógica o apresentación[323]. El "nosotros" constituido por mi yo empírico y el de los otros confirman la Totalidad de sentido, "una forma temporal común"[324]. En definitiva ese yo-tú (= nosotros) queda interiorizado en la totalidad de la mismidad originaria y constituyente: "En el *interior* de la trascendencia originaria de la ipseidad o de la *Selbstheit* se discierne una polaridad que hace surgir a la vez el *ego* y el *alter-ego*, dimensiones complementarias, recíprocas y antitéticas de una relación dialéctica"[325]. Para Husserl, entonces, "la comunidad se establece y se realiza entre yo, mónada primordial (*primordinalen Monade*) para mí mismo, y la mónada *constituida* en mí como extranjera (*in mir als fremd*)"[326]; ese "*en* mí" es lo esencial. Ese "*en* mí" es la interioridad irrebasable del "*ego* trascendental": "Lo mismo". "El Otro" como "otro *ego* trascendental" es ilusorio, irreal, hipotético.

Más allá de lo dicho viene ya el Heidegger de *Ser y tiempo* y su célebre § *26* con lo cual habríamos cerrado el círculo histórico de la Totalidad.

Cabe todavía preguntarse qué implicancias prácticas tiene la ontología de la Totalidad, cuando "lo Mismo" es lo originario de "lo otro" (como di-ferencia interna). Herbert Marcuse, en su obra *El hombre unidimensional*, *Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*[327], nos indica algunas dimensiones concretas. "Esta sociedad —nos dice Marcuse— es irracional como Totalidad"[328], pero lo más grave no es que sea irracional, sino que no tenga "oposición" y que haya orquestado toda forma de control para que una tal "oposición" no pueda nunca jamás ya presentarse (al menos ese es su ideal). El "cierre" del universo político, la "contención" del cambio social se traduce culturalmente en el aquietamiento del discurso. Dis-curso es lo que *corre-a-través-de*: el pensar meditativo y dialéctico que avanza en el descubrimiento del significado. Mientras que el lenguaje de la "burocracia totalizante" funda un significante sobre otro significante (las palabras) insignificante (que ha perdido su sentido)[329]. La Totalidad reinante produce una pseudofilosofía negativa (el positivismo lógico): se niega el pensar crítico, porque de hecho se asume existencialmente el obvio mundo imperante. El pragmatismo encubre una ontología implícita

que no se intentó desvelar porque la praxis misma sería entonces criticada. Habiéndose confundido el Todo con el solo polo dominador, lo dominado viene a ser la di-ferencia ("lo otro") interna a "lo Mismo". Si ese "otro" irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no di-ferente sino dis-tinto, "fuera" entonces de la Totalidad o como "exterioridad" (el realmente Otro), significaría un peligro para "lo Mismo" como totalidad-dominadora. En este caso habría que eliminar a "el Otro", que defiende su "exterioridad": esa es la causa ontológica de los "campos de concentración", de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; esa es la causa de los trabajos forzados de la Siberia de la "dictadura" pretendida del proletariado; esa es la causa de la represión contra el "negro" en Estados Unidos; esa es la causa por la que los regímenes policíacos luchan, cuando lo reducido a ser "lo otro" defiende su dignidad de ser "el Otro" intotalizable en una ideología que se arroga la veracidad originaria de "lo Mismo". Y, porque "lo Mismo" defiende su pretensión de ser la Totalidad, es que instaura la guerra como modo permanente contra la subversión del totalitario orden del Todo, que "lo otro" como "el Otro" vendría a poner en cuestión: "El arte de prover y de ganar por todos los medios la guerra, se impone, desde entonces, como el ejercicio mismo de la razón"[330]. Es lucha contra "el mal", lucha total de "lo Mismo" (que es eterno retorno de lo Mismo) contra "el Otro", lo nuevo, la novedad: "Para la ontología monista no es sólo la aparición del mal lo que presenta mucha dificultad, sino la novedad misma... La novedad auténtica, no solamente la que significa una *nueva* repartición de partes, llega siempre como de *otro* mundo, de *otro* nivel, llega desde la libertad... La novedad creadora es inadmisible para la filosofía monista"[331].

§ 16. "Lo otro" como "el otro" escatológicamente distinto

Permítasenos resumir lo dicho e indicar lo todavía no enunciado por una simple formulación indicativa solamente. Enfrentamos dos categorías: la de Totalidad (que hemos rápidamente sugerido en los §§ 14-15, y dentro de la cual nos hemos movido en los capítulos I y II de esta obra, §§ 1-2), y la Alteridad (que comenzaremos a exponer desde ahora):

Esquema 2

FORMULACIÓN APROXIMATIVA DE DOS DIALÉCTICAS

Totalidad monológica	Alteridad dialógica
(p + np...) = t	t < e
(t + nt...) = tt	tt < ∞

(Significado de los signos: *p*, *np*: momentos o partes [*np* es lo otro diferente que *p* "en" *t*]; *t*: todo parcial; *tt*: todo total; = : lo unívoco, idéntico, necesario, momentos procedentes de "lo Mismo" originario; *e*: el Otro dis-tinto, exterior; ∞: el Otro como infinito; <: apertura, referencia [no hay identidad, ni igualdad; no hay procedencia de "lo Mismo"; hay analogía, libertad, creación, novedad])[332].

Habíamos dejado planteada (§ 13), en el Heidegger de *Identidad y diferencia*, *Gelassenheit*, etc., la cuestión de un "ámbito" ante el que sólo cabe la "apertura ante el misterio", la "serenidad ante las cosas", la "espera" a la "asimilación" como "acontecimiento coparticipativo", que es un "entre" más allá del horizonte ontológico: la "conciliación"[333]. La superación de Heidegger supone, exactamente, el pensar a "el Otro" (no ya "*lo*" otro neutro) como lo dis-tinto, sin un "lo Mismo" (*tò autó*, *das Selbe*) idéntico, originario y ámbito desde donde procede la di-ferencia. La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto, no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda al sujeto-objeto, sino en el descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: "*el* Otro" (como momento meta-físico y del cual es sólo óntico "*lo* otro"). Si la Totalidad mundana en su último horizonte: el ser, es lo ontológico, se trata ahora de algo que se encuentra más allá de lo ontológico (la *fysis griega*), y por ello podría denominarse: lo *meta*-físico, lo *trans*-ontológico; "el Otro" como lo *más allá*, siempre *exterior* de "lo Mismo".

Para acercarnos a nuestro tema, describiremos una *posición fáctica* de Alteridad en su sentido originario y prototípico. Se tratará de otra tradición de las ya indicadas en los anteriores parágrafos de esta obra[334].

No se piense que el tema tratado es teológico, sino que es *estrictamente* filosófico. En nuestro caso, los ejemplos tomados valen como meramente históricos y culturales (sin significación propiamente teológica). El hecho de haber descartado como datos de la "revelación" a las experiencias que a continuación describimos ha privado al pensar europeo y latinoamericano de un esencial punto de apoyo, dejando entonces a la experiencia griega y moderna del ser como la única filosóficamente pensable.

En la obra de arte de la cultura semito-hebrea, que hoy denominan mnemotécnicamente los judíos bajo el nombre de *Tanáj* (el *Antiguo Testamento* del Occidente), se relata que "Yahveh hablaba con Moisés cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo" (*Éxodo* 33, 11). En este texto poético —ya que el arte expresa el ser oculto de un pueblo, así como la tragedia de Sófocles expresaba mejor que la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles el *êthos* del hombre griego— se usan dos nociones de extrema precisión e importancia: "cara-a-cara" e "íntimo".

"Cara-a-cara" (en hebreo *paním el-paním*, en la traducción griega de los Setenta: *enópios enopíoi*)[335] es una reduplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación: lo supremo. "Cara-a-cara" significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición (exponerse-a) de una persona *ante* la otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía: frente a frente sin mundo que signifique todavía: raíz misma de toda significación posible. "En la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir: que me habla) en el rostro"[336]. El "cara-a-cara" como experiencia originaria seria, nada menos, el desde donde el orden ontológico (el mundo como horizonte trascendental de "sentido") queda abierto: es el más allá de la totalidad mundana, previa a ella misma y originaria[337]. Yahveh "hablaba" con Moisés "cara-a-cara" significa entonces el primerísimo encuentro de dos personas (siendo la misma "persona" una noción *nueva* y propia de esta posición del ser como libre y no ya cósmico como entre los griegos) cuya relación se establece por el lenguaje mismo ("hablaba"). Hay todavía expresiones más significativas de la "intimidad" inmediativa de esa relación: "Yo le he hablado boca-a-boca" (*Números*, 12, 8 a). En hebreo *peh-el-peh* (en griego *stóma katà stóma*), como en otras lenguas, significa la inmediación del beso: los labios, las bocas

reunidas por el contacto del tejido epitelial interno (la mucosa) expresan la intimidad de esa relación primera. Y el texto continúa: "Yo le he hablado boca-a-boca ante el rostro (*mor'eh*) y sin vueltas (*hiidah*: *ainígmaton* en griego: sin enigmas ni adivinanzas)" (*Ibíd*.). Todo nos indica esa manera primigenia, originaria, el hontanar mismo desde donde surge el mundo, desde donde se organiza el "sentido".

Ese "cara-a-cara", "boca-a-boca" es la relación irrespectiva de la intimidad, amor alterativo (expresado en hebreo, en el primer texto, por la palabra *rehehú; fílon* en griego). El rostro de un hombre frente al rostro de otro en la intimidad, en la justicia, es el colocarse como un "yo" personal ante un "Otro" igualmente personal. Yo-Otro no es la inmediatez del saber absoluto hegeliano, sino que es la inmediatez negativa de dos exterioridades que se tocan. El rostro, o la cara (*tà enópia* en griego significa "muro fronterizo", o "lo que da frente a"), que es mirado, especialmente en sus ojos, como de un Otro-alguien, es hasta donde llega la vista, hasta su *límite*, su último horizonte. Hasta el rostro del Otro llega la luz, la vista, el mundo, el orden de la *com-prensión* (aquello que capto o *prendo* en el *círculo* del mundo). Más allá del rostro *visto*, en el "cara-a-cara", se vislumbra, se abre una exterioridad meta-física (*metá*: más allá; *fysis*: orden del ser idéntico al pensar de la Totalidad) o ética (en cuanto el rostro es de otra persona, libre, autónoma, hontanar de pro-vocación que escapa en tanto libre a mi predeterminación o com-prensión). El viejo Schelling, negando la filosofía hegeliana, mostraba cómo la facticidad del ser, "la incomprensible base de la realidad, el resto nunca absorbido (es) lo que no se deja disolver a pesar de las mayores penurias del entendimiento"[338].

En esa misma tradición cultural se dice: "bienaventurado los de corazón puro (*hoi katharoì têi kardíai*), porque ellos estarán cara-a-cara[338] con Dios" (*Mateo* 5, 8), o aquello de: "hoy ciertamente estamos enigmáticamente unos ante otros de manera confusa, pero entonces será cara-a-cara, persona-a-persona (*prósopon pròs prósopon*). ... Resumiendo, la fe, la esperanza y el *agápe* permanecen, pero lo mejor de ellos es el *agápe*" (*I Corintos* 13, 12-13)[340]. El "corazón"[341] indica el "órgano" que simbólicamente establece la relación irrespectiva de las exterioridades (lo mismo que la noción de *agápe*), que no se encuentra ya, como en el *éros* de los griegos, en el orden luminoso del mundo, orden de la visión y los ojos, de la sabiduría como *noeîn* (com-prender, conocer, pensar o saber), sino en otra actitud que deberemos definir por la que se establece

la *Alteridad*, la apertura o exposición al Otro como otro, más-allá del horizonte ontológico y óntico, apertura ante el misterio de la libertad de Otro (ajena), espera en el sosiego (no ya como "voluntad de dominio" sino como "voluntad de servicio") a que "el Otro" se exprese, desde su ámbito incomprensible (por ello suprema negatividad o exterioridad, mucho mayor al de las meras cosas reales), por medio de su palabra: abierto a la escucha, con atento oído que invoca, de la propia vocación que desde "el Otro" se revela como lenguaje. Es bienaventurado el que tiene el "corazón puro" porque no tiene mezcla de la cerrazón que aísla solipsistamente al yo en su mundo como Totalidad irrebasable, irrespectiva, insuperable. Es un corazón que tiene la experiencia de abrirse al Otro, porque sabe establecer la relación meta-física, ética (*ligazón* al Otro que siempre es anhelo de la proximidad del encuentro del "cara-a-cara": *religión* [re-ligazón] al ámbito originario). Cuando se sabe abrirse cotidiana y habitualmente al cara-a-cara se sitúa en el camino sin discontinuidad del amor al Otro al que puede degradársele como mediación, como instrumento; y así se enfrentará al "ello" cósmico, impersonal, que se manipula en el mundo del sentido y la com-prensión ontológica. Pablo de Tarso llama a lo esencial y primero de la relación irrespectiva: *agápe* (que tendremos dificultad de traducir al castellano porque la degradaríamos en conceptos equívocos).

Cara-a-cara: verdad primera (*veritas prima*). El Otro no es aquel con el que soy *en* mi mundo (el *Mitsein* de Heidegger) y respecto al cual tengo un modo propio de com-prensión: el Otro como otro es, en cuanto tal y por último, incom-prensible y exterior a mi mundo; si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal como exterioridad, negatividad. Jamás podré decir, acabadamente: "Ya comprendí (abarqué, capté, conocí) a Fulano de Tal". "El Otro" quedará siempre como un misterio incomprensible en su resto escatológico de libertad mientras me abra a él como otro hombre. Cuando lo comprenda como mediación, como instrumento (el soldado para el general, el empleado de correo para el que compra una estampilla, el chofer del ómnibus para el pasajero...) entonces lo incluyo *en* mi mundo o lo dejo alejarse impersonalmente como *Mitsein*. Cara-a-cara indica el límite de un ámbito ante el límite de otro ámbito: el enfrentamiento de dos exterioridades con-vergentes que se encuentran. Su relación misma es un *entre* yo y el Otro que al origen no dejan "espacio" ni fisura para un mundo del sentido; es proximidad. Dicho mun-

do, bien pronto y siempre, servirá de mediación: hablarán *entre* ellos de las cosas del mundo. Dicho mundo sin embargo se fue organizando desde la Alteridad: intrauterinamente el Yo-fetal comenzó el diá-logo con el primer Otro: su madre (posición primera, originaria). "Nacemos" propiamente a la "*luz* del mundo" en el parto, pero nos recibe en sus manos para protegernos, e-ducarnos (*ex*: origen desde; *ducere*: conducir; *educar*: sacar de la noche para llevarlo de la mano a la luz de un mundo cultural) y amamantarnos en los símbolos y el sentido de un mundo que se va tejiendo por el lenguaje: "Ma... má" —nos dice nuestra madre. Aprendemos así, sin saberlo, la palabra indoeuropea, histórica, concreta, que significa la madre (otros pueblos le dirán "ima" o de maneras muy distintas). Pa... pá" —se nos inculcará, lo que nos recuerda al Zeus *Pater* de los griegos, al Ju-*piter* de los latinos, al Dyus *Pitar* del Sánscrito. Día a día, noche a noche, el Otro (padre-madre, hermanos, maestros, profesores...) nos introducirán a nuestro *propio* mundo como "Totalidad de sentido". La pedagogía es analéctica: se necesita el maestro para que conduzca al discípulo. El horizonte ontológico de nuestro mundo ha sido abierto desde la Alteridad, desde la meta-física, desde la ética (el encuentro hombre-hombre es ética; la relación hombre-cosa es óntica u ontológica, económica, mundana).

Nuestro mundo no ha sido sólo pedagógicamente abierto desde el Otro; nuestro mundo queda esencialmente abierto desde la Alteridad, es alterativo por su propia naturaleza. El Otro es el origen primero y el destinatario último de todo nuestro ser-en-el-mundo. El cara-a-cara es la experiencia primera, radical de nuestro ser hombres. Es el habérselas de manera supremamente real con el ser; no ya en el modo de la com--prensión del ser, sino como la apertura y exposición meta-física o ética ante el rostro como límite después del cual el Otro, personal, se levanta como quien teniendo derecho, exige justicia, propone la paz y protesta ante mi pretensión totalizante (totalitaria) de com-prenderlo. Debemos entonces describir "el carácter incom-prensible de la presencia del Otro"[342]; "el Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, y como rostro, donde se produce su epifanía y desde donde me llama, rompe con el mundo que pudiera sernos común"[343]. Se trata no de "lo Mismo", ni siquiera de "lo otro" como di-ferencia óntica en "lo Mismo"; se trata de "el Otro" que es originariamente dis-tinto, sin unidad ni identidad previa, que con-verge en el *encuentro*: *encuentro* que es el origen mismo del mundo, alteridad meta-física y ética desde donde

surge el horizonte ontológico; realidad última y proximidad a la que vuelve el hombre en los momentos privilegiados de su historia para beber el agua de donde vive su vida y que apaga su sed de ser más.

Si el orden de la realidad es el de un *prius* concomitante a la manifestación y el descubrimiento del ente intramundano, pero sobreabundante como realidad cósmica no abierta a un mundo (lo meta-físico abarca a lo ontológico), el orden del Otro (como el de otro hombre: cosa real, libre, autónoma, inteligente) es lo realísimo[344], con respecto al cual y desde el cual se com-prenden los entes instrumentales u objetuales intramundanos. El hombre, ante las cosas reales inanimadas y vivientes (pero no mundanizantes o humanas), guarda una relación de com-prensor, de artista (el que ejerce una técnica), de dominador, ya que las cosas reales no-humanas son mediaciones para su pro-yecto histórico. Pero el hombre ante otros hombres, esencialmente en la posición originaria del cara-a-cara, si no los cosifica o los transforma en "medios" (mediación) de su pro-yecto totalitario (*mi* pro-yecto es el *único* en torno al cual organizo mis relaciones con los otros hombres: ego-tismo, ego-ísmo), debe abrirse a lo realísimo, al Otro, como ante el misterio de lo in-comprensible, dis-tinto (no di-ferentes), a la escucha de su palabra: "*Escucha* (*Shéma*) las leyes y las costumbres que pronuncio en vuestros *oídos*. Aprendedlas y guardadlas en vuestros *oídos* para practicarlas" (*Génesis* 5, 1). Se trata de otra posición del ser, no ya como "lo visto" por los ojos y por lo tanto lo que se descubre fundado en la Totalidad ("lo Mismo": "el alma es en cierta manera todas las cosas", decía Aristóteles; la doctrina de la *dynamis* por la que la semilla posee ya potencialmente el árbol adulto), sino "lo oído" por los oídos y por lo tanto lo que procede desde un más allá de la Totalidad ontológica (desde "el Otro" como dis-tinto de mi mundo que es "lo Mismo"; "el alma nunca com-prende a otra alma" —reformulando el enunciado aristotélico—, y el injerto que recibe el árbol de manos del jardinero no estaba *potencialmente* en la semilla). Más allá de la doctrina de la potencia y el acto se encuentra el advenimiento al ser de algo desde la nada. La nada, "nada-de-sentido" dentro de mi mundo (orden ontológico de la Totalidad de "lo Mismo"), el caos, lo real cósmico que no está en el horizonte de lo com-prendido, es "desde donde" surge *lo nuevo* cuando procede de la libertad del Otro. La libertad del Otro, incondicionada con respecto a mi mundo, es nada: "ex nihilo omnia fit", Esto es lo que Heidegger quiso decir —pero no lo

dijo en verdad— en la expresión: "Ser-ahí significa: estar sosteniéndose dentro de la nada"[345]. La *nada* en este sentido no es el ser como ámbito iluminado indeterminado del mundo, sino como lo meta-físico, ético, lo trans-versal (lo más allá del horizonte ontológico) que es discontinuo con respecto a la mismidad del mundo como Totalidad. La nada, lo vio de alguna manera Hegel, es la libertad del Otro[346]. Desde la libertad del Otro irrumpe en mi mundo *lo nuevo*, la novedad, lo no posible por la *potencia* de mi totalidad. Desde la nada de mi mundo (el Otro como libertad in-comprensible) es creado algo en ese mi mundo desde y por el Otro, inesperada, imprevisible, gratuitamente, *ex ouk ónton* (de los no-entes) (*II Macabeos*, 7, 28), *ex nihilo* (de la nada) (traducción latina de la *Vulgata*). Ahora puede comprenderse la coherencia existente entre el "mito adámico" (relato del origen del mal a partir de una libertad autónoma y no divina) y la creación *ex nihilo*, como in-novación *en* "lo Mismo", ahora totalidad abierta hacia "el Otro", que desde nada en mí: su libertad, presenta en mi mundo la que en dicho mundo no tiene antecedente. "El Otro" como "lo otro" di-ferente dentro de la Totalidad de "lo Mismo". es *parte* del mundo, del horizonte trascendental ontológico. "El Otro" como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de "lo Mismo" puede proponer, en cambio, algo *nuevo* desde su exterioridad real. La *nada* expresa, con respecto a mi mundo como Totalidad de la mismidad (de la potencia-acto), *negativamente* para mí, la afirmación de la autonomía o libertad ajena que como "el Otro" obrará lo que elija sin que yo pueda ponerle condiciones de posibilidad. El "cara-a-cara" expresa entonces una relación irrespectiva que supera el hacer (*poieîn*) y el com-prender (*noeín*), para abrirnos a un nuevo tipo de actualidad: la creación (en hebreo *baráh*, sin correspondiente en la lengua griega). "Creación" no en el sentido cotidiano de "creación artística" (porque dicha creación no es sino: fabricación, invención, descubrimiento; en ese caso hay sólo manifestación de lo *ya dado* en el mundo del artista), sino, primeramente, como la *praxis* analéctica del Otro autónomo y libre *en mi mundo*, aportando como don, regalo, gratuitamente, lo nuevo, aquello para lo cual yo no tenía *dynamis* (potencia, pro-yecto, posibilidades). Lo nuevo viene del otro; debo saber escuchar su palabra que constituye en mi lo inesperado; se trata de la Alteridad creadora, no ya *poiética*, ni siquiera como la "voluntad de poder" artística de Nietzsche. Porque la invención artística en la producción de nuevos valores no será para el autor de *Así habló Zarathustra* sino "el

eterno retorno de lo Mismo": no hay así novedad, no hay creación, no hay Alteridad, ni "el Otro"; sólo hay "lo Mismo" como re-pro-ducción sobre sí de "lo Mismo": Totalidad totalitaria de la subjetividad valorante.

El *êthos* trágico se resume diciendo: todo es "lo Mismo". El *êthos* dramático e histórico en cambio afirma que no hay Totalidad que totalice absolutamente al Otro como persona; la libertad del Otro es exterior al orden del *eídos* y aun de la *pólis*. Para el *êthos* trágico no puede haber historia en el retorno desde siempre de *lo Mismo*, conocimiento por reminiscencia, filosofía como mayéutica de la *ya dado*. La filosofía socrática y aristotélica es trágica porque al fin se conoce, se enseña, se filosofa sobre "lo Mismo": la *ousía*, lo divino, el ser como el *tò auto*[347], Para el *êthos* dramático del Adán tentado —y no del Prometeo encadenado—, hay historia en la apertura y efectuación de lo imprevisible desde *el Otro*, se conoce lo nuevo revelado por vez primera, y así la filosofía viene a anteponerse a la cotidianidad como el Otro, pedagógico y pro-fético, y a fecundar el proceso igualmente con novedad (no sólo sacando mayéuticamente lo *ya dado*, sino aportando algo dis--tinto). Para el trágico, el hombre perfecto es el sabio (vidente), el héroe dominador (que cumple inexorablemente el Destino necesario de los dioses). Para el *êthos* dramático de la libertad, el hombre perfecto es el que tiende al Otro con "amor-de-justicia" (más allá del horizonte de la visión ontológica, hasta llegar al ámbito meta-físico donde se mueve dicha justicia), el pro-feta (que da su vida por el Otro en la historia del pueblo miserable, pobre, oprimido: vocación de "servicio" y no de "dominio" aristocrático del héroe de la Totalidad).

"El Otro" se muestra en una doble prioridad: anterioridad en el orden de la constitución del mundo (*ordo cognoscendi*) ya que el mundo se abre desde el Otro. Anterioridad aún en el orden de la constitución real (*ordo realitatis*), ya que procedemos del Otro (como *hijos* de la pareja: mujer-varón, y de un pueblo) tanto biológico como pedagógicamente.

Desde la exterioridad cósmico-real las cosas irrumpen en "el mundo como totalidad" *manifestándose*; desde la extrema exterioridad aparece en el mundo el rostro del Otro y se expresa como *revelación*. En el orden de la constitución real el Otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad). La Alteridad, analécticamente, se refiere a la exterioridad de la constitución real *eventual*, humana. La *manifestación* cósica se produce desde o en vista de una *revelación* del Otro, en el orden de la verdad

del ser (el mundo como Totalidad). La revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de la imposible a partir de mi mismidad. La ontología heideggeriana de la Totalidad se fundaba en el pro-yecto ad-viniente como com-prensión del ser. La ética de la Alteridad se abre ahora, por sobre el pro--yecto de la totalidad mundana, hacia el Otro: el Yo personal se abre al Otro, el Nosotros histórico a los Otros, y el Nosotros definitivo como humanidad al Otro absoluto, al Infinito que garantiza la imposibilidad de mediatizarlo: la apertura perenne y escatológica de la historia. Cuando el Otro es más otro, más propiamente su irrupción en la mismidad es *creación*; el Otro absoluto crea, no sólo lo nuevo *en* "lo Mismo", sino "lo Mismo" mismo.

De la misma manera, cuando más otro es "el Otro", más *nada* es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre. El Libre en absoluto, la Nada absoluta de mismidad creada, la Negatividad pura es el Otro absoluto, el Creador de la constitución real de las cosas y los hombres. Por ello la Alteridad, "el Otro", la Nada, la Libertad, la Creación y la Novedad se oponen a la Totalidad, "lo Mismo" (siempre neutro), la Necesidad, el Eterno retorno y la Inmóvil. En la dialéctica de la Totalidad sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es onto-logía (el hombre como *lógos* ante las cosas: *tà ónta*) o economía ("ley de la casa" o el Todo); en la analéctica de la Alteridad hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad (y sólo desde ella, libertad-naturaleza) y por ello es meta-física o ética (el hombre como libre ante otro libre real: "el Otro" que exige justicia). En la Totalidad sólo hay monólogo de "lo Mismo"; en la Alteridad hay diálogo entre "el Mismo" y "el Otro", diálogo histórico progrediente en la novedad, curso creativo, dis-curso. Ese dis-curso (*correr-a-través-de* la novedad de la Alteridad) es la historia humana; es la vida de cada hombre desde su generación intrauterina hasta su muerte. La historia, el dis-curso, es el *entre* "el Mismo" y "el Otro" como exterioridades cuyo misterio nunca se agota ni se revela enteramente en ese dis-curso. ¿Llevará el hombre a su tumba como último destino la irrevelabilidad del misterio de su insondable libertad personal, de lo que su espíritu ha llegado a ser al fin de su vida mínimamente expresado en el dis-curso que recogen las *obras* y los otros hombres?

Desde su nacimiento, como generación intrauterina, el hombre es un polo de libertad *dis-tinto*, aparición en el mundo de los Otros, *ex nihilo*, de una nueva exterioridad, negatividad; alguien que exige justicia, que tiene "sus" derechos; un ser

ético, meta-físico. Desde su nacimiento es un resto, una ultimidad, un ser escatológico: "el Otro" para siempre y hasta el fin. Desde el origen, desde siempre, fue dicho sobre su esencia: "No es bueno que el hombre esté solo" (*Génesis* 2, 18). Polo entonces dis-tinto y sin embargo esencialmente alterativo.

§ 17. "El "otro" como el rostro sexuado

"El Otro" es todavía un polo alterativo *abstracto*. La relación como encuentro del yo-Otro ("el Mismo"-"el Otro") por ser la de "dos" en general no nos indica todavía ninguna posición *concreta*. En la relación irrespectiva de un Yo personal y un Otro también personalizador estamos en un nivel abstracto. La analéctica de la Alteridad se cumple en real concreción entre el varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano. Todos estos encuentros pueden darse en la modalidad del libre-libre (Yo-el Otro), pedagogo-educando (Yo-el Otro inmaduro), dominador-dominado (Se-ello). La primera analéctica se establece entre los que son más dis-tintos, y que, sin embargo, con "el Otro" tienden a constituir una unidad que se asemeja a "lo Mismo": varón-mujer en el mundo doméstico (la casa —en latín *domus*— como el ámbito económico —de *oîkos*: en griego, casa—). El segundo encuentro, como parte del mundo doméstico y como prolongación pedagógica (lo cultural en el sentido restringido y diverso de lo económico): padres-hijo (maestro-discípulo; filósofo-no filósofo; profeta-pueblo; partido político-demos; etc.). Esta última es propedéutica al tercero donde "el Otro" es lo más dis-tinto: hermano-hermano (lo político). La segunda y tercera posición (que rápidamente se avanza dialécticamente: el hijo, el educado adulto), el nuevo hermano histórico) se cumple desde el orden doméstico hasta el provincial, nacional, regional (latinoamericano en nuestro caso) o internacional como humanidad histórica actual. En todas estas posiciones, como hemos dicho, pueden darse las posibilidades de la relación de *servicio* entre dos libres, de *pedagogía* entre el mayor y el menor, de *dominación* entre el opresor y el oprimido. Para nuestros fines, en el presente capítulo, sólo tomaremos en consideración el encuentro varón-mujer intentando formular la relación erótica de amor (en este parágrafo), la pedagógica entre el maestro-discípulo (como mayor-menor) (en el § 18), y la del hermano-hermano en el nivel internacional de regiones desarrolladas y subdesarrolladas (como América latina) dentro de la modalidad vigente

de la dialéctica de la dominación (en el § 19). Todo esto será ahora sólo indicado sumariamente y en vista del esclarecimiento de la cuestión ética (tema expreso del *capítulo IV y V*, para resolver sobre ello en la tercera parte de esta obra.

El primer modo de la relación de Alteridad, del Yo-el Otro, del "cara-a-cara", es la del varón-mujer: relación esponsal que pro-crea y alberga toda otra posible alteridad humana[348]. El "cara-a-cara" era, hemos dicho, expresado también con el "boca-a-boca", y ninguno primero a aquel que dice: "Que me bese con el beso de su boca" (*Cantar de los cantares* 1, 1), porque ese beso antecede al beso del padre por el hijo y por lo tanto de los hijos entre sí (los hermanos). Sartre, como moderno ontólogo, nos ha acostumbrado a descubrir la relación al Otro por medio de la "mirada"[349]; y el mismo Merleau-Ponty no logra superar en la cuestión sexual la mera intención todavía abstracta, sin entrar para nada en el problema del varón-mujer[350]. Poco y nada podría decirse sobre este encuentro porque poco o nada se ha estudiado la analéctica de la Alteridad, donde aparece la cuestión de la corporalidad y con ella la de la sexualidad. No es la "mirada", la vista siquiera, que juega sólo su papel como descubrimiento de la belleza (epifanía del cuerpo, del rostro del Otro), el primer llamado del *éros*, lo esencial en lo sexual por el contrario el beso, al privilegiar el tacto (contacto de labio a labio, de la mucosa interna, símbolo ya de otro ámbito: la exterioridad del Otro como su propia interioridad que me está *velada* y que sólo es por su libertad *re-velada*), es ya un primer momento esencial hacia el coito interpersonal, momento esencial de la heterosexualidad en cuanto tal. Veamos ahora la diversidad en la fenomenología del *éros*, sea si partimos de la ontología de la Totalidad, sea si contamos con una meta-física o ética de la Alteridad.

Para Platón y Aristóteles —ontólogos inequívocos de la Totalidad— el *éros* en su sentido propio y plenario es tendencia de "lo mismo" a "lo Mismo". La ontología de la Totalidad valorizará el *éros* homosexual (*éros* de "el mismo" a "lo Mismo") y aceptará el *éros* heterosexual sólo como mediación instrumental para la generación del hijo. Por la generación el mortal (cada hombre) logra salvar "lo Mismo" (la *ousía* humana) y así permanece inmortal, idéntica a sí misma y divina: el *éros* nos lleva al "generar y engendrar el hijo en la belleza... Porque la perpetuidad en el ser (*aigenés*) y la inmortalidad (*athánaton*) puede ser obtenida por el mortal sólo generando"[351]; es decir, "lo mortal se salvaguarda de esta manera (generando), ya que no es siempre lo mismo (*tò autó*)

como lo divino"[352]. El *éros* no viene sino a remediar una caída originaria: la división del *andrógynon* de Aristófanes [353]; la caída de un alma asexuada en un cuerpo sexual; porque "lo bello divino mismo (*autó tò theîon kalón*) es la unicidad-de-la-forma (*monoeidès*)"[354], es decir, lo asexuado. Poco se ha relacionado la ontología griega de la Totalidad como la aristocrática homosexualidad entre varones, y no se ha indicado nunca —a nuestro conocimiento— la relación lógica de necesidad entre el fundamento y su conclusión: si el ser es "lo Mismo", el *éros* supremo se cumple entre "los mismos" (varones).

Aristóteles no puede pensar sino de la misma manera, ya que en él la ontología de la Totalidad es tanto o más vigente que en Platón. Claro se ve esto, por ejemplo, en su *Política*, cuyo *Libro I* es un verdadero tratado de "*oikonomía*" (un estudio sobre la familia, la casa), cuestiones que replantea en otra obra *Oikonomikón* ("que difiere de la política como la casa de la ciudad")[355]. Aún más podrá servirnos el "Tratado sobre la amistad" (Libro VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*) donde se encuentra explícitamente detallado (dentro de la ontología de "lo Mismo", como veremos) la dialéctica de varón-mujer, padre-hijo, igual-igual, señor-esclavo, y mayor-menor. Todas estas bipolaridades tendrán el sentido exactamente inverso al que adquirirán en la meta-física de la Alteridad.

Para Aristóteles la finalidad de la generación del hijo es un "dejar tras de sí otro (*héteron*) que sea lo mismo (*autó*)"[356]. es decir, "la naturaleza gracias al ciclo (*período*) [del eterno retorno] consigue perpetuar lo Mismo siempre, si no puede individualmente (*kat'arithmòn*) al menos en la especie [humana] (*eîdos*)"[357]. Esa generación es fruto de la unidad del varón y la mujer, entre quienes hay un tipo especial de amistad[358]. Esta amistad que incluye la belleza y la misma condición (hasta socio-política) es utilitaria, erótica o placentera y, en algunos casos, amistad perfecta (de varón virtuoso a mujer virtuosa). De todas maneras "la comunidad que forman el marido y la mujer es evidentemente de tipo aristocrático"[359], siendo el varón "el mejor" (*áristos*) y al que le Corresponde por naturaleza el conducir la casa. En el *éros* y en la amistad "lo mismo" ama a "lo Mismo" ("la igualdad, es decir la semejanza, es amistad")[360], y "nada hay más precioso que *ver* (*tò horân*) al amado"[361], recordando que es entre "los jóvenes que se entabla fácilmente el amor erótico, pues la pasión es la regla principal y el placer el motivo principal del amor erótico (*erotikês*)"[362].

Es por la misma ontología de la Totalidad (no ya cosmológica, sino moderno-subjetual), que la mujer pasó a ser *objeto* del hombre y persona a su disposición, instrumento hogareño del varón. El mismo Freud, con su teoría de que la mujer es un ser envidioso del pene masculino, y después el psicoanálisis con la doctrina del orgasmo vaginal, vino a crear cantidad de histerias inexistentes, neurosis inventadas por el psicoanalista y el psiquiatra, todo la cual redundaba para mejor organizar la primacía del varón en la sociedad contemporánea. "Lo mismo" es el varón que incluye en su ser (en su "voluntad de poder") a la mujer como "lo otro" di-ferente dentro de su propio horizonte de comprensión. La mujer, como Sombart lo ha demostrado[363], entra en la sociedad moderna a partir del siglo XVI, primero como amante de los príncipes o los grandes burgueses; después, como la mujer rica del noble empobrecido; por último, como la mujer burguesa del burgués cotidiano. Toda la cultura del confort, se vuelca en la casa y en ella la mujer tiene un dominio dependiente (oprimida, opresora del hijo). Sin embargo, la relación varón-mujer sigue siendo la del *predominio* del varón (que es simplemente "el hombre") y la *alienación* de la mujer. Existe entonces una dialéctica de dominación donde el Yo-el Otro sexuado originario ha dejado lugar a sus relaciones degradadas y por ello en forma de "voluntad de poder": el "Yo" del varón se ha transformado en la Totalidad ("el hombre"), pero se ha degradado en un mero "se" (el *man* impersonal de Heidegger: el "*se* dice"); por su parte "el Otro", originariamente dis-tinto y *fuera* de la Totalidad del "Yo", se degrada como incluido *dentro* de la esfera del "se" como el mero "ello" (en el mejor de los casos como "ella"). Valga la siguiente esquematización como aproximación.

Esquema 3

DEGRADACIÓN DEL YO-EL OTRO EN SUS FORMAS DECADENTES DE SEXUALIDAD

	Ámbito de la Totalidad	Alteridad
Dialéctica heterosexual personal	Yo ← amor erótico	→ el Otro
Degradación de la analéctica alterativa en la sexualidad	"se" (varón = "el hombre") → "ella" (mujer)	

En esto coinciden tanto la helenicidad como la modernidad; uno, a partir de la cosmología, y otro, de la subjetividad, pero ambos dentro de una lógica u ontología de la Totalidad.

Pensemos ahora, aunque sólo sea programáticamente, el problema del Yo-el Otro sexuado, la analéctica varón-mujer, dentro de la metafísica de la Alteridad dentro de la ética de la exterioridad del Otro. Para que no nos confundamos, en ésta y los restantes encuentros, debemos indicar que hay grados de dis-tinción y de alteridad diversos en las relaciones varón-mujer, padres-hijo, hermano-hermano. Téngase presente el siguiente cuadro:

Esquema 4

DIVERSOS GRADOS DE DIS-TINCIÓN Y ALTERIDAD

Encuentro	Grado de dis-tinción antes del encuentro	Grado de alteridad después del encuentro
Varón-mujer	máximo	mínimo (pareja)
Padres-hijo	medio	medio (pedagogía)
Hermano-hermano	mínimo	máximo (política)

Todo debe comenzar por una descripción de la relación erótica[364]. El *éros* es equívoco, puede ser *éros* a lo Mismo egótico, o puede ser apertura al Otro (*agápe*), lo que no evita la posterior tensión a una reconstitución de un nuevo "lo Mismo" englobante sin alteridad real; se desea y se ama al Otro para constituir *un solo ser* (la unicidad cierra la trans-versalidad de la relación al Otro como otro, y lo constituye como "*uno* de nosotros"). Pero aunque equívoco no es unívocamente Totalidad, sino que resitúa a la pareja heterosexual en una Totalidad que se debe abrir a la Alteridad ("el Otro" será el hijo o todo lo que está más allá de la "puerta" de la casa: la exterioridad del hogar).

Contra lo que pensaban los griegos el "ver" poco, tiene que ver con el *éros*. La "mirada" en el *éros*, la belleza erótica en cuanto "vista", sólo es secundaria vía de acceso a la experiencia del mismo *éros*. La belleza femenina en cuanto "vista" es sólo invitación hacia, pero jamás cumplimiento erótico. De allí la dialéctica del velo, de los diversos velos de la indumentaria femenina oriental: el velo no vela sino que insinúa la desnu-

dez. La pura desnudez no es tan bella como la insinuación erótica. Pero, en lo femenino, la misma desnudez (y de allí el espectáculo femenino del *strip-tease*) no es todavía manifestación ni actualidad del *éros* (el órgano sexual femenino es *interno*). La vista sólo llega a lo que sugiere. El pudor mismo protege la profanación, pero la avanza como posible. "Esta presencia de la ausencia en la epifanía del rostro, o esta referencia a lo ausente en la misma epifanía, y en la que la castidad y la decencia del rostro permanece en el límite de la obscenidad todavía postergada, pero siempre próxima y prometedora, es el acontecimiento original de la belleza femenina"[365].

La experiencia erótica comienza por el tacto, por el con-tacto, por la "cosquilla", por la delicadeza y la ternura de la caricia[366], por el ritmo de la respiración, por la intimidad de las mucosas en el beso, en la succión, en el calor, donde la palabra sólo asegura una bipolaridad fática[367], la aceleración cardíaca, la sensibilidad olfativa, etc., va creando un ritmo que se alimenta por él mismo, que desconecta casi la conciencia, descentra al sujeto, culminando en un momento visceral-extático de profunda significación recíproca, alterativa. Sin embargo, esta "intencionalidad se cumple sin visión, el descubrimiento no se hace a la luz: lo que ella nos descubre no se ofrece como *significación* y no se esclarece por ningún *horizonte*"[368]. Esta experiencia erótica que va más allá de la óptica, en su exterioridad, recibió en la tradición judía el nombre del verbo *iadáh* (saber, gustar, resentir, amar, conocer), pero no tratándose de un momento de la inteligencia teórica (*noûs* o *diánoia* griega), ni siquiera de la pura sensibilidad, sino posición existencial de la totalidad alterativa de la corporalidad humana del Otro (como varón o mujer) en el acto mismo íntimo del coito por el que se unifican en un mismo ser: y "ellos llegan a ser una sola carne" (*Génesis* 2, 24)[369]. Pero "una sola carne" en su momento erótico es equívoca; ha reunido dos exterioridades, las más dis-tintas (varón-mujer), no como deseo de "lo mismo" por "lo Mismo", sino como deseo de "lo Mismo" por lo más extremadamente "el Otro" (el varón para la mujer y viceversa), pero las ha unido en la voluptuosidad: ámbito previo al mundo (totalidad ontológica de la significación) y al Otro como otro, exterioridad propiamente dicha de "el Otro", "El otro, en la voluptuosidad, es yo y separado del yo. La separación del otro en el seno de esta comunidad del sentir constituye la agudeza de la voluptuosidad"[370], Lo que pasa es que el placer voluptuoso es equívoco,

porque tiende a moverse dentro del ámbito de "lo Mismo", aunque tiende también al Otro.

La ontología heideggeriana no analizó para nada la cuestión del placer[371], de la satisfacción, de la voluptuosidad del tacto, del gusto, de la ingestión ("apagar el apetito"). Las cosas del mundo, antes que "a la mano" (*Zuhanden*) u "ob-jetuales" (*Vorhanden*), son cosas de la vida: cosas que gustamos, que nos producen alegría o pena al respirarlas, mirarlas o alimentándonos de ellas. "La comida, como medio de revigorización, es la transmutación de lo otro en lo Mismo, que es la esencia misma de la satisfacción: una energía otra reconocida como otra... llega a ser en la satisfacción, *mi* energía, *mi* fuerza, yo"[372]. La "necesidad" (*besoin*) y la "placentera satisfacción" (*jouissance*) se mueven dentro de la mismidad. La sensibilidad pareciera tocar "lo otro", pero es sólo "lo otro" como di-ferencia de "lo Mismo". Cuando avanza en la penumbra la mano palpando lo desconocido (el tanteo es la obra pre-ontológica esencial de la mano), en el *ápeiron* de los elementos (realidad cósica extramundana), se experimenta el hecho mismo del pasaje de la exterioridad a la interioridad del mundo. Pero el tanteo que avanza hacia la exterioridad con pretensión voluptuosa de interiorización en "lo Mismo" (mi mundo) es ya la prehistoria de la caricia erótica y de allí la equivocidad del *éros*: tiende a interiorizar al Otro en una nueva Totalidad, un "lo Mismo" no absolutamente unívoco, posible de una realidad alterativa.

El *éros* más allá del coito, de la unión carnal heterosexual, va hacia la permanencia de la unión (la "mínima alteridad" del esquema número 4), pero va igualmente hacia la fecundidad alterativa (el hijo). De allí su equivocidad pre-ontológica, pre-meta-física.

Lo máximamente dis-tinto (varón-mujer) vienen a unirse en lo mínimamente alterativo (la pareja) para cobijarse en un ámbito de mismidad: "al-estar-en-casa" (*chez soi, beisichsein*). "En-casa" (el ámbito ontológico o el mundo doméstico) habitan quizá muchas personas (padre, madre, hijos, hijas) pero como dominio privado desde el cual es posible el trabajo y la posesión (lo económico: el *oikía*, "casa" en griego), y donde es posible ser sí mismo en la seguridad y en el calor del hogar[373]. "El calor" nos habla del placer voluptuoso, del *éros* y del alimento, horizonte de "lo Mismo". La intimidad de la casa (recuerdo de la seguridad del feto en el útero materno) es prolongación de carnalidad (en especial femenina). "El Otro para quien la presencia es discretamente una ausencia y a

partir de la cual se cumple el acogimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la mujer. La mujer es condición de acogimiento, de la interioridad de la casa y de la habitación"[374].

La casa rompe el pleno de los elementos donde el hombre estaría a "la intemperie", inhóspitamente acosado por el cosmos. En cambio, desde la casa, "utopía donde el yo mora hospitalariarnente"[375], es posible contemplar "lo exterior". Las paredes de la morada son la prolongación misma de la carnalidad, del vestido; como la carne, la casa está abierta a la exterioridad: la ventana permite contemplar sin ser visto; la puerta es el pasaje mismo desde "lo Mismo" hacia "el Otro" (la calle, el trabajo, lo exterior). En "lo Mismo" económico no puede sino reinar la propiedad, la posesión exclusiva de la familia. Lo económico (lo doméstico) tiene un primer momento necesariamente egótico, egoísta (interioridad de "lo Mismo" del nosotros familiar en torno a la pareja). Es un ateísmo de la Alteridad. Ciertas cosas deben ser tenidas, poseídas: son parte de la casa, parte del cosmos o los elementos que se han aquietado como cultura y que nos aseguran en medio de la oscuridad de la materia y el continuo de la historia. Todos los esfuerzos de la cultura, del trabajo del hombre, ha sido un "amueblar" la casa. El trabajo amaestra la indeterminación de los elementos; configura los elementos; configura los elementos como "inmuebles", los fija; la posesión asegura su permanencia durable, los constituye como *substancias*. Es la mano la que conforma la "substancia" como fruto de su trabajo sobre ellas para asegurar su *habitat* (quintaesencia de la ontología de la Totalidad griega y moderna). La cerrazón egótica de "lo Mismo" (el solipsismo moderno), de lo económico (= doméstico), de la feminidad infecunda del espíritu burgués como afán indefinido de posesión (de propiedad que de muebles e inmuebles se multiplica después en dinero y acciones de bancos y empresas) es la parálisis del dis-curso, es la absolutización de la Totalidad de "lo Mismo" (originariamente como *ego cogito* y finalmente como "voluntad de poder" opresora e inhumana: inhumanizante). El trabajo y la posesión que debían dar al hogar ("lo Mismo") lo suficiente para entablar el diálogo alterativo hacia "el Otro" como servicio y revelación, palabra, se transformaron en la "violencia del asesino"[376]. ¡El *éros* puede terminar así!

Pero debe el *éros* también terminar en "el Otro", no ya el Otro como quien con-verge desde la dis-tinción máxima como belleza erótica (como varón o mujer), sino en "el Otro" nunca

pensado por los griegos (o que sólo lo pensaron como perpetuación de “lo Mismo”): el hijo de la fecundidad, “Otra” persona, "Otro" destino, no querido como perpetuación de sí mismo sino por otro amor que el erótico, pero que parte de la carnalidad erótica: la paternidad, la maternidad, el amor de pura bondad, amor de libertad paterna-materna: la *nada* del hijo desde donde es *avanzado* a la ex-sistencia[377]: *pro*-creado. Si una palabra dicha al Otro en el Yo-el Otro es creación como *revelación*, el generar un hijo en el Yo-el Otro erótico es pro--creación como *fecundidad*. De esta fecundidad la egótica ontología de la Totalidad griega no llegó a ninguna conceptualización. No se trata de que el hijo perpetúe algo en el ciclo del eterno retorno de "lo Mismo"; se trata de que se ama, con puro amor de bondad (que debe distinguirse del amor erótico, pero igualmente del amor pedagógico y aún del amor político); la *novedad* de un otro "Otro". Ese "Otro" que nace (el hijo) no es di-ferente; no se trata de un *individuo* di-ferente a otros individuos de la *especie* humana. La "di-ferencia" es una categoría lógica inadecuada para describir el misterio de un hombre, polo autónomo y libre, misterio de originariedad que sobrepasa el pensar mismo y al que nos aproximamos con la noción de "dis-tinto". El hijo no di-fiere dentro de algo común: es inalienablemente "él Mismo", otro que todo Otro: *único*: *nada* con respecto a todo horizonte ontológico anterior; *libre*; pro-creado incondicionadamente como *novedad* in-novadora. Es re-creación del tiempo y no retorno. La fecundidad crea un *nuevo* tiempo, una *nueva* historia; no simplemente pro-duce un eslabón del mismo ciclo eterno. Dejamos entonces atrás la ontología del ser permenídico, el conocer como recuerdo y la filosofía como mayéutica. Pero dejamos igualmente atrás el *ego cogito* (alma incorporal solitaria), la conciencia individual hegeliana (mera manifestación del Absoluto y por ello momento también del proceso dialéctico del Absoluto: no hay en el hegelianismo novedad creadora sino novedad aparente porque no es sino negación o liberación de lo *previamente* afirmado o determinado). "La fecundidad debe erigirse en categoría meta-física. El hijo no es solamente mi obra, como un poema o un objeto. No es tampoco mi propiedad. Ni las categorías de poder, ni las de saber, describen mi relación con el niño. La fecundidad del yo ni es causa ni dominación. Yo no tengo mi hijo, no soy mi hijo. La paternidad es una relación con un extranjero que, aunque siendo Otro ("tú le dices en tu intimidad: quién ha puesto en el mundo esto, siendo, como soy estéril

y solo"; *Isaías* 49), es un yo"[378]. Sin darnos cuenta hemos ya pasado al segundo encuentro que queríamos pensar.

§ 18. "El otro" como el rostro de la pedagógica

He allí un hijo que acaba de nacer. Una novedad real, "el Otro" que es único y elegido. Elegido por los padres, nada para el hijo desde la que procede su ser arrojado a su mundo. Nadie nos pidió consejo acerca de la posibilidad de nuestra existencia (cuestión por otra parte absurda que tanto ocupa a Sartre), porque debíamos ya estar ahí para dar un tal consejo. Somos desde la fecundidad paterna; somos no desde un tiempo físico, ni siquiera y originariamente desde la temporalidad (ya que es ontológica y es *ya* un momento del hijo pro-creado), sino desde un tiempo único, intransferible, personal: el de nuestra vida (que puede ser documentado en la biografía); tiempo del destino personal: tiempo mesiánico (si por mesianismo se entiende el tiempo de la espera en que el hijo cumplirá su pro-yecto alterativo). No hay espera tan esperanzosa como el sosiego (*Gelassenheit*) ante el hijo, ante una *nueva* historia que comienza; "nueva" porque única; "nueva" porque imprevisible; "nueva" porque irrepetible. "El Otro", el hijo, fruto de la fecundidad, es libertad creada, pro-creación, recreación pero jamás retorno, repetición, ciclo, recuerdo. Dis-tinto por origen tiene una vocación a ser "lo Mismo" que sí, es decir el Otro para todo otro.

Sin embargo, el hijo, en tanto libre y autónomo, "el Otro" dis--tinto, comienza ya en el útero una relación irrespectiva esencial en su constitución real, origen de su organización ontológica: el dis-curso con "el Otro" o la alteridad pedagógica desde la cual el origen de la pro-creación viene ahora a penetrar en la historia que lo antecede, y *dentro* de la cual cumplirá su función mesiánica (*meshiaj* viene del hebreo de "aceite" con el que se unge: "ungido": en nuestro caso significa que cada hijo viene ungido con su destino intransferible, único, irrepetible, propio). Como dis-tinto el hijo es *tabula rasa* (pura posibilidad para un mundo sentido, pero todavía nada de sentido), y como tal nace indigente, menesteroso de todo lo que será su historia, su vida. Es en este tiempo primero del pro-creado, pero todavía no plenariamente creador en otros, en el que la Alteridad cumple lo que podríamos llamar la función meta-física o ética de la pedagogía. El niño (en griego *paîdos*, y desde ahora en adelante el menesteroso de cualquier grado de perfección con

respecto a la cual esté en posición negativa) debe ser conducido de la mano hacia su propio pro-yecto[379]. Este "tiempo pedagógico" en la vida de un hombre indica la continuidad de la historia humana, pero, lo que es más todavía, indica la alteridad meta-física y ética del ser mismo del hombre. En nueve meses (desde la fecundación hasta el parto) el hombre pasa del unicelular al niño recién nacido que lanza su primer grito histórico (los cuatro mil millones de años de vida de nuestro planeta son recorridos ontogenética e intrauterinamente); desde el nacimiento hasta su autonomía adulta (nunca total) el hombre recorrerá por la "analéctica de la enseñanza" los más de dos millones de años que el hombre lleva en nuestra tierra. Ese proceso pedagógico ni es retorno, ni repetición, ni recuerdo, ni mayéutica: es in-novación; es aprendizaje; es retomar a fojas cero y a partir de un polo dis-tinto "lo semejante", pero, por ello mismo, ahora *nuevo*. La *nada* que cada uno es con respecto a la *semejanza* (pero no univocidad idéntica) de lo que se recibe, constituye el ser *analógico* del hombre. "El Otro" que acaba de nacer, el hijo, no imitará lo que otros hicieron, sino que re-creará lo que otros en otros crearon. Su mundo, en el que se trasciende existencial, óntica o cotidianamente ("lo Mismo"), comenzará a crecer desde "el Otro" por el aprendizaje cultural, histórico, práctico-cotidiano. Se trata de la cuestión de la *analéctica de la enseñanza*, del modo humano de asumir *la tradición*.

La dis-tinción originaria de varón y mujer queda asumida en la unidad equívoca del *éros* que anuda la alteridad mínima de la pareja ("lo Mismo"); la que por su parte se abre nuevamente a la alteridad del hijo ("el Otro" nuevo, *menos* dis-tinto en su origen con respecto a los padres que el varón y la mujer; *más* dis-tinto con respecto a los padres que a los hermanos). La analéctica padres-hijo es ya relación pedagógica: el padre es lo *anterior* histórico-cultural (ontológico y meta-físicamente); el hijo es el nuevo que todo lo debe aprender todavía (claro que, cuando algo haya *aprendido* y concomitantemente *inventado*, tendrá "algo" de experiencia *sobre* la cual vendrán nuevas invenciones y aprendizajes a hacer crecer su mundo). Los padres, los maestros, los periodistas, los artistas, los políticos de carrera, los filósofos..., cuando son auténticos, guardan semejante posición analéctica con respecto a los hijos, discípulos, pueblo, los no-filósofos, etc. Toda la analéctica pedagógica se funda sobre un cierto amor paterno y filial (no es el *éros*, sino un amor de amistad que es igualmente equívoco), amor del que es más (al menos en el nivel en que puede reve-

lar algo al discípulo) hacia el que es menos (y de allí que el maestro ame más gratuitamente al discípulo, ya que éste puede caer en la mera amistad de utilidad: pragmática)[380].

En la ontología de la Totalidad (griega y moderna) la dialéctica de la enseñanza puede resumirse así (en especial en Platón): el maestro, el filósofo, el político o el padre, que comprende al discípulo (o hijo) como "lo Mismo", debe pro--ducir en el educando el recuerdo de lo olvidado, invisible: rememoranza que hace que "lo Mismo" adquiera actualidad por el conocer presente. La dialéctica, para unos, la ciencia, para otros, es el seguro camino por el que el alumno adquirirá ciertamente "lo Mismo": el ser, lo divino, desde siempre (la Idea, la *ousía*, lo Uno plotiniano). La doctrina del Rig-Veda o el budismo enseñan lo mismo con variantes secundarias. El pensar moderno, desde la subjetividad, admite al discípulo como *tabula rasa*, pero por el solipsismo propio de su punto de partida, la pedagogía no es sino sacar a la luz lo ya dado en "le bon sauvage" (Rousseau, Montessori); la doctrina del originario *ego cogito* (o *el* Absoluto hegeliano) que "desde sí" inventa, pro-duce, re-presenta o des-cubre todo (ya que la *Wiederholung* heideggeriana es la reiteración en el ámbito de la totalidad mundana de "lo Mismo" dado existencialmente). Que la moral sea invención para Sartre o que la verdad sea des-cubrimiento para Heidegger, nos muestra los últimos resultados de la ontología de la Totalidad como pedagogía[381].

En la ontología de la Totalidad el maestro, guarda paradógicamente una posición pasiva, catalítica, pero no innovadora. Para Sócrates es como la partera, la filosofía es sólo mayéutica; es decir, la obra está *ya dada*, sólo hay que darla a luz. Para el moderno, igualmente, el maestro debe dejar que la espontaneidad del niño se vaya manifestando; la pedagogía sólo es la guardiana que no permite la influencia de elementos extraños. En los dos casos "lo Mismo" (eterno divino y cosmológico en los griegos: subjetivo, libre e individual en los modernos) saca desde su potencia la actualidad del educado. La Alteridad, "el Otro" como maestro, nada tiene intrínsecamente que hacer en el proceso (todo esto teóricamente, porque en la praxis el maestro griego y el moderno transmitían con férreo sistema disciplinar la tradición histórica de sus respectivos pueblos sin respeto por el Otro: el discípulo como Otro). La misma función cumple el psicoanalista para Freud o el psiquiatra existencial ante el cliente, enfermo explotado en la medicina privatizada. En verdad, el griego aceptaba como innatas las creencias histórico-culturales de su pueblo; el moderno creía invención

del *ego* lo que suponía el aprendizaje continuo de Otro. La analéctica de la enseñanza, lo que supone ir más allá de la noción de filosofía como mayéutica o como pensar lo com-prendido[382], supera la falsa antinomia entre el aprendizaje como sólo recuerdo o todo lo inventamos desde el *ego*.

En la meta-física del cara-a-cara, exterioridad ahora del maestro (filósofo) y del discípulo (no-filósofo), del padre ante su hijo ("el Otro" que acaba de nacer dis-tinto), la Alteridad es constitutiva originaria y esencial del mundo de la Totalidad. La pedagogía es previa a la ontología: "el Otro" es previo a la invención desde "lo Mismo". No olvidemos que "lo Mismo" (el hijo desde sí mismo) procede *del Otro* (los padres, un pueblo y una historia cultural como tradición).

Buscando un ejemplo en el pensar universal nos cae a la mano una obrita de Agustín de Hippona: *De Magistro*[383]. Agustín, lo vio ya claramente Heidegger en sus seminarios de 1919-1920, parte de una experiencia fáctica judeo-cristiana de vida, pero cae en una formulación conceptual que lo aleja de dicha experiencia existencial. Ahora podemos decir esto así: Agustín, a partir de una posición existencial alterativa contó sólo con una ontología de la Totalidad, lo que le llevó a formular mal el hecho mismo alterativo (que sólo una meta-física de la Alteridad puede formular, gracias a una nueva conceptualización). Esto puede observarse perfectamente en el tratadito que hemos nombrado. Adecuadamente comienza por indicar que es, en torno al lenguaje, la palabra, que se plantea 1a cuestión pedagógica: "—¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos (*loquimur*)? — Por lo que ahora se me ocurre, o enseñar o aprender (*aut docere*, *aut discere*)..."[384] Pero de inmediato Agustín piensa que sólo hablamos para enseñar, y que se puede en definitiva enseñar por el recuerdo (*per commemorationem*), o como Dios lo hace: "en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama hombre interior"[385]; es decir, ha desaparecido la Alteridad realmente humana, del cara-a-cara, que incluye la carnalidad, y aún deja de expresarse la "exterioridad" de Dios mismo.

En el siglo XIII, desde la ontología aristotélica corregida, se dice que "el modo de adquirir la ciencia es doble: uno, cuando la razón natural por sí misma (*per seipsam*) llega al conocimiento de lo desconocido, y a este modo se le llama invención (*inventio*); otro, cuando se le administra a la razón natural algo exterior (*aliquis exterius*), y este modo se denomina aprendizaje (*disciplina*)"[386]. Por lo que se llama docente o maestro "aquel que enseña... (y que) tiene la ciencia que

causa en el otro (*in alio*) el saber de manera explícita y perfecta"[387]. La cuestión está indicada, pero se está todavía lejos de comprender todo lo que esto significa en su sentido histórico, cultural, ontológico y meta-físico.

Lo que no se ha mostrado claramente es que la "invención" (ámbito ontológico de "lo Mismo" que desarrolla lo potencial) se abre desde la "disciplina" (discípulado): la Alteridad enseñante va *creando* en el educando, como la *revelación* que procede de la *nada* (el maestro como libertad más allá del horizonte ontológico de "lo Mismo": el educando), el "sentido" de todo lo que el niño va incorporando en su mundo ("lo Mismo" desde "el Otro"). Pero bien pronto el propio educando comienza a "inventar" (pro-ducir desde "lo Mismo") su mundo como creciente (la semilla comienza a echar sus raicillas, sus brotes...). Desde ese momento se establece propiamente la analéctica pedagógica: "el Otro" (el maestro, el padre, el filósofo) debe tener en cuenta doblemente a "lo Mismo" (el alumno, el hijo, lo no-filosófico): primero, radicalmente y con amor de justicia, porque es "Otro" dis-tinto (polo libre); y, al mismo tiempo, históricamente y culturalmente y con amor de amistad análogo, porque ya tiene en su haber un cierto "lo Mismo" semejante (en cuanto formando parte de un mismo mundo cultural: el *nosotros familiar*, de la comunidad pedagógica, nacional, humana).

En cuanto dis-tinto el discípulo tiene un *nuevo* pro-yecto histórico de ser hombre ("el Otro" real e históricamente). El maestro no puede simplemente *depositar* un cierto número de conocimientos ya adquiridos (concepción "bancaria" de la educación, donde sólo es cuestión de enseñar para la memoria: para *recordar*)[388], sino que debe trasmitir lo ya adquirido, pero desde la situación existencial del discípulo y de manera tal que su *revelación creadora* llegue a confundirse con la propia *invención* problematizadora del educando. Es decir, y esto lo vio en parte Heidegger[389], debe establecerse una analéctica pedagógica que supere la aparente dis-tinción entre padre-hijo, maestro-discípulo, analéctica alterativa imposible de pensar dentro de la ontología de la Totalidad. El maestro profiere su palabra (por ello la auténtica palabra del maestro es *pro-fecía*)[390], palabra que es el fruto de las invenciones propias y de su pueblo ("lo Mismo"), al Otro, su discípulo; pero para que su palabra sea pro-fética, docente, el maestro aprende concomitantemente el pro-yecto del discípulo ("lo Mismo" del Otro: lo nuevo que el maestro ignoraba). El discípulo aprende la palabra pro-fética, auténtica, del maestro, "el Otro", si es

que ésta lanza a "lo Mismo", su mundo, su pro-yecto, en un movimiento que significa su propia realización; pero si al mismo tiempo le exige abrirse a "el Otro" que ha sido revelado creadoramente por "el Otro" (el maestro). La ana-léctica, más allá de la dia-léctica, enseña que el proceso dia-léctico se mueve desde un más allá (*aná*-) del mundo: desde "el Otro". El maestro y el discípulo siempre tienen algo que aprender (desde el nacimiento a la muerte), y muy pronto el mismo educando (el niñito que enseña a su hermano menor a jugar) comienza a enseñar, para hacerlo igualmente hasta la muerte. Ningún discípulo es puramente discípulo; ningún maestro es puramente maestro. También lo que el maestro aprende lo aprende desde la novedad del pro-yecto del joven (juventud del Otro que nunca es igual a la juventud del maestro, porque se ha originado dis-tintamente en otro momento de la historia universal; porque ese joven es Otro meta-físicamente); todo lo que el joven aprende lo aprende desde la Alteridad del maestro que adviene en su mundo como desde la *nada* (la libertad del maestro y de la anterioridad de la humanidad como "el Otro" global). Todo maestro debe enseñar más que lo simplemente ya dado con anterioridad; debe enseñar con *modo crítico* el cómo eso fue alcanzado; no transmite lo tradicional como tradicional, sino que revive las condiciones que lo hicieron posible como *nuevo*, como único, como creación. Todo discípulo enseña su modo auténtico y dis-tinto de ser hombre, con la atención puesta en que las invenciones que desde sí mismo ("lo Mismo") aporte a la historia ("el Otro") sean reales y no utópicas, fantasía onírica, castillo de naipes. La recíproca revelación del maestro y discípulo, que parte del respeto del mayor (maestro, padre), con amor de justicia por el menor (discípulo, hijo), y que se mueve dentro de la amistad pedagógica, del pro-feta por su pueblo, puede *cerrarse* equívamente: el maestro puede amar al discípulo y éste a aquél como "uno *de* los nuestros": la secta. Ese *nosotros* (que en el varón-mujer es la familia, y que entre Platón y sus alumnos podía ser la Academia) es "lo Mismo". La amistad *cerrada* significaría hacer para siempre al maestro un maestro opresor y al discípulo un menor alienado; al fin sería "voluntad de poder" y destrucción de la originaria analéctica del "Yo personal del maestro" ante el "Tú personal y Otro" del discípulo. Es el psiquiatra que explota a su cliente y no lo libera de su tutela que lo aliena. En cambio, esta posición, auténticamente vivida, lleva en sí la muerte y el *pasaje* a otro momento, donde muere el maestro como maestro y el discípulo como discípulo, el pa-

dre como padre y el hijo como hijo. Es que, cuando el hijo crece y el discípulo ha aprendido todo lo que el maestro podía enseñarle se alcanza la plenitud de la alteridad en el mínimo grado de la dis-tinción inicial: el hermano cara-a-cara ante el hermano. Por eso es que el maestro como el padre pronunciará siempre aquello de que "es bueno que él (el discípulo, nuevo maestro) crezca y yo (como maestro) desaparezca" (*Juan* 3, 30). En ese mismo sentido el filósofo es pedagogo del no-filósofo, no por saber más, sino por ser el "mensajero que va delante para preparar el camino" (*Malaquías*, 3, 1; Mateo 11, 10); ese "camino" (*hódos* en griego) es un "método" cuyo *contenido* histórico-concreto es el *pro-yecto del Otro* imprevisible, siempre otro, imposibilidad de preparar la "lección" que necesitará siempre de la con-vergencia del discípulo real que venga a revelar al maestro la *materia* de su curso, su dis-curso[391].

El auténtico magisterio es tarea peligrosa, riesgosa; significa una praxis, un compromiso existencial y lleva a veces hasta poner en juego la vida física. Es que en la dialéctica degradada del Yo-el Otro pedagógico, el yo-educador (padres, sociedad) llega a transformarse en un "se" impersonal (la falsa tradición; el sofista que enseña académicamente para vivir de su docencia teórica e irreal); el Otro-educando (hijo, alumno de una sociedad masificada por la opulencia o la opresión) se transforma en el "ello" también impersonal, al que hay que "llenar" de los conocimientos "tradicionales", "seguros", "objetivos". El auténtico maestro comienza un *nuevo* proceso, el camino inverso de la decadencia o la degradación; inicia un camino que destruye las ataduras de la libertad del otro y que en posición crítica lo llama a recuperar su actitud personal. En esto el maestro es ya "un hombre nuevo" y vive la proximidad del cara-a-cara anticipadamente. Permítasenos trazar un esquema semejante a los ya propuestos anteriormente:

Esquema 5

POSICIÓN LIBERADORA DEL MAESTRO DE LA DIALÉCTICA DE MUTUA COSIFICACIÓN IMPERSONALIZADORA

	Ámbito de la Totalidad	Alteridad
Dialéctica pedagógica degradada	dominio "se" (sofista) → "ello" (alumno alienado)	Liberación
Analéctica de liberación a partir del maestro crítico	Yo (maestro) ← servicio mutuo / amor pedagógico →	Tú (discípulo)

Al advenir el maestro un polo libre y autónomo, un "Yo" con capacidad de establecer la relación irrespectiva del Yo-el Otro, el cara-a-cara entre libres, debe quedarse *solo*: los "se" del nosotros colectivo, imperante, mayoritarios se lanzan a dar muerte (profesional, psicológica, físicamente) al que ha pretendido romper la dialéctica de la dominación. Si el "Yo-maestro" resiste la lucha de aquellos que han hecho de la guerra "el ejercicio mismo de la razón"[392], entonces se irá rodeando de hombres libres, los "discípulos-Otros" que poco después serán *hermanos* en una nueva etapa histórica. El pasaje de la alienación (cuando alguien deja de ser "el Otro dis-tinto" y pasa a ser sólo la di-ferencia interna de la Totalidad totalitaria) a la libertad, se produce siempre inicialmente por la liberación pedagógica. Todo está en qué método pedagógico se debe utilizar; hay métodos que luchan contra la Totalidad pretendiendo instaurar una nueva dominación; hay otros que niegan la Totalidad cerrada e intentan abrirla a la Alteridad.

§ 19. "El Otro" como el rostro político

La paternidad fecunda pro-crea un hijo único, elegido. Pero los hijos son numerosos en la familia ("lo Mismo" equívoco). Los hijos, fruto de la fecundidad, son *entre* ellos hermanos. Cuando estos hermanos han concluido el proceso pedagógico (como

hijos adultos que constituyen nuevas familias; como discípulo que es ahora colega de su maestro; como pueblo liberado que forma la asamblea de los iguales con el pro-feta...) se da la última parte del proceso dialéctico (que comenzó como *éros* y terminará como amor-de-justicia político, como veremos): el hermano cara-a-cara ante el hermano, los *menos dis-tintos* (ya que "somos huesos de tus huesos y carne de tu carne")[393] son al mismo tiempo y al fin lo *más alterativo*. El cara-a-cara del hermano ante el hermano, el ciudadano ante el ciudadano; el obrero ante el obrero, cuya originaria y suprema posición es el Yo-el Otro fraternal, nos permitirá, en primer lugar, describir ahora nuevamente el hecho mismo de la Alteridad, para después, en segundo lugar, considerar una de sus posibilidades (la dialéctica de la dominación en la que un hermano oprime a otro, incluyéndolo en "lo Mismo" como totalidad totalitaria).

El cara-a-cara fraternal tiene grados: se cumple en la familia, en la amistad, en la igualdad de los *todos* sociales (municipio, provincia, nación, América latina, humanidad), pero, y de manera supremamente alterativa, paradigmática, en la relación irrespectiva de un hermano ante otro que se encuentra separada y absolutamente *fuera* de "lo Mismo" (de todos los todos *dentros* de los cuales me encuentro viviendo, y en donde digo: "nosotros", los de nuestra familia, nación, clase, círculo de amigos...). "El Otro" es realísimamente "Otro" cuando su exterioridad es más plena, cuando es trans-versal con respecto al horizonte de comprensión (aún de horizontes sociales). Más allá de la esposa está la *viuda*, más allá del hijo está el *huérfano*, más allá del familiar está el *extranjero*, más allá del amigo está el *enemigo*, más allá del igual está el *pobre*. La Alteridad se vive más radicalmente con la viuda, que con la esposa; y así proporcionalmente. El *Código* de Hammurabi, que está escrito en la piedra negra del Louvre, ley promulgada de un rey semita de proverbial justicia, confiesa: "He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar, / he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas, / no he tolerado la intromisión de los perturbadores... / Los he gobernado en paz, / los he defendido con mi sabiduría, / de modo que el fuerte no oprima al pobre, / y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda"[394]. La ontología de la Totalidad y de "lo Mismo" es una filosofía de *la guerra*[395]; pretendemos aquí, en cambio, proponer los fundamentos de una meta-física o *ética de la paz*; pero no hay paz sin alteridad, y no hay alteridad auténtica sin la violencia justa que abre la Totalidad cerrada e injusta a la Alteridad

negada. "Bienaventurados los artesanos de la paz..." (*Mateo*, 5, 9)[396].

Si el cara-a-cara no es un modo de com-prensión ontológica, es decir, si el rostro del Otro es epifanía de una exterioridad in-comprensible, ¿qué tipo de *relación de ausencia* (de allí la fórmula tantas veces repetida: "relación irrespectiva") se cumple en esta posición originaria? ¿Cómo es que dos personas dis-tintas están frente a frente, Yo ante el Otro íntimo, más allá del horizonte ontológico de la visión? La respuesta ha sido dada de diversas maneras. Por nuestra parte proponemos la siguiente, de modo sólo programático y más sugiriendo que terminando la descripción.

La pre-ocupación, lo hemos visto[397], es la tensión afectiva ontológica (que funda la afectividad óntica: tal como el miedo, p.e.), pero se mueve dentro del ámbito de la Totalidad mundana del poder-ser como pro-yecto ad-viniente: el ser en cada caso *mío*. Nos arrastra por sobre los entes al horizonte mismo (la *eudaimonía* de Aristóteles) y por ello nos manifiesta el orden precario de la no-inmediatez, que funda el orden de la "necesidad" (*besoin* sartreana como "falta de": *manque de*)[398]. En este orden la *prâxis* es actualidad de la potencia en la Totalidad ontológica de "lo Mismo". En este mismo orden ontológico, y por permanecer dentro de la subjetualidad óntica de la modernidad, Heidegger critica la doctrina de la *Einfühlung*[399] por no ser un "fenómeno existenciario original". Para Heidegger el ser-en-el-mundo, la com-prensión del ser como horizonte ontológico es la "condición existenciaria (*existenziale Bedingung*) de posibilidad presupuesta para la adecuada comprensión del Otro"[400], Esto también lo piensa H. G. Gadamer cuando nos dice que "no hay Yo ni *Tú*; hay un *Se* que dice *Tú*, y un Yo que dice *yo* ante un *Tú*; pero se trata de situaciones siempre ya precedidas de entendimiento comprensivo (*Verständigung*)... Es sólo una descripción parcialmente fundada, porque sigue siendo parte de un fenómeno general de la vida que constituye el *Nosotros* que todos somos"[401]. Lo que tratamos aquí es ir más allá de la pre-ocupación y aún de la pro-curación ontológica; de la necesidad (*besoin*) de *mi* "eudaimonía"; más allá del *Nosotros* y hacia el origen del mismo *mundo*. Es decir, pensamos como más originario que el ser-en-el-mundo o el orden de la com-prensión, a la posición originaria de dos exterioridades: el cara-a-cara. Ahora nos es necesario describir el inicio mismo de esta experiencia desde la que se abre lo existenciario, el Yo y el Nosotros como "lo Mismo".

Tomemos un ejemplo que nos sirva de base para nuestra

descripción, y donde aparezca más claramente para un hombre (Yo, "lo Mismo"), en el cara-a-cara, otro hombre en extrema alteridad. El extremadamente Otro es aquel que *fuera* de toda coexistencia de amistad, más allá de la indiferencia, es un enemigo; que ese enemigo se encontrara en la suprema postración y miseria: herido y casi sin vida (arrebatado del orden de la satisfacción de "lo Mismo", y en medio del dolor), robado (sin la seguridad de la propiedad), a la vera de un camino (sin la casa que acoge, ni *en* el camino, sino aun *fuera* de él); habiendo sido casi muerto por ladrones (y ni siquiera en heroico acto de guerra o cosa parecida)... "y un samaritano que estaba de viaje, se acercó hasta él, lo *vio* y tuvo misericordia"[402]. Se trata, exactamente, de la posición originaria del cara-a-cara en la situación más alterativa imaginable. "Lo vio"; sólo vio su carne maltratada, su rostro; pero, y es lo que se trata de describir ahora, el samaritano se abrió a otro orden, a un orden trans-ontológico, meta-físico: a una exterioridad que es "el Otro" como otro; trans-versal (virtiéndose-más-allá) al horizonte de "lo Mismo". No es ya "necesidad" (*besoin*), es ahora "deseo" (*désir*)[403], *agápe*: lo que hemos llamado inicialmente "amor-de-justicia"[404].

¿Cómo es posible ese *salto* como en el vacío más allá del horizonte ontológico al que nos arrastra el "amor-de-justicia" y que nos abre al Otro como otro? ¿Cómo es posible ir más allá del orden de la visión, del *noeîn*) de la com-prensión? ¿No se caería en lo mítico, poético, en lo alógico o irracional? Describamos por parte esta posición originaria.

El orden ontológico de la Totalidad de "lo Mismo" (de la *Sorge*, *Intentio* y la com-prensión del ser como pro-yecto) queda ahora abierto en el cara-a-cara a la exterioridad del Otro: su rostro es el límite de la visión. Acerca de él mismo como Otro no puedo sino *abrirme ante el misterio* de su plenitud ausente (negatividad con respecto a sí mismo mientras no se revele; afirmación plena con respecto a él mismo: libertad y nada para mí), *esperar* en la proximidad su revelación como palabra (que no puedo exigir), pero, *positivamente* (ya que la apertura y la espera son posturas todavía negativas), saltar por sobre los muros de nuestros mutuos horizontes ontológicos e irrumpir en medio de su ser-otro por medio del *amor-de-justicia*: tensión hacia el Otro como otro, por él mismo.

La apertura ante la exterioridad, el misterio, el Otro como otro, ha recibido en la historia de la filosofía una denominación equívoca. El mismo Aristóteles decía que "una de las características de la verdadera amistad es tenerse fe (*pis-*

teúein) mutuamente"[405]. Por ello, si nos preguntáramos con los medievales si "es algo visto (*visum*) aquello acerca de lo cual se ocupa la fe"[406], deberemos responder que "ni la fe, ni la opinión puede ser acerca de lo visto (*de visis*), ni en el orden de la corporalidad, ni en el orden de la comprensión"[407]. Por ello, uno es el orden del saber ontológico como Totalidad (*scitum*), otro el orden meta-físico de la Alteridad de lo creído como exterioridad libre (*creditum*)[408]. ¿No estaríamos entonces de acuerdo con la doctrina kantiana de la fe en el orden noumenal?[409] ¿No tendría en cambio razón Hegel al asumir la fe en el Saber absoluto, para el cual no hay ya exterioridad (puesto que el filósofo se sitúa como antes de la creación o tras el término de la historia)? Más allá de la fe racional por lo noumenal kantiano y del saber absoluto de Hegel se abre el ámbito de la fe metafísica o ética que es con-fianza (*cum-fides*: con-fe) en el Otro como otro, más allá del horizonte de mi mundo, de la com-prensión como Totalidad subjetual egótica. Kant hizo de fe el orden de la com-prensión ontológica, porque pensó que lo que no era objetivable (producido como objeto por el entendimiento categorizador) era de fe. El ser horizonte de com-prensión no puede ser objeto, pero no es de fe: es com-prensión ontológica. Confundió la fe con lo ontológico. Por su parte, Hegel[410], hizo tema del saber lo que para Kant correspondía al ámbito de la fe (ámbito noumenal in--cognoscible para la Razón kantiana). Hegel pretende entonces que el horizonte ontológico mismo es sabido (hay diferencia, lo hemos visto en los caps. I y II, entre el saber y la com-prensión). Pero todo saber se cumple sobre lo dado, lo ya acontecido, por ello "la *historia-concebida* es recuerdo"[411]: recuerdo que es memoria de lo obrado, pero igualmente internización de lo primeramente exterior como di-ferencia. El Saber absoluto no es sino la transparencia inmediata con la que el Absoluto se reconoce a sí mismo, en sí mismo, para sí mismo. Es "lo Mismo" absolutamente sabido, visto. Se trata del orden de la Totalidad; de la utópica posición final de la ontología de la Totalidad. De tal manera que lo noumenal kantiano es ahora visto como saber, y bien, la fe meta-física, como con-fianza primerísima del Otro como otro, ante su rostro, se abre a un ámbito desconocido para Hegel: no se trata de saber "lo otro" di-ferido dentro: de la Totalidad (como subjetividad absoluta), sino de la exterioridad de "el Otro" dis-tinto, libertad real, alteridad ética creada. "El Otro" (como libre, como quien tiene *futuro*) está fuera del orden del saber y la com-prensión, se encuentra en el orden de la con-fianza, de la fe. "Es necesario

superar la idea que entre la fe y el saber se da la misma relación que entre la probabilidad y la certeza"[412]. Pero esta fe, apertura meta-física al Otro como con-fianza y espera, es negativa con respecto al Otro como otro: quedamos expuestos ante su rostro, pero no irrumpimos en su mundo, en su Totalidad.

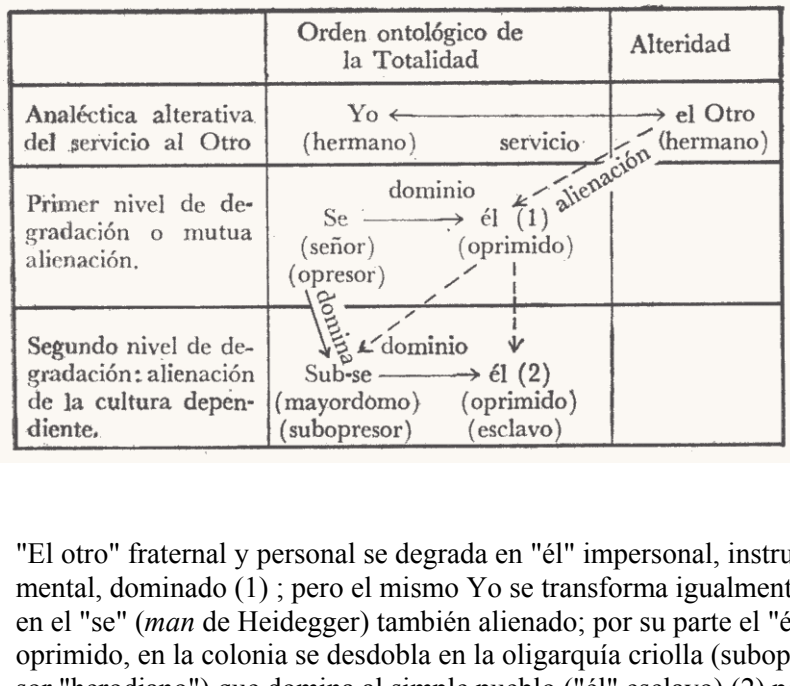
Ese salto trans-versal es cumplido, en un primer momento, por la que de manera restringida llamaban los griegos la *eúnoia*, y los latinos la *benevolentia*[413]. La bene-volencia, que es "el origen de la amistad (*arjè filías*)"[414], se da inesperadamente y de pronto (*prospaíos* nos dice Aristóteles en ese texto), no sin antecedente, porque es lo *primero* con respecto al Otro. Esta irrupción del Otro como otro, es lo que Heidegger merodea y no llega a decir en su obra *Gelassenheit*: el sosiego, la serenidad, la espera de aquello que no puedo decidir, pero ante lo que debo permanecer abierto en su proximidad. "El Otro" irrumpe de pronto como un otro en la benevolencia; esto es lo que Levinas explica de la siguiente manera: "el *deseo* metafísico no aspira al retorno, pues es *deseo* de un país donde no hemos jamás habitado"[415]. En este sentido se dice que "la benevolencia es, a saber, cuando amamos a alguien de tal manera que queremos su bien"[416]. "Su" bien, su pro-yecto adecuado, su ser-más está fuera del orden de mi mundo como Totalidad, más allá de lo ontológico. Sólo cuando amo "su" pro-yecto como "su" ser ad-viniente, puedo respetar su alteridad. Pero amar su bien, su pro-yecto futuro es amar su alteridad, su otridad, su dis-tinción, sin pedir por ello nada a cambio, sin esperar por ello ningún beneficio propio. Es gratitud, es fecundidad, es abrirse sin pretensión de arrebatarle ni su libertad, ni las posibilidades que desde su libertad elegirá. Reconocerlo como futuro es aceptarlo como in-comprensible. No se trata todavía, como diría Binswanger, de la "bipolaridad nóstrica del amor"[417], ya que el "nosotros" de la amistad (*mutua* benevolencia) es, en parte, cerrazón de un horizonte de Totalidad que comprende a los amigos como "lo Mismo"; sino, más originaria y gratuitamente, el movimiento trans-versal por el que el Yo se vierte efectiva y afectivamente en el Otro, como primer momento que desencadenará todo el proceso que podríamos denominar: la analéctica del *servicio*, diaconía[418], o *infinición* (movimiento sin fin con respecto al Otro, y que se opone a la Totalidad ontológica).

Por otra parte, ese amor al Otro como exterioridad con futuro, se cumple en su plenitud alterativa cuando se tiende a un Otro postrado en la miseria[419]: miseri-cordia (amor-de-justicia en su más clara gratitud, expresión de la bondad del

ser, que ama al Otro como otro sin esperar nada en retorno). La miseri-cordia es "simpatía (o com-pasión) de la miseria del Otro, por lo que dice relación al Otro"[420]. "El Otro" como otro miserable es el origen, ya lo veremos, de la "vocación" del ser; el amor al Otro como otro miserable exige un compromiso de mi parte. "El Otro" como quien exige justicia, es decir, libertad real para empuñar las posibilidades efectivas que su pro-yecto humano funda, y que le arrebato, es el más extremadamente Otro donde la exterioridad queda plenariamente arrojada en nuestro mundo como el rostro del Otro (aquel ante el cual el Samaritano se enfrentó en su caminar cotidiano). La meta-física de la Alteridad, al manifestar la exterioridad infinita e irrespectiva o dis-tinta del Otro, funda la paz, la alegría, como "anhelada presencia" (*tês parousías epithymê*: en el deseo de la parusía)[421] del término de un camino pedagógico donde el que ama con benevolencia, con justicia, se transforma en el que *sirve al hermano* caído, miserable. La meta-física de la Alteridad funda una "voluntad de servicio"; la ontología de la Totalidad, en cambio, una "voluntad de dominio". Cuando el hermano con fe (con-fianza) ama a su hermano en la justicia, se establece una analéctica de servicio. Cuando el hermano, con des-confianza (porque ve en él al enemigo), lo odia como "lo otro" di-ferente dentro de su propio mundo (como instrumento a su disposición), establece la dialéctica de la dominación. Alteridad, paz, servicio, justicia, se oponen así a Totalidad, guerra, dominio, odio e injusticia. Se produce entonces una degradación de la analéctica del cara-a-cara, en su cotidiano y maligno "Se-él" del Señor-esclavo (con otro sentido que en Hegel y aun en Marx). Hagamos un esquema representativo:

Esquema 6

DEGRADACIÓN DE LA ANALÉCTICA ALTERATIVA EN "VOLUNTAD DE PODER"



"El otro" fraternal y personal se degrada en "él" impersonal, instrumental, dominado (1) ; pero el mismo Yo se transforma igualmente en el "se" (*man* de Heidegger) también alienado; por su parte el "él" oprimido, en la colonia se desdobla en la oligarquía criolla (subopresor "herodiano") que domina al simple pueblo ("él" esclavo) (2) pero es dominado por el imperio. No hay más Alteridad, todo ha quedado asumido dentro de la Totalidad de "lo Mismo".

La filosofía es abstracta, irreal, sofística cuando no concretiza su pensar, cuando su pensar no emerge de lo concreto.

Cuando visitando la provincia de Yonne (Francia), nos acercamos a la antigua basílica romana de Vézeley, nos indicaron una cruz de piedra bajo el monte donde, según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del COMIBOL, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de quince años del ejercicio de su profesión a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso —siglos después— de un largo proceso que debemos pensar meta-físicamente. De esos mismos bolivianos, indios en el siglo XVI, escribía el que

sería obispo de La Plata, Domingo de Santo Tomás, en carta del 1º de julio de 1550: "Avra quatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynferno por la qual entra cada año grand cantidad de gente, que la cobdicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí"[422].

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión óntico-ontológica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminará por la expresión nietzscheana de la "voluntad de poder", el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la Cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. El impulso que movía a las masas por un ideal cristiano, sería, sin embargo, hábilmente utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, Amalfi, Nápoles. Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo —desplazado de la Iglesia y del ámbito feudal—, un "tercer hombre", que no pudiendo tener su pro-yecto ni en la santidad ni en el honor, tuvo que contentarse con un "estar-en-la-riqueza". Cuando en el siglo XIV-XV, primero los portugueses en el Norte de África, en el XVI, España en América, Europa logrará nuevamente expresar su "voluntad conquistadora" o dialéctica, rodeando al mundo árabe que no había podido vencer, se cumple una nueva etapa de esa experiencia, fáctica de la que hablamos. El primer ámbito cultural y humano que soporta como momento originario de su comprensión del ser la presencia de esa "voluntad conquistadora" es América hispana, ibérica: América latina. Cuando prácticamente la conquista de América latina había terminado en 1620 (desde México y el Caribe hasta el Perú, el Plata y las costas del Brasil), un pensador europeo comienza su conversión intelectual que lo llevará poco después a escribir *El discurso del método*, es decir, el manifiesto del hombre moderno, reducido a ser un *sujeto que piensa*. Del "sujeto que piensa", que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, se irá poco a poco llegando, por una reducción de la apertura de la trascendencia en el mundo, a una mera "voluntad de poder"[423] que estima valores, los aniquila y los produce nuevamente. Esta ontología del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial nordatlántico (cuya hegemonía diacrónica fue la siguiente: Portugal, España, Holanda, Inglaterra, a la que después se suman los otros países continentales, para culminar en el oeste en Estados Unidos y en el

este en Rusia) sobre sus colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado (relación de dependencia de un hermano con respecto a otro; la *fraternidad* ha dejado lugar al *señorío*), Si hay "voluntad de poder" —cuestión no vista por Nietzsche— hay alguien que debe *sufrir* el poderío. El poderoso, al universalizar su polo dominante, oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. "La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena [sub-opresora]; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujo en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a sus dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se los enviaba de retorno a su país, falsificados"[424]. Desde su irrealidad alienada y alienante se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada como "ciencia") como "naturalmente" dominada. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópoli imperial, y ha logrado, por una pedagogía prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los sub-opresores que mantienen a los oprimidos en una "cultura del silencio", cultura que no sabe decir su palabra, y que sólo escucha —por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados— una palabra que los aliena: los hace otros que sí mismos, les da la imagen de ser dominadores como sus dominadores, estando efectivamente dominados. La conciencia desdoblada es propiamente la conciencia desdichada.

América latina, nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofística, es una cultura *dependiente*. Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde *fuera*; siendo oprimidos, el *fuera* es el que ejerce sobre nosotros su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que se le ocultaba era, justamente, el ser un *ser-oprimido*, colonial, ontológicamente dependiente. La tarea filosófica y política en América latina, la que intente en verdad superar la modernidad del sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente. Esto es tanto más grave y difícil, por cuanto "la sociedad que proyecta y

realiza la transformación tecnológica de la naturaleza, altera la base de la dominación reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, del siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al *orden objetivo de las cosas* (las leyes económicas, los mercados, etc.). Desde luego, el *orden objetivo de las cosas* es en sí mismo resultado de la dominación"[425]. La misma ciencia, la misma filosofía, se transforma así en medios privilegiados de la dominación, de allí que ahora la mera "repetición" académica y no crítica (no crítica al nivel metafísico político: que descuida la relación hombre-a-hombre, en la dialéctica de la dominación) es una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que los dominadores usufructúen los beneficios de la opresión. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político (dominio que un grupo cultural ejerce sobre otro, incluyendo este último como diferencia interna a "lo Mismo") en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador; más cuando enseña la cultura del dominador como la "cultura sin más". La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un solidario compromiso con su "voluntad de poder" histórica. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica, queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. En América latina, como ámbito de ejercicio de la existencia humana, más todavía en la tremenda responsabilidad del magisterio, jamás nadie puede "lavarse las manos" y declararse inocente de nada. Es en ese sentido que Augusto Salazar Bondy nos dice, en su obrita *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, que "nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental"[426]. Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado) y oprimido aún cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense* dicha opresión y *vaya pensando* desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y pro-féticamente, vive anticipadamente un "hombre nuevo". El filósofo debe ser, pedagógicamente,

el maestro que, evadiéndose del impersonal y masificado "se" subopresor (élite en la colonia), se con-vierte en un "Yo". Desde esa su posición excéntrica, por la analéctica pedagógica, indica al pueblo su propia responsabilidad en su respectiva personalización. Un pueblo personalizado que pueda decir "Yo" ("nosotros") ante "el Otro" (el "se" dominador imperial se debe personalizar y con-vertirse en un "Vosotros"), es un pueblo en marcha a su liberación; es ya un pueblo liberándose. Al hermano que se transformó en lobo —al decir de Hobbes—, porque dominó a su otro hermano con "voluntad de poder", es necesario nuevamente humanizarlo. La filosofía debe descubrir en América latina su función liberadora, pro-fética; debe anticiparse al pro-yecto de un pueblo, no para suplir su pre-ocupación (lo que sería ilusorio), sino para devolverle el pro-yecto iluminado, clarificado, engrandecido, re-creado, criticado. No se trata tanto de la pasiva mayéutica socrática, sino más bien de la activa participación en la fecundación, por fecundidad, en la procreación del hijo nuevo, el Otro liberado. El ontólogo de la Totalidad y "lo Mismo" piensa desde la dominación en la guerra; el meta-físico de la Alteridad y "el Otro", piensa desde la liberación en la paz.

Cuando "el Otro" es oprimido y convertido en un instrumento impersonal (el esclavo "sin alma" de Aristóteles, o el obrero sin derechos que vende su trabajo al capital impersonal de las Sociedades Anónimas internacionales) puede manipulárselo como algo "a la mano". "El Otro, que provoca el movimiento ético en la conciencia y que desarregla la buena conciencia de la coincidencia de lo *Mismo* consigo mismo"[427] ha sido eliminado.

Sólo cuando el "amor-de-justicia" salta por sobre "lo Mismo" como Totalidad, se dan las condiciones de la amistad entre los hermanos. La amistad, "que se funda sobre la comunicación del pro-yecto político"[428], podría sin embargo *cerrarse* como Totalidad. Sólo una meta-física que garantizara la imposibilidad de que el "nosotros" jamás se cerrara al "vosotros", y que, por último, el "nosotros" de la humanidad como Totalidad pudiera abrirse al infinitamente Otro, en cuyo ser se incluye la imposibilidad de instrumentalizarlo (es decir, es "el Otro" o simplemente desaparece del horizonte del que cae en el panteísmo por ateísmo alterativo), sólo esa meta-física puede ser una ética de la justicia y de la paz. Pero... esa ética alterativa del amor de justicia y respeto del Otro en la paz será tenida por los ontólogos, por los políticos y burgueses de "lo Mismo" como el Enemigo mismo, como lo subversivo por

excelencia. Agustín de Hippona dijo que había dos Ciudades: una la de aquellos que se aman a sí mismos y otra de los que aman al Otro; la primera es la ciudad del mal, la segunda la ciudad del bien. Con esto podemos ya comenzar a tratar la eticidad de la ex-sistencia, tema de la segunda parte de esta obra.

NOTAS DEL TOMO I

[1] Véase nuestro trabajo *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 6-7 y 17; y en esta obra, más adelante, el § 21 del capítulo IV.

[2] J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1798), Einleitung, § 4; *Werke*, t. IV, p. 3.

[3] *Ibid*., I, § 1; p. 18.

[4] *Ibid*., p. 159. "In dieser Rücksicht gibt es absolut der Wille sich selbst" (*Ibid*.). En Fichte se da el pasaje del idealismo trascendental al idealismo absoluto (1793-1794). Después de la crítica kantiana y gracias a la obra de Jacobi, Reinhold, Maimon y Schulze, Fichte se atreve a proponer el principio absoluto que incluye a la cosa-en-sí kantiana: el Yo absoluto (Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), §§ 1-3: "...Ich, als absoluten Subjekts"; *Ibid*., t. I, p. 97), que produce aún al no-yo (la cosa-en-sí). Pero al fin dicho idealismo se concreta en la *praxis* por la construcción del Reino de Dios, que para Fichte es la moralidad (*Cfr*. Xavier Leon, *Fichte et son temps*, t. I, pp. 470-517; Heinz Heimsoeth, *Fichte*, ed. cast. pp. 203-224).

[5] *Cfr*. A. Peperzak, *Le jeune Hege1 et la vision morale du monde*, p. 249; y nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, cap. III.

[6] *Der Geist des Christentums*, en *Frühe Schriften*, *Werke*, t. I, p. 326.

[7] Véase especialmente *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, parte III. En B 142, A 134 nos habla Kant de la Iglesia que no es objeto de experiencia: "die unsichtbare Kirche".

[8] *Hegels Briefe*, ed. Hoffmeister, t. I, p. 18.

[9] Hegel, *Philosophie der Religion*, en *Werke*, t. XVII, pp. 299 ss.

[10] Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 572-577.

[11] M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, en *Wegmarken*, p. 266.

[12] *Cfr*. más adelante los §§ 23 y 27, y en especial en la capítulo IX (tercer tomo).

[13] *Cfr*. *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*. Véase nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, cap. II, § 7.

[14] *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840) § 16, en *Sämtliche Werke*, t. IV, pp. 205 ss.

[15] *Ibid*., § 22, pp. 270: "...ist es Ein und das selbe Wesen, felches in allem Lebenden sich darstellt". Schopenhauer indica en este § 22 toda una tradición vigente en el idealismo alemán y en el pensamiento occidental: desde el Upanishad, pasando por la escuela pitagórica y eleática, nuestro filósofo continúa esa tradición que se prolonga en Scoto Eriúgena, los Sufís árabes, Giordano Bruno, Spinoza, Boehme, y que "volvió a despertarse aquel conocimiento con la filosofía ecléctica de Schelling" (*Ibid*., pp. 268-269).

[16] *Cfr*. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, cap. IV, § 17.

[17] *Cfr*. *Ibid*., § 18.

[18] *Cfr*. *Ibid*., § 19-20.

[19] *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, p.84.

[20] Dice Moore: "The subject of the present chapter is, then, ethical theories which declare that no intrinsic/value is to be found except in the possession of some one natural property, other than pleasure; and which declare this because it supposed that to be 'good' means to possess the property in question" (*Principia ethica*, § 26, pp. 39-40).

[21] Su enigmático *Tractatus Logico-Philosophicus*, tiene por título original: *Logisch-philosophische Abhandlung* (1921), manifiesta a lo que puede llegarse en la línea neopositivista. En la primera página está todo dicho y está dicho, justamente, el último fundamento ontológico: “Die Welt zerfällt in Tatsachen” (1.2; pp. 6-7). En este atomismo el mundo queda dividido en *hechos* absolutamente independientes entre sí; los hechos son la existencia de un estado de cosas; el estado de cosas es una combinación de *objetos* (*Gegenstände*) a los que se denomina cosas (*Sachen*, *Dinge*). Nuevamente estamos, de un modo muy particular, en la subjetividad moderna de un sujeto sin mundo (en el sentido existenciario) y ante objetos. Por otra parte, se reduce la comprensión ontológica del hombre a los solos límites de la expresión hablada ("Die Grenze wird also nur in der Sprache gezogen werden können und was jenseits (*sic*) der Grenze liegt, wird einfach Unsinn sein"; *Vorwort*, pp. 2-3). La filosofía se ocuparía sólo del lenguaje, pero como no es posible hablar sobre el lenguaje, la filosofía debe callar: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" (7; pp. 150-151).

[22] En 1936 publicó Ayer su obra *Language, Truth and Logic*, donde propone que los juicios de valor son "fonaciones literales sin sentido (*non sense*)". La labor de la ética se reducirá a indicar el sentido puramente emocional de la normatividad moral.

[23] En su obra *El conocimiento del bien*, muestra, en toda su exposición, permanecer en el nivel óntico moderno y en su lógica axiológica, y, por otra parte, en una incomprensión particular por la ética ontológica (*cfr*. pp. 172-184). No podemos entrar en una crítica en detalles, pero sólo valga la indicación de que nuestro autor no llega nunca a decirnos lo que el valor por último es. Lo supone, lo usa, lo relaciona, hace sobre él toda una lógica o logística, pero nunca lo funda.

[24] El mismo Hartmann apoya al fin su doctrina contra Heidegger partiendo del profesor de Maguncia, von Rintelen, del cual hemos escuchado sus cursos en dicha Universidad. Sin embargo el mismo von Rintelen tiene dificultades para fundar ontológicamente el valor (*Cfr*. Hartmann, pp. 177 88.), y bien explicable es que desde Platón nadie haya fundado la doctrina de los valores, porque se trata de un cierto platonismo idealista (no el del Platón histórico, sino del platonismo moderno cuya historia tiene ya en Kant un ejemplo claro).

[25] En *¿Qué son los valores?* (que tanta influencia tuvo sobre Francisco Romero), Ortega (en quien Hartmann se funda, *op cit*., pp, 325 ss.) también se queda perplejo ante la eterna cuestión de lo que los valores sean. A nuestro conocer sólo Heidegger ha dado la fundamentación ontológica de la cuestión, de manera clara y profunda ("Die Werte sind wesenhaft bedingte Bedingungen"; *Nietzsche*, II,

p. 108). Los valores son las condiciones de posibilidad de realización de una subjetividad que necesita puntos de apoyo ideales para su propia invención (invención en el sentido sartreano).

[26] Ed. cast., p. 31 (*Cfr*. *Para una de-strucción de la ética*, § 21).

[27] *Ibid*., p. 37. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambigüité* (1944), se justifica diciendo que "afirmando que la fuente de todos los valores reside en la libertad del hombre, el existencialismo no hace sino retomar la tradición de Kant, Fichte, Hegel, que, según la palabra de Hegel mismo, ha tomado como punto de partida el principio según el cual la esencia del derecho y del deber y la esencia del sujeto pensante y que quiere son absolutamente idénticos" (p. 23). Esto resume exactamente lo que llevamos expuesto y tal como lo hemos mostrado.

[28] David Ross tiene una obra denominada *Foundations of Ethics* (1935-1936), que trata de la rectitud y el bien del acto humano. El sentido de la cuestión, aquí, es muy diversa a la del filósofo inglés.

[29] *Cfr*. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9-18.

[30] *Cfr*. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 28-34; Carlos Ceriotto, *Algunos temas del último Husserls*, en J. Xirau, *La filosofía de Husserl*, pp. 247 ss.

[31] Esta noción será igualmente usada por Sartre y Merleau-Ponty, pero con otra significación (*être-au-monde*). *Cfr*. *L'être et le néant*, p.e., p. 258; L*a phénoménologie de la perception*, p. 345 ss.

[32] *Cfr*. Stephan Strasser, *Phénomenologie et sciences de l'homme*, en la síntesis de p. 232.

[33] "L'homme se caracterise avant tout par le dépassement d'une situation" (Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, p. 63).

[34] Aunque se enfrente a entes (actitud óntica -*ontisch*- para Heidegger; *Sein und Zeit*, § 14) intramundanos, sin embargo, por su propia esencia, y como veremos, el hombre siempre comprende el ente desde el horizonte del ser. De manera que la actitud óntica es al mismo tiempo *ontológica pre-filosófica* (como la denomina de Waelhens) en cuanto tiene referencia *implícita* al ser. La *Lebenswelt* es *Vorwissenschaftlich* (Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 28, p. 113). Lo existencial es lo *directamente* referido al ente e *implícitamente* al ser, tanto en actitud cotidiana como en actitud reductivo-científica (el científico estudia el *cómo* de los entes sin remitirlo expresamente al ser del ente; es una actitud óntico-temática).

[35] *Cfr*. *Sein und Zeit*, §§ 9, 12, 18, 28, etc.

[36] Aristóteles distingue claramente entre *noûs*, que es simple aprehensión del ser y los primeros principios, del *tò dianoetikón* o *lógos* discursivo. Por su parte el *lógos* puede ser práctico (acerca de las posibilidades existenciales) o poiético (acerca de las cosas-sentido o *prágmata*, útiles) (*cfr*. *EN* VI, 4; 1140 a 1-15). Pero además, gracias a las doctrinas de las virtudes (sea por la ciencia, la *téjne*, la prudencia, la sabiduría) pueden descubrirse dos funciones primarias del mismo *noûs*: la función teórica (por ejemplo en la captación de los principios de la ciencia) o la función práctica (en la fundación de la determinación del bien y del mal) (*Cfr*. *De Anima* III, 7, 431 a l-b 20; *EN* VI, 11, 1143 a-b). La facultad noética (*tò noetikón*; *Ibid*. 431 b 2) es considerada como el fundamento del *lógos* que calcula o

delibera (*Ibid*., b 7-8). De tal modo que el *noeîn* como actualidad comprensiva propia del *noûs* funda el ejercicio del "alma dianoética" (*tê dianoetikê psyjê*; Ibid. 431 a 14) que se mueve en el ámbito de las posibilidades, tema que trataremos en el capítulo II de esta obra (§ 7). En ningún texto de Aristóteles se dice que un *noûs theoretikós*, "sin relación" a la *prâxis*, sea el *primer* movimiento; en el orden del tiempo, de la existencia. Esto no quiere decir que la *visión* del *noûs* "integrado" a la *prâxis* no sea el primer movimiento de la existencia, que es lo que queremos decir por la noción de *com-prensión del ser* en el plano existencial. La actitud teórica (*cfr*. p.e. *Metaf*. 1003 a 21) en cuanto tal, genética y temporalmente, es *posterior* a la actitud práctica. Por ello el *noûs* que comprende los primeros principios teóricos de la ciencia (*tàs prótas arjàs*; II *Analit. II*, 19; 99 b21), es el mismo *noûs* que previa y existencialmente ha comprendido el ser como los primeros principios *prácticos*, existenciales. La *theoría* entonces está primeramente integrada a las *prâxis*. Véase más adelante § 7.

37 *Cfr*. *Sein und Zeit*, § 18, 31, 68 a; *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41.

38 Tomás de Aquino dice que *comprendere* "proprie est attingere rem, secundum omnem modum ot omnem rationem, qua cognoscibilis est" (*I*, q. 12, a. 7, resp.; q. 14, a. 3, resp.; II/II, q. 28, a. 3, ad 3). El sentido es otro, pero no debe dejárselo de lado.

39 *Fragmento 123*; ed. Diels, I, p. 178.

40 *Ibid., Fragmento 89*; p. 151.

41 *Ibid., Fragmento 112*; p. 176.

42 *Einführung in die Metaphysik*, p. 153-154.

43 "Das Seiende... könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt einzugehen" (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, en*Wegmarken*, p. 53).

44 *Cfr*, Ídem, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 39 ss.

45 A. de Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, p. 277. Este autor usa todavía el término "*constitución* del ser de los entes", noción husserliana ya superada por Heidegger.

46 *Carta sobre el humanismo*, trad. cast., p. 16.

47 *Ibid*., p. 22.

48 M. Heidegger, *Brief über den "Humanismos"*, en Wegmarken, p. 67.

49 *Ibid*., p. 172.

50 *Cfr*. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41, véase nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, cap. I, §§ 1-3.

51 *Ibid*., pp. 206-207. El tema del *für ein Selbst* nos recuerda la expresión hegeliana ("Das Selbstbewusstsein ist an und für sich", *Phaenomenologie des Geistes* (B) IV, A; ed. Hoffemeister, p. 141) y de allí la expresión sartreana del *pour-soi* (*L'être et le néant*, p. 115) que es la irrupción en lo ente, lo bruto en-sí, de la conciencia como libertad y *nada* (de ente). "El problema de la fundamentación de la metafísica [lo mismo puede decirse de la ética] se enracina en la cuestión del Ser (*Dasein*) en el hombre, es decir, en la cuestión del fundamento último de éste, que es la comprensión del ser como finitud esencialmente existente (*existenten Endlichkeit*)" (*Kant und das Pro-*

blem der Metaphysik, § 41, p. 207). "Esta comprensión del ser (*Seinsverständnis*), tal como la hemos brevemente expuesto, se mantiene en el plano de lo obvio (*Selbsverständlichkeit*) por excelencia, el más ingenuo y el más seguro. Sin embargo, si esta comprensión del ser no se produjera, el hombre no sería nunca el ente que es, aunque estuviera revestido de maravillosas facultades... La existencia (*Existenz*) es posible sólo fundada (*auf dem Grunde*) sobre la comprensión del ser" (*Ibid*., p. 205). "Esta comprensión es ella misma la esencia (*Wesen*), la más íntima, de la finitud" (*Ibid*., p. 207). "La existencia como modo de ser es en sí finitud y, como tal, no es posible sino fundada en la comprensión del ser. No hay ser (*Sein gibt es nur*) y no puede haber sino (*muss es geben*) donde la finitud ha llegado a ser existencia. La comprensión del ser que domina la existencia del hombre, sin que por ello sea conocida su extensión, su constancia, su indeterminación y obviedad, se manifiesta como el fundamento más íntimo de la finitud" (*Ibid*., p. 206).

[52] Ídem, *Sein und Zeit*, § 18, p. 85. Los dos momentos del com-prender: a) "Si nuestra exégesis hace de él [el com-prender] un existenciario fundamental (*fundamentales Existenzial*) con ello indicamos que lo concebimos como el fenómeno fundamental del Ser-ahí (*Grundmodus des Seins*). b) Por el contrario, del comprender en el sentido de *una* forma posible del conocimiento entre otras, por ejemplo a diferencia del aclarar, ha de hacerse la exégesis, lo mismo que de este último, de un derivado existenciario (*als existenziales Derivat*) del comprender primario (*des primären*) que contribuye a constituir el ser del Ahí (mundo) en general" (*SuZ* § 31, p. 143). "¿Qué quiere decir esta afirmación: *aquello sobre el fondo de lo cual* se manifiestan inmediatamente los entes dentro del mundo tiene que estar abierto (*erschlossen*) previamente (*vorgängig*)? Al ser del Ser-ahí es inherente una comprensión del ser (*Seinsverständnis*). La comprensión (*Verstehen*) tiene su ser en un comprender. Si el Ser-ahí le conviene esencialmente la forma de ser del ser-en-el-mundo, entonces es inherente a aquello en que consiste esencialmente su comprensión del ser el comprender el ser-en-el-mundo (*das Verstehen von In-der-Welt-sein*). El *previo abrir* (v*orgängige Erschliessen*) *aquello sobre el fondo de lo cual* se manifiesta lo que hace frente dentro del mundo, no es nada más que el comprender el mundo (*der Verstehen von Welt*), relativamente al cual se conduce ya siempre (*schon immer*) el Ser-ahí en cuanto ente" (*SuZ*, § 18, p. 86). Todo lo que nos hace frente dentro del mundo "tiene que estar abierto previamente en una cierta *comprensibilidad*. Y ¿qué es *aquello dentro de lo cual* el Ser-ahí, en cuanto ser en el mundo, se comprende preontológicamente [existencialmente debería decir: *vorphilosophisch* o *vorwissenschaftlich* (prefilosóficamente — precientíficamente)]? En el comprender el expuesto plexo de relaciones se ha referido el Ser-ahí a un *para*, desde un *poder ser* expresa o no expresamente resuelto, propio o impropio..." (*SuZ*, § 18, p. 86). "*Aquello dentro de lo cual* el Ser-ahí se comprende previamente a modo del referirse, es el *aquello sobre el fondo de lo cual* del previo permitir que hagan frente entes. El *aquello dentro de lo cual* del comprender refiriéndose, en cuanto *aquello sobre el fondo de lo cual* del permitir que hagan frente antes en la forma de ser de la respectividad, (*Bewandtnis*), es el fenómeno del mundo" (*SuZ*, § 18, p. 86). El comprender es el previo estado abierto al mundo como tal (*vorgängige Erschlossenheit*). El

Ser-ahí, como comprensor es siempre en el mundo: "El Ser-ahí es, existiendo, su *ahí*" (§ 37, p. 143). "*El a causa del que* (*Worumwillen*. = 'por mor de qué') está abierto (*erschlossen*) el existente ser-en-el-mundo en cuanto tal, (es) el modo de apertura (que) se llamó comprender (*Verstehen*)" (*SuZ*, § 31, p. 143). "En el comprender el *a causa del que* (el hombre está abierto) es concomitante a la apertura [superación de la correlación husserliana] de la significatividad que se funda en el comprender" (*SuZ*, § 31, p. 143).

[53] Heidegger mismo vislumbra un ir más allá del horizonte del mundo, un ámbito que no debe ser pensado "ni como óntico ni como ontológico" (*Gelassenheit*, p. 53), un ámbito que supera el "horizonte trascendental" ontológico mismo (*Ibid*.), en donde se alcanza "el acontecimiento o encuentro coparticipativo" del hombre y el misterio (*Cfr*. *Der Satz der Identität*, en *Identität und Differenz*). Heidegger sigue nombrando, sin embargo, lo que está más allá de dicho horizonte como "lo mismo". La diferencia entre el ser y el ente surge desde algo que tiene *anterioridad* con respecto al mismo ser (como *manifestación de lo que* la cosa es) y desde el cual la diferencia ontológica es posible (*Cfr*. *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, p. 57). Véase más adelante el *313*, cap. III.

[54] *Cfr*. nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, §§ 10-11. En *Sein und Zeit*, § 43 se critica la noción de realidad. La crítica de Heidegger se dirige principalmente contra Dilthey y se enuncia resumidamente de la siguiente manera: si realidad es lo que meramente ofrece resistencia en el mundo *exterior*, independientemente de mí (cuestión de la sustancialidad de las cosas autónomas), no puede mostrarse que la realidad sea anterior al ser, porque es ya en el mundo, donde me enfrenta lo que se denomina real. La cuestión del mundo sería previa. Pero dicho concepto de realidad no es completo. La cosa que es percibida estimúlicamente por un animal ofrece resistencia al animal y es independiente y "exterior" a la interioridad animal; sin embargo, no es real; la realidad es algo distinto: el hombre al enfrentarse primerísimamente a las cosas en la comprensión (el encuentro que nos abre al mundo), la misma cosa "no sólo está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* a su presentación misma... El *prius* es la positiva y formal *remisión* a lo que es la cosa *antes* de su presentación... La cosa me es presente como algo de suyo. Independencia no es sino mera extra-animidad. La realidad, en cambio, es la cosa como algo de suyo. La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo de suyo *antes* de estarnos presente" (Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 394-395). Lo "de suyo" de la cosa no es sino lo que la cosa es "desde-ella-misma" en el orden de la constitución meta-física (que no es ni lo óntico ni lo ontológico, sino previo a ambos y más allá del horizonte trascendental del mundo). Más allá del orden ontológico del *mundo*, se encuentra el orden constituido meta-físicamente o del *cosmos*. No podemos extendernos pero queda la cuestión planteada. Este ámbito aquí indicado, de lo "de suyo" como *prius* del ser como manifestación, es de alguna manera propuesto por Heidegger cuando dice que "lo que nosotros hemos denominado de esta manera remite nuestro pensar a un ámbito (*Bereich*) en el que ya no son suficientes los términos usuales de la metafísica: ser y ente, fundamento y fundado... El origen (*Herkunft*) de la diferencia [entre ser y ente] no pueden ser

pensados dentro del horizonte de la metafísica" (*Op. cit*. en *Identität und Differenz*, pp. 63-64).

55 "Cette compréhension qui ne se distingue pas de la praxis est à la fois l'existence inmédiate (puisqu'elle se produit comme le mouvement de l'action) et le fondement d'une connaissance indirecte de l'existence (puisqu'elle comprend l'existence de l'autre)" (J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 105). Todos los conocimientos temáticos "seraient incompréhensibles sans l'inmédiate compréhension du projet qui les sous-tend, de la negativité comme base du projet..." (*Ibid*.). Véanse las páginas 105-106.

56 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 39-41.

57 P. Ricoeur, *Negativité et affirmation originaire*, en *Histoire et vérité*, p. 309.

58 Véase la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, que trataremos en el cap. III.

59 *La nausé*, p. 162.

60 *L'être et le néant*, pp. 58-60. Hay en este texto algunas imprecisiones, como por ejemplo cuando dice que "hace emerger la nada en el mundo". En doctrina sartreana, la irrupción misma de la nada es el mundo, no puede entonces emerger *en* el mundo.

61 "Mais le moment essentiel et primordial de cette resurrection, c'est négation. Ainsi avons-nous atteint le terme premier de cette étude: l'homme est l'être par qui le néant vient au monde" (*Ibid*., p. 60).

62 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41, p. 207.

63 J. Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, I, p. 139. "L'être humain doit être compris comme une ouverture totale à un au-delà de toutes les déterminations; il n'est ni ceci, ni cela; il n'est rien de déterminé" (p. 142). "No es con la Totalidad con la que mantengo relaciones inmediatas: sólo es con las determinaciones. Haciendo como si las hubiera trascendido, aboliendo por una ficción el movimiento de trascendencia por el cual me remito mediatamente a la Totalidad, en verdad, me esclavizo a lo mismo que pretendo superar" (p. 149).

64 *Cfr*. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 46; véanse los §§ 45-52 y 61-66.

65 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslerde*, I, § 1; p. 17.

66 *Phänomenologie des Geistes*, DD.

67 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 508. Merleau nos habla en este texto del *projet*, que, como veremos, es el mismo poder-ser.

68 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Discurso preliminar, § 4.

69 Hegel muestra cómo "el estado de naturaleza" (en el escrito de juventud *Der Geist des Christentums*, supra, pp. 275-276) era parte para los hombres del sueño de una armonía destruida pero que lo tienta como a reconstituir. Sin embargo, ese estado de naturaleza tomado como tentación en la juventud de nuestro filósofo es, en cierta manera, expresado en el saber absoluto de la madurez.

70 Véase el interesante cap. IV del libro de Mircea Eliade, *Le mythe de l'eternel retour*.

71 Jolif, *op. cit*., p. 149.

72 Husserl habló ya de la diferencia entre "el tiempo de la naturaleza en el sentido de las ciencias naturales (*die Zeit der Natur*)" (*Zur*

Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Husserliana X, p. 4) y el tiempo humano. Explicaba que "lo que nosotros proponemos no es la existencia de un tiempo cósico, la existencia de una duración cósica... sino el tiempo como fenómeno (de la conciencia)... no el del mundo empírico sino el tiempo inmanente del transcurso de la conciencia" (*Ibid*., p. 51).

[73] En *L'être et le néant* nos dice Sartre que "por la realidad humana el futuro se hace presente en el mundo" (p. 168). Nuevamente debemos corregir: el mundo mismo en su último horizonte es el futuro (*Cfr. op. cit*., pp. 150 ss.).

[74] En la *Phénoménologie de la perception* uno de los mejores capítulos es el de la temporalidad (pp. 469 ss.): "El análisis del tiempo ha confirmado inicialmente una nueva noción... del comprender" (*Ibid*., p. 492). *Cfr*. A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, pp. 292 ss.

[75] *La philosophie et les expériences naturelles*, pp. 168 ss. "El tiempo es el cumplimiento de la trascendencia., (*Ibid*., p. 170). De Waelhens lo mismo que los anteriormente nombrados se dejan tentar todavía por una impostación, un lenguaje y, a veces, una ontología subjetivista.

[76] En su obra *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, se refiere una y otra vez a nuestro tema.

[77] *Cfr*., *Sein und Zeit*, § 80-83.

[78] "Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft" (*SuZ*, § 65, p. 331). *Cfr. op. cit*., § 61-66. La temporalidad es "ad-venir que va siendo"; es el fenómeno unitario de lo "ad-venir que va siendo lo sido presentizado" (*Ibid*., § 65, p. 326; la palabra "presentizado" quiere traducir el hecho de que el presente surge desde un "sido" que se funda en el ad-venir: "...die Gegenwart aus sich entlässt...—gegenwärtigende Zukunft...").

[79] *Cfr. SuZ*, § 29, p. 135; igualmente §§ 31, 38, 58, 68 b.

[80] Sartre, *L'être et le néant*, p. 123.

[81] *Ibid*., p. 126. Esta página termina con aquel famoso dicho sartreano: "il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là pour rien, comme étant de trop" (*Ibid*.).

[82] *SuZ*, § 29, p. 135.

[83] *Ibid*., p. 136. El "encontrarme ya siendo un ente situado" es la facticidad (*Cfr. SuZ*, §§ 38-41).

[84] Véase el capítulo de A. de Waelhens; *La philosophie et les expériences naturelles*, pp. 71-85; *Cfr. SuZ*, §§ 41, 60, 68 a. Considérese esta precisa formulación: "In der Entworfenheit (estar pro-yectado) seines Seins auf das Worum-willen in eins mit der auf die Bedeutsamkeit (el mundo) liegt Erschlossenheit von Sein überhaupt" (*SuZ*, § 31, p. 147).

[85] *Cfr. SuZ*, § 18, pp. 84-86; § 31, p. 147.

[86] *SuZ*, § 65, p. 325. Los dos sentidos de la proyección se dejan ver claramente en estos textos: "En el pro-yectar del com-prender está abierta la posibilidad de los entes" (*SuZ*, § 32, p. 151): es el pro-yectar fundamental. "Los entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo". (*lbid*.): se trata ahora del proyectar derivado. Podría decirse que el pro-yecto nos indica que el hombre no está sólo yecto fácticamente a la responsabilidad de sí

mismo, sino pro-yectado (es decir, más allá de la factidad) en el poder-ser del que es igualmente responsable.

87 *Cfr*. *SuZ*, § 42, p. 199: "El sentido doble de la pre-ocupación significa *una* estructura fundamental en su esencial bipolaridad (*wesenhaft zweifachen*) de la pro-yección yecta".

88 *Cfr*., *Ibid*., § 31, p. 145.

89 *Phénoménologie de la perception*, pp. 509-510. Y agrega a modo de ejemplo: "Le projet révolutionnaire n'est pas la résultat d'un jugement délibéré, la position explicite d'une fin. Il l'est chez la propagandiste, parce que le propagandiste a été formé par l'intellectuel, ou chez l'intellectuel parce qu'il régle sa vie sur des pensées" (*Ibid*., pp. 508-509). No se piense, sin embargo, que toda deliberación es temática: la deliberación existencial, como veremos no es temática.

90 "Explicitar esta comprensión no nos conduce a elaborar nociones abstractas cuya combinación podría constituir un saber conceptual, sino más bien a repetir por su cuenta el movimiento dialéctico que parte de lo dado y se eleva a la actividad significante. Esta comprensión que no se distingue de la *prâxis* es al mismo tiempo existencia inmediata (porque se produce como el movimiento de la acción) y fundamento de un conocimiento indirecto de la existencia (porque comprende la existencia del otro)" (*Critique de la raison dialectique*, p. 105). *Cfr*. *Ibid*., pp. 63-111.

91 *L'être et le néant*, pp. 558-559. *Cfr*. *Ibid*., pp. 527-561. En tanto que infundado la elección fundamental es para Sartre absurda (*Ibid*., p. 558); se trata del estar-arrojado (*Geworfenheit*), sin previa consulta (lo absurdo sería que sin ser hubiéramos podido ser consultados) a la responsabilidad de nuestro propio ser: a la guardia de nuestro ser (no otro sentido fundamental tiene aquello de "pastor del ser", "a la guardia del ser").

92 *Der Formalismus in der Ethik*, p. 495.

93 *Ibid*., p. 493. Allí se nos dice todavía: "El enjuiciamiento moral profundo de los demás consiste, justamente, en que midamos sus acciones no exclusivamente por normas de validez general, ni por un prototipo ideal (*Idealbild*) que a nosotros mismos se nos ofrece y es de nosotros sólo, sino según un prototipo ideal que logramos desarrollando, como quien dice hasta su límite, las intenciones fundamentales (*Grundintentionen*) de la persona ajena, obtenidas a través de la comprensión central (*zentrales Verständnis*) de su esencia individual, y llevándola a la unificación en la unidad del prototipo concreto ideal de valor de la persona (*konkreten Wertidealbildes der Person*), dado intuitivamente (*anschaulich gegeben*). Por este prototipo medimos luego sus acciones empíricas. Lo que, en primer término proporciona la intuición de ese su ser ideal e individual de valor, es la comprensión (*Verstehen*) de su fuente más central (*zentralsten Springquells*), comprensión facilitada por el amor a la misma persona". *Cfr*. nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 18-20; y nuestro art. "La doctrina del fin en Max Scheler", en *Philosophia* (Mendoza) 37 (1971) pp. 51-74.

94 *KrV* B 350, A 293, al comienzo de la dialéctica trascendental. *Cfr*. *La dialéctica hegeliana*, § 5.

95 *Cfr*. nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 12, d. y § 15. Véase en cuanto a la "Dialéctica de la razón práctica": *KpV* A 192.

[96] Esta doctrina, que se encuentra ya en sus obras de juventud, en la *Fenomenología del Espíritu* en *la Lógica,* y en la *Enciclopedia*, ha sido exhaustivamente estudiada por numerosos autores (*Cfr*. p. e., Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1962. pp. 121 ss.: "Die dialektische Methode"). Debe retenerse sin embargo la noción de *Flüssigkeit der Begriffe* en su sentido histórico, que Hegel fue genial en tematizar.

[97] "Esta com-prensión pre-conceptual del ser (*Dieses vorbegriffliche Verstehen des Seins*), tan constante y extensa como fuere, es totalmente indeterminada... Esta com-prensión pre-conceptual del ser del ente se da en toda su extensión, constancia e indeterminación como acerca de lo cual no hay cuestión. El ser en cuanto tal es tan poco puesto en cuestión que, aparentemente, no se *da*" (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41, p. 205). Esta com-prensión es la primordial (*SuZ*, §18) y no la derivada que funda la conceptualización o expresión interpretadora como momento del habla (*Cfr*. *SuZ*, §§ 31-34). En el concepto de fenomenología iniciado por Heidegger (contra su maestro Husserl), la filosofía se transforma en un pensar metódico que trasciende lo obvio, apariencial o parecer ser, para des-cubrir lo oculto: se trata entonces de una fenomenología dialéctica en el sentido que lo mostraremos a continuación (*Cfr*. *SuZ*, § 7); va de1 horizonte inmediato al horizonte mediato o último.

[98] *Cfr*. Stephan Strasser, "Intuition und Dialektik", en *Edmund Husserl 1859-1959*, pp. 148-153; del mismo autor en *Phénoménologie et sciences de l'homme*. pp. 261-268. Aplicado al método (y no como nosotros lo hacemos ahora a la com-prensión existencial) nos dice que "por dialéctica entendemos, al contrario, el cambio metódico de perspectiva que permite al hombre alcanzar el sentido por superación sistemática de las perspectivas unilaterales y los horizontes limitados" (*última obra citada*, p. 265).

[99] La noción de *das Umgreifende* aparece ya en *Vernunft und Existenz* en 1935; es nuevamente expuesto en obras de 1938, y en su *Einführung in die Philosophie*, 1949, cap. III. El sentido, sin embargo, es otro que el que daremos al "horizonte fuyente". De todas maneras se afirma que "se desmembra lo englobante en cuanto queremos cerciorarnos de ello" (*última obra citada*, trad. cast., p. 28).

[100] *Allgemeine Psychopatologie*, trad. Castellana, pp. 358-359. La división de Jaspers entre comprensión intelectual, existencial y metafísica es diversa por su denominación y sentido de la que proponemos aquí. Lo metafísico como incom-prensible será el tema del capítulo III de esta *Ética*.

[101] "Die vorgegebene Welt ist der Horizont, der alle unsere Ziele, alle unsere Zwecke, flüchtige oder dauernde, strömend-ständig befasst, wie eben ein intentionales Horizontbewusstsein im voraus implizite *umfasst*" (*Die Krisis*, § 38; p. 147). "Das natürliche Leben ist... Leben in einem universalen unthematischen Horizont" (*Ibid*., p. 148).

[102] Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, p. 36. Véase también la obra de Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt* (bibl. en pp. 214-218), excelente tesis dirigida por Landgrebe.

[103] *Cfr*. *Beilage* III y XXVI en *Die Krisis*, pp. 365 ss.; pp. 502-503.

[104] *Ibid*., p. 382.

[105] Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 105-106.

[106] *Ibid*., p. 754.
[107] Además de la obra de Sartre recomendamos sobre este tema Yves Jolif, *Comprendre l'homme*, pp. 208-270.
[108] Jolif, *op. cit*., p. 231.
[109] *Ibid*., p. 230.
[110] Noción hegeliana que expresa el movimiento dialéctico, y que Cornelio Fabro, en *Participation et causalité*, por ejemplo, p. 248, la usa como la expansión del ser (para Fabro como *esse*) en la multiplicidad real de las diversas formas de ser. En nuestro caso se trata de otra cuestión: es la expansión del primer horizonte en sucesivos horizontes menores que la determinan en la multiplicidad.
[111] El tema de la *Vermittlung* (por ejemplo en la obra definitiva *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, B, III, 2) es uno de los fundamentales en Hegel. En nuestro caso le damos otro sentido.
[112] Jolif, *op. cit.*, p. 232.
[113] *Critique de la raison dialectique*, pp. 44-45.
[114] *Ibid*., p. 45.
[115] Cuando decimos "constitución real" nos referimos a lo dicho en el § 3, notas 53-54. Es decir, el hombre, del que venimos hablando en este primer capítulo y que es cada uno de nosotros, es un viviente mamífero, que al comenzar el cuaternario se separó de los primates constituyendo la especie (*phylum*) humana, dentro de cuya especie somos sólo el grupo de los *homo sapiens*, de raza blanca, amerindiana, etc. Además, cada uno pertenece a un subgrupo, dentro del cual se muestra con características constitucionales temperamentales propias. Todo esto es igualmente *mi pasado factual*, correlato del poder-ser ád-viniente, como diremos más adelante.
[116] Sartre, *op. cit*., p. 49.
[117] Jolif, *op. cit*., p. 253. "El porvenir revela radicalmente la trascendencia... siendo el puro abismo del posible; es la apertura que nada puede obstruir. Su surgimiento impide soberanamente al hombre de hacerse cosa, le niega la posibilidad de *ser* [totalizadamente] y le enseña que su vocación es ser pasaje y mediación" (*Ibid*., p. 270).
[118] Las totalidades estructurales actuales permiten el movimiento de totalización dialéctica (*Cfr*. Sartre, *op. cit*., p. 51). La *prâxis* individual se funda en la temporalización totalizadora de la historia, ya que en ella es donde se da el último horizonte (*Ibid*., p. 152). Se trata entonces de una teleología pro-yectiva (*Ibid*., p. 160). "La historia humana es en efecto, orientación hacia el porvenir y conservación totalizante del pasado" (*Ibid*., p. 200). La manera múltiple con la que se oponen los diversos pro-yectos humanos nos dejan ver, sin embargo, un horizonte último dentro del cual "las significaciones parciales se muestran al interior de una totalización en curso" (*Ibid*., p. 658). Estos textos indican pistas que no podemos estudiar aquí.
[119] M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en *Wegmarken*, p. 173.
[120] *Cfr*. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 3-5, y 8.
[121] Para nosotros es la com-prensión-del-ser, y por ello mismo de los llamados primeros principios práctico-teóricos.
[122] *EN VI*, 11; 1143 a 35-1143 b 1.

[123] *Cfr*. *Ibid*., 1143 b 1-11.

[124] Para los medievales la apertura al primer horizonte del mundo como tal queda bien expresada en aquel principio de que "impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principis prima in speculativis et operativis nobis innotescunt". (Thomas, *De Veritate*, q. 16, a. 3, resp.). La *synderesis* es, por su parte, "natural" ("Quod naturaliter inest semper inest"; *Ibid*., a. 2, sed contra 2), lo mismo que para Aristóteles ("todas estas facultades son naturales... [entre ellas] el *noûs*; *EN VI*, 11, 1143 b 5-7).

[125] *Cfr*. § 3, *nota 52*, en el capítulo I de esta obra.

[126] *Cfr*. § 11 de este capítulo II.

[127] *Cfr*. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 20; *Cfr*. la *nota 93* de esta *Ética*.

[128] "Ultimus finis nullo modo sub electione cadit" (Thomas, *I-II*, q. 13, a. 3, c.); "finis appetitur absolute" (*De Veritate*, q. 24A, a. 6, resp.).

[129] 1951, p. 1.

[130] *Ibid*., pp. 2-4.

[131] *Ethik*, p. 196. Es decir, "das Subjekt kann ja den Zweck nur reflexiv, *sich* (dem Subjekt) setzen" (*Ibid*., p. 197).

[132] "Der Wert ist das Gravitationszentrum in seiner Ponderanz, die *erste Entelechie* seiner Bewegung" (*Ibid*., p. 191). La subjetivación de la ontología aristotélica es cumplida de manera plenaria por Hartmann. No se piense que es un aristotélico: es sólo una variante de la metafísica moderna.

[133] *Ibid*., p. 203. Nos dice además que "alle teleologische Weltanschauung beruht auf dem oben gekennzeichneten Primat der Werte vor den ontologischen Kategorien" *Ibid*., p. 205).

[134] *Cfr*. *suZ*, §§ 18, 31 y 32.

[135] Debe indicarse que los diversos niveles de la comprensión se encuentran igualmente en todo aquello que se funda en dicha comprensión. Hay entonces una com-prensión, un pro-yecto y una posibilidad fundamental (la posibilidad fundamental de la ex-sistencia es el poder-ser mismo como momento primordial del ser del hombre): hay igualmente una comprensión, un proyecto o una posibilidad derivada (en este capítulo II hablamos de la posibilidad derivada: el medio, la mediación, el ente-como-para: es decir: lo que posibilita en su efectuación el advenimiento del poder-ser). La posibilidad puede así entenderse a tres niveles: *a*) El poder-ser como posibilidad fundamental; *b*) los existenciarios como posibilidades de ser en el mundo; *c*) las posibilidades propiamente dichas o las mediaciones o condiciones de posibilidad en la diferenciación mediativa que se funda y se orientan hacia el poder-ser fundamental. Nos interesa aquí la posibilidad en esta última significación *c*).

[136] Como en los casos anteriores debemos distinguir entre un descubrimiento *fundamental* del ser y un descubrimiento derivado de lo que me hace frente *ya* en el mundo (el guión, que desquiciando la palabra la hace no-cotidiana, quiere justamente indicar su sentido ontológico no-vulgar, no-óntico). Sobre la "verdad para la acción" véase Aristóteles, *EN VI*, 1138 a 16-b 12.

[137] Jolif, *op cit*., pp. 190-191.

[138] *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 17. Allí dijimos que el valor era un "punto de vista" (*Gesichtspunkt*)" y "condición esencialmente condicionada" para la estabilidad y conservación de la vida (*Cfr*. Heidegger, *Nietzsche*, II, p. 186). En efecto, la posibilidad (en el sentido *c*) de la *nota 135* del parágrafo anterior) es condición del advenimiento del poder-ser, condición por su parte condicionada (en tanto posibilidad) por el poder-ser.

[139] *Cfr*. *SuZ*, § 32.

[140] *Cfr*. el planteamiento clásico de esta cuestión en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 5 y 8.

[141] Heidegger usa esta formulación para indicar lo que sea "sentido", superando con expresa referencia la doctrina husserliana: "Cuando los entes intramundanos son descubiertos desde el ser del Ser-ahí, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen sentido (*Sinn*)... Sentido es aquello en que se apoya la comprensibilidad de algo. Lo articulable (*artikulierbar*) en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El concepto de sentido abarca la armazón formal (*das formale Gerüst*) de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora..." (*SuZ*, § 32, p. 151).

[142] "Condición de posibilidad *a priori*... La locución *a priori* ("procedente de lo que es *prius*") es un eco tardío de lo que Aristóteles nombró como *próteron tê fysei* ("anterior a todo descubrimiento") porque precede a todo, siendo desde sí lo más manifiesto" (Heidegger, *Der Satz com Grund*, pp. 125-126). *Cfr. Kant und das Problem der Metaphysik*, § 24, pp. 109-111).

[143] Esta doctrina ya clásica y fundamental para explicar en su raíz la diferenciación afectiva del ser del hombre en las mediaciones pueden estudiarse programáticamente en *SuZ*, §§ 41-42. El pensamiento medieval distinguía entre un tender al fin absolutamente considerado (*velle*; Tomás, *De Veritate*, q. 22, a. 13, resp. 2: "...velle tendit in finem absolute"), y el tender hacia el fin incluyendo en ese movimiento concreto lo que se refiere al fin: las mediaciones (*intentio*: "sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem"; *Ibid*.) La *Sorge* y *für-Sorge* quedan perfectamente incluidas en el *intendere* que no es todavía el acto de la voluntad diferenciado hacia un *obiectum* intramundano. La formulación medieval pareciera a veces contemporánea: "in appetibilibus autem finis est *fundamentum* et principium eorum quae sunt ad finem" (*Ibid*., q. 22, a. 5, resp.). Heidegger plantea la cuestión de la pre-ocupación a partir del término griego *mérimna*, que tiene significación técnica en el Pórtico, y que traducirá en latin como *sollicitudo* (*SuZ*, § 42, p. 199, *nota 1*).

[144] *KrV*, B 473, A 445: "Es ist keine Freiheit, sondem alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur".

[145] *KpV*, A 5.

[146] *Ibid*., A 4.

[147] *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 6-7 y 12 d.

[148] *L'être et le néant*, p. 514. Comete siempre Sartre el error de pretender que el hombre pueda trascender (*dépasser*) el mundo como tal, siendo sujeto.

[149] *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 11; puede

igualmente consultarse mi trabajo *Lecciones de introducción a la filosofía*, edición mimeográfica, Mendoza, 1969, § 9.

[150] *Cfr. op. cit*., pp. 508-561.

[151] *Ibid*., p. 558.

[152] *Ibid*., p. 559.

[153] *Ibid*., p. 520. *Cfr*. Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, tercera parte, I. En verdad no se da nunca una elección inicial: fácticamente el hombre se encuentra ya-dado y con un poder-ser ya emplazado: la responsable auto-determinación y crecimiento del propio ser se efectuará, como veremos, de manera mediata, a través de la *prâxis*, y nunca por la inmediatez de una modificación directa del poder-ser.

[154] *Cfr*. John Watson, *Psychology from the stand point of a behaviorist*, 1919, pp. VIII del prólogo hasta la p. 10 del texto.

[155] *Ibid*., p. VIII.

[156] Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 119; Freud afirma la doctrina de la "impotencia del hombre de pasar de la esclavitud a la libertad y a la beatitud o, en términos menos spinozianos y más freudianos, la impotencia del hombre de pasar de la regulación del placer-dolor al principio de la realidad" (*Ibid*).

[157] *Cfr*. el § 5 del capítulo primero de esta obra; téngase en cuenta que el pro-yecto fundamental y la com-prensión del ser fundan la comprensión de lo intramundano y el proyecto elegido. No hay *choix originel* del pro-yecto fundamental: dicho pro-yecto me es dado en cada situación como ya emplazado.

[158] *Phénoménologie de la perception*, p. 506. Léase con detención el último capítulo de este magistral trabajo.

[159] *Ibid*., p. 517.

[160] Un pensador clásico expresaba esto de la siguiente manera: "Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate (*la formulación es estricta*) voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, *non ex necessitate* voluntas fertur in illud" (Tomás, *I-II*, q. 10, a. 2, c.). El ser (*beatitudo*) como poder-ser es querido por el hombre con necesidad, no hay ante él libertad; por el contrario ante las posibilidades (*particularia bona*) el hombre es libre.

[161] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit,* en *Wegmarken*, pp. 81-87.

[162] "Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen" (*Ibid*., p. 85).

[163] M. Heidegger, *SuZ*, § 41, p. 191: "Das Dasein ist weindes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht". Piénsese a esta luz el siguiente texto: "En el pre-ser-se (*Sich-vorweg-sein*)... reside la condición ontológico-existenciaria de la posibilidad de ser libre (*Freiseins*) para posibilidades existenciales... El poder-ser es aquello a manera de la cual Ser-ahí es en cada caso como es fácticamente" (*Ibid*., p. 193). Ese *pre*-ser-se es sólo posible desde la com-prensión del ser como poder-ser: no me ocupo (ser-se) de las posibilidades, me

pre-ocupo desde el poder-ser por lo que me hace frente como mediación-para.

[164] Este encontrarse abandonado a sí mismo lo describe Heidegger como "die Ueberlassenheit des Daseins an es selbst zeigt sich ursprünglich konkret in der Angst". (*Ibid*., p. 192). La angustia, como *páthos* ontológico, es la serena y esclarecida lucidez del que se encuentra en el mundo entregado a obrar-se en las posibilidades que fáctica y *libremente* deberá empuñar.

[165] *Ibid*. § 42, p. 199.

[166] Hemos dejado aquí de lado, por ahora, la grave cuestión de la liberación. Véase más adelante en los §§ *23* y *29*. No hay libertad ante posibilidades si el hombre se encuentra esclavizado a la imposibilidad de elegir lo que es su posibilidad auténtica. El condicionamiento, en su sentido negativo de impedir empuñar posibilidades, económico, social, político, cultural, racial, ideológico, etc., es de importancia esencial en ética. En *SuZ* véase §§ 40, 53, 58 y 63.

[167] Para el pensamiento clásico recordamos lo dicho en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 5 y 8. Piénsese especialmente en la *EN* III, 1-5, 1109 b 30-1115 a 4 (véase el comentario de Tomás, *In ethicorum*, L. III, lect. 1-13, n. 382-527), y en *De Veritate*, q. 22 (en especial a. 5 y 13-15), q. 24; *De Malo*, q. 6; *I*, q. 80-83; *I-II*; q. 8-17 (en especial q. 13, a. 5).

[168] *EN* III, 3, 1112 b 32-34.

[169] Aristóteles dice: "la elección como su nombre lo sugiere es consecuente a la comprensión (*metà lógou*) y según una interpretación de las mediaciones (*dianoías*), puesto que, ¿no es acaso lo que va antecediendo (*ârá*) a la deliberación? Lo elegido (*proairetón*), ¿no es aquello preferido (*hairetón*) *antes* (*pró*) que todo lo demás?" (*EN* III, 2, 1112 a 15-17). Es decir, en la *prâxis* primero se determina decisivamente una de las posibilidades previamente interpretada y juzgada, y después se compromete el hombre por ese camino, uno de tantos, donde su finitud quedará emplazada en la facticidad.

[170] *Ibid*., 1111 b 20-22.

[171] La *boúlesis* o "tender fundamental del hombre al ser" es en ese modo esencial del ser del hombre por el que se encuentra ya lanzado en su ser al poder-ser y, por ello, portando en ese movimiento a las mediaciones-hacia. La "pre-ocupación" heideggeriana expresa bien ese movimiento. En el pensamiento de Tomás mejor que el *velle* (movimiento al esse absolute) se trata de la *intentio* (*Cfr*. los siguientes textos: "Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit... Natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum", *De Veritate*, q. 22, a. 5, resp.; "Intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicit ordinem in finem [tender existencial], secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem", *Ibid*., a. 13: puede verse como la *intentio* incluye, en su lanzada, como la *cura*, el ser-fin y las mediaciones en un solo movimiento. El ser del hombre sin poder-ser, es decir, como ser clauso o ya-dado es "imposible que sea" (*Cfr*. Tomás, *De propositionibus modalibus*, ed. Marietti, pp. 244-245), figura lógica del tipo *illiace*; mientras que la posibilidad elegida es del tipo: "possibiles est non esse, non necesse est esse" (*I-II*, q. 13, a. 6, c.) (figura *edentuli*, subalterna de la anterior), es

decir, es contingente. Pero en su esencia el hombre quiere ser más.

[172] *En* III, 2, 1111 b 22-23. "Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cuiscumque boni, licet sit impossibile" (Tomás, *In eth*. III, lec. V, n. 444).

[173] *SuZ*, § 46.

[174] "La elección puede llevarse a cabo sólo sobre lo que está a nuestro cargo (*perí tà ef'hemîn*)" (*Ibid*., b 30). Lo que se nos "lanza encima", "arriba" (*epí*), es nuestro mismo ser: "se nos carga a nuestra cuenta", diría un criollo. Los latinos hablaban de un *quoad nos*.

[175] *Ibid*., 1112 b 13-14. "La *boúlesis* tiende al ser como poder-ser (*toû télous*); la elección a las mediaciones que se encaminan como posibilidades al fin... Es así que pro-curamos ser (*boulómetha*) en el poder-ser (*eudaimoneîn*)... pero sería erróneo decir que elegimos (*proairoúmetha*) el poder-ser" (*Ibid*., b 28-29). El poder-ser (*télos*) es "la causa primera (*tó prôton aítion*), pero lo último en el descubrimiento [temático]" (*Ibid*., b 19-20). Mientras que la posibilidad elegida es "lo último en la resolución (*analysis*) y lo primero en la ejecución" (*Ibid*., b 24-25).

[176] Aristóteles dice que lo elegido es un "deseo deliberado" (*órexis bouleutiké*) (*Ibid*., 1113 a 10-12); es decir, "a partir de la deliberación hemos juzgado (*krínantes*) lo que amamos" (*Ibid*.). La elección es un (*orektikós noûs* o un *órexis dianoetiké*) (*EN* VI, 2, 1139 b 5-6). Tomás expresa lo mismo repetidas veces: "electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum" (*De Veritate* q. 22, a. 15, resp.); "electio est intellectus appetitivus... consilium est appetitus inquisitivus" (*I-II*, q. 14, a. 1, resp.).

[177] Lo propio de la actitud existencial es "evitar (*feygeîn*) o lanzarse (*diókein*) hacia algo" (*De Anima*, III, 9, 432 b 30), mientras que lo propio de la actitud temática (*ho theoretikós*) es no tener una referencia directa a la *prâxis* (*Ibid*., b 27; esta "indiferencia" práctica del *pensar*, que se deja ver en numerosos textos de Aristóteles, nos manifiesta prototípicamente el sentido del ser y del hombre para los griegos).

[178] *EN III*, II, 1112 a 4-5.

[179] El mismo Aristóteles nos dice que la elección tiene como principos originantes la tendencia (*órexis*) y la comprensión-interpretativa (*lógos* y *diánoia*) y, en último término, el *noûs* (la com-prensión del ser). Más adelante veremos que el *êthos* o carácter es igualmente *arjé* de la elección. El Estagirita nos recuerda, de todas maneras, que sólo lo práctico (*tà praktón*) tiene en vista el fin absoluto (*haplós*) (*EN* VI, 2, 1139 a 32 b 6), es decir, el ser como poder-ser (*télos*; *Ibid*., b 3).

[180] *Ibid*., 1138 a 20-30.

[181] Heidegger, *SuZ*, § 74, p. 384. No entramos todavía aquí a analizar las diversas maneras de elegir, cuestión que trataremos más adelante.

[182] *Ibid*., p. 384. Heidegger usa la palabra *Uebermacht* (superpotencia), pero nosotros hemos querido ligarla a la terminología que nos propone Zubiri en el siguiente texto: "Además de las propiedades formales que emergen naturalmente de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una *emergencia* sino una *apropiación*: la apropiación de posibilidades. En tal

caso, el momento subjetual de la realidad es, como cualquier sustancia, sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero, por otro, no está por *debajo-de* sus propiedades, sino justamente al revés, está *por-encima* de ellas, puesto que se las apropia por aceptación. En su virtud, yo diría que en este aspecto no es un *hypo-keímenon*, sino más bien *hyper-keímenon*, algo no sólo *sub*-stante, sino también *supra*-stante" (*Sobre la esencia*, p. 159). "La virtud y la ciencia por ejemplo no son unas notas que el hombre tiene por su naturaleza, al igual que el talento y la estatura, o el color natural de sus ojos. En el hombre, antes de su decisión libre hay talento, pero no hay virtud ni ciencia; es *sujeto-de* talento y de color, pero no es *sujeto-de* virtud o de ciencia. Virtud y ciencia son sólo dos posibilidades de vida y de realidad humana a diferencia de otras, del vicio y de la practiconería, por ejemplo. Para *tenerlas*, el hombre tiene que elegir entre esas posibilidades y apropiárselas. Por tanto respecto de ellas no está en condición de *sujeto-de* ellas, sino de sujeto determinante de ellas; es supra-stante. En cuanto suprastante, la sustantividad humana es tal que, por su intrínseca constitución... (se halla) *naturalmente* inmersa en *situaciones* que forzosamente ha de resolver por decisión, con la vista puesta en distintas posibilidades. En cuanto inmersa en situaciones, la realidad humana está *sujeta-a* tener que apropiarse posibilidades" (*Sobre la esencia*, pp. 159-160). "Los griegos no hablaron más que de propiedades, distinguiéndolas tan sólo por su contenido, pero no observaron que antes que por su contenido, las propiedades se distinguen por el modo mismo de ser propias: unas lo son por *naturaleza*, otras por *apropiación*. Lo primero se da en las sustantividades meramente sustanciales, lo segundo en las sustantividades superiores. La realidad sustantiva cuyo carácter físico es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral... Lo moral es a su modo algo también físico" (*Sobre la esencia*, p. 160).

[183] Heidegger, *op. cit*. en este caso usa la palabra *Ohnmacht*.

[184] Aristóteles muestra cómo es necesario contar con un primer indeterminado a partir del cual determinamos todo, de lo contrario el proceso llegaría a la absoluta irresolución por indeterminación electiva (el *ápeiron*; *EN* III, 3, 1113 a 2-3).

[185] *SuZ*, § 41, *Cfr*. *Ibid*. §§ 39-45, 57, 63-65.

[186] Jolif, *op. cit*., pp. 196-197.

[187] *Cfr*. *SuZ*, § 60, 62. El "estar-resuelto" (*Entschlossenheit*) de Heidegger es la manera del "estar-abierto" que permite justamente la elección o resolución (*Entschluss*) *propia*. Mal puede elegir el no-libre; mal puede ser libre el que no deja que el poder-ser propio ilumine su facticidad. Estas cuestiones deberán ser tratadas más adelante cuando analicemos la moralidad de la existencia y sus modos de ejercicio. Por ahora, como se ha podido observar, nos hemos mantenido en el nivel fundamental (*in genere*, de la Totalidad equívoca), sin todavía indicar lo que de inauténtico o auténtico, malo o bueno tengan los diversos modos de ser que hemos ido describiendo.

[188] *Cfr*. Karl Jaspers, *Philosophie*, L. II, sec. III, cap. 2. Las situaciones límites (la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa...) son ocasiones de entrar en *crisis*; alejándose el hombre de la familiar cotidianidad accede al "inhóspito" pensar. Hegel hablaba del encontrarse "en casa" (*zu Hause*) como el prototipo de la inmediatez del Saber

Absoluto; Heidegger, en cambio, habla de la "inhospitabilidad (*Unheimlichkeit*) (*SuZ*, §§ 40 y 57) en la que vive el hombre auténtico, que no sueña ya con dicho absoluto.

189 Relaciónese esta cuestión con la explicada en el § *6*, *nota 108*. Al separar de la cotidianidad dialéctica e integrada, lo a elegir (en la deliberación temática o explícita como "pesar pensadamente" lo a elegir) se lo reduce y desdibuja al mismo tiempo. La adecuada deliberación existencial es la del que tiene cabal presencia de su poder-ser no obnubilado ni corrompido, y no la del titubeante indeciso que necesita con pausa y cabildeos explícitos encontrar alguna razón para elegir una posibilidad. El héroe griego, el santo cristiano, el sabio de nuestro pueblo, el hombre auténtico, decide prontamente, en situación y por las exigencias impredeterminables del momento, lo que debe obrar en vista de su poder-ser, aunque esto signifique su muerte.

190 En *Wegmarken*, p. 191.

191 Véase Heidegger, *SuZ*, §§ 74 y 75.

192 En sentido propio el destino es descripto de la siguiente manera: "La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y trae al Ser-ahí a la simplicidad de su destino individual. Con esta expresión designamos el gestarse original del Ser-ahí, gestarse implícito en el estar resuelto propio y en que el Ser-ahí se hace tradición de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo elegida" (*Ibid*., p. 384). De este destino auténtico sólo hablamos aquí pero de manera indiferenciada.

193 Sobre Kierkegaard puede verse la reciente obra de Helmut Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, 1968; y del mismo autor la obra nombrada *Existenzphilosophie und Ethik*, en el capítulo dedicado a Kierkegaard (pp. 8-32). Sobre los estadios véase Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, pp. 58 ss.

194 Traducción francesa de Gateau, p. 4.

195 *Entweder-Oder*, en *Gesammelte Werke*, trad. alemana, t. II, p. 184. Kierkegaard piensa que el arrepentimiento es la contradicción ética más profunda, que abre ya el pasaje al humor irónico camino hacia el estadio supremo.

196 Para Kierkegaard la categoría transcategorial era Dios mismo como el *télos* absoluto que se revela como lo absolutamente subjetivo: una teología negativa de corte luterano. Heidegger ha consistido en sacar a estas categorías de su ámbito para impostarlas en el horizonte ontológico, con un sentido radicalmente distinto. Jaspers dio a dichas categorías un sentido existencial y no existenciario. Es interesante indicar cómo Jaspers antecedió a Heidegger en el planteo de la cuestión kierkegaardiana y nietzscheana, llegando sin embargo Heidegger a una mayor fundamentalidad ontológica.

197 La palabra *Weisung*, usada por Heidegger en el texto colocado al comienzo de este parágrafo, significa también "indicación".

198 *L'existencialisme est un humanisme*, ed. cast., p. 37. Los textos en este sentido son numerosos: "(Si) el hombre está abandonado..., no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse" (p. 21). "Si el hombre ha reconocido que establece valores, en el

desamparo no puede querer sino una cosa, la libertad, como fundamento de todos los valores" (*Ibid*., p. 39). Sobre las variaciones de las normas históricas nos dice que "los tipos de compromiso son diferentes según las épocas. En una época en que comprometerse era hacer revolución, había que escribir el *Manifiesto*. En una época como la nuestra, en que hay varios partidos que se proclaman todos revolucionarios, el compromiso no es entrar en uno de ellos, sino tratar de clarificar las nociones, para precisar a la vez la posición y tratar de influir sobre los diferentes partidos revolucionarios" (*Ibid*., pp. 46-47).

[199] En castellano *exacción* (deriva del participio pasado de *exigere*, *exactus*; en latín *exactor*) significa efecto de exigir, con aplicación a impuestos, prestaciones, multas, deudas. No lo tomamos aquí en el sentido de cobro injusto o violento, ni tampoco en un sentido económico.

[200] Véase lo ya explicado en *Para una de-strucción de la historia de la ética* § 9.

[201] *Cfr*. fin del anterior capítulo. Véase Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, "Sein und Sollen", pp. 149-152.

[202] Heidegger dice que por ello "sostén (fundamento, *Halt*) significa en alemán guardia (*Hut*) " (*Brief über den "Humanismus"*, en *Wegmarken*, p. 191).

[203] *L'être et le néant*, p. 515.

[204] *Cfr. capítulo I*, § 6. Aunque no hayamos visto aquí la cuestión del derecho, ontológicamente, no es sino la contrapartida simultánea y concomitante del deber. Ontológicamente aquella posibilidad que me obliga por deber es igualmente acerca de la cual tengo derecho. El derecho, poder o posibilidad efectiva de apropiación de la posibilidad auténtica (que posibilita el poder-ser), se confunde con el deber, necesidad moral u ob-ligación de apropiarme de tal posibilidad auténtica. El derecho indica la *posición del hombre ante el ser*, la potestad o poder que tiene la finitud de empuñar posibilidades para poder advenir lo que debe-ser. El deber indica *la posición del ser respecto al hambre*, la ob-ligación que tiene de cumplir tal posibilidad para que el ser sea. El derecho se funda en el ser ya-dado, como facticidad; el deber se funda en el ser como poder-ser, como advimente. Para que la facticidad pueda trascenderse, y así el hombre ser *más* hombre (sin lo cual deja de ser hombre), debe poder cumplir sus derechos. Para que la trascendencia se cumpla adecuadamente y el poder-ser sea, el hombre debe cumplir sus deberes. El mismo Cicerón, hablando de *oficiis* (deberes y derechos, funciones del hombre con-otros) manifiesta cómo el supremo fin es el de las comunidades y que éstas se dan jerarquizadamente: "In ipsa autem communitate sunt gradus officiorum ex quibus quid cuique praestet, intelligi possit, ut prima diis inmortalibus, secunda patriae, terta parentibus, deinde gradatim reliquis debeantur" (*De oficiis*, XVI, 160).

[205] Heidegger había privilegiado a la pre-ocupación o cuidado (*Sorge*) como siendo el existenciario unitivo de la totalidad por excelencia (*SuZ*, §§ 39-45, 57, 63-65). Creemos que la *prâxis* cumple aún mejor dicha función expresiva de la unidad actual de la esencia del hombre como tal, pero a un nivel óntico.

[206] J. P. Sartre, *L'être et le néant*, pp. 510-511. Cuando este pensador nos dice que "el concepto de acto contiene en efecto numerosas no-

ciones subordinadas que debemos organizar y jerarquizar" (*Ibid*., p. 508) se refiere a todos los momentos expresados en la exposición del capítulo I y el II que ahora concluimos. "Obrar es modificar la figura del mundo" es disponer ciertos medios en vista de un fin, es producir un complejo instrumental y organizado de tal manera que por una serie de encadenamientos y ligazones, la modificación agregada a uno de los eslabones modifica toda la serie, y para terminar, produzca un resultado previsto" (*Ibid*.). A esta descripción habría que indicar todavía: que para que sea acción es necesario que tenga por origen "un principio intencional (*principe intentionnelle*)" (*Ibid*.), lo cual acerca mucho a la manera como Tomás describía al acto humano: "actiones, quae ab homine aguntur, illae solae propriae dicuntur humanae, quae sunt propiae homini, in quantum est homo. Differt autern homo ab irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus; unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus" (*I-II*, q. 1, a. 1). Es decir, "il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant" (J. P. Sartre, *op. cit*., p. 511).

[207] *Critique de la raison dialectique*, p. 166.

[208] Recuérdese lo dicho en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 2-3. *Cfr*. Heidegger, V*om Wesen und Begriff der Physis*, en *Wegmarken*, pp. 352-362.

[209] *Ibid*., p. 340. El ámbito de lo des-cubierto (*in dar Unvergborgene*) es el mundo.

[210] *Ibid*., p. 321: "*Eîdos proairetón* ist das Ende *télos*". Por nuestra parte debemos indicar que este *eîdos* no es fruto de *téjne* sino de *frónesis*.

[211] *Ibid*., p. 352 ss. "La movilidad de un movimiento consiste esencialmente en que el movimiento de lo que; es movido es cogido al vuelo en su fin, *télos*, y en tanto que así sorprendidamente tomado se *tiene* en el fin (*das Sich-im-Ende-Haben*)" (*Ibid*., p. 354).

[212] Así lo ha entendido Helene Weiss, cuando en su trabajo *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, pp. 99-153, describe el ser del hombre (*menschliches Dasein*) a partir, principalmente, de la *Ética a Nicómaco* y como *prâxis*. "Praxis ist schliesslich der Titel für das Sein des Menschen schlechthin. Der Ausdruck bezeichnet den ontologischen Charakter des menschlichen Daseins" (p. 100). "So sehen wir, dass die Praxis als eine *kínesis teleía*, ales echte Energie, den ontologischen Vorrang hat, insofern sie aus universal-ontologischen Gründen für das griechische Seinsverständnis an höchster Stelle steht" (p. 104). Por ello es la "Eudaimonia, der eïgentlichen Praxis, der höchsten Seins arte des Menschen" (p. 107). En este sentido la perfección como *télos* es la *eupraxía* (*Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 3).

[213] Véase lo que ya hemos dicho sobre esta cuestión en los §§ *3-4* (*notas 53* y *54*), y lo que indicaremos en los §§ *34-35* del *cap. VI*.

[214] *Nietzsche*, I, pp. 463-464.

[215] *Ibid*.

[216] *Zur Seinsfrage,* en *Wegmarken*, p. 234.

[217] *Ibid*., p. 237.

[218] *Ibid*., p. 238.

[219] *Ibid*.
[220] "Die Offenheit für des Geheimnis" (*Op. cit*., p. 25). La "fórmula" es frecuentemente repetida en estas páginas.
[221] "Die Gelassenheit zu den Dingen" (*Ibid*.) es la actitud correlativa a la anterior. Secretamente Heidegger indica las dos dimensiones fundamentales de la Realidad: las cosas y el hombre. Ante las cosas es necesario el sosiego ante su esplendor constitutivo; ante el hombre la simple apertura ante el misterio irrebasable de la libertad del Otro. Heidegger, de ninguna manera, explicita esta intuición en él poética.
[222] *Ibid*., p. 49.
[223] "...des transzendental-horizontales Vorstellens" (*Ibid*., p. 36). Véase la cuestión en nuestros trabajos: *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 16; § 21, *nota 283*; y en esta obra cap. I, §§ 3 fin — 4 comienzo, *nota 53-55*, § 6, *nota 115*; § -6, *notas 342-346*; *La dialéctica hegeliana*, § 12, "Ensayo sobre la exterioridad" (en especial *notas 413-428*). Estas referencias indican el "punto de partida" de este capítulo.
[224] *Gelassenheit*, pp. 36-37.
[225] "...die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen" (p. 37).
[226] *Ibid*., p. 38.
[227] *Ibid*.,
[228] *Ibid*., p. 39.
[229] *Ibid*., p. 50.
[230] *Ibid*.
[231] *Der Satz vom Grund*, p. 174: "Sein und Grund (fundamento o *ratio*): das Selbe".
[232] *Ibid*., p. 188.
[233] *Ibid*. En la conferencia final se resume todo lo dicho. El principio de razón suficiente enuncia simplemente que toda representación tiene su fundamento en el ser como horizonte. Pero tanto el ser como todo lo que en él se funda queda abarcado por una categoría que pasa desapercibida: lo mismo (*das Selbe*: pp. 204, 205, etc.). Es en el ámbito de "lo Mismo" que ser y fundamento se coimplican en la Unidad (*in Einem zusammengehören*) p. 204); *cfr*. *Nietzsche*, I, pp. 467-468.
[234] *Identität und Differenz*, p. 10.
[235] *Ibid*., p. 14.
[236] *Ibid*., p. 21.
[237] *Ibid*., pp. 22-30. Lo *Ge-Stell* es la modalidad de la Realidad cósmica no ya como la materia de la pro-ducción, sino como la "existencia" de cosas reales que pueden ser objetos de peritaje, explotación: "existencias" en el sentido de *stock* indefinido a disposición pero todavía no hecho objeto, producto (son *las cosas* de la "serenidad ante *las cosas*" que hemos indicado en la *nota 221*). Esas cosas explotables tienen una cierta exterioridad, extranjería (*befremdlich*): "Si permanece extranjero, el *Ge-Stell*, es porque no es ultimidad del pensar, sino que sólo da un primer acceso a Aquello que auténticamente domina la constelación del ser y el hombre" (*Identität und Differenz*, p. 24).

[238] *Ibid*., p. 27.
[239] *Ibid*., "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", p. 35.
[240] *Ibid*., p. 44.
[241] *Ibid*., p. 55 (esta noción es frecuente en Heidegger desde *SuZ*).
[242] *Gelassenheit*, p. 50.
[243] *Ibid*., p. 51.
[244] *Ibid*., p. 71. Heidegger nos dice todavía que "en la asimilación: el ámbito, no es más el horizonte de la serenidad" (p. 52); la cosa con respecto al ámbito no tiene ni una relación óntica ni ontológica, sino que se sitúa en el orden de la constitución (*Bedingnis*; p. 54). La esencia del hombre no recibe sus caracteres del hombre mismo, sino más bien de lo que llamamos el ámbito y la asimilación (cfr. pp. 54 — fin).
[245] *Identität und Differenz*, p. 56.
[246] *Ibid*., p. 56-57. *Cfr*. para la noción de sub-dividido (*Unter-Schied*) *Unterwegs zur Sprache*, p. 25: "Die Innigkeit von Welt und Ding west im Schiel des Zwischen, west im Unter-Schied". Significa lo único ("Er ist einzig") desde lo cual (*sub*-) lo di-ferente está conciliado: "Der Unter-Schied ist die Dimension" (*Ibid*.).
[247] *Ibid*., p. 56.
[248] Véase, entre otros textos, el reciente *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, pp. 20 ss.: "Lo que define a ambos, tiempo y ser, en su unidad, esto es: en su mutua pertenencia, lo llamamos: das *Ereignis*" (p. 20).
[249] Sobre el "juego", p.e., en *Das Ding*, en *Vortraege und Aufsaetze*, II, pp. 52 ss.
[250] Véase nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, § 6, b, esquema 4 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, § 3, 2).
[251] En el *De libero arbitrio* se nos dice que "mediante su conversión a Dios (*ex conversione ad Deum*), pudiera verse libre del castigo que le había merecido su aversión original de Dios (*quod eius ex aversione*)" (III, 20; t. III, p. 383).
[252] P.e., en el *Sofista* dice explícitamente que todos esos problemas nos hacen caer en una "aporía" (238 d).
[253] *Sof*. 242 d.
[254] *Ibid*., e.
[255] *Ibid*., 243 d-e. "Habremos de admitir como Todo, tres y no dos opuestos" (*Ibid*.).
[256] *Ibid*.,
[257] *Ibid*., 244 ss., y en otros diálogos.
[258] *Ibid*., 245 a.
[259] *Ibid*., b.
[260] *Ibid*., 233 e. Téngase bien en cuenta que sobre el "yo-tú" sólo hay un "nosotros" (jamás un "vosotros").
[261] *Ibid*., 254 d. Este texto es comentado por Heidegger, *Identität und Differenz*, pp. 10 ss.
[262] *Ibid*., 255 d.
[263] *Parménides* 139.

[264] *Ibid*., 144 a ss. En especial 158 c ss.; y aun el comienzo del diálogo (137 a ss.).
[265] *Parm*. 166 c.
[266] *Séptima Carta*, 337 d. En nuestra tesis doctoral "Introducción a la problemática del bien común", defendida en Madrid, 1959, Primera Parte, Sección segunda (tomo I, pp. 156-198), hemos estudiado la cuestión detenidamente en la filosofía de Platón.
[267] *Teeteto*, 208.
[268] *República*, 517 b.
[269] *El Banquete* es uno de los diálogos que más se acerca a una imposible superación de la ontología griega, pero claramente la Totalidad es la categoría última comprensora: cuando dice que el *éros* es como un *daímon* (Banquete, 202 d), que está "*entre* lo divino y lo mortal", no puede dejar de agregar que está "situado entre unos y otros como rellenando el vacío, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo" (*Ibid*., d-e). El *entre* (*metaxú*) es lo esencial a tenerse en cuenta.
[270] P.e., *Teeteto* 189 b-190.
[271] *República*, 540 a-b.
[272] Véase acerca de esta cuestión en Aristóteles mi artículo sobre "La Ética definitiva de Aristóteles", en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires) IX, 11 (1969), especialmente pp. 81-89; además, mi tesis nombrada en *nota 266*, Sección tercera, pp. 199-234.
[273] *Stoicorum veterum fragmenta*, t. II, n. 315. Crisipo piensa que el cosmos, la totalidad que incluye a los dioses, es una ciudad bien organizada (*Ibid*., II, n. 1127-1131).
[274] A. Festugière, *La révélation d'Hermes Trismégiste*, t. II, p. 264. Véase en especial "Le Dieu cosmique" (pp. 189 ss.). Para Zenón la Totalidad cósmica, divino-humana, está regida por una ley natural universal (*Stoicorum veterum fragmenta*) t. I, n. 42, ss.
[275] Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 1.
[276] Véase nuestro artículo "La doctrina de la persona según Boecio", en *Sapientia* XXII, 84 (1967), pp. 101-126; *El dualismo en la antropología cristiana*, §§ 83-85.
[277] *Cfr*. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 6. Más adelante esta *Ética* completaremos lo dicho en esa obrita, donde sólo hemos indicado, a partir del "mito adámico", la cuestión de la libertad, dejando de lado la fundamentación propiamente metafísica.
[278] Para una visión de conjunto véase la obra de Pedro Laín Entralgo. *Teoría y realidad del otro. I. El otro como otro yo, nosotros, tú, y yo,* Revista de Occidente, Madrid, 1961; Descartes desde las pp. 29 ss. Véase la bibliografía indicada en *nota 332*.
[279] *Cfr*. *La dialéctica hegeliana*, cap. II, § 4.
[280] *Le Discours*, IV; p. 148.
[281] Nueva reedición en 1966, t. XI de las obras completas.
[282] Un Tomás de Vio Cayetano (+ 1534) publicó su valioso comentario a la *Prima et secunda Secundae* (1571); Francisco de Vitoria, *Comentarios a la secunda secundae* (1952), *De Iustitia* (1934), *Reelecciones de Indias* (1928); Domingo de Soto, *De Iustitia et iure* (1561-1562); Domingo Bañez, *De Iure et Iustitia* (1544), *De*

fide, spe et charitate (1584-1586); Gabriel Vázquez, *Commentaria ac disputationes in Summan theologicam* (1609), *Opuscula moralia* (1617-1620); Francisco Suárez, *Priman secundae...* (1625), *Opus de virtute* (1608), *Tractatus de legibus* (1612). Hemos citado las obras que hemos consultado personalmente en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, con ocasión de nuestro trabajo inédito sobre "El bien común en la Escuela moderna tomista o la segunda escolástica" (Salamanca, 1958).

283 *Ethica philosophica* (1763), § 1.

284 Königsberg, 1798.

285 Königsberg, 1797.

286 *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15.

287 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) § 1; *Cfr*. nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, § 6.

288 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3, 2.

289 *Ibid*., § 3, 8.

290 *System des transzendentalen Idealismus*, Einleitung; t. III, pp. 365-367.

291 *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, für Vorlesungen* (1799). III, V; t. III, p. 261. La noción de *Entzweiung*, tan fundamental para el mismo Hegel, tiene su correspondiente en el griego neoplatónico en la palabra *díploos* (*Cfr. Enéada* V, 2, 1); Plotino indica que originariamente el Uno "no muestra a través de sí mismo ninguna *escisión*... Por la visión de sí mismo [el *prós autó blépos* es el *für sich* hegeliano como autoconciencia] se convierte entonces en inteligencia..." (Véase *nota 119* de nuestra obra *La dialéctica hegeliana*).

292 *Cfr. La dialéctica hegeliana*, cap. III, § 8: "La dialéctica como movimiento in-volutivo propedéutico". Para una corrección de la interpretación hegeliana de la meta-física de la Alteridad véase nuestro trabajo: *El humanismo semita*, cap. II, pp. 47-74; y "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Ievah", en *Stromata* (Buenos Aires) XX, 4 (1964), en especial la dialéctica Señor-siervo en pp. 452-456.

293 En los estudios del joven Hegel [cabe destacarse que acaban de aparecer *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichungen* (1785-1788), 1970] unos destacan como originaria y primera la dialéctica hombre-Dios (p. e. Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 1929), otros, la dialéctica persona-sociedad o persona-totalidad divina (p. e. Th. Steinbuechel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, 1933) o aun el Señor-esclavo (p. e. P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, 1953). Todo esto se expresa maduramente en la *Enzyklopädie*.

294 *Cfr*. P. Asveld, *op*. *cit*., pp. 133 ss.

295 *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Frühe Schriften*, t. I, p. 274. El tema abrahámico véase en nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, nota 168; en especial *Werke*, t. I, *pp*. 274 ss.

296 Todos estos textos de los *Frühe Schriften*, pp. 274-276.

297 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 414: "...das Erscheinen des Geistes" (t. X, p. 201).

298 *Phänomenologie*, A, fin (ed. Hoffmeister, 1952, p. 128). Téngase

especialmente en cuenta la insistencia hegeliana en marcar la importancia óptica, visiva, en la descripción (el verbo *schauen*: ver, mirar); lo mismo queda indicado con la noción de *vorhanden* ("ante los ojos" lo ha traducido Gaos).

[299] *Ibid*., p. 134.

[300] *Ibid*., p. 134.

[301] *Ibid*., p. 140.

[302] *Ibid*., p. 135. Véase la cuestión del apetito en *Enzyklopädie*, §§ 426-429; *Phänomenologie*, pp. 135-139.

[303] Véase Jean Hyppolite, *Genese et structure de la phénoménologie de l'esprit*, pp. 155-158.

[304] *Phänomenologie*, p. 135.

[305] *Ibid*., p. 136.

[306] *Ibid*., p. 139. El tema de "otra conciencia" es fichteano, que criticó ya a Kant por su individualismo. Sin embargo, como veremos, tanto Fichte como Hegel engloban "el Otro" (otra autoconciencia) en una totalidad que se ha previamente desdoblado, escindido: "lo otro" es siempre diferencia dentro de la Totalidad de "lo Mismo". "El Otro" es trans-ontológico; "lo otro" es óntico.

[307] *Ibid*., IV, A, p. 141. La satisfacción es un mutuo deseo; el reconocimiento es una mutua conciencia de la autoconciencia.

[308] La fórmula "no hay en ella nada que no sea por ella misma (*es ist nichts in ihm, was nicht durch es setbst ist*)" (*Ibid*., p. 142), que nos recuerda las mónadas leibnicianas, sería la fórmula adecuada que explícitamente propone la dialéctica de "lo otro" como di-ferencia interna en "lo Mismo": no hay novedad, sólo hay desenvolvimiento de lo ya dado potencialmente (hay *dynamis* pero no creación).

[309] *Ibid*., p. 143.

[310] *Ibid*.

[311] En la *Enzyklop*., §433, explica que "la guerra (recordando entonces a un Heráclito, pero igualmente a un Hobbes: *homo homini lupus*) que constituye el re-conocimiento y la sumisión a un Señor es la manifestación (*Erscheinung*) en la que se ha originado la vida en común de los hombres como causa de los Estados". La autoconciencia que pueda tomar cada conciencia ha sido condicionada a una toma de conciencia colectiva de la historia humana: la historia universal antecede y es una *gran* biografía individual; la biografía individual reitera en una persona la historia humana hasta ese momento, que, por otra parte, es el proceso mismo del Absoluto como historia: como lo que retorna hacia sí mismo como resultado.

[312] *Phänom*, p. 147.

[313] *Ibid*., "das knechtische Bewusstsein".

[314] *Enzyklop*., § 435. En especial *Zusatz*: "el hábito de la obediencia es un momento necesario en la educación de cada hombre".

[315] Phänom, p. 152.

[316] La cuestión tan importante para las ciencias sociales, políticas y la ética del individuo-comunidad-Estado en Hegel, puede verse p. e. en Paul Vogel, *Hegels Gesellschaftsbegriff*, 1925 (bibliografía de la época pp. 381-384); Franz Rosenzweig, *Heget und der Staat*, 1920; Franz Gregorie, *Études hégéliennes*, pp. 221-356: "La divinidad del Estado";

Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, 1950; Karl Loewith, *Von Hegel Zu Nietzsche*, 964, en especial: II, I y IV; Manfried Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1970; etc. La aporía griega (platónica, aristotélica, neoplatórica) vuelve a aparecer en el seno de la modernidad; no se trata ya del sabio y la *pólis*, se trata del ciudadano individual y el Estado moderno: el Estado, siendo el órgano de la Totalidad como tal, divino y substancial, es el fin del individuo (Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 257 ss.); sin embargo, el individuo en cuanto ha superado su *particularidad*, tiene, en tanto libre y racional, su fin en sí (*Cfr*. F. Gregoire, *op*. *cit*., pp. 241-245). Consúltese además H. Marcuse, *Reason and revolution*, 1954, cap. VI, de la primera parte.

317 Para el período poshegeliano véase nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, cap. IV, § 10, en especial el trabajo nombrado en la nota anterior de K. Loewith; y la segunda parte de la de H. Marcuse y P. Laín Entralgo en *Teoría y realidad del otro*, I, pp. 114-123.

318 Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*, p. 88.

319 *Grundsätze der Phirosophie der Zukunft* (1843), § 62; t. II, p. 319.

320 Karl Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Frühe Schriften*, t. II, p. 817. Véase más adelante los §§ 23 y 27.

321 *Cartesianische Meditationen*, §§ 42-fin (Husserliana I, pp. 121 ss,).

322 Véase lo ya dicho en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, IV, § 18; y en esta obra capítulo I, § 1; y VI, § 32; y nuestro artículo "Situación problemática de la antropología filosófica", en *Nordeste* (Univ. del Nordeste, Resistencia) 7 (1965), pp. 102-129, en especial *nota 56*. Véase la obra reciente de Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Esta última rica obra no logra redimir a Husserl de su solipsismo ontológico, aunque muestra las posibilidades, a partir de la fenomenología del Husserl definitivo, para una descripción del reino del "entre" (*Zwischenreich*).

323 "Si volvemos ahora a nuestro caso de la apercepción (*Apperzeption*) del *alter ego*, es obvio que se efectúa una apresentación en el mundo primordial [*in meiner primordialen Umwelt*: el del ego trascendental], por el cuerpo (*Körpers*) que está *allí*, no perteneciente a mi esfera psíquica, ni, en general, a mi esfera propia" (*Cart. Med*. § 54; p. 148).

324 *Ibid*., § 55; p. 156.

325 A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 127.

326 *Cart. Med*., § 56; p. 156.

327 *One Dimensional Man*, fue publicado en Boston en 1964.

328 *Ibid*., p. 11.

329 *Ibid*., cap. 4, pp. 104 ss.; *cfr*. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 35-37.

330 E. Levinas, *Totalité et infini*, p. IX.

331 Nicolas Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, pp. 181-193.

332 Sobre un sentido todavía restringido u óntico de la "alteridad", véase el § 10 de esta obra; alteridad "en" la mismidad. La alteridad como "lo mismo" que se deviene en la temporalidad es sólo el *futuro*

dialéctico de la Totalidad. En cuanto a una bibliografía mínima recomendamos las obras de Emmanuel Lévinas, *Totalité et lnfini. Essai sur l'extériorité* (1961), trabajo maduro que fue comenzado en 1947 con la obra *De l'existence à l'existente*, seguida de *Le temps et Autrui* (1947), primeras críticas al pensar europeo de Hegel y Heidegger de manera frontal desde la metafísica de la Alteridad; anuncia otra obra para 1972: *Autrement qu'être* (donde abordará cuestiones que hemos discutido con él personalmente en París); en el mundo alemán podrían irse a buscar indicaciones en las obras de Fichte (*cfr*. Hans Duesberg, *Person und Gemeinschaft*, pp. 23-192), mucho más explícitas en las de Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), al que se refiere Karl Loewith, en su obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928) pp.5 ss.; ya en el siglo XX, partiendo de las intuiciones de un H. Cohen o un F. Rosenzweig, se conocen las obras de Martin Buber, como por ejemplo, *Das dialogische prinzip* (*Cfr*. Michael Theunissen, *Der Andere*, pp. 243 ss.; en la obra de Theunissen se hace una crítica a la doctrina del Otro en el pensar de Husserl, Heidegger y Sartre, y se describe positivamente esta tradición del pensar en pp. 374-482; sobre la cuestión en Husserl, Heidegger y otros autores consúltese la obra de de Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, bibliografía, pp. 411-418); en el pensar francés el primero en comenzar el camino fue Gabriel Marcel con su *Journal métaphysique*, que se inicia en 1914.

[333] Consúltense en las *notas 220-244* y en los textos correspondientes las palabras alemanas que usa Heidegger y que hemos colocado en castellano entre comillas ahora.

[334] Se trata de completar la descripción comenzada en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, II, § 6; la traducción monológica de la Totalidad quedó indicada en las partes I, III y IV (en especial §§ 1, 11 y 16). Una comparación entre la posición fáctica del judeo-cristiano y la conceptualización agustiniana la efectuó Heidegger en un seminario entre 1920-1921 y otro en 1921, considerando sólo la alteridad-temporalidad; aquí, en cambio, nos intereea la Alteridad en su sentido estricto: "el Otro" dis-tinto (Véase nuestra obra *El humanismo semita*, cap. II, pp. 47-74, escrito hace varios años y que ahora corregiremos en parte). La cuestión metódica véase en el cap. VI, § 36, en especial la distinción específica entre la revelación y el pensar teológico y el filosófico.

[335] Citaremos los textos de la Biblia Hebraica, edición de Rudolf Kittel, y de la *Septuaginta*, edición de Alfred Rahlfs. Pueden consultarse para todos estos términos (a partir del griego) en el *Theol. Wörterbuch z. NT*. de Kittel, art. *enópios*, *fílos*, *stóma*, *prósopon*, etc.

[336] E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 183.

[337] Esta es la cuestión que plantea Theunissen como epílogo de su obra *Der Andere*: desde el cara-a-cara originario se obre el orden trascendental del mundo (último horizonte del pensar heideggeriano de la época de *SuZ*). En esta obra de Theunissen puede verse una importante bibliografía de la filosofía europea dialógica, pero no se incluyen las obras en ese momento ya aparecidas de E. Levinas.

[338] *SW*, VI, p. 360. Ese "resto" (*Rest*), esa *ultimidad* irresuelta, in-com-prensible (en griego lo último se dice *ésjaton*) es exterioridad originaria, "escatológica", inasumible por el hombre en la historia.

[339] El texto griego dice *ópsontai* (verán), pero no puede traducirse

con el mero verbo "ver", "mirar", porque no explica la posición originaria de esta tradición cultural.

340 "Persona-a-persona" es, en verdad, máscara-ante-máscara; cara-a-cara, fundamento de la actual noción de "persona".

341 Véase nuestro libro *El humanismo semita*, pp. 39-43. Se trata de la noción de *lebthahor*.

342 E. Levinas, *op. cit.*, p. 169.

343 *Ibid.*, p. 168.

344 Véase lo ya dicho en *La diatéctica hegeliana*, § 12 b: "Sobre la esencia dialéctica según Zubiri". El hombre es una *res eventualis* (cosa que origina acontecimientos) (*Cfr. nota 413*, en *op. cit.*).

345 *Was ist Metaphysik?*, en *Wegmarken*, p. 12. Sobre otra noción de *cáos* véase en Heidegger, *Nietzsche*, I, pp. 562 ss.

346 Hegel sólo vio la nada como libertad (pero no "del Otro"). En la *Enzyklopädie*, § 87 dice: "La forma suprema de la Nada para-sí sería la libertad, pero ella es negatividad, en la medida en que ella se profundiza en sí misma hasta la suprema intensidad, siendo así la Afirmación absoluta". Nosotros interpretamos a la Nada en un sentido radicalmente diverso, tanto de Heidegger como de Hegel o Boehme.

347 "El olvido (*léthe*) es el éxodo de un conocimiento, mientras que el estudio, produciendo en nosotros el recuerdo (*mnémen*) de lo que había salido, salva el conocer y produce *lo mismo* (*tèn autèn*)" (*El Banquete* 208 a). La generación del hijo tiene como finalidad no dar a luz *lo nuevo* sino conservar *lo mismo*: "El mortal se salvaguarda así (por la paternidad), ya que no es (individualmente) lo mismo (*tò autò*) como lo divino". (*Ibid.*, 208 b).

348 La meta-fisica del "cara-a-cara" expresa poéticamente y de manera esponsal la relación originaria del creador y la creatura (Véase el *Cantar de los cantares*, o en *Oseas*, 1-3).

349 *L'être et le néant*, pp. 310 ss. Habiendo reducido al hombre a sólo algunos de sus momentos, Sartre indica como relación con el otro "la mala fe" (pp. 85 ss.), y el masoquismo (que envuelven al amor y lenguaje, pp. 431 ss.) y el sadismo (pp. 447 ss.). "El infierno es el otro" para Sartre; para nosotros, lo mostramos definitivamente, el infierno es "lo Mismo" que se cierra solipsísticamente sobre sí, en cuyo caso "lo otro" (como di-ferencia interna) es sólo el verdugo pero no el mismo infierno. Aquí queremos anteponer *la mirada* al *beso*; la primera propia de la ontología de la totalidad (griega o moderna); el segundo propio de la meta-física de la alteridad (superación de la modernidad).

350 *Phénoménologie de la perception*, pp. 180 ss. Véase una lejana indicación de la cuestión en Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, II. pp. 177 ss.; mucho mejor ya los trabajos de Castilla del Pino, *La alienación de la mujer*; la obra que inició una nueva etapa en la reflexión de la cuestión: Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, de enorme valor, pero situado todavía dentro de una reacción feminista un tanto unilateral; y entre la enorme bibliografía querríamos todavía citar a Henri van Lier, *L' intention sexualle*. Alguna bibliografía sobre la mujer en A. Montagu, *La mujer sexo fuerte*, trad. castellana, pp. 251-253; y en Margaret Randall, *Las mujeres*.

Es de interés la colaboración de Anne Koedt, *EL mito del orgasmo vaginal*, trad. del C. I. Buenos Aires, 1971.

351 Platón, *Banquete*, 206 e -207 a. Si el ser es lo permanente, constante, visto y divino, el *éros* es la tendencia a la subsistencia del ser en el sentido griego. (*Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 1).

352 *Ibid*., 208 b.

353 *Ibid*., 189 e.

354 *Ibid*., 211 e. Podría estudiarse detalladamente este diálogo para comprenderse la coherencia de la ontología de la Totalidad (que incluye al Otro como di-ferencia de lo Mismo, en este caso a la mujer dentro del totalitarismo patriarcal de los indoeuropeos). Fedro muestra como el *éros* es la unidad del Todo (178 a -180 b); Pausanias indica el *éros* homosexual masculino como el más excelente, de Afrodita Celeste (180 c -185 c); Eryxímaco indica como el *éros* es la pasión de lo mismo a lo mismo ("lo des-semejante y tiende y tiene *éros* por lo des-semejante", 186 b), y con ello explica el cosmos, la música, la astronomía y la adivinación; Aristófanes; el más claro, enseña que se "restablecerá nuestra naturaleza primera y nos curará" (193 d) de la pluralidad, de la sexualidad, ya que los griegos "tienen por el matrimonio una natural indiferencia y ceden sólo por la autoridad del uso" (192 b), "lo que no les impide pasar juntos la vida en el celibato (*agámois*) " (*Ibid*. b); Agathon es el más preciso, ya que dice que el *éros* "siempre aproxima lo semejante a lo semejante (*hómoion homoío aeí pelázei*) " (195 b), describiendo el *éros* sólo desde la posición del varón (la mujer no cuenta sino muy poco, ya que habiendo sido absorbida por "lo Mismo" [= varón], sólo es una di-ferencia interna: lo que debe obediencia al que tiene la patria potestad: el padre-varón). Platón mismo, que piensa dialécticamente lo que otros exponían simbólicamente, dice que el *éros* no es sino la pasión de "lo mismo" por "lo Mismo" (véase especialmente el Discurso de Diótimo, 201 d -207 a); "lo Mismo" que desean los padres en la generación del hijo, "lo Mismo" a lo que aspira el educador por el des--olvido de las mismas ideas ya conocidas antes de la caída y ahora re-conocidas como "lo Mismo" (*tèn autèn*) (208 a). El ser, lo bello y a lo que se dirige todo lo griego (familia, filosofía, etc.) es hacia "lo Mismo" como Totalidad sin Otro, como divino y eterno retorno.

355 *Oikon*., A, 1343 a 1.

356 *Polit*., A, 1, 1251 a 29-30.

357 *Oikon*., A, 1343 b 24-26. Otras formulaciones semejantes se encuentran en sus obras, por ejemplo, aquello de que "los padres aman a sus hijos porque los reconocen como ellos mismos (*heautoús*), pues procediendo de ellos mismos (*autôn*) son otros-mismos (*héteroi autoì*) en cuanto separados, y los hijos aman a sus padres porque tienen en ellos su origen; los hermanos se aman recíprocamente porque se origínan en los mismos (*autôn*); la mismidad (*tautótes*) de sus recíprocas relaciones los hacen lo mismo (*tautopoieî*)... Son, en cierta manera lo mismo (*tautó*) pero di-feridos en individuos separados (*en diereméneis*)" (*Et. Nic*. VIII, 12; 1161 b 27-34). Se trata, exactamente, de la aplicación a nuestra cuestión de la ontología de la *identidad y di-ferencia*.

358 *Cfr. Et. Nic*. VIII, 10, 1160 b 32; 11, 1161 a 22; y en especial 14, 1162 a 16-33.

[359] *Ibid*., 1160 b 32-33.
[360] *Ibid*., 10, 1159 b 2.
[361] *Ibid*., 12, 1171 b 29-30.
[362] *Ibid*., 3, 1156 b 1-3.
[363] *Lujo y capitalismo*, el capítulo sobre "El triunfo de la mujer" (pp. 114 88.).
[364] *Cfr*. E. Levinas, *op*. *cit*., p. 232 88.; Henri van Lier, *op*. *cit*.
[365] E. Levinas, *op*. *cit*., p. 240.
[366] H. van Lier describe en el repertorio expresivo de la *intención sexual* los siguientes temas, tratados con profundo conocimiento científico-positivo y fino lenguaje fenomenológico: el tacto sexual, la caricia sexual, el tacto genital, el tacto recíproco, la bipolaridad (distinción-difusión, proyección-acogimiento, delegación-entereza, incluido-incluyente, *ad*gresión-llamado, convexo-cóncavo), etc. Temas nunca tratados en la historia de la filosofía y de importancia esencial para nuestro tema.
[367] Según Jakobson el lenguaje *fático* sólo asegura que el circuito del lenguaje mismo funciona, pero sin significación, como cuando se dice: Aló, por un altoparlante (Henri van Lier, *op*. *cit*., p. 19).
[368] E. Levinas, *op*. *cit*., p. 238.
[369] Sobre la noción hebrea de "carne" como "el hombre" mismo, véase en nuestra obra *El humanismo semita*, pp. 22 Ss.
[370] E. Levinas, *op*. *cit*., p. 243.
[371] Aristóteles describió el placer como lo que adviene como sobreañadido a la actividad misma que se cumple perfectamente (*Et. Nic.* X, 4, 1174 b 14. ss.).
[372] E. Levinas, *op*. *cit*., p. 83.
[373] "Hogar" viene del latín (*focus*: fuego), y es el lugar donde se coloca el fuego, la lumbre. Desde la caverna del hombre paleolítico, hasta el pago lacustre, la choza o el palacio, *la casa* es condición de toda "salida" (desde la *salida* del útero: el nacimiento, o el destete, la ida a la escuela o el buscar por vez primera un trabajo, el hombre vive siempre la analéctica y dialéctica del dentro-fuera).
[374] E. Levinas, *op*. *cit*., p. 128. Lo esencialmente femenino es el acogimiento, el saber recibir en su interioridad al Otro: en su carnalidad al varón, esencialmente al hijo en la maternidad. Pero si saber acoger la revelación creadora del Otro (*nada* como libertad incondicionada) es hacer posible la pro-creación, la feminidad recorta aquí la esencia misma de la humanidad como tal (varones y mujeres), condición femenina de la creación misma como mismidad. El "pecado" o la "degradación" ética de la feminidad es el egoísmo, la cerrazón, la no-apertura; su fruto es la infecundidad (el hijo no se pro-crea). Tal fue la tentación de la serpiente a Adán: Adán quiso ser Todo, quiso cerrar a "lo Mismo" sin alteridad ("seréis dioses": Todo; "el árbol de la vida" no es sino la vida como "lo Mismo sin alteridad": panteísmo) .De allí la posición simbólica de lo femenino-cerrado en Eva, y la manzana como el alimento que satisface, place, gusta.
[375] E. Levinas, *op*. *cit*., p. 130. Dice el autor: "chez soi".
[376] *Ibid*., p. 136.
[377] Aquí "ex-sistencia" no es ya como para Heidegger trascendencia,

ser-en-el mundo; no es siquiera un "fuera de la causa". "Ex-" indica la nada como libertad paterna pro-creante; "-sistencia" (de *sistere*) es el "estar puesto desde la nada en el ser". Ex-sistencia = pro-creado.

[378] E. Levinas, *Ibid*., p. 254. Los elementos indicados nos permitirían hacer una crítica en regla a la noción de familia que Hegel manifiesta en la *Enzyklop*. §§ 518-522, y en la *Rechtsphilosophie* §§ 158-181, al que está ligado el tema tan importante de la propiedad (*Enzyklop*. §§ 488-492; *Rechtsphil*, §§ 41-70).

[379] *Ago* en griego significa "conducir" (pedagogo: el que conduce al niño). *Educar* en cambio procede del latín: conducir desde el origen hacia, o "educir", "sacar a la luz". La cuestión pedagógica tal como la plantearemos véase en Paul Ricoeur, "La dialéctique de l'enseignement", en *Esprit* (*París*) (1968), reflexiones del profesor de la Sorbonne con motivo de los acontecimientos de "mayo"; Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, 1970 (bibliografía pp. 247-250). Sobre el *pro-yecto* en la Totalidad, véase lo que ha hemos dicho en el § 5.

[380] Esto lo vio bien Aristóteles, aunque con otro sentido del que queremos darle aquí (*Et. Nic*. IX, 7, 1167 b 17 ss.).

[381] *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 2.1.

[382] La filosofía, ahora, cobrará un carácter radicalmente innovador, creador, pro-fético; no sólo piensa la historia, sino que *la hace* avanzándose a su realización y marcándole un camino. La filosofía será así praxis en un sentido diverso al indicado en el § 12; es praxis analéctica (ver § 30).

[383] "Acerca del maestro", t. III, pp. 538-599.

[384] *Ibid*., p. 538.

[385] ". ..in ipsis rationalis animae secretis" (*Ibid*., p. 540).

[386] *De Magistro*, q. 11 del *De Veritate*, a. 1, resp. F (p. 226 a).

[387] *Ibid*., a. 2, resp. (p. 229 a).

[388] Paulo Freire, *op*. *cit*., pp. 73 ss.: "La concepción bancaria de la educación como instrumento de opresión". Oprime la cultura dada y aniquila al Otro como otro; lo hace di-ferencia interna de “lo Mismo”: la cultura imperial reinante; al menos la cultura del "sistema".

[389] En aquello de que "la tradición (inauténtica) que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente; lo que deposita tan poco accesible que más bien lo en-cubre. Considera lo tradicional como obvio y obstruye el acceso a las fuentes originales de que bebieron, por modo creativo, los conceptos y categorias depositados. La tradicion (inauténtica) llega a hacer olvidar totalmente tal herencia. Desarrolla el sentimiento de que no se ha menester ni siquiera comprender la necesidad de semejante regreso... El hombre ya no comprende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él" (*Sein und Zeit*, § 6). "De-strucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como el ser del ente" (*Was ist das - die Philosophie?,* p. 22). Heidegger ve sólo el modo de-structivo de asumir el pasado por parte de la Totalidad; para nada muestra la función esencial de la Alteridad en una tal de-strucción. (*Cfr*. "Palabras preliminares" de *Para una de-strucción de la historia de la ética*).

[390] Pro-fecía viene del griego: *pro*-: *ante*; *femi*: hablar, ex-presarse.

El pro-feta es el que "habla ante" el Otro sobre el "sentido" del *presente* histórico (esto en la tradición hebrea): "Escuchad esto, ancianos; prestad atención con vuestros oídos, habitantes del país. ¿Es que jamás aconteció algo igual aún en tiempo de vuestros padres?" (*Joel*, 1, 2).

391 Universitariamente hablando, el lugar del diálogo pedagógico se cumple en el "seminario", donde profesor y alumnos estudian, discuten, aprenden ambos a pensar un tema, un texto. La "clase magistral" universitaria no se justifica como mera información de lo ya sabido (para ello el alumno universitario tiene los textos usuales), sino que debe de manera actualizada lanzar al discípulo a lo *nuevo*, donde el pensar metódico del maestro *crea en la revelación* ahora sí insustituible.

392 E. Levinas, *op. cit*., p. IX.

393 *II Samuel*, 5, 1.

394 Véase nuestra obra *El humanismo semita*, p. 11. "El Otro" realmente otro, "ante quien estoy obligado, es también el extranjero, la viuda y el huérfano" (E. Levinas, *op. cit*., p. 190).

395 Véase lo indicado en el § 27 de esta obra; *Cfr*. E. Levinas, *op. cit*., pp. 281-fin: "El ser como bondad, el Yo, el Pluralismo y la Paz". Para Heráclito (*fragmento 53*; Diels, I, p. 162) "*la guerra* es el padre de todo, el rey de todo; de esto a unos ha convertido en dioses y otros en hombres; de esto a unos ha hecho esclavos (*doúlos*) ya otros libres". El *odio* di-ferencia la unidad en pluralidad; el *amor* re-unifica lo di-ferenciado; pero siempre reina la lucha: lucha de odio o de amor. La ontología de la Totalidad, de "lo Mismo", es *filosofía de la guerra* (guerra a muerte contra "el Otro" que no quiere ser di-ferencia interna del Todo, sino dis-tinto originario). La Totalidad lucha a muerte (elimina) al Otro dis-tinto y lo hace di-ferencia. Esta es la filosofía griega, pero igualmente la moderna: "el hombre lobo del hombre" de Hobbes; la "lucha a muerte" del *Contrato Social* de Rousseau, del sistema hegeliano, de las "clases sociales" de Marx, o de la "competencia" capitalista. Pero si la lucha es lo "natural", es también esencial la existencia de esclavos, de alienados, sea bajo el poder de la aristocracia de los libres griegos o de los posesores del dinero en la burguesía moderna (sea ésta individualista o burocrático-colectivista, porque entre el "Yo" sin alteridad y el "Nosotros" sin "Vosotros" sólo media la cantidad de un mismo tipo de totalitarismo).

396 La "Lógica de la Totalidad" (por ejemplo, la del *Órganon* de Aristóteles) se muestra impotente para comprender la "lógica de la Alteridad" (tal como se presenta en la tradición semita del llamado "Sermón de la Montaña", que Hegel entendió tan equivocadamente en su filosofía. *Cfr*. nuestro trabajo *La dialéctica hegeliana*, § 8, a. en especial *notas 153-164*). "El rico" es la Totalidad totalizada, "lo Mismo" como voluptuosidad de haber asimilado al Otro como "lo otro" di-ferido ("Maldito de vosotros los ricos..., los repletos... los que reís... los honrados..."; *Lucas* 6, 24-26) y por ello sin Alteridad. Esa Totalidad *cerrada* es el fundamento de la guerra. En cambio: "Bienaventurados los pobres..., los hambrientos..., los que lloran..., los odiados..." (*Ibid*. 6, 20-22; aquí se significa así a lo incompleto que se *abre* "al Otro" y que en su miseria no se cierra; es, por lo menos, el dispuesto a la Alteridad. Pero los que realmente se encuentran en la *adecuada* "analéctica de la Alteridad" son los que tienen

"hambre y sed de justicia..., los misericordiosos [= cordiales con la miseria del Otro como otro]..., los artesanos de la paz..., los perseguidos a causa de la justicia..." (*Mateo* 5,6-10). Éstos, no sólo no se cierran (los ricos) o están en disponibilidad de apertura (los pobres), sino que obran por justicia (cuando un padre, maestro, pro--feta... juega su vida, no sólo por amistad, sino por justicia debida al Otro como otro, al hijo, al discípulo, al pueblo, a la viuda, al huérfano, al extranjero, al enemigo, *al pobre*).

[397] Véase en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 3, noción de *órexis*; § 8, noción de *intentio*; en esta obra, cap. II, final del § 8, en especial nota 143; § 10, 171-175. Sobre la *Sorge* (pre-ocupación) y *Fürsorge* (pro-curar por Otro) en Heidegger, véase en *Sein und Zeit*, § 26, pp. 122-123, donde queda bien planteada la "dialéctica pedagógica" en su modo defectivo (cuando sustituimos al Otro en la pro-curación de su pro-yecto y por ello lo dominamos: "el Otro se convierte en dependiente y dominado [*Abhängigen und Beherrschten*]"), y en su modo auténtico ("cuando se le anticipa [al Otro] en su poder-ser existencial, no para quitarle su pre-ocupación, sino más bien para devolvérsela como tal"). Esta tarea es una verdadera liberación (*für sie frei zu werden*), es un modo "anticipativo-liberador (*vorspringend-befreienden*)". Heidegger se encuentra entonces muy cerca de nuestra problemática (como lo hemos demostrado también en el § 13, de este *capítulo III*) pero le falta siempre la decisión (quizá la lucidez) suficiente para pasar de una ontología de la Totalidad a una meta-física de la Alteridad; nunca como en este ámbito es válida su propia palabra al hablar de "ein kommender Denker, der vielleicht vor die Aufgafe gestellt wird, diesses Denken, das ich *vorzubereiten* versuche, wirklich zu übernehmen..." (*Martín Heidegger im Gespräch*, p. 77).

[398] Véase lo dicho al comienzo del § 12 de esta obra, cap. II.

[399] "Intuición emotiva" de un Scheler (piénsese la posición del fenomenólogo en *Der Formalismus in der Ethik* y en *Wesen und Formen der Sympathie* sobre el conocimiento del Yo ajeno, de la persona del Otro, dentro de la problemática de los valores, de la intuición estimativa, del amor y el odio o la simpatía). *Cfr. Sein und Zeit*, § 26, p. 125.

[400] *Sein und Zeit*, § 26, p. 125 (la traducción modifica en parte la construcción alemana). La *Fremdverstehen* (comprensión del otro como extranjero, que Gaos traduce "prójimo") es lo que aquí intentamos poner en cuestión.

[401] "Le problème herméneutique", en *Archives de Philosophie* (París) XXXIII, 1 (1970), p.8.

[402] Se trata del ejemplo dado por el fundador del cristianismo, y donde el enemigo del samaritano es un judío (*Lucas* 10, 29-37).

[403] Esta noción (*Désir*) es claramente indicada por E. Levinas en "La trace de l'autre", en *En découvrant l'existence*, 1967, p. 192, inspirándose en el "Cantique des Colonnes" de Valéry; y en *Totalité et Infini*, pp. 3 ss., y dice: "en la *necesidad* yo puedo morder sobre lo real y satisfacerme al asimilar lo otro; en el deseo no hay mordedura sobre el ser, no hay saciedad, hay futuro sin medida delante de nosotros; es que el tiempo que supone la necesidad me es dado por el deseo" (p. 89). Habría un "temor" óntico, una "pre-ocupación" ontológica y un "deseo" meta-físico o alterativo que lo hemos querido llamar "amor-de-justicia".

[404] La justicia es un "dar" objetivamente en igualdad; pero originariamente la justicia es amar al Otro como otro, y es sólo desde ese amor a la exterioridad del Otro como polo autónomo, digno y libre que el justo es movido a "darle" lo que le corresponde. El injusto o egoísta, al no amarlo como Otro, lo instrumenta para sus fines. Es interesante ver la diferencia en la doctrina de la justicia en un ontólogo de la Totalidad (Aristóteles. *Et. Nic*. V) y en un meta-físico de la Alteridad aunque en etapa teológica (Tomás, *Summa* II-II, q. 58, a. 2). El estagirita indica que "es oponión corriente que entre las virtudes sólo la justicia es con respecto al otro (*pròs héterón*), ya que obra lo que es útil sea para el principal, sea para el igual en la comunidad" (*Et. Nic*. V, 3, 1130 a 2-4). Sin embargo, y siempre, el Otro es parte de una Totalidad que incluye a ambas *partes*; en verdad y propiamente entre "los libres e iguales" (*Ibid*., 10, 1134 a 27), lo que se confirma en el *Tratado de la Amistad*, "porque entre el esclavo y su señor no hay ningún interés común: el esclavo es un útil animado, tanto como el útil es un esclavo inanimado". (*Ibid*., VIII, 11, 1161 b 5-7). Para el medieval, en cambio, "la justicia es siempre respecto al Otro (*ad alterum*)" (II-II, q. 58, a. 2, resp.), pero "esta alteridad" (*alietas ista*: téngase bien en cuenta el neologismo del Aquinate) es muy diversa a la de los griegos (en éstos es sólo di-ferencia interna a "lo Mismo" como Totalidad), porque, nos dice, "esta alteridad que requiere la justicia es de los que pueden obrar diversamente; (y) las acciones son de las personas (*suppositorum*) y de los todos (*totorum*), y no propiamente de las partes y de las formas (*partium et formarum*)... La justicia requiere, y de esto se trata al hablar que no es sino *de un hombre con respecto al Otro* (*unius hominis ad alium*)" (*Ibid*.).

[405] *Et. Nic*. VIII, 4, 1157 a 22-23. La noción de fe (*pístis*) en Aristóteles es diversa que en Platón; para Aristóteles hay fe de los primeros principios (aceptación) (p.e. *Tópicos* I, 1, 100 a 30) o de las "opiniones cotidianas" (*Cfr*. nuestro trabajo *La dialéctica hegeliana* §§ 1-3).

[406] Tal es la pregunta del art. 4, q. 1, de la II-II de la *Summa*, cuestión nunca repensada por la modernidad por habérsela "arrinconado" en el ámbito de las cuestiones "teológicas" que la secularización solipsista no pudo ya plantear.

[407] *Ibid*., resp. De pronto, entonces, lo que se consideraba una reflexión teológica viene a manifestarse un manantial de renovadas cuestiones antropológicas.

[408] *Ibid*., a. 5, resp., "et ideo fides et scientia non sunt de eodem" (*Ibid*.).

[409] *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15, a-b; en esta obra § 1-6. La ética ontológica muestra cómo el orden de la fe kantiana es en parte positivamente alcanzado por la com-prensión del ser, pero sólo la ética de la alteridad meta-física asume en su totalidad la intención kantiana (la libertad del Otro como exterioridad noumenal).

[410] Recuérdese su obra de juventud, en Jena, *Glauben und Wissen* (1802-1803), donde critica la posición de Kant, Jacobi y Fichte, y en especial el "pasaje" de la religión al Saber absoluto (al fIn de la *Phaenomenologie*, de la *Logik*, de la *Enzyklopaedie*, y aun al fin de la *Phil. der Religion* cuando dice que "la filosofía se sitúa sobre la religión...; se sitúa sólo sobre la *forma* de la fe (*über die Form des*

Glaubens), por cuanto su contenido es el mismo"; último parágrafo, t. XVII, p. 341).

411 *Phaenomenologie des Geistes*, última página. *Er-innerung* en alemán significa recuerdo, pero al mismo tiempo *er-* (*ex-*) e *inner* (interior) podría sugerir: desde el interior o aún internación (*Insichgehen*). El orden ontológico como pasado, como facticidad cumplida, es lo que Hegel llama "historia concebida" como recuerdo, como resultado. Tal sería el conocimiento que podemos tener de un hombre muerto, por sus "obras completas" y otros documentos o recuerdos que haya dejado. Aun en este sentido se comprende que sólo una Inteligencia Absoluta podría conocer al individuo como libertad cumplida en todos sus detalles. Pero el caso no es de un "hombre pasado", sino de "Otro" hombre que ex-sistiendo en su mundo está trascendiéndose hacia su poder-ser como pro-yecto ad-viniente (futuro) y desde el cual se abren posibilidades que es imprevisible saber cómo las elegirá desde su libertad real y alterativa. "El Otro" en la temporalidad (lo que ya-es que emplaza su poder-ser y le permite estar-siendo la posibilidad empuñada) está fuera del orden de "lo *ya* sabidó", de lo "*ya* com-prendido". En la medida en que se ex-presa por su palabra, irrumpe en mi mundo como "lo que ya-es", en esa medida interpreto lo que dice y en esa medida se da la "comunicación". Pero siempre más allá de lo que me comunica está el que se comunica; "el Otro" como otro *al que atribuyo* lo que dice y obra es la persona (*suppositum*), noción negativa por excelencia, que expresa la exterioridad de otra libertad (poco o nada se ha pensado la persona como *negatividad*, y por ello no es una simple *substancia* o *ousía*, sino un polo último de exterioridad libre; un *totum* autónomo y sin embargo esencialmente alterativo, respectivo: *relatio subsistens*) (*Cfr*. nuestro artículo citado sobre "La doctrina de la persona en Boecio", en *Sapientia* (Buenos Aires) XXII (1967), en especial pp. 120 ss.).

412 Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, 1935, p. 33. Mucho ha escrito este filósofo sobre el tema; véase *Être et avoir*, 1935, pp. 296 ss.; *Du refus à l'ïnvocation*, 1940, pp. 158 ss., donde nos dice: "la paz y la fe no son separables" (p. 159), porque la ontología de la guerra es la de la Totalidad conocida, sabida o comprendida, vista, como "lo Mismo", mientras que la fe nos abre al ámbito de la con-fianza, al respeto del Otro, al oír la exterioridad di-stinta. *Cfr*. p.e. Laín Entralgo, *op*. *cit*., II, pp. 267 ss.; Ídem, *La esperanza y la esperanza*, pp. 514 ss.; todo el movimiento personalista existencial, desde un Jaspers, hasta un Nédoncelle o Mounier, capta la exterioridad del Otro pero no formula adecuadamente la trans-versalidad de este orden meta-físico más allá del ontológico; de allí innumerables confusiones que se producen.

413 *Cfr*. Aristóteles, *Et Nic*. IX, 5, 1166 b 29 ss.; Tomás, *Summa* II-II, q. 23, a. 1, resp.- En griego *eúnoia* viene de "buen-espíritu" (*eu-noûs*), buena actitud, pero previo a la tensión o el deseo ("...*diátasin*, *órexin*; *Ibid*. 1166 b 33). Mientras que en latín *benevolentia* es ya un querer (*vollere*) el bien (*bonum*) del Otro.

414 *Et. Nic*., IX, 5, 1167 a 4. Es el "origen" porque es lo primero y la fuente, y aunque concomitante con la fe puede decirse igualmente que es su origen, porque nos mueve a con-fiar en el que *de pronto* hemos comenzado a amar como Otro.

415 *Op*. *cit*., p. 3. "Deseo sin satisfacción que, precisamente, indica la lejanía, la alteridad y la exterioridad del Otro" (*Ibid*., p. 4).

[416] "...benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus" (*II-II*, q. 23, a. 1, resp.). Este tipo de actitud va más allá que la mera apertura de la fe y la esperanza, porque irrumpe en la mismidad del Otro: "caritas attingit *ipsum* Deum ut *in ipso sistat*, non ut ex eo aliquid nobis proveniat" (*Ibid*., a. 6, resp.), lo que traducido antropológicamente diría: "el amor de justicia toca al *mismo* Otro en cuando *en su exterioridad consiste*, no en tanto de que el algo provenga en provecho nuestro". Para el medieval lo contrario a la *benevolentia* es, por una parte, el *odio* (II -II, q. 34), y, por otra, la *injusticia* (II-II, q. 59), siendo el primero la a-versión al Otro, y la segunda una inadecuada referencia al Otro (al fin lo mismo, iniquidad suprema y causa de todo mal).

[417] "Wirhaften Zweiheit der Liebe" (*cit*. por Theunissen, *op*. *cit*., pp. 450 ss.).

[418] "La Diaconie" la llama Levinas, *En découvrant l'existence*, pp. 194 ss.

[419] "Miseria autem felicitati opponitur" (II-II, q. 30, a. 1, *resp*.).

[420] "Misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum" (*Ibid*., ad. 2).

[421] *Et. Nic*. IX, 5, 1167 a 8.

[422] *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Charcas 313. Este texto lo hemos colocado al inicio de nuestra obra: *Les évêques hispano-américains, defenseurs et evangelisataeurs de l'indien (1504-1620),* Franz Steiner, Wiesbaden, 1970 (texto castellano en nueve volúmenes en CIDOC, colección Sondeos, Cuernavaca, 1969-1971).

[423] Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 11 y 16-17.

[424] J. P. Sartre, en el Prefacio a *Les damnes de la terre* de Frantz Fanon (trad. cast., 1969, p. 7).

[425] Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, p. 161. La "voluntad de poder" tiene su *êthos* (el burgués), su economía (el capitalismo), su ontología: "El estado del bienestar capitalista es un estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora"; Ídem, The dialectics of liberation (trad. cast. 1968, p. 190). "Lo Mismo" como Totalidad totalitaria funda una ontología de la guerra, e interpretará como subversiva y contra la "seguridad del Estado" todo pensar auténtico (que es esencialmente crítico y liberador de la opresión). Véase nuestra ponencia para el *II Congreso Nacional de Filosofía* (Córdoba, 1971) sobre la "Metafísica del sujeto y liberación".

[426] México, 1968, p. 131.

[427] E. Levinas, *En de'couvrant l'existence*, p. 196.

[428] Tomás, II-II, q. 25, a. 12, *resp*.

APÉNDICE

MANUSCRITOS ÉTICOS DE E. HUSSERL QUE SE ENCUENTRAN EN EL HUSSERL-ARCHIV DE LOVAINA

Clasificación del manuscrito	Año	Tema general	páginas en origin.	páginas en trans.
F I 20	(1890→) 1902 (→1915)	Aus den Grundproblemen der Ethik	98	292
A II 1	1903	Kulturphilosophie, Geisteswissenschaft, Rechtsphilos.	10	29
F I 23	1908/9	Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Ethik	49	152
F I 24 a	1908/9 (→1923)	Theoretische Vernunft und wertende Vernunft (pp. 6-30, 203-232) F I 24 completo:	235	408
F I 11	1908/9	Grundprobleme der Ethik	24	53
F I 21	1908/9 (→1911)	Grundprobleme der Ethik	68	179
F I 14	1911	Idee der philosophischen Disziplinen	45	127
F I 24 b	1911 (→1914)	Formale Ethik und Probleme der praktischen Vernunft (pp. 1-5; 91-202)		
F I 24 c	1920	Das Problem der ethischen Vernunft (pp. 31-65)		
F I 28 a	1920 (→1923)	Freiburger Vorlesungen zur Einleitung in die Ethik (pp. 1-65) F I 28 completo:	206	348
A V 23	1921	Ethik und Sozialität	14	21
F I 28 b	1922	Geschichte der Ethik (pp. 65-fin)		
F I 24 d	1922/23	Wert des Lebens, Welt; Sittlichkeit und Glückseligkeit (pp. 66-90)		
A V 26	1923	Formale Praxis - Lebenspraxis	22	38
A V 21	1924/27	Ethisches Leben und Theologie (no transcripto)	130	—
A V 22	1931	Universale Ethik	31	65
B I 21 V	1932	Endlichkeit der Praxis. Endliche Umwelt als praktische Wissenschaft und Leben.		
B I 21 I	ca. 1918/ 1921	Weg in die Philosophie von der Praxis her	21	42
B I 16	1931/34	Vorhandenes und praktische Umwelt	12	24

origin.: manuscritos originales escritos estenográficamente por Husserl mismo (965).

trans.: transcripciones mecanográficas hechas por el Husserl-Archiv (1.690).

CURSOS UNIVERSITARIOS (VORLESUNGEN) Y SEMINARIOS DE ÉTICA DICTADOS POR E. HUSSERL. SE INDICAN LOS MANUSCRITOS USADOS

(Husserl-Archiv, Lovaina)

Ciudad Univers.	Año	Título del curso o seminario	Manuscrito
Halle	WS 1889/90	Ética	*cfr.* F I 20
(1887-1901)	SS 1891	Problemas fundamentales de ética	„ „
	SS 1893	Problemas fundamentales de ética	„ „
	SS 1894	Ética y filosofía del Derecho	*cfr.* A II 1
	SS 1895	Ética	„ F I 20
	SS 1897	Ética y filosofía del Derecho	*cfr.* A II 1
Göttingen	SS 1902	Problemas fundamentales de ética	F I 20
(1901-1916)	WS 1903/4	Ejercicios filosóficos sobre la *KpV* de Kant	sin
	WS 1908/9	Problemas fundamentales de ética	F I 23 F I 24 a F I 11 F I 21
	SS 1909	Ejercicios filosóficos sobre la *GMS* y *KpV* de Kant	sin
	SS 1911	Problemas fundamentales de ética y doctrina de los valores	F I 14 F I 24 b
	SS 1914	Ejercicios filosóficos sobre la *KpV* y *GMS* de Kant	sin
Freiburg	SS 1919	Problemas fundamentales de ética y ejercicios éticos	ídem 1911
(1916-1938)	SS 1920	Introducción en ética	F I 24 c F I 28 a
	SS 1922	Introducción en ética	F I 28 b
	WS 1922/3	Introducción en ética	F I 24 d
	SS 1924	Problemas fundamentales de ética	ídem 1920

WS: Semestre de invierno

SS: Semestre de verano

cfr.: No hay manuscrito pero la temática se encuentra en el manuscrito indicado.

AUTORES NOMBRADOS POR E. HUSSERL EN SUS MANUSCRITOS ÉTICOS CUYAS OBRAS, EN SU MAYORÍA, CONSTAN EN LA BIBLIOTECA CONSERVADA EN EL HUSSERL-ARCHIV

(Indicaremos sólo un lugar donde se los cita)

Aristóteles F I 24 41 b
Beneke F I 24 232 b
Bentham F I 28 48 b
Brentano F I 20 11 a
Bressak F I 21 107 a
Brown, Thomas F I 28 123 b
Butler, F I 24 228 b
Cambridge (Escuela) F I 28 109 a
Clarke F I 24 226 b
Cudworth F I 28 109 a
Cumberland F I 28 123 b
Dilthey F I 28 90 b
Dumont F I 28 53 b
Eudoxos F I 28 72 a
Fichte F I 24 31 a
Hartley, von FI 28 53 b
Hegel F I 24 50 b
Helvetius F I 28 53 b
Herbart F I 24 232 b
Hildebrandt, von F I 24 31 a
Hobbes F I 24 109 a
Humboldt F I 24 48 a
Hume F I 20 82 a
Hutcheson F I 24 225 b
Kant F I 20 (el más nombrado)
Jodl F I 24 43 a
Leibniz F I 24 41 b
Locke F I 24 224 a
Lotze F I 24 232 b
Marty F I 11 23 b
Masaryk F I 24 230 b
Menzer F I 28 3 b
Mill, James F I 24 110 a
Mill, John Stuart F I 28 52 b
More F I 24 223 a
Münsterberg FI 24 107 b
Natorp F I 24 17 b
Platón F I 21 70 a
Price, Robert F I 28 124 b
Rickert F I 24 141 a
Sattler F I 24 43 a
Shaftesbury F I 24 223 a
Smith, Adams F I 28 123 b
Socrates F I 21 70 a
Wolffiana (Escuela) F I 28 158 b
Xenophontes F I 24 41 a

Llama la atención el que Husserl no nombre nunca en sus manuscritos ni dedique ninguna meditación a la obra de Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, que está en su biblioteca y que fue abundantemente anotada por Husserl (como pude observar). El autor más trabajado es Kant como consta en la misma biblioteca, ya que la *Kritik der praktischen Vernunft* y la *Grundlage der Metaphysik der Sitten* están igualmente muy anotadas; y les dedicó tres seminarios (en los años 1903/4, 1909 y 1914). Llama igualmente la atención la dedicación que tuvo por los éticos ingleses. Sus primeras clases fueron una crítica a las éticas de Hume, Kant y Brentano, tres autores, entonces, que vertebran toda la obra de Husserl.