

Edición Declarada
de Interés Cultural

Enrique Dussel

Lecciones de Antropología Filosófica

Para una de-strucción de la
Historia de la Ética

Obras Selectas 3

**Enrique
DUSSEL**

Lecciones de Antropología Filosófica



**Para una de-strucción de la
Historia de la Ética**

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. N° 3151/11)

Ilustración de Tapa

Imágenes de Santo Tomas de Aquino, Kant, Aristóteles y Galileo

**Enrique
DUSSEL**

**Lecciones de
Antropología Filosófica**



**Para una de-strucción de la
Historia de la Ética**



Dussel, Enrique

Lecciones de Antropología Filosófica - Para una destrucción de la Historia de la Ética -Obras Selectas II- 1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2012.

354 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-341-9

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.
CDD 128

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Reservados todos los derechos

Copyright® 2012 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434

Web: <http://www.hernandarias.edu.ar>

LECCIONES DE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

<i>Palabras preliminares.</i>	15
-------------------------------------	----

Introducción

LAS HIPÓTESIS CENTRALES

Capítulo I. El ente que es en el mundo. La crisis de la ciencia europea.	21
---	----

§ 1. *Mundo re-presentado y mundo real*, 21. § 2. *Tres connotaciones cerca del mundo*, 23. § 3. *«Ser-en» el mundo*, 28. § 4. *La ciencia europea como «modo» de ser en el mundo*, 32. § 5. *Necesidad de retornar al fundamento*, 37.

Capítulo II. La fenomenología como método filosófico. Crisis, conversión y pasaje a la trascendencia.	43
--	----

§ 6. *¿Qué es comprender?*, 43. § 7. *¿Qué es pensar?*, 47. § 8. *La fenomenología como método*, 51. § 9. *¿Qué su-pone la filosofía?*, 55. § 10. *¿Qué es la filo-sofía?*, 64.

Capítulo III. ¿Por qué la antropología filosófica es la introducción a la filosofía en sentido estricto?	73
---	----

§ 11. *Totalidad y «ser-para-la-muerte»*, 73. § 12. *La nada y el ser*, 78. § 13. *Del caos al cosmos*, 83. § 14. *La antropología «filosófica» es la introducción a la filosofía en sentido estricto*, 91. § 15. *La ontología fundamental*, 96.

Anexo a la Introducción. **EL ORIGEN DEL HOMBRE**

Capítulo IV. El origen del hombre. Diversos niveles constitutivos del mundo cultural. 103

§ 16. *El origen óntico del hombre en el cosmos*, 103. § 17. *¿Cómo debe pensarse el origen óntico del hombre?*, 107. § 18. *Aparición del «mundo» u orden ontológico*, 113. § 19. *Tres niveles constitutivos del mundo como cultura*, 119. § 20. *¿Qué es la cultura?*, 126.

Primera Parte

HISTORIA ANTROPO-LÓGICA

§ 21. *La «des-trucción» de la historia de la ontología*, 137.

Capítulo V. El hombre en el pensamiento griego y neoplatónico. 147

§ 22. *El sentido trágico de la ex-sistencia*, 147. § 23. *La a-temporalidad circular del retorno «desde-siempre»*, 152. § 24. *El inicio de la «onto-logía» como pensar metódico*, 158. § 25. *Platón o la dis-yunción del ser (del hombre)*, 165. § 26. *Aristóteles o la primacía de la causalidad formal*, 172. § 27. *Plotino, genio reflexivo indoeuropeo*, 178.

Capítulo VI. El hombre en el pensamiento hebreo y cristiano. . . 185

§ 28. *El sentido dramático de la ex -sistencia*, 185. § 29. *Corporalidad como carnalidad espiritual*, 191.

Capítulo VII. El hombre en el pensamiento moderno.

Capítulo VIII. El hombre en el pensamiento contemporáneo.

Segunda Parte

SUPERACIÓN DEL IDEALISMO O ANALÍTICA EXISTENCIAL

Capítulo IX. El «ser-en-el-mundo».

Capítulo X. El «ser-con». El auténtico «se».

Capítulo XI. La constitución existencial.

Capítulo XII. La pre-ocupación o cuidado.

PARA UNA DE-STRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LA ÉTICA

<i>Palabras preliminares.</i>	201
<i>Bibliografía usada en esta obra.</i>	207
Primera parte. La ética griega de Aristóteles.	215
<i>§ 1. El êthos trágico de la ex-sistencia griega, 216. § 2. El pensar griego hasta Aristóteles, 221. § 3. El ser como eudaimonía, 226. § 4. Necesidad física y permanencia del êthos, 229. § 5. Interpretación existencial o ética, 232.</i>	
Segunda parte. La ética medieval de Tomás de Aquino.	239
<i>§ 6. El êthos dramático de la ex-sistencia judeo-cristiana, 240. § 7. El êthos de la libertad hasta Tomás de Aquino, 246. § 8. Fenomenología de la apertura libre a las posibilidades, 249. § 9. Obligación al ser y la moralidad del ser en el mundo, 254. § 10. El Reino de Dios fundamento de la ética occidental, 262.</i>	
Tercera parte. La ética moderna de Immanuel Kant.	267
<i>§ 11. El êthos burgués del hombre occidental moderno, 268. § 12. Supuestos ontológicos y éticos, 274. § 13. «Crítica» de los primeros principios prácticos, 285. § 14. Representación del objeto moral y la función de la sensibilidad, 291. § 15. El «Reino de Dios», 297.</i>	
Cuarta parte. La ética axiológica contemporánea.	309
<i>§ 16. El êthos del hombre contemporáneo, 309. § 17. ¿Qué es el valor?, 305. § 18. La ética fenomenológica de los valores, 323. § 19. La crítica de Max Scheler a Kant, 335. § 20. La moralidad de la conducta en la ética scheleriana, 336.</i>	
A manera de conclusión.	346
<i>Tablas cronológicas de las obras éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Martín Heidegger.</i>	353

**Enrique
DUSSEL**

**Lecciones
de
Introducción a la Filosofía
de
Antropología Filosófica**

Inédito inconcluso



Palabras preliminares

Alguno puede llamarle la atención que estas *Lecciones* tengan la pretensión de ser simultáneamente de «Introducción a la Filosofía» y de «Antropología filosófica». En efecto, al que no es filósofo y que ha decidido iniciarse en Filosofía, o al que simplemente debe hacer una «incursión» por el pensar filosófico para fundamentar su formación humanística, se le imparten muchas veces cursos «introdutorios» que significan más un repertorio incoherente de problemas o soluciones sistemáticas que un «hacer pensar la realidad». Iniciarse en la Filosofía es un comenzar a filosofar, tan poco o tan incipientemente como se quiera, pero es un comenzar desde el primer momento a *pensar*. Algunos, teniendo en vista esta hipótesis, proponen cualquier cuestión como a ser pensada, ya que lo esencial sería «comenzar» a pensar en verdad.

La introducción a la filosofía no es un aprender una lista de nociones, de sistemas filosóficos o de disciplinas sistemáticas; no es tampoco comenzar a pensar cualquier realidad pensable. La introducción a la filosofía es un comenzar a pensar lo primero que debe ser pensado. Es un plantearse desde el comienzo el fundamento sobre el cual pueda edificarse después toda la filosofía, todo el quehacer humano, todas las ciencias positivas. Es un comenzar pensando el suelo sobre el que deberá echar sus raíces el árbol de la existencia humana reflexivamente re-planteada. Es aquí donde descubrimos que la «introducción a la filosofía» es el primer capítulo o la primera parte de la «antropología filosófica». El hombre puesto a pensar, puesto a ejercer aquella dimensión de sí que lo hace propiamente hombre es ahora y desde que es, desde siempre, un ente *ya volcado a las cosas*. Se encuentra que no es una conciencia que primeramente es y *después* se abre a las cosas; encuentra que las cosas que le hacen frente a sus ojos no están simplemente ahí como meras realidades absolutamente indepen-

dientes del existir humano. El hombre, ese hombre que quiere iniciarse en la filosofía y que ya comienza a iniciarse al comenzar a pensar, se encuentra, en su pensar meditativo y en busca del fundamento, *ya siendo en un mundo*. Clarificar este hecho, analizar esta estructura, pensar este momento primerísimo que es supuesto por todo lo humano, que soporta todo lo que el hombre es y hace, es el objeto de la introducción a la filosofía. Pero, al mismo tiempo, ilumina al hombre en su esencia, lo describe en aquellas sus notas radicales. Se trata entonces de antropología filosófica.

Las lecciones siguientes se organizan en torno a doce temas que constituyen las tres partes del programa. La *Introducción* plantea las hipótesis centrales e indica por qué la antropología filosófica (primera parte) es la ontología fundamental o introducción a la filosofía —en sentido formal y estricto—. Un apéndice abre la cuestión del origen del hombre y de la antropología cultural. La segunda parte es una *visión histórica* de las maneras como el hombre se ha visto a sí mismo en el mundo mediterráneo, próximo-oriental y occidental: el hombre griego, neoplatónico, hebreo, cristiano, moderno y contemporáneo. Este último, el contemporáneo es sólo representado en algunos de sus autores más representativos. La visión histórica no será meramente informativa, se trata de ir siguiendo una tesis fundamental que se descubrirá en su desarrollo.

La *Tercera Parte* significa un comentario a la letra de la *analítica existencial* de Martín Heidegger. Es una parte de la *ontología*, el fundamento, la «entrada» en la filosofía por aquello que es primerísimo y, al mismo tiempo, la descripción en su raíz del ser del hombre, es decir, antropología filosófica.

Como puede verse no es un curso acabado de antropología filosófica. Pero, ¿quién podría pretender hoy dar a luz un curso acabado de esta disciplina filosófica en plena expansión y descubrimiento? Tenemos en cambio conciencia de plantear las cuestiones radicales sobre las que puede ahora edificarse todo el resto.

Capítulo I

El ente que es en el mundo. *La crisis de la ciencia europea*

En este primer capítulo plantearemos las hipótesis centrales de nuestro curso y desarrollaremos algunas cuestiones primarias, fundamentales.

§ 1. Mundo re-presentado y mundo real

Ante todo representémonos cuatro imágenes (re-presentaciones). Imagínense, por ejemplo, el Partenón sobre la explanada de la Acrópolis de Atenas, junto a los otros grandes templos en aquel lugar sagrado habitado por los dioses helénicos. Después de haber ascendido por los imponentes propileos se ha abierto a nuestra mirada un conjunto de una belleza inigualable. De todos modos, tal como se encuentran hoy, todo ello es un inmenso «recuerdo»; ruinas o restos que en otro tiempo *habitó* el hombre ateniense, que hoy ha muerto irremediablemente. ¿Cómo puedo hoy comprender el *sentido* de esos «restos»? ¿Qué esfuerzo hermenéutico debería realizar para re-construir aquel ámbito dentro del cual el griego de Atenas existía?

Vayamos ahora unos cientos de kilómetros hacia el oriente. Junto al Cedrón se levanta una gran muralla de norte a sur: la reconstruida ladera oriental del antiguo templo de Salomón en Jerusalén. El ambiente es radicalmente distinto. Si subimos a la explanada del templo veremos dos mezquitas, una de ellas la de Omar. Esta mezquita es sólo una modificación de la basílica bizantina del siglo IV, que se edificó sobre el templo romano, que se había levantado sobre las ruinas del templo de Herodes, que ocupó su lugar sobre el antiguo templo de Salomón que, por su parte, recordaba un lugar sagrado de los antiguos Cananeos. Se trata de una experiencia

vital radicalmente distinta. El arca que había sido depositada por los venidos de Egipto en tierra de Palestina nos habla de otro *sentido* de la existencia. Volvamos ahora hacia el occidente. Detengámonos en algunas de esas plazas junto a las cuales se levantan las catedrales de Notre Dame, en la «Île de France», o de Santiago de Compostela, de Sevilla o, en el «Zócalo», la catedral de México. Ante nosotros, si hemos tenido ocasión de visitarles, un ente nos enfrenta en nuestro mundo, se levantan como obras que fueron expresión de la Cristiandad medieval o colonial. Para comprender nuevamente el *sentido* de esas «ruinas» —porque aunque todavía se muestren en su esplendor son recuerdo de una época que irremediabilmente ha quedado atrás— debería poder revivir todo el horizonte de experiencias que constituían al hombre medieval, al caballero cristiano, al cruzado, al conquistador.

Si avanzáramos más en el tiempo y recorriéramos los bien trazados jardines de Versalles, donde queda estampado en el verde pasto la «racionalidad» del hombre moderno, nos sentiríamos más cerca de nosotros y, sin embargo, somos distintos a los que habitaron aquel paisaje. Entre esos «restos» del mundo de los siglos XVII y XVIII, ha pasado mucha historia. Interpretar cualquier acontecimiento de aquella «época» es tarea inmensamente más compleja de lo que puede pensarse. Para interpretar es necesario comprender el sentido real de algo en aquel mundo y vertirlo después en nuestro mundo actual conservando las mismas resonancias, sugerencias, significaciones. En verdad, es una tarea que excede la posibilidad de la finitud humana.

Decimos que una re-construcción es imposible porque «el mundo de las obras presentes (del arte pasado) ha desaparecido. El apartamiento o la destrucción de ese mundo ya no podrá recuperarse nunca. Las obras ya no serán nunca lo que fueron (en su mundo). Sin duda son ellas las que se nos presentan allí, pero ya no son: fueron. Porque fueron, las encontramos en el dominio de la tradición y conservación».¹

1. Martín Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*; ed. cast., Losada, 1960, p. 32.

Si comparo esas cuatro re-presentaciones con la realidad actual de estar hablando yo antes Uds., de estar parado junto a esta mesita y Uds. allí ante mí viéndome, escuchándome, comprendiendo lo que les estoy diciendo, captan Uds. de inmediato la diferencia. Esas cuatro re-presentaciones nos han puesto ante nuestros ojos (nos han «presentado «-»re»; es decir, nos han «presentado-de nuevo»; en el alemán es un «presentar-ante» los ojos: *Vorstellung*) obras o restos de mundos muertos. Son como un cadáver. Mientras que yo ante Uds. configuro una realidad actual, afectiva, concreta, presente. Esos «mundos» re-presentados los podemos imaginar pero a partir del «mundo» en el que realmente existimos:

«¿Pero qué es un mundo?... Mundo no es la mera acumulación de las cosas presentes, numerables o innumerables, conocidas o desconocidas. Pero mundo no es tampoco un marco imaginario re-presentado para que se añada a la suma de lo presente. El mundo se manifiesta como mundo y es más real que lo palpable y perceptible en que creemos estar habituados. El mundo no es nunca un objeto que esté ante nosotros y pueda conocerse. El mundo es lo siempre inobjetivo... La piedra es sin mundo. La planta y el animal tampoco tienen mundo... Al abrirse un mundo (por el hombre) todas las cosas adquieren permanencia y prisa, lejanía y proximidad, amplitud y angostura».¹

§ 2. Tres connotaciones cerca del mundo

A la pregunta ¿qué es el mundo?, la iremos respondiendo por rodeos, por descripciones parciales y desde diversos puntos de vista.

En primer lugar, se ha dicho que el animal, y con mayor razón la piedra o la planta, no son en el mundo. Sólo el hombre sería en el mundo. Se trata de ver, cuestión fundamental de toda antropología, la diferencia del hombre y el animal —aunque sólo en alguna de sus notas diferenciales—. En una descripción por demás cono-

1. *Ibid.*, p. 35.

cida, Max Scheller¹ indica que el animal se relaciona con las cosas constituyendo sólo un medio, de donde recibe los estímulos ante los que reacciona necesaria e instintivamente:

«La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a la idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfología del animal; por otra parte la estructura de sus impulsos (*Trieb-*) y de sus sentidos (*Sinnesstruktur*) forman una rigurosa unidad perfecta y absolutamente cerrada (*geschlossen*)».²

Scheller quiere indicar con esto que el animal no tiene ninguna libertad para con su medio (*Um-welt*). Sigue así las doctrinas de la psicología animal de Von Uexkuell y Koehler. Por su parte, X. Zubiri describe esta situación diciendo «que las cosas sean estímulos que el animal siente, esto es, que la estimulación sea algo sentido, es tan obvio que no necesita ni tan siquiera ser mencionado... La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de *la estimulabilidad*».³ El animal no supera este nivel de las cosas sentidas como estímulos a los que debe responder efectuando *necesariamente* ciertos actos.

El hombre, en cambio, y en esto se juega ya toda su esencia (es decir, comprender acabadamente cómo y por qué el hombre instaura un mundo, significa todo el curso de antropología filosófica, tarea *in infinitum* comprensible), abre un nuevo ámbito gracias a las notas constitutivas de su ser. Scheller describe este nuevo «dominio» (reino en el que el hombre se enseñorea; «dominio» viene de «*dominus*» = señor) diciendo que «la forma de una tal manera de habérselas (con las cosas) es la de la apertura-al-mundo (*Weltoffenheit*)».⁴ El hombre se abre a un mundo porque tiene la posibilidad esencial de alejarse de las cosas como mero estímulo y comprenderlas en su trama íntima, en su ser, en su realidad. La

1. Max Scheller, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; ed. cast., Losada, Buenos Aires, 1967.

2. *Ibid.*, p. 59.

3. *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, p. 115.

4. *Ibid.*, p. 60.

inteligencia (que los medievales decían que viene de *intus-legere* = leer por dentro) comprende lo que las cosas son, las ilumina (*lumen naturale* decían igualmente los medievales repitiendo el tema griego de la inteligencia como *fôs* = luz). El oscuro medio estímulo del animal cobra brillo, es visible en otro nivel: el nivel inteligible. Todo el ámbito que ahora el hombre experimenta, conoce, ama, dentro del cual vive se denomina: «mundo».

La totalidad de las cosas, como meras cosas ahí, la denominaremos *cosmos*. Es el cosmos astronómico o físico, vegetal o animal. Dentro de ese cosmos el animal recorta un ámbito oscuro y dentro del cual se mueve por necesidad (como *fýsis*, que en griego significa «naturaleza» = lo que obra por sí y desde sí por necesidad): el *medio* estímulo. El hombre, sólo el hombre, instaura, abre, constituye un *mundo* que se apoya en lo estímulo y cósmico, pero que los *asume* dentro de un horizonte de significación, dentro del dominio donde vive. El mundo no es todo el cosmos. Es sólo una parte del cosmos, aquella parte donde el hombre habita; aquel *pago* que el hombre ha recorrido y reconocido y donde ha establecido su cultura.

En efecto, se llama «cultura» la labor que realiza el agricultor. Se «cultiva» la tierra. Es decir, la tierra «cultivada» es aquel lugar del cosmos, de la tierra que ha sido incorporada por el hombre como un útil, como algo que tiene «a la mano» (*Zuhandenen* dirá Heidegger) para ser usado (los griegos llamaban por ello a las cosas *prágmata* = cosas o útiles). El hombre modifica, cultiva, el ámbito cósmico que habita. Cultura viene del verbo latino *colo*, que también significa «habitar». El *mundo* es siempre un mundo *cultural*. Por ello Maurice Merleau-Ponty nos dice:

«Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella (por ejemplo, soy cuerpo, y cuando me duele una muela siento en «carne propia» la constitución cósmica = como cosa humana de mi ser), de la misma manera mis comportamientos descienden a la naturaleza y se depositan sobre ella tomando la forma de un mundo cultural (*monde culturel*). No tengo sólo un medio físico (el medio estímulo animal), no estoy sólo en medio

de la tierra, del aire, del agua; en torno mío hay rutas, plantaciones, villorios, iglesias, utensilios, un pito, una cuchara, una pipa. Cada una de estas cosas-útiles lleva en sí, como al vacío, la forma de la acción humana a la cual sirve».¹

El mundo, como vamos viendo, es el *en-donde* el hombre habita. Su habitar exige todo un mundo instrumental. Estos instrumentos nos hablan de una capacidad que tiene el hombre de hacer *su casa* en todo lugar en donde habita. Desde el primitivo que descubrió hace ya más de un millón de años la posibilidad de trans-formar (=cambiar la forma de algo) una cosa en instrumento, hasta el hombre contemporáneo que lanza un satélite a los planetas y estrellas, sólo hay un avance cuantitativo, pero el hombre, desde que de pie observó el horizonte en el origen de la historia, constituyó ya un mundo y comenzó a poblarlo (para hacerlo más confortable, más habitable, más humano = humanización de la naturaleza) de útiles. La misma capacidad, la misma nota de su esencia, constituye un mundo y descubre o inventa instrumentos. Y desde ya, y para adelantar, el hombre se abrirá a un mundo y lo poblará de instrumentos porque es *lógos* (ya veremos lo que significa esta palabra). Una mera piedra para ser trans-formada en cuchillo debe recibir la con-formación de cuchillo. Pero el instrumento llamado «cuchillo» no estaba ya dado en la piedra, sino que era necesario la capacidad de un ante-intelectual que concibiera el proyecto de producir un instrumento «para cortar». Esto exige, como condición, una capacidad comprensiva y libre que pueda detenerse ante las cosas, fijarlas ante su mirada (dejarlas estar siendo = *sein lassen* diría Heidegger en su obra *Vom Wesen der Wahrheit*; en lo que consiste fundamentalmente la libertad) y comprenderlas en su ser. La piedra debe ser comprendida como dura, resistente, pesada. Con el agua o el aire no puede hacerse un cuchillo. Esto es obvio. Solo quien puede des-cubrir (de-velar = verdad = *a-létheia* en griego, de la cual habla el autor nombrado en su obra *Platons Lehre von der Wahrheit*) la con-sistencia de un

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1954, p. 399. Hay trad. castellana.

ente (= participio activo del verbo *esse* = el que está siendo) puede después manipular a dichos entes para *otros* fines, para otros proyectos. Estos fines y proyectos son objetivos que se inventa el hombre dentro de su mundo; el hombre habita su mundo proyectivamente, prospectivamente.

Para agregar un nuevo elemento en esta descripción del mundo, Ortega y Gasset expone lo siguiente:

«La primera ley estructural de nuestro mundo consiste, repito, en hacer notar cómo ese mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas *latentes* (es decir, lo que nos hace «frente» en nuestro mundo es ahora una sala de clase, un escritorio, un pizarrón, pero está latente el ruido que entra por la ventana, todas las experiencias de mi vida, lo que pienso hacer dentro de un instante cuando termine la clase, etc.). Agreguemos ahora una segunda ley no menos evidente: no nos es presente nunca una sola cosa, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que venos se destaca. Así se ve bien claro por qué llamo a estas leyes, leyes estructurales: porque éstas nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de éste, por decirlo así, describen rigurosamente su anatomía. Así, esta segunda ley viene a decirnos el mundo en que tenemos que vivir (obsérvese la obligatoriedad en la que insiste Ortega) posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquellos se destacan. Y, en efecto, nótese que constantemente el mundo adelante a nosotros una de sus partes o cosas, como un promontorio de realidad, mientras deja, como fondo desatendido de esa cosa o cosas atendidas, un segundo término que actúa con el carácter de ámbito en el cual la cosa nos aparece. Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte*... (Seguir leyendo el texto)».¹

Ese horizonte es el mundo, o mejor la frontera del mundo. *Comprender* esto de que el hombre es «el ente que *es en el mundo*» significa saber lo que el hombre es, y este saber no es instantáneo y nos llevará todavía muchas lecciones ante de ir abarcando algunas de sus diversas notas constitutivas.

1. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, I, 1962, p. 83-84.

Hasta ahora sólo hemos ganado esto: el hombre instaure un mundo porque trasciende el medio estímulo gracias a la capacidad comprensiva de lo que las cosas son. Su mundo es el horizonte dentro del cual el hombre habita, el *en-donde* vive.

§ 3. «Ser-en» el mundo

Veamos esto mismo pero a la luz del filósofo que se propuso en nuestro tiempo superar conscientemente el idealismo.¹ Se trata de seguir paso a paso los 12 y 13 de *Ser y Tiempo* de Heidegger.

El hombre es el ente ex-sistente. La palabra ex-sistencia es entendida aquí de la siguiente manera: «ex» significa *desde* (su origen); «sistencia» viene del verbo latino «*sistere*» que indica *colocar, poner*. Ex-sistencia, en este sentido etimológico, nos manifiesta el modo de ser del hombre: un estar siempre arrojado o puesto fuera de sí (desde sí) en el mundo. Por ello se utilizará muchas veces como equivalente la palabra «hombre» o «ser-ahí» (en alemán «*Da-sein*»). El hombre es el ente que tiene su ser ante sí, en su mundo. Su «ser» está «ahí»; allí ante o delante de sí. El modo de ser del hombre es un *ex-stasis*: un estar trascendiéndose por esencia. Por ello, el hecho de que el hombre es el ente que es en el mundo, no se trata de una nota secundaria o fundada. Se trata por el contrario de un *apriori* fundamental (que actúa como fundamento, base); es una estructura unitaria sobre la que el hombre ejerce su ex-sistir (trascendencia).

El ente que es en el mundo encubre una triple cuestión. El *mundo* (del que sólo hemos indicado algunos aspectos), *el que* está en el mundo (ese «alguien» que es hombre) y el mismo *ser-en*. Consideremos ahora solo la cuestión tercera: *ser-en*. Se dice que «el agua está-en el vaso». Tanto el agua como el vaso son dos entes, cosas. Este modo de *v* se denomina: estar-en un *lugar*. La misma

1. Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlín, 1967, muestra cómo Heidegger supera la posición de Husserl reemplazando, por ejemplo, las nociones de «conciencia» e «intencionalidad» por las de «ser-ahí» y «apertura» *Erschlossenheit* a un mundo.

cosa tiene ubicuidad (*ubi* le llamaban los escolásticos) en un lugar (*locus* = lugar). Llamaremos *notas categoriales* a las notas constitutivas que son y se dicen de las meras cosas como cosas. Pero es a todos evidente que el *modo de ser* del hombre en el mundo es distinto del que acabamos de indicar. «Amar a», «comprometerse en», «resolverse a», «conocer a», «odiar a» son *modos* de ser en el mundo, pero muy diversamente de como «el agua está en el vaso». Como el modo fundamental de ser el hombre en el mundo es la ex-sistencia (estar siempre vertido fuera en medio del mundo), denominaremos por ello los *modos* concretos de existir: *existenciales*, y la analítica filosófica de dichos existenciales se llamará la *analítica existenciaría*.¹

¿Qué utilidad tiene esto de diferenciar las notas categoriales de las «cosas» de los existenciales (modo de ser del hombre)? Que con ello no deberemos más indicar en qué nivel nos situamos. «La silla está junto o *toca* a la mesa» nos manifiesta una nota categorial (cósica), muy distinto de cuando digo: «yo estoy junto a mi mujer» (nivel existencial). Si se dice que la silla *toca* a la mesa se indica con ello algo muy distinto que el *tocar* una persona a otra. Las notas categoriales se nos presentan siempre como notas de algo «ante los ojos» pero enfrentándonos *dentro* del mundo. Las notas existenciales en cambio nunca están «ante nuestros ojos», sino que son parte componente de nuestro ser en el mundo. Puedo decir: «Esta silla está allí a dos metros». La noción de distancia o espacio es aquí categorial. Es muy distinta a la «espacialidad existencial», para la cual la silla puede estar «cerca» (porque con dos pasos la alcanzo) o «demasiado lejos» (porque enfermo me encuentro postrado en un lecho). Lo primeramente dado es la «espacialidad existencial», el «ser en el mundo», donde se recorta como un «ante los ojos dentro del mundo» el espacio categorial de las cosas intra-mundanas.

El mismo hombre, sin embargo, no deja de «ser efectivamente ante los ojos», como las demás cosas; no deja de estar *condicio-*

1. Ver 4 de *Ser y tiempo*.

nado naturalmente (como parte de la naturaleza). Ese ser reiforme (= con forma de *res* = cosa) es un *factum* (un hecho). Alphonse de Waelhens nos dice que «la facticidad humana es la dimensión reífica que nos hace solidarios pura y simplemente de todo lo que se entiende por real». ¹ Ese punto de partida cósmico (= como cosa) y condicionado del hombre no es absoluto (es el *ex* de la existencia) porque el hombre siempre se trasciende, sale de sí, se vuelca más allá de sí. El hombre no es pura cosa. El hombre tiene poder sobre su propio ser; es decir, decide sobre su destino (Heidegger dice repetidas veces: «El hombre es un ente al que en su ser lo va éste mismo», § 41 de *Ser y Tiempo*; quiere decir: el hombre dispone de su ser y puede «pre-ser-se» es responsable de su acabada realización *antes* de que acaezca). Hay en el ser del hombre una dialéctica entre facticidad y trascendencia. Trataremos más adelante la cuestión de la trascendencia. El hombre no es lo que simplemente es ahora y ante nuestros ojos como un hecho condicionado entre otros entes; el hombre está fuera de sí tendiendo efectivamente a su plena realización (hacia su fin = *telos* = tensión teleológica). El hombre es un poder-ser, *dynatós* le llamaba Aristóteles. Es decir, el modo de ser en el mundo es siempre un curarse de, un pre-ocuparse por (no en sentido psicológico sino como un modo de ex-sistir, como un existencial). En la noción de «pre-ocupación» se deja ver un doble sentido: estar ocupándose de «algo», pero siempre como pre (como un «pre-ser-se», un estar siendo antes algo a lo que se tiende; no es lo mismo estar «ocupado» que «pre-ocupado»). El hombre es en el mundo, ex-siste, viviendo en él, tendiendo efectivamente a todo lo que habita el mundo. Amar u odiar, conocer o ignorar, postergar o acelerar, hacer o deshacer son modos existenciales que se fundan en la «pre-ocupación» (*Besorgen*) como existencial fundante (con esta «apertura» pre-ocupada Heidegger supera la doctrina de la «intencionalidad» de Husserl).

1. Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1961, p. 71.

A partir de lo dicho, en el fenómeno del conocimiento, por ejemplo, se deberá corregir la descripción tradicional del idealismo. Se pensaba que había un ente (el alma) y otro ente (el mundo como objeto). El conocimiento era la «relación» entre el sujeto y el objeto. Pero no es así. El hombre que es en el mundo puede, ciertamente, conocer. El conocer es *uno de los modos* de ser en el mundo; un *ser-cognoscente* en el mundo. Pero este «conocer en el mundo» se funda sobre el modo de ser radical: ex-sistir (ya que el conocer es un modo de ex-sistir: un modo de trascender la facticidad), y ejerce a un nivel concreto la «pre-ocupación» radical. El «conocer» es un modo de ocuparse con los entes que nos hacen frente ante los ojos *en el mundo*. *Antes* de ser sujeto *ya* estoy en el mundo ex- estático. *Antes* que aparezca una cosa como objeto *ya* está el mundo dentro del cual la cosa se me adelanta como ante los ojos.

El «sujeto» no *sale* de su anterioridad para captar el «objeto» en su exterioridad. El hombre comprende la trama, el aspecto (*oídos* decían los griegos) de los entes *dentro* del mundo, como cosas *intra*-mundanas. El hombre no sale en una esfera interior, ni se refiere como sujeto a un objeto. El hombre es desde que es hombre *ya* junto (=cabe) a los entes dentro del mundo. Estuvo siempre *ya* afuera (*inmer schon drauben*). El hombre está siempre en la «interioridad del mundo que habita», que es el lugar de su existencia, de su tras-cendencia. Este es el hecho originario, es lo obvio por excelencia, pero que por tan vivido nunca analizado reflexivamente (=Ur*factum*).

Esta posición es un retorno, por ejemplo, a lo mejor de la metafísica de Aristóteles o de Tomás de Aquino. Es una superación del idealismo que reina en Occidente al menos desde Descartes, pasando por Kant, Hegel, Nietzsche y rematando con Husserl. La superación se realizó, históricamente desde los primeros trabajos de Heidegger (su disertación sobre las categorías de Duns Escoto en 1916 puede ser un punto de partida) hasta la aparición de *Ser y Tiempo* (1927).

§ 4. La ciencia europea como «modo» de ser en el mundo

Cuando el hombre conoce algo, se trata de un modo de ser (un modo de situarse) en el mundo. El conocer se funda, como hemos dicho, en el modo de ser fundamental del hombre: *ex-sistir* (en el mundo). Un modo de conocer es el *conocimiento científico* (la ciencia). El que hace ciencia se ubica en un mundo no de cualquier manera sin de una manera tal que considera a los entes que le hacen frente dentro del mundo como «objetos» de ciencia. Téngase en cuenta que el ente puede ser considerado de muchas otras maneras dentro del mundo. El científico se sitúa sin embargo en un ángulo o perspectiva, dentro del mundo, que le permite estudiar ciertos aspectos formales del ente a manera de conclusión científica. Conocerá los entes a partir de principios o axiomas, conocerá a su objeto por sus causas. Pero, no debemos olvidarlo, el conocer es un modo *fundado* en el ser en el mundo; la ciencia es igualmente un modo *fundado* de ser en el mundo. ¿Qué significa esto? Lo siguiente.

Cuando el científico se pone a hacer ciencia, sea el inventor o simplemente el que continúa las investigaciones comenzadas, cuenta ya con un repertorio de experiencias, vivencias, conocimientos, etc. que se lo imponen como *evidentes* o incuestionables de suyo. Es decir, parte siempre e inevitablemente de toda una compleja red de realidades obvias. El ser en el mundo, el hecho originario, es lo más obvio; toda la estructura de existenciales es igualmente obvia; y además, sobre dicho modo de ser (humano) se van depositando (durante el transcurso de la historia humana) todo un sistema de estructuras que son igualmente aceptadas como irreprochables y verdaderas. El mundo real, del que parte el hombre de ciencia, no es un mundo (abstracto (el mundo humano en general), ni es tampoco un mundo cuyos elementos constitutivos hayan sido *verificados* (comprobados en su *verdad*) por la ciencia. Esto es imposible por definición. La ciencia no puede demostrar sus principios porque son indemostrables por necesidad. Pero si son *indemostrables* no significa que no puedan ser *pensados*. La filosofía puede pensar los *principios* de las ciencias porque la cien-

cia es uno solo *fundado* en el «ser en el mundo» (que la filosofía puede describir, pensar, pero no demostrar). No se crea que con ello se posterga a la filosofía a ser un modo incompleto o inadecuado del conocer. Muy por el contrario. El conocimiento científico o demostrativo (de tipo positivo o que demuestra el *cómo* de los entes) es un conocimiento racional. Pero la razón y la demostración se funda sobre el modo eminente del conocer que es el *pensar*. Porque el hombre piensa (es decir, comprende lo que las cosas son) es que puede enjuiciarlas, y sólo con juicios puede razonar. La indiferencia científica depende entonces del pensar que es previo. Pero el pensar es ya y desde siempre un modo de ser en el mundo, un modo de ex-sistir, porque siempre se pensará a *ta ónta* (en griego significa: las cosas que me hacen frente a los ojos en el mundo; de ahí viene «ontología»: es el participio neutro plural del verbo ser: *lo que son*: las causas que se me presentan en su ser).

Verifiquemos esto con un ejemplo por demás ilustrativo. La ciencia europea, hija predilecta del Renacimiento y que llega en pleno siglo XX a su mayor esplendor, es el fundamento de la civilización que hoy se universaliza ante nuestros ojos. Esa civilización originaria de Europa reina en Estados Unidos y Rusia; bajo su ideal se producen las revoluciones de más diversos matices; la misma revolución china o la modernización japonesa son sus frutos aunque en virtud de diversas ideologías. Y, sin embargo, un filósofo alemán, Edmund Husserl, ha tenido el coraje de mostrar como dicha ciencia está en crisis.¹

Husserl dice lo siguiente: «Desde el tiempo de Galileo se tiene como un logro incuestionado de la ciencia que la naturaleza se reduce a ser un objeto matemático² (§ *Galileis Mathematisierung der Natur*); la actitud *matemática* es propia de la nueva época; sin embargo la ciencia no ha tenido en cuenta que, habiendo parti-

1. Su libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, La Haya, 1962; escrito entre 1936 a 1938 está dedicado a este tema.

2. Escribimos «matemática» con «h» para distinguir la actitud fundamental de la ciencia matemática.

do del «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt* o *Erfahrungswelt*), en la que inevitablemente vive (y vive en dicho mundo *ingenuamente*), olvidó y no consideró más el mundo del que parte (*Weltverlorenheit*); por lo que todo su quehacer *pierde sentido* para el hombre. El «mundo de la vida cotidiana» es un ámbito pre-científico (*vorwissenschaftlichen*; véase § 28); es todo lo obvio (*Selbstverständlichkeiten*, «lo que se comprende de suyo», § 29) sobre lo que el científico construye ingenuamente el ámbito de la ciencia. Cuando entra en crisis el hombre como tal en una cultura, cuando el «mundo de la vida cotidiana» cambia, todos los niveles que reposan en él (por ejemplo la ciencia) pierden su sentido. «El mundo de la vida cotidiana en cuanto tal ¿no es acaso lo más conocido por todos, lo tenido desde siempre ya como obvio en la vida de todo hombre, en lo que confiamos habitualmente por proceder siempre de la experiencia?» (§ 34). Cuando dicho mundo entra en crisis la ciencia pierde su fundamento («la ciencia se edifica sobre lo que es obvio */auf der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt/* en la vida cotidiana»; § 34.b). Y como la ciencia no tiene por objeto al mundo de la vida cotidiana, como no tiene por finalidad analizarlo, dicho mundo pre-científico ahonda su crisis, sin remedio, y la ciencia va con él a la deriva. Sólo una ciencia que pueda pensar el «mundo de la vida cotidiana», mundo obvio y pre-científico podrá enfrentar la crisis en su fundamento. Husserl piensa y muestra cómo la filosofía (fenomenología como veremos más adelante) es, justamente, «la ciencia del mundo de la vida cotidiana» (*Wissenschaft von der Lebenswelt*, § 34), una «ontología» de dicho mundo (*Ontologie der Lebenswelt*; § 51).

Veamos esto más de cerca. En efecto, Galileo Galilei (1564-1642) había escrito lo siguiente:

«La filosofía (tal como la entendía en su época Galileo) está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo: pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua y a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Ha sido escrito en lengua matemática (*in lingua mathematica*), y los caracteres son triángulos, círculos y

las otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender humanamente algo (de todo esto). Sin esta (lengua) todo es un agitar-se vanamente en un oscuro laberinto».¹

Es decir, Galileo concibe de antemano a las cosas como poseyendo una estructura fundamental. Esta estructura es «evidente» (en griego se dice *axióo* = tener por digno o cierto) y conocida de *antemano*. Es un proyecto o *axioma* matemático (que habrá que ir explicitando) en tanto que sólo podemos aprender lo que ya conocemos de antemano (matemática viene del griego: *ta mathémata* = lo que puede aprenderse, *mantháneí* = aprender, *máthesis* = enseñanza; se trata de aprender a conocer lo que ya conocemos de *antemano*: lo obvio).

Descartes (1596-1650) siguió la misma tradición de pensamiento:

«Yo comprendí que no había nada que pertenezca a la naturaleza o la esencia del cuerpo sino que es una substancia extensa (*étendue*) en largo, ancho y profundidad, capaz de diversas figuras y movimientos».²

Como vemos todos los entes que pueblan el mundo han sido reducidos a ser explicados por la mera cantidad y movimiento. El mismo Isaac Newton (1642-1727) pensaba igualmente que los cuerpos se presentan como una realidad extensa dentro de un tiempo absoluto («*tempus absolutu, verum et mathematicum*»³), de un espacio absoluto («*spatium absolutum*»⁴). «De este modo se transforma el concepto de la *naturaleza* en general. La naturaleza no es ya (como para los griegos y medievales) el principio interno causante de los movimientos de los cuerpos; la naturaleza es el modo de la multiplicidad de las cambiantes relaciones de situación de los cuerpos, la manera en que éstos están presentes en el espacio y

1. *Le Opere di Galileo Galilei*, Firenze, 1933, t.VI, p. 232.

2. *Respuestas a las objeciones* VI, 10.

3. *Principia Mathematica*, def. VIII, sch.

4. *Ibid.*

el tiempo... Con esto cambia también, y en cierto respecto se invierte, la manera de cuestionar la naturaleza». ¹ Un «nuevo» mundo (el del Renacimiento) originaba la ciencia, y ésta, por su parte, cambiaba al mundo que le daba origen. Un paso más y Kant (1724-1804) concebirá toda la naturaleza como objeto (*Gegenstand*) propio del conocimiento científico. El espacio y el tiempo absolutos de Newton son ahora formas *apriori* de la sensibilidad; el objeto, que constituye la naturaleza, es ese fenómeno que puede ser conceptualizado por las formas *apriori* del entendimiento (las categorías). «También Kant se mantiene en el plano de la proyección (*mathematica*). También él, al igual que la tradición anterior y posterior a él, prescindió de antemano de *aquel ámbito*, de las cosas, en el cual nos sentimos, inmediatamente *familiares* de las cosas tal como nos las muestra también el pintor: la sencilla silla con la pipa (de un cuadro) de Van Gogh recién dejado u olvidada». ² Kant no consideró el «mundo». El hombre es un «yo trascendental» que sólo conoce lo que la razón constituye; la cosa (*noúmenon*) es incognoscible para el hombre (sólo es conocida por la visión creativa de Dios). Si las cosas son incognoscibles en sí ¿para qué ocupan el tiempo en pretender comprenderlas. Karl Marx (1818-1883), de la izquierda hegeliana (diríamos un «nieto» de Kant), piensa que debe cesar la «especulación» (porque es) en la vida real donde empieza la ciencia real (*wirkliche*) positiva (*positive*), la interpretación de la actividad práctica, del proceso del desarrollo práctico de los hombres. Las frases (vacías) sobre la conciencia (transcendental) cesan, y un saber real ha de sustituirlas. La filosofía autónoma, ante esta interpretación de la sociedad (= de lo efectivo, *Wirklichkeit*), pierde su ámbito de ejercicio». ³ Todavía un paso más y el hombre es reducido a un mero *hecho* natural. De Comte (1798-1857) a Darwin (+1882) el positivismo se impone en Occidente como la filosofía triunfante. Tan positivista es el fundamento del sistema capitalista americano

1. H. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, trad.cast., Sur, 1964, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 200.

3. *Die deutsche Ideologie*, B,A,1, Ed. Kröner, 1953, pp. 350.

como del comunista ruso. La «colección de hechos» suplanta aún al «proyecto matemático». Las ciencias europeas, ahora mundiales, pretenden ser el único modo *estricto* de conocer. Pero bien saben que sólo conocen cómo las cosas son (lo aprendible) pero no *lo que* son (la esencia). Lo que la cosa es *en sí* se declara de antemano imposible de conocer. El hombre, por otra parte, sólo podría ser conocido por las mismas ciencias *positivas* (etnología, antropología física, psicología, sociología, etc.). Pero éstas no pueden hacerse cargo de *lo que* el hombre sea en su esencia, en su estructura metafísica; la ciencia positiva, que reposa sobre el «mundo de la vida cotidiana», no puede tampoco hacer del mundo objeto de su quehacer. Se ha cerrado el camino al fundamento y la crisis es irremediable.

§ 5. Necesidad de retornar al fundamento

¿Qué es lo que ha pasado? La «modernidad» se fue «desconectando» del *fundamento* en dos sentidos. Por una parte, *las cosas* (el cosmos asumido como entes ante los ojos que hacen frente en el mundo) fueron primero reducidas a mera realidad matemática, después a una «X» desconocida, ya que es el hombre el que organiza con sus formas cognoscitivas el caos fenoménico. Por otra parte, el mismo *hombre* se redujo primeramente a ser sólo un «yo pensante» (espíritu desencarnado de Descartes), axioma fundamental que conoce a las cosas por ideas «puestas» en su subjetividad, o que conoce las cosas sólo como objetos (Kant), a partir de sus propios principios y formas *apriori*. Para después transformarse en un *homo faber* (Marx) o un hecho de la naturaleza (Darwin). En decir, el hombre moderno, y con ello la ciencia moderna, se ha cerrado en dos sentidos el camino: ha cerrado su acceso real a lo que las *cosas* son, ha cerrado el acceso a la esencia del *hombre*. Piensa que no es posible conocer las cosas en sí y que el hombre solo conoce en la subjetividad trascendental; es decir, el hombre es definido como *razón* de un espíritu sin mundo y al que se le presentan objetos, o como *praxis* de una historia sin teleología. Husserl da un primer paso para superar la crisis, cuan-

do dice que la ciencia reposa (por sus axiomas y en todo su proceder) sobre el «mundo de la vida cotidiana». El hombre, por su parte, accede a las «cosas mismas» porque es *intencionalidad* (su conciencia tiende por esencia a lo que las cosas son).

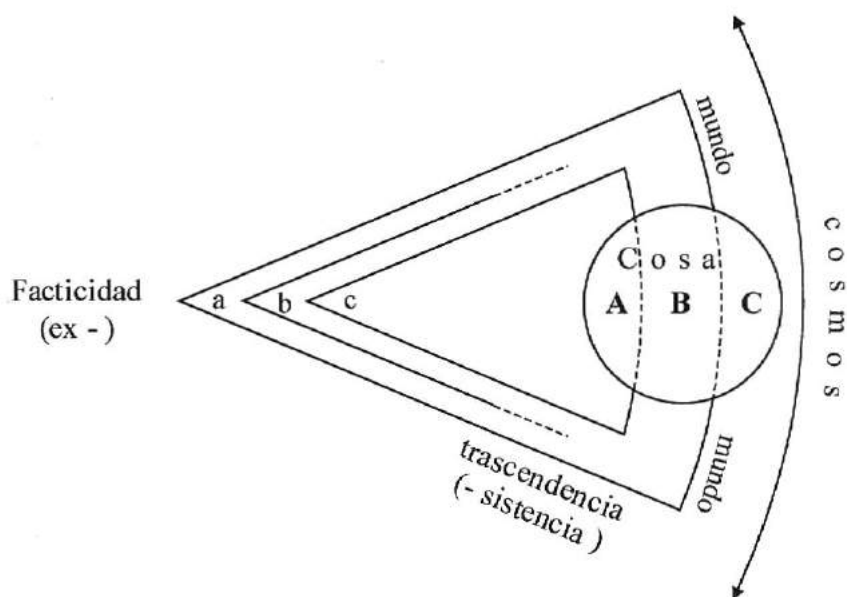
Pero Heidegger va más allá. En primer lugar, muestra como el hombre antes de ser una «razón calculadora» (que demuestra a partir de la extensión, movimiento o fuerza de los «objetos») es un ente que «comprende» *lo qué* las cosas son (el *ser* de los entes en un mundo. Ese «comprender el ser» hace del hombre un hombre, instaura un mundo, funda el ejercicio calculador de la ciencia positiva. El hombre no es, tampoco, un espíritu desencarnado; su ser en el mundo incluye la corporalidad, la temporalidad, la espacialidad... ex-sistenciales que hacen del hombre, ciertamente, un ser finito, pero no un alma substancial *separada* del cuerpo como para Descartes.

En segundo lugar, el *mundo* es mucho más que la *naturaleza* de los modernos: mero ámbito configurado en el proyecto axiomático de la conexión de movimientos uniformes espacio-temporales; proyecto matemático que se pone a sí mismo como principio normativo del saber. El saber matemático no es el saber filosófico-metafísico. No se trata sólo de cuerpos matemáticos. El mundo es el horizonte mismo en donde el hombre vive. Las cosas o entes del mundo no son sólo extensas, sino que tienen cualidades, formas, historia, pero, y mucho más, son útiles o realidades que tienen significación, que tienen una trama, un aspecto (*eídos*), *ser* y este su ser puede ser comprendido por el hombre.

Toda esta superación del idealismo moderno y de la reducción naturalista de la ciencia queda expresada en la simple fórmula: El hombre es ex-sistencia; o: el hombre es el ente que es en el mundo. Con ello se recupera la nota esencial del hombre, el de ser un ente arrojado en el mundo porque desde siempre ya *comprende lo que las cosas son en su ser* que le hacen frente ante los ojos. El conocimiento, habíamos dicho, es un modo *fundado* de ser, se funda en el ex-sistir en cuando que es un modo-cognoscente de ser. La ciencia es un modo del conocer. Cuando dicho conocer

científico o calculante pierde su fundamento (cuando no puede dar cuenta del «mundo de la vida cotidiana» del cual surge o del ser en el mundo en el cual se funda) pierde su sentido. El quehacer de la ciencia puede así volverse contra el mismo hombre y en vez de servirle como un instrumento puede transformarse en el señor que esclaviza y destruye al mismo tiempo.

Representemos lo dicho con un esquema que muestra imperfectamente los diversos planos que hemos ido distinguiendo:



En el esquema (a) sería el hombre en tanto «apertura» al mundo; (b) sería un modo fundamental de ex-sistir: el pensar (ya veremos más adelante que es este el modo de ex-sistir propio del filósofo); (c) es el conocer científico, uso racional y calculante, un modo *fundado* de ex-sistir. De la totalidad del *cosmos* (primera circunferencia onmicomprensiva) el hombre asume todas las cosas que constituyen «lo interior» al horizonte del *mundo*. La cosa (A/B/C) puede ser *objeto* del quehacer científico (A); puede ser pensada por el filósofo o simplemente vivida (sea como lo

«ante los ojos» o lo «a la mano») y en este sentido sobreabunda al mero objeto de ciencia (lo cosa como *ante-* o *trans-objetiva*) (B); puede aún consistir en lo inefable, incomprensible o simplemente todavía no experimentado ni conocido (formaría parte del cosmos pero no de nuestro *mundo*) (C). La razón científica (c) debe buscar su sentido en el pensar (b), así como el objeto de ciencia (A) se explica acabadamente por la posición pre-científica de la cosa en el mundo (B). Cuando la ciencia se vuelve un absoluto (c-A) pierde su quicio: el hombre que es en el mundo. «La grandeza y la superioridad de la ciencia natural del siglo XVI y XVII (sobre la positivista del siglo XIX y XX) reside en que aquellos investigadores eran todos filósofos»,¹ y por ello podían todavía fundar la ciencia sobre el «mundo de la vida cotidiana» pre-científica, cuyo sentido conocían autoconscientemente. No pasa lo mismo con los científicos de nuestra época que «han perdido pie» o fundamento. Hay excepciones, y «las cabezas dirigentes de la física actual, Niels, Bohr y Heisenberg, piensan de un modo completamente filosófico».² Escuchemos al mismo filósofo advertirnos el sentido de esta pérdida de fundamento por parte de la ciencia:

«El hombre de la edad atómica será entregado sin consejo y sin defensa a la marca ascendiente de la técnica. Lo será efectivamente si, allí donde se juega lo decisivo, el hombre renuncia a ejercer el *pensamiento meditante* contra el pensamiento simplemente *calculante*... Debemos utilizar las cosas técnicas, debemos servirnos normalmente de ellas, pero al mismo tiempo tenemos que liberarnos de ellas, de suerte que conservemos siempre la necesaria distancia... Una vieja palabra [alemana] se nos ofrece para nombrar esta actitud de *si* y de *no* ante el mundo técnico en su conjunto: es la palabra *Gelassenheit* (= serenidad, sosiego, el abandono paciente y expectante del contemplativo)».³

El quehacer científico positivo surge del mundo pre-científico y se vuelca en él para modificarlo. Se establece así un círculo que

1. H. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, trad.cast., Sur, 1964, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959.

crece en la historia. El hombre que hace ciencia no puede, sin embargo, hacerse cargo científicamente del «mundo de la vida cotidiana» donde la misma ciencia tiene o no sentido para el hombre. Es aquí donde la filosofía aparece. Como ciencia de lo obvio, de lo ya dada previamente, el filósofo analiza todo ese ámbito que va de la esencia del hombre hasta los axiomas de las ciencias, y desde la cosa mundana hasta el objeto de la ciencia. La crisis de la ciencia es crisis del hombre y el estudio de éste es el quehacer de la antropología filosófica. El positivismo la había negado.

Capítulo II

La fenomenología como método filosófico. *Crisis, conversión y pasaje a la trascendencia*

En el primer tema hemos visto que el hombre es el ente que es en el mundo. Hemos igualmente considerado un modo de ser en el mundo: el conocer científico. Hemos vislumbrado cómo el científico cuando se pone a hacer ciencia parte de axiomas que se le muestran como obvios, evidentes.¹ Sin embargo, dichos axiomas indemostrables son el fruto de una actitud y de las estructuras de su época cultural. La evidencia u obviedad de los principios de las ciencias queda así puesta en tela de juicio. La crisis de la ciencia consiste justamente en el hecho que la ciencia no puede pensar sus fundamentos (todo aquello que va desde la esencia del hombre hasta los axiomas). No puede conocer «científicamente» ni lo que el hombre es ni lo que las cosas son, ya que el hombre está más aquí del científico y las cosas más allá de los objetos. Se trata ahora de abordar la cuestión *fundamental*.

§ 6. ¿Qué es com-prender?

Decíamos: El hombre de ciencia no puede pensar sus propios fundamentos. Pero, ¿qué es pensar? Entramos aquí como en un círculo: debemos pensar lo que es pensar. Dicho círculo es inevitable ya que el hombre es el único ente que puede re-flexivamente preguntarse por lo que él mismo es.

1. Véase M.Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, II.

Se dice que el «hombre es un animal racional». El uso racionante o demostrativo de la inteligencia es el propio del científico y de la lógica o logística (ésta última pasa por ser lo esencial de la filosofía en los países anglosajones, se trata de una de las mayores desviaciones y pérdidas del pensar). A partir de una premisa mayor conocida, se demuestra una conclusión gracias a otra premisa mayor también conocida, lo que permite la inferencia. La inteligencia racionante procede así de lo ya conocido a lo antes desconocido y ahora demostrado, concluido o inferido. El logista toma ya el fruto de la inteligencia (juicios y racionios) y estudiando sus relaciones formales descubre innumerables posibilidades de demostración desconocidas.

Pero, el uso racional de la inteligencia es posible porque antes el hombre ya ha comprendido lo que las cosas son. La evidencia del axioma, el carácter obvio de la primer premisa, la constitución de determinadas relaciones formales y la imposibilidad de otras nos muestran que todo el edificio de la ciencia y la logística reposan sobre un ejercicio previo de la inteligencia. ¿Cómo es que antes de razonar (antes de ser entonces un «animal racional») ya tengo algo por evidente obvio? Queremos con esto demostrar que la inteligencia racionante o calculadora del científico parte ya de algo conocido y tenido por evidente. El hombre ya es cognoscente antes de comenzar a razonar; *ya está en el mundo*; antes de argumentar o demostrar o estudiar ya ha ejercido en muchos planos previos su ser de hombre. Por otra parte, esas premisas primeras o axiomas (indemostrables por definición) son comprendidas en cuanto a sus contenidos y pueden ser pensadas (aunque no demostradas como hemos dicho). Es decir, hay un conocer que es previo al conocer racional científico.

Puestos a pensar nos referimos a «algo» ya comprendido previamente. Es decir: antes de pensar está el comprender; mientras que el conocer científico, que no puede descartar el comprender, puede sin embargo dejar de pensar. El comprender es lo esencial al hombre, el pensar es un quehacer libre, fundamental pero puede ser dejado de lado. Es el esquema representado en el capítulo I, el comprender es (a), el pensar (b) y el conocer científico (c).

Cuando un hombre se enfrenta primerísimamente con algo se establece un *reencuentro*¹ entre el hombre y las cosas. Dicho «*encuentro*» es posible porque el hombre *abre* siempre un ámbito y se *abre* siempre a un ámbito dentro del cual la cosa puede venir al encuentro. Ese despliegue de un horizonte, de un ámbito, es una posibilidad o capacidad del hombre. Lo que el hombre despliega ante sí, a lo que se abre por esencia es lo que hemos llamado *mundo* (el último Heidegger lo llamará *Die Gegnet* en la obra *Gelassenheit*, es decir «el dominio que se opone ante nosotros»). Es dentro de un mundo donde las cosas se nos pueden avanzar para ser conocidas. Este momento primerísimo del despliegue de un ámbito es lo propio del hombre. El animal sólo tiene un apagado medio estímulo. El hombre, en cambio, ilumina un horizonte ante sí, un ambiente circunvalante (Jaspers lo llama así, aunque en otro sentido: *Umgreifende*). No se piense que el hombre despliega ese ámbito primeramente como «sin» cosas. No. El hombre en su primer encontrarse con las cosas las está ya siempre comprendiendo a un nivel propiamente humano: el nivel inteligible.

Desplegar un mundo o abrirse a él es *com-prender* las cosas, asumirlas en el lugar del habitar humano. *Com-prender* viene del latín, de *circum-prendere*; es decir, «prender» o «captar» las cosas como «dentro de un círculo»: abarcándolas. Esta como acción abarcadora, *com-prensiva* o recolectora del hombre debemos denominarla de alguna manera. Pensamos que la palabra *comprensión* deja bien indicar el modo de como la inteligencia despliega el mundo abarcando las cosas y captándolas en lo que ellas son. Cuando digo: «He *com-prendido* lo que es una rosa»; «he *com-prendido* su actitud de aquella ocasión». La palabra *co-lectar* lo mismo que *inte-ligencia* (en el decir de los medievales *inteligencia* viene de *intus-legere* = leer-por-dentro) proceden del verbo latino *legere* que significa: recoger, tomar, leer. Del mismo modo, y por la común raíz indoeuropea, en griego *légein* signifi-

1. «*Recontre*» lo llama De Waelhens, *op. cit.*, p. 197; *Er-eignis* lo denomina Heidegger, *Identität und Differenz*, *Pfullingen*, 1957, en el sentido de «co-pertenencia» o «bi-pertenencia».

ca: reunir, juntar. En griego igualmente *logía* significa «colecta». Para nosotros, entonces, *com-prender* o *légein* expresará la actitud primerísima del hombre como tal. El hombre es hombre porque despliega un mundo, porque puede reunir lo múltiple, comprender algo en su contexto, abarcar su trama esencial dentro del horizonte que le da sentido.

A esta altura de nuestra meditación puede venirnos en ayuda una descripción de lo que estamos pensando que hizo hace siglos Aristóteles. Reflexionando sobre el momento originario de todo comprender el filósofo griego vio la necesidad de una sinergia entre dos momentos. Primeramente, apareciendo las cosas como estímulos sensibles el hombre debe poder superar este nivel (de lo contrario permanecería en el mero medio estímulo animal).

Elevar el dato sensible a la comprensión de su trama inteligible significaba una actividad propia del hombre:

«Se distingue, por una parte, el intelecto que puede llegar a ser todas las cosas —ya veremos más adelante de que se trata— 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 iluminarlos)».¹

Veamos primeramente el segundo de estos intelectos, el que opera a manera de luz. Aristóteles explica que este intelecto hace o «produce todas las cosas» pero no en su ser- cosa (como la luz no produce el ente-color) sino sólo como «cosa-inteligible» (como color- visto). El hombre sin este intelecto sería una bestia, sólo viviría en el «oscuro» medio estímulo. Por cuanto tiene esta capacidad que produce un ámbito iluminado (inteligible, es decir: que permite ver no sólo la cosa en cuanto sensible sino en cuanto a su esencia, en cuanto a lo que es) el hombre es un ente cuyo ser está en el mundo. Ese intelecto o productor iluminante de la inteligibilidad de la cosa es el que despliega el mundo, es decir, ilumina todas las cosas que han entrado en su sensibilidad o percepción

1. *Sobre el alma* III, 5; 430 a 14-17.

en lo que son, en su consistencia o trama inteligible. Piensen Uds. que estuvieran en una cerrada noche sin estrellas, oscurísima. Munidos de un reflector de luz infla-roja y de sus adecuados lentes se internan en un paraje. Al iluminar ese ámbito con el reflector, las cosas *aparecen*; sin dicha luz *nada* aparecería. Ningún otro hombre vería lo que Uds. ven. Las cosas de dicho paraje seguirían siendo, pero nadie sabría lo que son. Esa es la primera función del intelecto que por su actividad se llamó «intelecto agente».

Una vez que las cosas han sido iluminadas en lo que son dentro de un mundo, a partir de los datos de la sensibilidad, la inteligencia recibe o capta a la cosa así iluminada en su esencia. Es decir, el hombre comprende, asimila lo que la cosa es. El hombre «se hace» la cosa, la actualiza (es decir, la hace acto en sí mismo) en su inteligencia. Por esto Aristóteles dice que «por una parte, el intelecto puede llegar a ser (*gínestha*) todas las cosas (*pánta*)». No significa que el intelecto se transforme en todas las cosas tales como ellas son en la realidad; sino que el intelecto las actualiza en sí, se transforma en ellas en cuanto a poseer y ser su trama *inteligible*: *lo que son*. Es la instauración y apertura al mundo. Esto es un ser «lo que» la cosa es en cuanto inteligible.

§ 7. ¿Qué es pensar?

En el párrafo anterior hemos indicado en líneas muy generales lo que sea comprender. Se trata de una actividad en la que, por lo menos, pueden distinguirse dos momentos: en primer lugar, el despliegue del mundo como iluminación de un contorno inteligible; en un segundo momento, un recibir la cosa como comprendida en su trama inteligible. Estos dos momentos forman un círculo y no existe entre ellos anterioridad temporal; el espíritu se mueve simultáneamente en esos dos niveles condicionándolos mutuamente. Ahora podemos avanzar y preguntarnos nuevamente en qué consiste el *pensar*.

El pensar no es un comprender. El hombre está ya en el mundo cuando se pone a pensar. Además, el hombre puede ponerse o no ponerse a pensar. Podría pensarse que es fruto de una resolución

voluntaria. Sin embargo, no es sólo esto. Para ponerse a pensar hay que crear un ámbito de sosiego (esto es lo que Heidegger llama *Gelassenheit*) donde el pensar puede surgir como modo de estar en el mundo. Debemos primeramente liberarnos (*Gelassensein*) de la servitud al mundo para estar dispuestos a la espera de que el pensar se cumpla en nosotros. El hombre puede pensar; más aún, puede *aprender* a pensar. Ese aprendizaje comienza siempre por un saber rememorar. Sacar del olvido lo oculto en lo obvio. Pensar es un saber «mantener» lo que se deba pensar; es un custodiar, apacentar, «pastorear» lo que se deba pensar;¹ la ciencia puede *de-mostrar* racionalmente, puede calcular exactamente. Pero el pensar es algo diverso. El pensar es un ir mostrándose la cosa.

Para comprender lo que significa pensar nos viene nuevamente en ayuda el verbo griego *légein*. En efecto, significa en algunas lenguas indoeuropeas «poner», «disponer», «estar echado» (como en alemán *legen* y *liegen*). Si pensamos algo es que lo meditamos, que lo *ponemos* a consideración. Cuando a-ponemos o pro-ponemos algo «lo colocamos en posición de yacer»² ante nosotros. Es decir, sub-yace a nuestra consideración pensante. Para pensar debemos detener el flujo de los acontecimientos en el mundo, debemos dejar-sub-yacer algo ante nuestros ojos; no podríamos hacerlo si no lo rememoramos o recordamos. Sólo por la memoria el hombre puede detener algo para seguir considerándolo. Para que no se escape de nuestra mirada meditativa todo nuestro ser debe estar en sosiego y debe saber tender a lo que sub-yace ante lo mirado. Este pensar es un largo aprendizaje. El primer momento es *légein*; dejar-sub-yacer lo que se fija ante la inteligencia pastoreado por la rememoranza. El segundo momento, en cambio, es el «tomar-en-consideración» lo que yace ante nuestros ojos. En el inicio del pensar, el hombre dentro del ámbito desplegado del mundo hace yacer la cosa ante sus ojos que queda sí fijada en su

1. Heidegger, *Was heisst Denken?*; trad. cast. Nova, 1964, p. 9.

2. Heidegger, *op.cit.*, p. 192.

contexto. Porque el hombre es libre puede detener el flujo de los acontecimientos y elegir el quedarse simplemente ante ellos. Por ello mismo puede después «tomarla en consideración». La inteligencia puede ahora abocarse a ver, percibir, recortar el perfil de la cosa que tiene ante sus ojos. La inteligencia penetra por las «fisuras» de los constitutivos de la esencia; se trata de un pensar analítico, mostrativo de las partes. Nada mejor para unificar esta descripción en una palabra, el verbo griego *noeîn* (=ver, percibir): indica este segundo momento cuando el hombre se lanza a la profundización de la captación primera de la trama inteligible de la cosa, de su esencia. Ahora podemos comprender lo que nos dice el filósofo citado arriba:

«El *noeîn*, o sea, el tomar-en-consideración, se determina por el *légein*. Esto significa dos cosas: Primero, el *noeîn* se desarrolla a partir del *légein*... Segundo: el *noeîn* es retenido dentro del *légein*... El ensamblaje de *légein* y *noeîn* es el rasgo fundamental del pensar que inicia aquí los primeros movimientos de su esencia».¹

El pensar, entonces, es bipolar: se trata de un saber rememorar y mantener fijo ante la mirada aquello que debe ser pensado; este mantener antecede y es concomitante con el tomar la cosa en consideración. El tomar la cosa en consideración es muy distinto que el modo como el científico se enfrenta con sus objetos o que como el hombre de la calle vive habitualmente con las cosas que son en su mundo habitual o cotidiano. El «tomar en consideración» del pensar es un ir rodeando a la cosa en sus diversos aspectos y descubriendo en ella las fisuras inteligibles por las que pueda ir siendo analizada; se va desmantelando a la cosa en sus componentes, elementos constituyentes, sus notas constitutivas. Se va distinguiendo entre lo que funda o es fundado, entre lo necesario y lo accesorio. Se va descubriendo lo que la cosa es, en su esencia y en sus modos de manifestarse. Sin embargo esto no puede ser todo. El *légein* tiene todavía una función final, la de recoger, recolectar,

1. *Op.cit.*, p. 203.

reunir todo lo encontrado por el «tomar en consideración» (*noeîn*), leyéndola en su unidad, *com-prendiéndolo*. Esta nueva comprensión es mucho más grave en significado que la primera. Por ello el pensar no termina nunca, sino que siempre esta comenzando. Como el ave que quiere llegar a grandes alturas en nuestras cordilleras andinas, debe la inteligencia pensativa y rememorante remontarse a lo que las cosas son, siguiendo en su vuelo un movimiento ascendente en forma de espiral. Muchas veces pasara por el mismo punto, muchas veces *com-prendiera* nuevamente lo mismo, pero cada vez a mayor altura. El pensar vuelve siempre sobre el mundo para re-tomar en consideración las cosas y para comprenderlas en mayor profundidad. El hombre, ser finito, nunca podrá agotar «lo a pensar» y, por ello mismo, el pensar como actividad del hombre nunca tendrá fin.

Hasta ahora nos hemos centrado preferentemente en el hombre, y hemos visto como el pensar es una morosa y compleja actividad del ex-sistir humano. Volquémonos ahora más bien en la cosa misma, esa cosa que el pensar tiene *siempre ante* sus ojos. Esto último no debe olvidarse nunca. El acto inteligible de iluminar un ámbito o de captar la trama inteligible de las cosas no cierra al hombre sobre sí, sino que lo mantiene permanentemente abierto al mundo y a las cosas. Las cosas cuya esencia no capta están siempre dentro del mundo y el hombre las capta en su estructura inteligible, a partir y a través de la percepción sensible, como estando allí: ante sus ojos (no como siendo sólo en la mente). La misma actualidad de la cosa como un inteligible en la mente está remitiendo siempre e inevitablemente a la cosa real como lo que es «de suyo» (como un *prius* /= la inteligencia cuando fija la cosa ante sí en el mundo la considera como real; como ya dada en la realidad).¹ El pensar es un encuentro con las cosas. En este encuentro la cosa re-vela lo que es. «Re-vela» no significa que vela «de nuevo» sino más bien que desvela, es decir, que se «descubre, se saca el velo. Las cosas están como veladas en el medio

1. X. Zubiri, *op.cit.*, p. 394: «El *prius* es... la positiva y formal remisión a lo que es la cosa antes de su presentación... La cosa me es presente como de suyo».

estimúlico animal, en el cosmos o en lo obvio de lo habitual. Sólo el hombre en vigilia puede abarcarlas para comprender lo que son. Llegar a un núcleo inteligible es un des-cubrir las cosas en su esencia. Las cosas, como con un pudor óntico, parecieran oponerse tenazmente a ese desnudarse ante los ojos inteligibles del espíritu. Y no bien des-cubierta, se oculta nuevamente lo que las cosas son por lo habitual, lo obvio, lo cotidiano. El pensar es ese persistente modo de encarar las cosas y no permitir que vuelva su ser al olvido.

§ 8. La fenomenología como método

Para Husserl, como ya hemos indicado más arriba, la crisis de la ciencia europea podía ser superada si la filosofía llegaba a ser una «ciencia de la vida cotidiana». Es decir, sólo la filosofía podía, en el pensar de Husserl, asumir la tarea de pensar el fundamento. Por ello Husserl defendió a «la filosofía como ciencia estricta» (así se denomina uno de sus libros clásicos). Husserl mismo propuso a la «fenomenología» como el nuevo tipo de filosofía. Merleau-Ponty dice que «la fenomenología se deja practicar y reconocer como una manera o como un estilo; ella existe como movimiento (camino), antes de llegar a su entera conciencia filosófica».¹ La primera página de *La phénoménologie de la perception* es digna de ser leída, aunque no llega Merleau a ver la diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, ambas estas como yuxtapuestas.² La fenomenología fue presentada entonces, desde comienzos del siglo, como la manera metódica y filosófica de poder pensar lo obvio. Para ello Husserl se internó en complicadas distinciones que nosotros no entraremos ni a exponer ni a discutir (ya que es innecesario: Husserl luchó contra el positivismo desde el idealismo: ambas posiciones han sido hoy superadas, al menos en buena parte del pensar filosófi-

1. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1954, p. II. Hay trad. castellana.

2. Véase A. Diemer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim, 1956.

co contemporáneo). Después de esta derivación histórica volvamos a nuestro pensar.

En efecto, la cuestión esta planteada así: ¿Es posible un pensar que se sitúe entre la esencia del hombre y los axiomas evidentes de las ciencias? Y si así fuera, ¿qué garantías tenemos que dicho pensar puede mostrarnos algo con el mismo sentido estricto de la ciencia aunque no con la misma exactitud matemática? ¿Es posible una «ciencia» del pensar? Si así fuera podríamos internarnos en esa región vedada para la ciencia; la esencia del hombre, su ser en el mundo, los existenciales, y todo lo obvio. Es aquí donde arranca el pensar de Heidegger (comentaremos ahora el § 7 de *Ser y Tiempo*).

La filosofía no es una ciencia positiva (no usa entonces la razón calculadora o meramente raciocinante). Pero no es tampoco un mero saber vulgar, del hombre de la calle. Además, aunque *es un pensar* está sometido a ciertas condiciones. *Es un pensar* (lo que debe ser tomado en su radical significación: la filosofía no es una ciencia como las otras y exige por ello ponerse en condiciones de poder *pensar*) «*metódico*». En griego «*méthodos*» significa «a través del camino» (de *meta*= a través, *ódos*= camino). Es decir, el método es un *modo* de caminar, de avanzar, de penetrar; en nuestro caso, un *pensar metódico* es un pensar que sabe cómo debe avanzar por el camino de lo que las cosas son. Eso es lo que ya nos indica Merleau cuando dice: «se deja practicar y reconocer como una manera o como un estilo, ella existe como movimiento...». La filosofía es un *modo* o *manera* de pensar. No es un pensar cualquiera, de cualquier *manera* y sobre cualquier *cosa*. No.

¿Cuál es el método (lo que indica el camino de cómo se debe pensar) de la filosofía? Es la fenomenología. Esta extraña palabra es muy conocida en la filosofía alemana (surgió ya en la escuela de Wolff y fue usada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, pero en un sentido muy diverso al que le daremos aquí).

Fenomenología es una apalabra compuesta. En primer término está formada por *fenómeno* (viene de la palabra griega *faínómenon*) que quiere decir etimológicamente: «lo que se muestra» (was sich zeigt), «lo que se muestra por sí: lo patente». Deriva por su parte

de la palabra griega *faíno* (= poner o sacar a la luz del día) y en definitiva de *fos* (= luz, como vemos, la luz es la que en su brillo se hace patente a la mirada, la que ilumina lo que está en oscuridad; esto puede relacionarse a lo que hemos dicho en el § 6, sobre la comprensión como iluminación). ¿Qué es lo que se muestra a sí mismo? Las cosas, los entes, los que son (*ta ónta* decían los griegos) pueden mostrarse de diversas maneras, tantas como modos de abordarlos: si las abordo como cosas *sensibles* se me muestran como coloreados, pesados, suaves, etc.: si las abordo como *inteligibles* se me muestran como con sentido; substantes, accidentales, siendo esto o aquello; si las abordo como *ex-sistiendo* en el mundo se me muestran como corporalidad, animidad, temperalidad, en una espacialidad existencial, etc. Aun hay posibilidad que se muestren como lo que no son en sí mismos: sería un tener «aspecto de...» (aunque no lo sea), es un mero «parecer ser...» lo que no es. Pero la mera apariencia se funda sobre el mostrarse originario que queda ocultado tras la apariencia. En esto se cifra la mayor dificultad.¹

Las cosas se muestran, pero, la mayoría de las veces, «parecen ser...» esto o aquello (es lo obvio, lo habitual; tanto del mundo cotidiano como de los axiomas de las ciencias) pero en verdad su ser auténtico yace en el olvido, en el ocultamiento, en lo in-cognito (lo no sabido, lo no pensado). La cuestión metódica se plantea entonces así, es necesario que las cosas mismas se muestren en su ser auténtico, en su ser real (y esto, como veremos, es la verdad). El método debe conducirnos a que las cosas se nos manifiesten en su trama verdadera: hay que dejar verdadear a las cosas (como nos dice bellamente X. Zubiri, *op. cit.*).

Sabemos ya lo que significa *fenómeno* en la palabra *fenomenología*: lo que se muestra por sí mismo de la cosa. Nos falta ahora un segundo momento: *lógos* (palabra griega que deriva de *légein*). Lógos en griego significa primariamente «habla» (como cuando

¹ Véase, Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, IV, 3; ed. cast., Nova, 1966, pp. 136ss.

se dice: «el habla es una propiedad del hombre», «sólo el hombre habla»; en este último caso es verbo, en el primero sustantivo). El *habla* es un decir algo de algo. De otra manera: e-nunciar es permitir ver o manifestar (*fainesthai*) algo (aquello de *lo que* se habla) de una cosa (*a la que pertenece* lo que se esta diciendo) a alguien (*al que* escucha el habla). La palabra «e- nunciar» indica exactamente todo esto (procede del latín de: ex = origen desde donde; nunciare = contar, decir, dar aviso, referir; enunciarse = des-cubrir, re-velar, ex-poner. En griego, en cambio, se dice, con el mismo sentido, *apófansis*: de *apó* = origen desde el cual, *faíno* = poner o sacar a luz). Nuestro *hablar*, aun el más cotidiano, es un permitir ver «*al que*» nos escucha «*lo que*» se muestra «*de*» la cosa misma. Por ello el *lógos* puede ser falso o verdadero, porque puede mostrar u ocultar lo que las cosas son en su e-nunciarlas. *Hablar* es sacar a las cosas de su ocultamiento, des-cubrir las, manifestarlas como no-ocultas. Cuando el hombre se enfrenta a las cosas como comprensor (ver § 6) puede captar lo que ellas son o ignorarlo. No puede propiamente nunca en-cubrir o falsear a las cosas. El encubrimiento o falsía puede venir cuando las e-nunciamos: podemos decir lo que las cosas no son.

¿Qué es, entonces, la fenomenología? Es el método filosófico gracias al cual se puede ver y manifestar por la e-nunciación *lo que* verdaderamente se muestra de la cosa. Este método se encamina a indicar cómo mostrar lo que se ha comprendido de la cosa. Saber mostrar las cosas tal como se muestran en sí mismas. Lo que las cosas son se muestra a nuestra mirada continuamente, sin embargo, sea por el no-pensar, sea por el habitual tenerlas ante nuestros ojos, todo lo que en sí es patente se vuelve oculto, encubierto, des-figurado. Es un ir de lo que «parecen-ser» a lo que verdaderamente son. La fenomenología es la forma de acceder (*Zugangsart*) a lo que es el tema de la filosofía: las cosas que se muestran no se muestran inmediatamente, es necesario la mediación del *lógos*; El *ser* no es evidente. La fenomenología es un método, un método hermenéutico (viene de la palabra griega *hermeneúein* = interpretación), es decir, tiende a enseñar cómo puede hablarse, e-nunciarse o referirse (mostrarse por la lengua a

otros) lo que las cosas son («interpretar» es un vertir algo de un registro en otro registro; en nuestro caso es un interpretar las cosas; es un *decir* —se trata de un plano parlante— *lo que* la cosa es —se trata de otro registro: la esencia real). Las cosas deben ser metódicamente mediatizadas porque lo evidente no se deja ver, y lo tenido por evidente es a veces «apariencia». Por ello «ontología y fenomenología» no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por aquello de que trata (la ontología lo que es el ser del ente) y por su método (la fenomenología).¹

Ahora podemos resumir lo dicho hasta el presente. El hombre se abre al mundo y abre el mundo por la comprensión (nivel del ángulo *a* en el esquema del cap. I). La comprensión funda el pensar (b) y el conocer científico (c). El hombre no siempre ha hecho ciencia y tampoco piensa siempre (en el presente la cuestión más grave es que ya no piensa casi). La crisis de la ciencia necesita de un pensar que piense su fundamento. La filosofía es justamente el pensar metódico (cuyo método es la fenomenología) que medita sobre el fundamento: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es existencia? ¿Qué sentido tiene el ser del hombre en el mundo? ¿Qué sentido tiene la ciencia? Estas son algunas de las cuestiones que la filosofía actual no puede dejar de pensar. El pensar filosófico no es un mero saber vulgar o cotidiano, es un saber *metódico* y en este sentido es igualmente «ciencia», más aún, es una sabiduría. «La sabiduría es la más perfecta virtud de la inteligencia porque tiene como propio el conocer el sentido de la totalidad (*ordinem*)».²

§ 9. ¿Qué su-pone la filosofía?

La filosofía es un quehacer, entre otros, del hombre. Ese quehacer su-pone (=pone como su fundamento; *sub* = debajo) al hombre que piensa filosóficamente. Por ello el filosofar es un modo

1. *Ser y tiempo*, 7.

2. Tomás de Aquino, *In ethicorum*, lect. I, 1; ed. Marietti, p. 3 a).

de ser en el mundo. Cuando la filosofía nace en la historia, el hombre ya estaba en su mundo; cuando el filósofo se pone a pensar ya está en el mundo. La filosofía es entonces *algo* que aparece, que se muestra en el mundo. Desde el siglo VII a. C., con un Tales de Mileto, la filosofía se hizo presente primero en Grecia, después en el mundo helenista; pasó al Imperio romano, y de allí al Imperio bizantino, a los Califatos árabes, a la Europa latina y germánica. En América se enseñó desde las cátedras de la primera Universidad latinoamericana (en 1538, en Santo Domingo) y en nuestra Mendoza desde 1767, gracias a Francisco Funes y Esteban Sienfuentes, dos jesuitas que profesaron por primera vez la filosofía junto a estos Andes. Hoy se enseña en toda el Asia, desde New Delhi a Pekín; en África, desde el Cairo hasta la ciudad del Cabo. Se trata de un hecho universal. Debemos por ello tratarla, pensarla, como algo en el mundo. Debemos pensarla filosóficamente, es decir, se trataría de comenzar por efectuar una fenomenología de la misma filosofía.¹

La filosofía no se nos presenta como una cosa o entidad que es por sí. Sólo la descubrimos en aquellos que se llaman «filósofos», es decir, se muestra *indirectamente*. Unos la exaltan tanto que bien pareciera un acto clarividente de la misma divinidad. Así lo pensaba Hegel, ya que la filosofía era un *Saber absoluto*.²

Para otros, en cambio, la filosofía se presenta como eminentemente peligrosa. Para ellos, la filosofía es subversiva (viene del latín *subvertere* = poner abajo lo que estaba arriba), es una inversión o aparente desarraigamiento. Séneca decía que es un «*revellere penitus falsorum receptam persuasionem*» («Desarraigar las falsas opiniones admitidas, recibidas» = lo obvio, *Selbstverstän-*

1. Véase J.Y. Jolif, *Comprendre l'homme, Introduction à une anthropologie philosophique*, Paris, 1967, pp. 21-34; E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris; G. Gusdorf, *Traité de Métaphysique*, Paris, 1956.

2. Véase la *Fenomenología del Espíritu*, donde el Saber absoluto (*Das absolute Wissen*) está más allá que el espíritu y la religión, es la claridad evidente de la inmediatez del ser (...*unmittelbares Sein*).

dliche). El filósofo inglés Berkeley indica esto en su *Diálogos de Hylas y Philonous*:

«Se podría soportar las paradojas y el escepticismo (de los filósofos) si no arrastraran tras de sí ciertas consecuencias que son peligrosas para la humanidad. Aquí está el verdadero mal: la gente que tiene poco tiempo para pensar ve que ellos (los filósofos)... contradicen los principios más claros y comúnmente recibidos y plantean dudas acerca de las verdades más importantes que habían sido tenidas hasta entonces por sagradas e indiscutibles».¹

En América Latina los que han oído algo del auténtico filosofar, lo mismo en Europa, pueden llegar a la conclusión de que la filosofía es cuestión innecesaria que tratan los profesores de filosofía, mientras que el ciudadano debe seguir disponiendo de certitud medidas, experimentadas ya por largo tiempo, y tanto más evidentes que reciben la aprobación unánime de los representantes más jerarquizados del «buen sentido». El «honesto hombre de la calle» puede entonces ignorar la filosofía, y no escuchar sus preguntas que puedan problematizar sus certitudes, creencias y hábitos adquiridos, sobre los que reposa, instalada y seguramente, su existencia cotidiana. ¿Quién es este «honesto hombre de la calle»? Son los «atenienses» de todos los tiempos, los que escucharon la defensa de Sócrates y, sin embargo, lo condenaron a muerte por ser un «peligro para la ciudad»:

«¡Atenienses!... Yo os aseguro hombres que me habéis condenado a la pena de muerte, que inmediatamente después de mi muerte os llegará un castigo mucho más duro... serán más los que en adelante os pidan cuentas. Yo era quien los contenía, aunque no lo advertíais. Y serán más molestos porque son más jóvenes y vuestro enfado mayor. Si creéis que dando muerte a hombres vais a impedir que se os eche en cara que no vivís auténticamente, discurrís mal... Este es el vaticinio que, al partir, os hago a los que habéis votada en contra mía».²

1. *The Work of G. Berkeley*, Oxford, 1901, t. I, p. 380.

2. Platón, *Apología*.

Sócrates, el filósofo, es eliminado por su molesta filosofía. Sócrates se limitaba a preguntar lo que las cosas son. Homero, por ejemplo, era el *indiscutido* poeta que fundamentaba la cultura de Grecia. Sin embargo, el filósofo comienza por preguntar: «¿Acaso Homero no ha hecho de Aquiles un hombre astuto?»; y, poco a poco, va mostrando cómo ni Aquiles ni Ulises pueden ser tenidos como ejemplo, porque están llenos de vicios (*Hipias Menor*). Sócrates, en su aparente ingenuidad, en su «no saber nada», significa un llamado a la *autenticidad fundamental*. Es como si hoy preguntara alguien en Argentina: ¿Sabes lo qué significa *Oíd mortales el grito sagrado, Libertad, Libertad, Libertad*? La respuesta parecería obvia, pero en verdad está llena de dificultades y podría llevarnos al panteón de los *dioses* del Iluminismo, que muy pocos argentinos conocen y muchos menos aceptarían creer en ellos. Aquellos «atenienses» eran los ciudadanos «honestos» de la ciudad de Atenas. ¿Quiénes son hoy esos ciudadanos «honestos»? En germano, y de allí al latín, se usó en la Edad Media un término para denominar al ciudadano «honesto» de las calles de la ciudad, burgués (de *Burg* = fuerte, aldea, ciudad). En efecto, en la Edad Media hombres venidos de todas partes, desplazados de los feudos de la Iglesia, aventureros, segundones comenzaron a apiñarse junto a algunos caseríos que tenían casi siempre por centro un mercado y una iglesia (a veces catedral). Estos personajes fueron denominados, con desprecio, por los señores feudales como «habitantes del burgo»: burgueses. Pero fue en los burgos (después ciudades) donde se gestó la cultura del renacimiento, del mundo moderno y contemporáneo (tanto Occidental como Oriental). Fue en el burgo donde se organizó el primito capitalismo.¹

En los párrafos 4 y 5 del cap. I nos referimos a la crisis de la ciencia europea. Y bien, de una misma actitud, y quizá aun siendo

1. Véase Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus, Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker, Leipzig, 1902; Der Bourgeois, Dunker, München, 1920; E. Troeltsch, *Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923; Max Scheler, «Der Bourgeois, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus», en *Vom Umsturz der Werte*, Reinhold, Leipzig, 1923, pp. 235 ss.

su remota causa, surge el «espíritu burgués».¹ En Venecia, Milán, Boloña, Florencia y aún Roma aparece este nuevo tipo de hombre «un sistema total de vida y cultura».² A éste se llama *ethos*: un modo nuevo de ser en el mundo, nuevo modo de ser que significa un modo distinto de habitar (= *ethos*, morada habitual) el mundo. El *burgués* es un hombre distinto al medieval (al caballero o al monje cristiano, que señoreaban por el mundo sin preocuparse por perder la vida). El burgués es «una nueva voluntad por dominar a la naturaleza».³ El Burgués no contempla la naturaleza, la mira como un objeto de dominio y transformación, se disciplina estoicamente para ganar el máximo de tiempo para matemáticamente acumular capital y poder así, por la técnica, llegar al triunfo de la riqueza. El hombre se transforma en un ahorrador, un productor, un poseedor. El sistema exige que alguien, o sea el capital (sean privados, en el capitalismo occidental, o sea el Estado, el comunismo oriental), y que alguien venda su tiempo por un salario. Nacen así los empresarios (sean privados o estatales) y los proletarios (que viene del latín: *proletarius* = pobre, de baja condición). Tanto unos como otros (capitalistas como comunistas, empresarios como proletarios) tienen el mismo «espíritu burgués». En su sentido positivo el «espíritu empresarial (*Unternehmungsgeist*) significa fuerza, poder, dominio, conquista, organización, producción, mucho más cuando se dobla con la máquina y se multiplica con la electrónica; pero al mismo tiempo puede significar el hacer al hombre esclavo de un plan, de un cálculo; *homo faber* pero no hombre en su sentido plenario.⁴ En su sentido negativo es un «espíritu señorial» (*seigneurialen Geist*) que se reviste de todo un sistema de aparentes virtudes y de una visión del mundo, frecuentemente apoyada en una cierta manera de religión tradicional.⁵ Y esto último lo que más nos interesa. La imagen del mundo

1. Der Bürgergeist; Scheller, *op. cit.*, p. 252.

2. Ein ganzes Lebens- und Kultursystem; Scheller, *op. cit.*, p. 307.

3. Willen zur Herrschaft über die Natur; p. 251.

4. *Ibid.*, p. 241.

5. *Ibid.*, p. 241.

(*Weltbilder*) del burgués se ha gestado lentamente a través de los siglos (desde los burgos del siglo XI al XIV de la Europa latina y germana). Hoy es *lo obvio*, tan obvio que es tenido y sostenido sin ser criticado tanto en New York como en Moscú, en Buenos Aires o en París. Son las estructuras éticas, sociales y culturales que nadie pone en duda y que se defienden como evidentes por naturaleza.¹

El hombre al que todo se le presenta como obvio, al que esta instalado habitualmente (su *ethos*) en una ética tenida por válida por todos, dicho hombre no puede soportar a Sócrates. El «plácido burgués» no tiene, sin embargo, conciencia que todo ha ido perdiendo sentido.

«¿Qué significa mundo, cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu en sí mismo, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación... La dimensión predominante es la de la extensión y la del número. El poder significa... la ejercitación de una rutina, susceptible de ser aprendida por todos y siempre vinculada con cierto penoso y desgastador trabajo. Todo esto se intensifica después en América y en Rusia...».²

Esto mismo lo expreso ya Nietzsche en 1885, cuando dijo que «el desierto está creciendo...».³ Con mucha más violencia describe así el «plácido burgués» (= «el último hombre»):

«¿Qué es el amor? ¿Qué es la creación? ¿Qué es el deseo? ¿Qué es la estrella?: así se pregunta el último hombre y hace un guiño.»

«La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre, que todo lo empequeñece (*der alles klein macht*). Su linaje es inmortal, como el pulgón; el último hombre es el que vive más».⁴

1. Veremos esta cuestión más adelante al comentar los párrafos 25-27 y 35-38 de *Ser y tiempo* de M. Heidegger.

2. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; ed. cast., p. 82-83.

3. *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 229. Sobre Nietzsche véase la obra de Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1962, t. I-II.

4. *Also sprach Zarathustra*, Discurso preliminar, 5; ed. cast., Aguilar, 1965, p. 247.

El «plácido burgués» (que de algún modo somos cada uno de los que pertenecemos a la cultura contemporánea) parodia el preguntar filosófico (¿Qué es...?) y se sonríe («hace un guiño») como diciendo: «Desde Brama, Zoroastro y Thaut hasta nuestros días, cada filósofo a hecho un sistema; no hay dos que sean el mismo parecer... En ese conflicto eterno de temeridades e ignorancias, el mundo ha seguido siempre como hoy es; los pobres trabajan; los ricos gozan; los poderosos gobiernan; los filósofos han argumentado mientras los ignorantes se reparten la tierra».¹ El irónico escritor francés, al igual que el «plácido burgués», anula a la filosofía porque la cree inútil, porque, argumenta, se contradicen unos filósofos a otros. Para éstos la filosofía se muestra como una labor irrealizable y quimérica. Es un modo de eliminar lo que pone en peligro las «seguridades» de lo «obvio». Es una manera de matar a Sócrates, aunque no físicamente. Aquí la filosofía es nada; para Hegel era todo.

Preguntémonos de nuevo: ¿Qué su-pone la filosofía? Su-pone al filósofo y la no-filosofía. Es decir, aunque el «plácido burgués» aniquile la filosofía para poder seguir gozando sus seguridades obvias y evidentes, el filósofo se desaparece por lo tanto. El filósofo comprende por su parte que ante sí está siempre lo «no-filosófico». La filosofía es una «confrontación necesaria y constante con la experiencia no-filosófica».²

¿Qué su-pone la filosofía? El filósofo y la no-filosofía. Es decir, supone que de la no-filosofía emerge el filósofo, ya que existen. El filósofo es un «científico» (como por ejemplo Husserl, B. Russel), un «plácido burgués (en la mayoría de los casos) o un «activista» (ya pensaremos en este tipo de hombre más adelante)

1. Voltaire, *Les Systèmes*, nota 10; *Contes en vers*, Paris, 1808, p. 208.

2. A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 15; el título mismo de este magnífico libro indica ese círculo inevitable de la filosofía y lo no-filosófico, y negando el intento hegeliano dice: «La filosofía es la obra de una reflexión incompleta y finita... que no llega jamás a descubrirse como posesión simple y pura de sí», p. 36; en efecto. Hegel es la antítesis del burgués; el burgués niega la filosofía porque le increpa; Hegel elimina lo no-filosófico en la inmediatez del saber absoluto.

que *ha caído* en «crisis». La palabra *crisis* viene del griego (el verbo *krínein* significa: alejar, separar, juzgar; la *krísis* es el «juicio del tribunal»). Para poder pensar hay que caer en crisis, en ruptura o separación del «mundo de la vida cotidiana» (*Lebenswelt*) del «plácido burgués». Es necesario saber alejarse de la proximidad habitual con las cosas.¹ El que no entra en crisis sigue perdido entre las cosas del mundo de lo obvio. El «plácido burgués» no sabe lo que es crisis; a veces, en cambio, el pobre, el tenido por miserable llega a la sabiduría:

«Tienen algo de que están muy orgullosos. ¿Cómo llaman eso que constituye su orgullo? Lo llaman instrucción, y es lo que les distingue de los cabreros... ¡Ay! ¡El tiempo se acerca en que el hombre ya no podrá disparar la fecha de su deseo más allá del hombre (*über den Mensch*) y en que el nervio de su arco ya no podrá vibrar!».²

El «cabrero» puede replanterase las preguntas originarias porque ve el mundo burgués *desde afuera*; es un pobre, un marginado, lo obvio ya no lo es para él. «Bienaventurados los pobres...». El filósofo en cambio ha debido *convertirse* al pensar; ha debido abandonar una vida segura para cuestionarse sobre todo. Convertirse es «a la vez separación de lo que procede y adhesión a lo que viene; es *renuncia* a una cierta forma de vida, de comportarse, de situarse en el mundo y ante los otros, y *aceptación* de un nuevo centro de existencia, que dará un sentido original a todos los elementos, pensamientos y actos.³ Este movimiento de ruptura, separación, conversión, alejamiento de un mundo y, por lo tanto muerte, con respecto a él, fue descrito claramente por Aristóteles cuando dijo:

«En efecto, de la misma manera como los ojos de los murciélagos se ciegan ante la luz del día, así la inteligencia de nuestra alma se

1. Véase Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, Klostermann, 1967

2. Nietzsche, *Ibid.*

3. Jolif, *op. cit.*, p. 37.

ciega ante lo que se muestra con más evidencia (*ta fanerótata*) de todas las cosas en la naturaleza». ¹

El ser de las cosas, lo que son, es lo más evidente, y sin embargo, como ciegos estamos en el mundo sin ver nada. Es necesario una conversión que nos permita recuperar la vista para descubrir detrás de la «apariencia» lo que se muestra con evidencia. El fruto de la conversión es un comenzar a admirarse de todo lo que nos hace frente dentro del mundo. Es una muerte a la ceguera, a la vida ingenua del «plácido burgués». Es el nacimiento a un «nuevo mundo» por el que se comienza al principio a recorrer «admirado». Es este *páthos* («estado de ánimo») el que le manifiesta que su conversión ha comenzado, que se está *introduciendo en la filosofía*. «El *páthos* del 'asombro' no está simplemente al comienzo de la filosofía al modo como, por ejemplo, el lavado de las manos precede a la operación del cirujano. El asombro sostiene y domina por completo a la filosofía». ² Solo puede asombrarse el que se ha convertido, el que a «transmutado todo su ser». ³ Se admira de lo que las cosas simplemente son sólo el artista, el místico y el filósofo; todo hombre es todo éste en algún rincón traicionado de su ser. El «plácido burgués» usa las cosas, las consume, las calcula, pasa tangencialmente sobre ellas, pero no puede admirarse de lo que son. Por ello decía Platón que «ciertamente es propio del filósofo el temple de ánimo (*páthos*) del admirarse, pues no hay otro origen (*arje*) de la filosofía». ⁴ Y su discípulo, Aristóteles, repitió lo mismo explicando que «merced al asombro alcanzaron los hombres, tanto ahora como en el principio, el comenzar el camino del filosofar». ⁵ Solo el que puede asombrarse ante las cosas cotidianas puede ponerse a pensar. Su pensar rompe la «positividad inmediata» del mundo: rompe una cierta familiari-

1. *Metafísica A*; 993 b 9-11.

2. Heidegger, *Was ist das- Die Philosophie?*, trad. cast., Sur, 1960, pp. 49-50.

3. Heidegger, *Platón Lehre von der Wahrheit*, Francke, 1947.

4. Tecteto 155 d.

5. *Metafísica A*, 982 b 12.

dad con el mundo; esta ruptura debe ser una actitud permanente que culmina en su *lenguaje nuevo*. En efecto, el que ha descubierto lo olvidado tras lo obvio de las cosas no tiene ya palabras vulgares para expresarlo. Llegará el tiempo en que no tendrá palabras ni en el lenguaje filosófico o poético. Necesita un nuevo lenguaje para expresar lo nuevamente descubierto. «El lenguaje está al servicio del pensar».¹ ¿Cómo podrá dirigirse el filósofo al no-filósofo si su lenguaje expresa un pensar metódico que se eleva necesariamente al discernimiento *estricto* de «lo confundido» en la vida cotidiana? El lenguaje del filósofo lo hace extranjero a la ciudad. ¿Cómo introducirse en el filosofar si no hay lengua común entre el filósofo y el no-filósofo? Es aquí donde el filósofo debe hacerse cargo de la dificultad. Su tarea es un ir partiendo del lenguaje común de la calle para ir llenándolo de nuevo sentido (va creando ante el que escucha el discurso filosófico un nuevo lenguaje, un nuevo mundo). Su lenguaje se hará retórico para atraer con su pasión y protréptico o eshortativo para convertir. Aquí el filósofo se transforma en un peligro. «La historia de Sócrates está ante nuestros ojos para recordarnos que el filósofo que amenaza a los otros hombres de esta suerte de muerte existencial que es la conversión, es él mismo amenazado de muerte física».²

§ 10 ¿Qué es la filo-sofía»

El que se ha convertido al pensar por la crisis ante el mundo de lo obvio, como muerte de lo habitual y recibido, debe ir decididamente al descubrimiento del fundamento: el ámbito que va desde la esencia del hombre hasta lo tenido antes por obvio. Hegel nos muestra paradigmáticamente el estado de «extranjería» en que se encuentra el que se ha introducido en la filosofía, en dicho ámbito fundamental. El «plácido burgués», el hombre perdido en su mundo cotidiano tiene como una «conciencia cosificada». El

1. Heidegger, *Was ist das-Die Philosophie*, p. 57.

2. Jolif, *op.cit.*, p. 53.

introducirse en la filosofía en una «toma de conciencia cosificada». El introducirse en la filosofía en una «toma de conciencia», es una re-flexión hacia el fundamento (se pasa de *c* del esquema del cap. I, al *b*; re-flexión es «volver-se» sobre sí). Hegel estaba en Berna, en la pobreza pero en el entusiasmo de los descubrimientos básicos de su pensar juvenil:

«Del curso que había tomado la evolución del género humano antes de Abraham, de ese importante período en el que la barbarie que vino después del estado de naturaleza se inclinaba por diversas vías a reconstituir la armonía perdida, hemos conservado algunas oscuras manifestaciones...».

Hegel se refiere aquí a la tendencia del hombre a volver a la seguridad que le confiere a las cosas la naturaleza; no hay riesgo, como en el caso del hombre, de fracasar o destruirse a sí mismo por la libertad. Y continúa:

«Abraham nació en Caldea; abandonó su tierra desde su juventud en compañía de su padre. Una vez que estuvo en las planicies mesopotámicas, cuando llegó a ser un hombre del todo independiente y jefe, *rompió completamente* con su familia aunque no lo hubiera ofendido ni expulsado... El acto originario por el que Abraham llegó a ser el padre de una nación fue la escisión que rasgó los lazos de la vida cotidiana y del amor, de toda relación que había experimentado con los hombres y la naturaleza... Abraham quiso ser libre... perseveró impertérrito en la total oposición a todas las cosas... Era un extranjero sobre la tierra. El mundo entero, su opuesto absoluto, estaba manteniéndose en la existencia de un Dios que era absolutamente otro, un Dios que nada tenía en común con la naturaleza pero que la dominaba enteramente...»¹

Pocas veces se ha conservado un texto de mayor gravedad. Hegel, un pensador de gran talla, propone a Abraham² como el prototipo de un *pensar* libre. Para Hegel, el hombre que había trascendido el

1. Hegel theologische Jugendschriften; trad. francesa en *L'esprit du christianisme et son destin*, Vrin, 198, pp. 3-7.

2. Véase Génesis, cap. 1

«medio animal», puede, sin embargo, caer en un mero «estado de naturaleza» (la conciencia). Le es necesario distanciarse (tomar distancia: *Entfernung*) y ser como extranjero (de allí la *Entfremdung*) de un mundo cotidiano para así cobrar «auto-conciencia» (*Selbstbewusstsein*) de la existencia personal. La autoconciencia necesita una ruptura como punto de partida, es una auténtica conversión; culmina en la re-flexión sobre el mundo obvio.

La filosofía es un pensar metódico que pone entre paréntesis o suspende nuestra posición «ingenua-natural» (la del plácido burgués o aún del científico) en el mundo (como diría Husserl) para alcanzar una posición «refleja o filosófica». Esta re-flexión no es un salirse del mundo sino ir más bien a su fundamento. En este sentido Husserl manifiesta todavía su idealismo cuando dice que la filosofía «es la lucha que soportan las generaciones de filósofos, portadores de este desenvolvimiento espiritual, viviendo y sobreviviéndose en una comunidad espiritual; es la lucha incesante de la razón despierta (*der erwachten Vernunft*), que aspira a llegar a sí mismos (*zu sich selbst*), a alcanzar su propia comprensión (*zu innerem Selbstverständnis*)».¹ Debió decir más bien: es la lucha de un pensar comprensivo que descubre lo que las cosas son. La re-flexión husserliana abre, de todos modos, el planteo de la filosofía como «pasaje a la trascendencia».

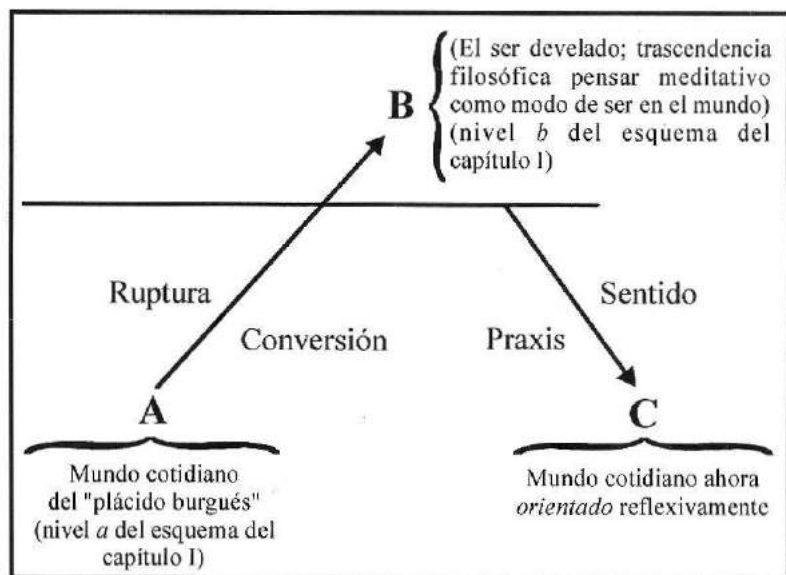
¿Qué es la filosofía? Negativamente: ruptura, conversión y muerte a un mundo cotidiano. Positivamente: instauración de una trascendencia. Escuchemos a Jolif describiéndonos el pasaje a la trascendencia en su ritmo ternario:

A- «El *punto de partida* es cuando el hombre se encuentra sumergido en un cierto dato: naturaleza, sociedad... Este dato es tan problemático y ambiguo como inquietante; no se encuentra fundado en sí mismo, no puede ser objeto de un discurso auténtico».

1. *Die Philosophie als menschliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft* (La filosofía como autoconciencia de la humanidad, como autorealización de la razón); ed. cast., Nova, 1962, pp. 95-96; se trata del § 73 de *Die Krisis*...

- B- «Pero el punto de partida debe ser superado. Esta superación (*dépassement*) constituye el segundo momento del que-hacer humano, que puede designarse como *un pasaje a la trascendencia*... La trascendencia... en primer lugar, sobrevuela el dato empírico, es *otro* que lo empírico, es irreducible a ello; en segundo lugar, es lo que permite salvar a lo empírico de lo caduco y oscuro; resituado en el horizonte de lo trascendente, lo empírico puede ser pensado en verdad... (recobra su «sentido» olvidado)».
- C- «Del ápice se vuelve ahora a la base del triángulo... El pasaje por la trascendencia ha dado la luz intelectual necesaria para discernir en los datos las significaciones verdaderas y fundadas».¹

Permítasenos hacer un esquema para representar todo lo que hemos discernido hasta el presente:



1. Contribución del Jolif en *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, La Palatine, París, 1964, pp. 10-11.

Trascender viene del latín (*transcendere* = atravesar a la otra parte, pasar subiendo; *transcendentia* = ámbito del más allá). Por ello Quintiliano podía decir: «trans hominem» (después de la muerte). En ese sentido la filosofía es *muerte* al mundo cotidiano en lo que esto tiene de ingenuidad, aceptación de lo obvio, inmediatez. Este «pasaje a la trascendencia» lo llamaban los griegos «educación» (*paideía*). «Según la definición de Platón, la *paideía* es una *periagogè óles tês psyjês*: un encaminarse del hombre hacia una conversión total de su ser. En este sentido *paideía* es esencialmente un pasaje». ¹ La palabra e-ducación (de *ex* y *ducere*) significa: ex-traer, sacar de, conducir a. E-ducarse en el pensar meditativo es un aprender a trascender al nivel fundamental (en el esquema del cap. I es *b*, modo de estar en el mundo): «el pensar del pensador se abre a un ámbito cósmico en el que cualquier cosa —un árbol, una montaña, una casa, el llamado de un pájaro— pierden por entero su indiferencia y carácter habitual». ²

Esa marcha ternaria (mundo cotidiano del plácido burgués, instauración de las trascendencia y retorno al mundo cotidiano) es la condición de la filosofía, pero, al mismo tiempo, es el ritmo esencial del ex-sistir humano en cuanto tal. La filosofía en ese caso sería un modo de realización y la tematización de la esencia humana como trascendiéndose. Por ello Nietzsche podía decir, con fórmula tantas veces mal comprendida, que lo humano es humano a condición de «sobre-pasarse» (*Ueber*= sobre sí; *Mensch*= hombre; *Uebermensch* no significa entonces «superhombre», sino «el hombre allende sí mismo»):

«El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Uebermensch*), una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasaje hacia el otro lado, 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 trascendente (*Uebergang*) o una decadencia» (*Also sprach Z.*, *ibid.*, 4).

1. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*.

2. Heidegger, *Einführung in die M.*, p. 64.

La condición humana le prescribe al hombre una continúa transcendencia, porque el hombre no es una totalidad ya dada; a tal punto que, si continuamente no va «más allá» de sí mismo, vuelve hacia atrás, al estado de naturaleza, al del plácido burgués, a la animalidad de irse perdiendo entre las cosas, cosificándose. El «pasaje a la transcendencia» es un momento esencial de la existencia humana, antes aun de la filosofía.¹ Pero el pensar meditativo del filósofo, que presupone la transcendencia como del hombre, le fija un estatuto duradero. El filósofo se pregunta el «porqué» de las cosas, del mundo, de sí mismo. Pero, además se pregunta, como lo estamos haciendo ahora, «el porqué del porqué».² La filosofía es justamente un «¿por qué?» hecho metódicamente parte de un pensar, es un modo de estar trascendiendo el mundo cotidiano de la inautenticidad, del impersonal «se» dice, «se» opina, «se» cree.

Por eso Aristóteles dijo que la filosofía «trata acerca de los primeros fundamentos (*aitía*) y orígenes (arjas) de todas las cosas».³ Así entendida la filosofía se describe como un pensar metódico, un «competente y hábil tratar teóricamente las cosas» (en griego esto se diría: *epistémē theoretiké* = «ciencia» teórica; la palabra ciencia no tiene aquí el sentido moderno; *epístamai* = ser conocedor, práctico, dicho entendido en algo, diestro). En este sentido, podrá admitirse que la filosofía es «la ciencia teórica de los primeros orígenes y fundamentos» de todo.⁴

El filósofo se vuelve re-flexivamente sobre lo obvio y le pregunta: ¿Por qué...? ¿Qué es...?. De inmediato se abre la transcendencia y la cosa se interpela, acusada (*aitía* = acusación, imputación, motivo, fundamento), arrinconada y exigida a manifestar lo que es, a *fundamentar* su ser, a mostrarse en sus constitutivos esenciales; la cosa debe responder al ¿por qué? de-velando su

1. Heidegger, *Ser y tiempo*, 48.

2. Heidegger, *op. cit.*, p. 43.

3. Metafísica A, 981 b 28-29.

4. Metafísica A, 982 b 9.

origen (*arjé*) oculto, trivializado por el uso habitual de lo obvio; se ilumina entonces la cosa en su inteligibilidad y su ser se manifiesta como el origen de todos los principios. Por su parte el filósofo, conocedor de sus límites, de su finitud, sabe perfectamente que es una falsía hacerse pasar ante los hombres como un sabio, como el que *sabe*. Los que saben (creen que saben) son los sofistas (diríamos hoy: los sabiondos). Sócrates, en cambio, al igual que algunos de sus predecesores y sucesores, prefirió elegir para su oficio el nombre de «filó-sofo». No es el sabio (*sófos*); no es el que sabe; es sólo el que ama o tiende (*fileo*) a lo sabio (*sófos*). El que cree saberlo todo está todavía en el mundo asegurado y plácido en donde todo es obvio; todo es mera apariencia pero vale como si fuera mostración verídica de lo que las cosas son. El que tiende a lo sabio (lo que las cosas son) se acerca a la sabiduría (el saber radical y crítico de las cosas en sus fundamentos). Y en esto la filosofía (como tensión hacia el descubrimiento de lo que las cosas son) es un modo de ser en el mundo, es el modo del pensar metódico que puede llevar el nombre de «*competencia o habilidad del pensar fundamental*» (*ciencia primera*). La filosofía así entendida se aleja del pretensioso saberlo todo, del orgulloso eruditismo del sofista o del profesor, para, trascendiendo cotidianamente en sí al hombre ingenuo (plácido burgués, científico cientificista o activista), lanzarse a las «cosas mismas» para saber decirlas:

«Para comprender lo que hace que el mundo sea mundo, no es suficiente sumar todo lo que es dicho mundo; es necesario remontarse hasta la surgente, como dice Heidegger, que es lo siempre-más-allá-originario, llegar a lo que Fink llama la admiración ante el mundo; admiración producida, no tanto por lo que *está* en el mundo, sino por el surgimiento del mundo mismo».¹

En esto la filosofía toca a la esencia del hombre mismo. La transcendencia filosófica es un momento fundamental del hombre. La antropología filosófica se confunde así con la introducción a la

1. Jolif, *op.cit.*, p. 87.

filosofía, porque preguntándose por la filosofía como un modo de ser en el mundo (el *pensar* metódico o fenomenológico) llega necesariamente a la esencia misma del hombre como trascendencia, ex-sistencia. Es, sin embargo, una «segunda» trascendencia; la «primera» es apertura al mundo; esta «segunda» es ejercicio de un pensar crítico acerca del mundo, del hombre.

El hombre que se ha trascendido pero *caído* en un mundo de lo habitual u obvio, ha como retornado al medio físico de la oscuridad primitiva o natural. El trascender metódicamente el mundo habitual (del «plácido burgués») es un mantener en alto la llama encendida del hombre en vigilia, en guardia de su *ser-verdadero*.

Capítulo III

¿Por qué la antropología filosófica es la introducción a la filosofía en sentido estricto? *La ontología fundamental*

Hemos visto cómo el hombre es el ente que «es-en-el-mundo» (primera trascendencia). Pero el hombre en el mundo puede perderse o caer en lo habitual, en lo obvio, puede transformarse casi en una cosa más de la naturaleza; en este caso es necesario una ruptura y conversión: la filosofía en un pensar metódico que permite permanecer en esta segunda trascendencia. Pero la trascendencia tiene todavía otro momento constitutivo, y que es necesario no descartarlo, a fin de que el hombre lo sea auténticamente.

§ 11. Totalidad y «ser-para-la-muerte»

El primer dato, la verdad primera, el *apriori* apodíctico (*primum factum, veritas prima Urfaktum*) el que el hombre *es-en* el mundo, que las cosas están *ya-en* el mundo (fenómeno bipolar simultáneo). Hasta ahora no hemos sin embargo abordado un modo de ser fundamental del hombre en el mundo. Se trata de la «temporalidad». ¹ Husserl habló ya de la diferencia entre «el tiempo de la naturaleza en el sentido de las ciencias naturales» (*die Zeit der Natur im Sinne der Naturwissenschaft*) ² y el tiempo humano; explicaba que «lo que nosotros proponemos no es la existencia de un tiempo cósmico, la existencia de una duración cósmica... sino el

1. Véase E. Husserl, *Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), trad. cast., Nova. 1959.

2. *Ibid.*, trad. cast., p. 50.

tiempo como fenómeno (de la conciencia)... no el del mundo empírico sino el tiempo inmanente del transcurso de la conciencia» (...*die immanente Zeit des Bewusstseinsverlaufes*).¹ Heidegger retoma la doctrina de su maestro, pero el tiempo como fenómeno de conciencia (que todavía evidencia un plano psicológico exigido por los supuestos idealistas de Husserl) es ahora presentado como un «existencial»,² como «un» modo de ser en el mundo. Hasta ahora habíamos analizado el fenómeno del mundo como en un modo de espacialidad: trascendencia del hombre que *recorta* parte del cosmos. Ahora deberemos completar ese análisis y abrirnos a otra trascendencia (la tercer trascendencia).

Las cosas transcurren o se mueven en el tiempo natural o vulgar. Así se dice: «La tierra da una vuelta en torno al sol en 365 días y fracción». La rotación de la tierra sobre su eje (movimiento que constituye un día) mide como unidad al año. Este tiempo es categoría. La temporalidad, en cambio, que es un existencial;³ es un modo exclusivo del ser del hombre. Para entender mejor de qué se trata tomemos el ejemplo que da Husserl.⁴ Cuando escuchamos una melodía sentimos en el *presente* el estímulo de un sonido (para el animal es un mero ruido sin significación): una nota (solo para el hombre). Cuando la melodía ha sido ya ejecutada en buena parte, el que la escucha, *retiene* las notas escuchadas (que después podrá aún rememorar) que presionan en el campo del mundo presente; pero además, más aún en el caso de los músicos o el director) abren un ámbito *prospectivo* o de expectativa que permite comprender las notas presentes. La melodía como *totalidad* (lo mismo que la vida de cada hombre, de una cultura en la historia, del mundo) necesita del tiempo para ir sucesivamente presentándose (del tiempo natural o vulgar), pero sólo es *comprensible* si hay un hombre que tenga posibilidad de

1. *Ibid.*, p. 51.

2. Véase § 67-83 de *Ser y tiempo*.

3. Cfr. cap. I, § 3.

4. *Op.cit.*, § 7.

vivir la trascendencia del mero presente. La temporalidad es un *éx-stasis* (como ex-sistencia, *éx-stasis* significa «estar fuera de sí») del mero presente y apertura permanente al pasado retenido o rememorado y a un futuro prospectado, proyectado o al cual estoy abierto. El hombre no es en el mundo en un mero presente; su mundo trasciende el presente y asume actual y existencialmente al pasado acaecido y al futuro que nos pre-ocupa. La existencia auténtica (el hombre comprometido y resuelto = *Entschlossenheit*) no es algo simplemente dado (no es simplemente como la piedra *es* en su presente *cerrado*): el hombre auténtico *ad-viene*. *Ad-viene*, es decir, viene hacia sí pero desde el futuro. El hombre es llamado por su vocación (= *vocare* significa «llamar»), por su propio pro-yecto. Esta vocación no es sino el modo como el hombre se «com-prende» a sí mismo en el mundo. Ahora podemos agregar a la «comprensión» un matiz muy importante (ya hemos analizado el fenómeno de la com- prensión desde el punto de vista intelectual en el § 6. Com-prenderse no es sólo un acto del intelecto, es en verdad un acto existensivo. Este acto se dice en alemán *Verstehen*; es el modo gracias al cual el hombre, proyectándose en el mundo (*Entwurf*) como pre-ocupación (una ocupación antelada o *ad-venidera*), se entiende o comprende a sí mismo. Como cuando se dice: «Ahora comprendo porque actuó Carlos de esa manera»; «yo comprendo perfectamente la situación actual de mi hogar».

Es en el *éx-stasis* de la temporalidad (retención, presencia y advenimiento) que algo puede acaecernos «rápida» o «lentamente». «¡Qué clase más larga!» —decimos—; o al contrario: «¡Cómo pasó rápido el tiempo cuando hablamos!». El transcurso de nuestra ex-sistencia se cumple en la temporalidad, su ritmo es humano y no meramente físico. Esto nos muestra que el ser del hombre no está dado *totalmente* como el de una piedra. *Se-va-dando*, pero no como se va dando el crecimiento *natural* de una planta o animal. El «*se-va-dando*» del hombre es radicalmente diverso, es un existencial y no una categoría. 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

(*hat es seine Gaenze nie erreicht*).¹ El hombre como totalidad realizada es imposible, porque su fin se le escapa de las manos como un horizonte que va siempre más allá y es inaprensible. El hombre es un poder-ser (*Sein-koennen*), un ser abierto, que se trasciende en sí mismo, que está delante de sí. La cura o pre-ocupación es justamente ese modo fundamental de pre-ser-se (un estar como antelando proyectivamente su propio ser que ad-viene). El hombre no es totalidad dada, es apertura a la Totalidad; es finitud, como veremos más adelante. Alguno podría pensar que al llegar al fin de su vida, con la muerte, el hombre alcanza la totalidad (como la planta su fruto). Pero no es así, la muerte fáctica indica simplemente que alguien ha dejado de ex-sistir en el mundo. El «plácido burgués», 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 puede ser reducida a un mero «hecho» por el científico. En dicho caso, muere alguien porque el mecanismo biológico ha llegado a su fin; porque el cerebro no ha sido irrigado por la sangre. Todo esto se concluye con un «certificado de defunción». Para el «hombre de la calle» la muerte es o una «nota necrológica» leída en un diario a un «se» debe morir al fin de la vida; comenta el «plácido burgués»: «al cabo también uno morirá, pero ahora aún no...».² El decir «se» muere, «uno» muere, es un escapar a la muerte personal, relegándola como algo que acaece «al» hombre al fin de su vida; es un modo de tornar a la muerte algo impersonal y que, por el momento, no se ocupa, no me pre-ocupa. El científico reduce a la muerte a un plan óptico-biológico cósmico; el «hombre de la calle» la reduce a algo irrespectivo y que no «me» interpela nunca mientras vivo. Debemos ahora esforzarnos para comprender la muerte a un nivel de mucha mayor fundamentalidad: *la muerte como un horizonte ontológico*.

La cuestión puede resumirse así: «En la esencia de la constitución fundamental (*Grundverfassung*) del hombre radica un cons-

1. *Ser y tiempo*, § 46.

2. *Ibid.*, § 52.

tante estado de inconcluso (in-clauso, abierto = *Unabgeschlossenheit*). El in-acabamiento (no-totalidad = *Unganzheit*) significa un faltar (todavía) algo en el poder-ser». ¹ Es decir, el hombre es radicalmente in-acabado, potencial (= *dynatós*, en griego), capaz siempre de ser más: un poder-ser finito ad infinitum (siempre queriendo totalizarse pero nunca totalizado). Esto es «un modo de existir» del hombre, es un *existencial*. Lo denominaremos en nuestro análisis existenciario el «ser-para-la-muerte» (*Sein zum Tode*).

El animal no enfrenta la muerte, simplemente la sufre; no muere, finiquita su vida. El científico permanece *insensible* ante el «hecho biológico» de la muerte; el hombre de la calle ahuyenta el miedo ante la muerte haciéndola un hecho «impersonal y postergable». El hombre auténtico, que asume su trascendencia, no enfrenta a la muerte como el horizonte último después del cual «no tendrá posibilidades en ser ahí; en el mundo». Ese horizonte no es futuro, es actual; cambia a la ex-sistencia su sentido, la torna finita:

«Esta posibilidad (la muerte como imposibilidad de ser en el mundo) más peculiar, irreferente e irrebাসable (por ello lo más personalísima y fundamental) no se la depara el hombre en un momento tardío y ocasional del curso de su ser. Sino que desde el momento en que el hombre ex-siste, está ya arrojado a esta posibilidad». ²

No quiere decir que el hombre tenga un saber expreso y teórico de la inminencia constantemente de la muerte. Pero quiere decir que en el momento límite de su trascender, de la crisis, de la conversión, ha afrontado la muerte en el pavor de verse reducido a una *nada de posibilidades en el mundo*. La palabra pavor traduce del alemán *Angst* (comúnmente se la traduce por angustia, pero ésta puede hacernos pensar en el mero miedo psicológico; la palabra *pavor* indica mejor el nivel ontológico en el que nos situamos) y significa el estado de ánimo fundamental en el que la totalidad de los entes se anonadan, caen ante nuestros ojos pierden su

1. *Ibid.*, § 46.

2. *Ibid.*, § 50.

consistencia. «Mirando a su propia muerte en su plenitud de significado, negándose a vendarse los ojos, el hombre auténtico acepta su más extrema posibilidad y la reconoce como pura nada. A su luz se comprende a sí mismo como nada».¹ Esta experiencia ontológica fundamental, el pavor ante la nada (*die Angst vor dem Nichts*) es la experiencia del existencial «ser-para-la-muerte». Sobre la «nada» pareciera que todo lo intramundano (las cosas) pierden significatividad, lo que nos embriaga cotidianamente, se aleja hasta perderse en la «nada». Se trata de una *experiencia* que en mucho nos recuerda la de San Juan de la Cruz y la de muchos místicos de todas las épocas: se les manifiesta como «nada» la totalidad de los entes. Heidegger recuerda aquí a Kierkegaard.

§ 12. La nada y el ser

Heidegger ha dado una importancia capital a esta experiencia del pavor (*Angst*). Por ejemplo, en el aburrimiento radical «se nos revela el ente en su totalidad».² En el pavor, en cambio, es la totalidad del ente que se anonada. Es una experiencia esencialmente distinta. Por otra parte «hay una diferencia esencial entre captar el todo del ente en sí y encontrarse (existencialmente) en medio del ente en total. Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestra existencia».³ La experiencia del pavor acaece en medio de los entes. «¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma? Se trata de un acontecimiento posible y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es el pavor (*Angst*)».⁴ Es el experimentarse en un mundo donde los entes se anonadan. «Ex-sistir significa:

1. A. De Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, CSIC, Madrid, 1952, p. 154. Cfr. *Ser y tiempo*, § 40.

2. *Was ist Metaphysik?*; trad. cast. Siglo Veinte, 1967, p. 88.

3. *Ibid.*, pp. 87-88.

4. *Ibid.*, p. 90.

estar sosteniéndose dentro de la nada». ¹ ¿Qué significa la nada en esta radical experiencia metafísica?

Esta nada no es que los entes «desaparecen materialmente, sino, lo que es mucho peor, se desvanecen del valor y del ser». ² Nos sentimos como flotar en el vacío. En verdad, se trata de una rara experiencia de gran valor metafísico por la que se entrevé las sombras del *caos*, aquello que está allende el horizonte del mundo; como un tocar los entes en su posición en bruto, antes de ser iluminados por el ser y ser «asumidos» por el *mundo*. El pavor, tanto «ante la muerte» (como nada de posibilidades en el mundo) o «ante la nada» (como a lo que me enfrente cuando los entes se anonadan), nos hablan de una experiencia excepcional en la que el hombre pareciera vislumbrar la situación de los entes sin el hombre. Esta experiencia, con otro sentido, es nombrada por Sartre con la palabra náuseas (nausés): «De repente se hizo claro como el día, las cosas se habían revelado repentinamente... quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden (= caos), desnudas en una extraña y obscena desnudez». ³ En esta experiencia el hombre encuentra sus límites (experimenta que su mundo es un ámbito de *inteligibilidad* pero que sobrenada sobre un fondo de lo no inteligido en sus posibilidades finitas. Es decir, que en esta experiencia lo que se nos descubre no son los entes que nos hacen frente en el mundo (que se han anonadado), sino que ante el pavor se descubre «el mundo en cuanto tal». ⁴ Cuando todo ente ha caducado en esta experiencia, el hombre se enfrenta ante este ámbito mismo que es su mundo recortado sobre la nada o el caos. Este mundo no es otro que el *ámbito del ser*. En verdad, el ser de los entes aparece como sobrenadando sobre la *nada* experimentado en el pavor.

¿Qué es el ser? Responder esta pregunta ha llevado toda la vida de todos los filósofos de todas las épocas. Sin embargo, no

1. *Ibid.*, p. 97.

2. De Waelhens, *La filosofía de M. Heidegger*, p. 265.

3. París, 1ª ed., p. 162.

4. *Ser y tiempo*, § 40.

podemos dejar de intentar una respuesta (pero, desde ya, debemos comprender, que lo que diremos en sólo *indicatorio*).

El ámbito del ser es el mundo. Es un ámbito de *inteligibilidad*. El *ser* es «lo» inteligible de los entes. Por eso la nada es lo ininteligido. Si el *mundo* es el orden de la inteligibilidad; el *caos* es lo extraño, lo otro, lo ininteligido.

El hombre es el único ente que puede «comprender-el-ser». Las cosas no pueden comprender-»se» a sí mismas. Dios «crea» las cosas pero no las comprende. Esto describe al hombre en su nota fundamental: es el ente que comprende el ser; es el ente en el que se revela el ser.

En el § 6 hemos indicado, algunos elementos de lo que era comprensión, algo más hemos dicho en el § 11. Las cosas están situadas en un ámbito óntico; sólo el hombre despliega y se despliega en un ámbito ontológico: el ámbito del ser. Es decir, sólo el hombre tiene la luz natural (*lumen naturale* decían los latinos; el «intelecto agente» de Aristóteles) que le permite iluminar las cosas en *lo que son*. «Lo qué» las cosas *son* en su «ser». Lo hemos dicho ya muchas veces en estas lecciones pero ahora debemos pensar lo que esto significa en verdad.

Los griegos fueron los primeros que descubrieron este nivel ontológico: el ser de los entes. Parménides dijo: «El ser es». Para platón, el ser era el *eídos* (la figura inteligible) que la inteligencia descubría participada en los entes; para Aristóteles era fundamentalmente la *ousía*, es decir, la presencia permanente de los entes en cuanto que pueden ser comprendidos por el intelecto. Heidegger replantea la cuestión en *Ser y tiempo* (§1-8) y se mantiene fiel en no permitir que dicha pregunta deje de interpelar al pensamiento contemporáneo. Por eso dirá, como cuestión a ser pensada: «El *ser* es el acontecimiento fundamental, sobre cuya base puede surgir el hombre histórico *en medio* del ente, revelado en su totalidad». ¹ El ente no se da sin el *ser*; el *mundo* es el orden

1. *Einführung in die Metaphysik*; trad.cast. Nova, 1966, p. 235.

trascendental u ontológico del ser. Sin el hombre no hay mundo (él lo despliega y se abre al mundo); los entes no son el mundo, sino lo que nos enfrenta ante los ojos *dentro* del mundo, dentro del orden del ser, dentro de un orden de *inteligibilidad*. El mundo como ámbito significa el horizonte dentro del cual todo ente se muestra *con una cierta referencia* (*Verweisung*, remitencia) a lo que constituye dicho orden; el hombre como centro que instaura desde su mismidad inteligible un mundo de inteligibilidad, el orden del ser, superpuesto al oscuro caos de la noche originaria. El ente en bruto no puede ser comprendido en su ser mientras no esté integrado a la estructura del mundo.¹ Por ello, y repitiendo, el hombre es el único ente (y con esto lo de-finimos) que com-prende el ser.²

Esta com-prensión no es meramente intelectual ya que, como hemos dicho, com-prender (*Verstehen*) es un des-cubrir «un proyecto de posibilidades propias al hombre»; es claro: constituir el ser de los entes equivale a interpretar estos entes en función de las posibilidades (mundanas) de ex-sistencia del hombre mismo. Se com-prende el ser de las cosas, cuando estas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades». ³ Es decir, la comprensión que el hombre lleva a cabo de su propio ser como proyecto, es el fundamento (télos = fin) de la comprensión del ser de todo ente.

Éstas han sido las tesis que Heidegger ha defendido desde su juventud hasta el presente.⁴ No podemos explicar aquí la «diferencia ontológica» y la «destrucción de la historia de la metafísica», pero se fundan en las distinciones expuestas.

1. «Seiendes... könnte in keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt einzugehen»; *Vom Wesen des Grundes*, Niemeyer, 1929, p. 98.

2. Seinsverstaendnis; véase *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 39ss.

3. De Waelhens, *op.cit.*, p. 277.

4. Véase, W. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963; O. Plöggel, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963; M. Olsagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid, 1967; quien primero planteó la cuestión fue Max Mueller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949).

Debe, sin embargo, distinguirse claramente entre «esencia» (*lo que la cosa es*) y el «ser» —por ahora, en el sentido griego y de Heidegger. «La luz del ser mismo que a todo alumbra y en cuyo alumbramiento sólo puede manifestarse algo como ente en tanto ente (*ens ut ens*) y en su esencia (es la *lumen intellectus agentis*).¹ La esencia significa presencia del ser en el ente. Son dos momentos distintos. El mundo es como la luz; las cosas «vienen a la luz del mundo», es decir: «llegan a *ser*». El *ser* es la actualidad de la cosa en el mundo inteligible. El *ser* es la reactualización de la cosa real como momento de un mundo. El hombre no *produce* ni inventa lo que la cosa es; sólo *descubre* lo que la cosa es. *Ser* es la actualidad mundana (inteligibilidad) de la cosa. Toda cosa que permanece en el caos, como cosa bruta, sin entrar en la referencia o respectividad de un mundo, tiene «ser comprendido» sólo *en potencia* (Como «color en potencia» tiene la cosa en la oscuridad). Es meramente *inteligible* (tiene capacidad para ser inteligido), pero no pertenece al orden de la *inteligibilidad* en acto. El ser es la identidad de la cosa consigo misma en el mundo; esta reduplicación indica el pasaje del ámbito de caos al mundo.²

Para concluir, digamos que el orden del ser es el mundo, o, de otro modo, que «el alma es en cierta manera todas las cosas»,³ es decir: el espíritu humano, comprendiendo lo que las cosas son (el orden de la inteligibilidad), constituye el mundo que es la luz del ser en la cual todo ente se muestra en lo que es. Sin el hombre no hay mundo. Esto nos manifiesta la preminencia de la cuestión antropológica sobre toda otra cuestión filosófica. El *hombre-ser* es el encuentro primerísimo, es el «acontecimiento co-participativo» (*Er-eignis*) en que el hombre abre el ámbito del ser, permitiendo que el ser de las cosas se le revele. Por esto el hombre es el

1. M. Mueller, *op.cit.*; ed.cast.Sur, 1961, p. 92.

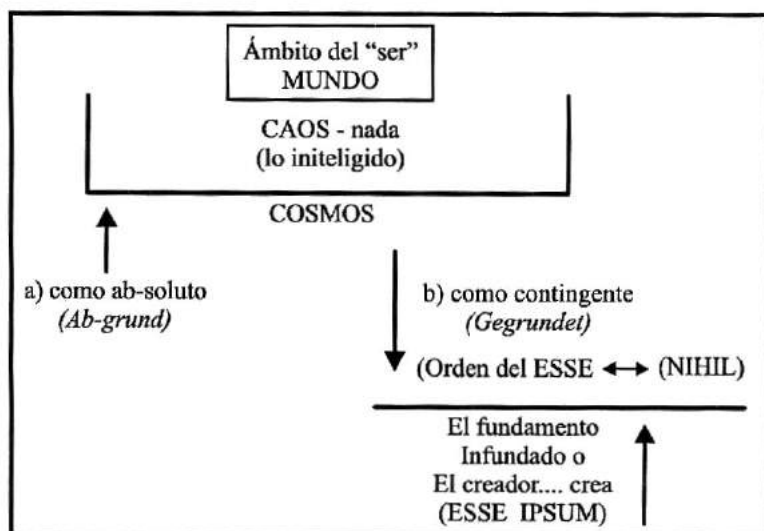
2. Para un estudio más detenido de la cuestión véase: Aristóteles, *Metafísica* (en especial 1003 a 21-1005 b 5; 1060 b 31-1061 b 33; 1028 a ss; 109 a 18-a 30); Gilson, *L'Être et l'essence*, Vrin, 1962; C. Fabro, *Participation et causalité*, B. Nauwelaerts, 1961; etc.).

3. Aristóteles, *De Anima* 431 b 21: *he psy jè tà ónta pós éstin*.

«pastor del ser» (como dice Heidegger); por esto, como pusimos al inicio de estas lecciones: «El hombre es un poema que el Ser ha comenzado»; es decir: la historia del ser es la historia del hombre, de su mundo.

§ 13. Del caos al cosmos

Si la cuestión tratada en el párrafo anterior era «indicativa», la que trataremos ahora será avanzada como una «cuestión disputada». Para que tengamos un punto de apoyo representativo, esquematizaremos ahora lo que llevamos ganado y avanzaremos, lo que expondremos a continuación en el siguiente esquema:



Hasta ahora hemos dicho que el ámbito del «ser», por la experiencia del pavor como estremecimiento ante la muerte o la nada, sobre la nada, sobre el caos. *El mundo* se recorta sobre el *caos*: la inteligibilidad es un ámbito cuyo horizonte deja vislumbrar tras de sí el ente en bruto: lo ininteligido. Ahora debemos dar un paso más. Y es allí donde se plantea una de las cuestiones más debatidas de nuestro tiempo en metafísica.

La cuestión reside en esto; ¿El *caos* del ente en bruto es una pura nada óntica o simplemente una negación de inteligibilidad actual? Y además: El hombre mismo y los entes de su mundo ¿son una realidad in-fundada (*Ab-grund*) y ab-soluta (tal como pareciera manifestarse la libertad misma) o se funda en algo? Para unos, por ejemplo, Heidegger (y en Argentina: Nimio de Anquín), piensan que la comprensión humana y filosófica descubre al orden del ser como ab-soluto (sin ligación a un fundamento): «el ser es único, es el singular absoluto en el seno de la singularidad incondicionada».¹ «No hay más ser en metafísica que *el ser en y por sí*. Si es por otro no es ser metafísico, lo cual no significa que no pueda ser teológico» (Carta de Nimio de Anquín al autor de estas lecciones, del 2 de noviembre de 1968).² La cuestión del ser como «fundado en otro» (creado) es para estos autores una cuestión teológica. En el esquema hemos representado esta posición metafísica así: a) el ser como ab-soluto (*Ab-grund*).

Otros, en cambio, piensan que el *caos* no es objeto de la única experiencia de la nada; hay otra experiencia todavía más radical. Piensan que el hombre, su mundo y los entes en bruto, manifestarían en su propio ser, su «condición metafísica» *contingente*. Se trata de otra «experiencia del ser», no como eterno ni infundado, sino como creciente (y por ello habiendo nacido) evolutivo temporal y fundado u originado *ab-solutamente*.

En primer lugar, se debería distinguir entre ser y realidad. Heidegger critica la noción de realidad en el § 43 de *Ser y Tiempo*. Su crítica se dirige contra Dilthey y se enuncia de la siguiente manera: si realidad es lo que ofrece resistencia en el mundo *exterior*, independiente 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 se enfrenta, lo que denomino real. La cuestión del ser es previa. A esto replica Xavier

1. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, XI: ser y pensar.

2. Véase de N. de Anquín *Ente y ser*, Gredos, 1962, «Ser nada y creación en la Edad Media».

Zubiri que dicho concepto de realidad no es completo. La cosa percibida estímúlicamente (con los sentidos) no es real (ya que el animal no descubre la «realidad» de las cosas sino sólo a las «cosas» reales), y, sin embargo, la «cosa» ofrece resistencia, es independiente y está en el mundo «exterior del estímulo». La realidad es algo distinta: el hombre al enfrentarse primerísimamente a la cosa, en la com-prensión (el *encuentro* que constituye el mundo), la misma cosa «no sólo está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* (en latín significa «antes», «primero») a su presentación misma... El *prius* (el «antes» de lo real) 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». ¹ Lo «de suyo» de la cosa no es sino lo que la cosa es desde ella misma. La inteligencia entiende que la cosa reposa en su esencia (en estas lecciones no podemos ahondar la cuestión, para ello habría que distinguir entre sustantividad y sustancialidad, y exponer en detalle la obra de Zubiri).

Para nuestros fines, sin embargo, nos es suficiente comprender que el *mundo* (véase esquema anterior: el «orden del ser» se recorta sobre la «nada» como ininteligido caos); sin embargo, las mismas cosas que nos hacen frente en el mundo nos manifiestan en su misma mostración que ellas reposan desde sí, en lo «de suyo». Las cosas iluminadas en el ámbito del ser, en el mundo, nos remiten al «orden de la realidad» que hemos llamado cosmos. El descubrimiento de la realidad es concomitante a la com-prensión del ser. En griego, *cosmos* se opone a *caos*. El cosmos es un orden; para nuestros fines se trata de un «orden óntico» (*ordo rerum naturalium*; Tomás de Aquino, *In X Ethic.*, L.I., I.1); un orden de las cosas en cuanto reales. Por lo poco que podemos «asumir» del cosmos (aquello que está dentro del mundo) descubrimos que en

1. *Sobre la esencia*, p. 394-395.

su totalidad no es un *caos* sino un *orden*; caos es lo del cosmos todavía no incorporado al mundo; no es una nada absoluta; es algo inteligible en potencia pero actualmente ininteligido, en bruto, opaco. Por ello «el ser mismo es la actualidad de lo real como momento del mundo»;¹ dentro del pensar de Zubiri mundo y cosmos tienen una significación distinta a la que hemos adoptado en estas lecciones; para Zubiri «mundo» y «cosmos» son momento de lo que denominamos aquí «cosmos», mientras que el «mundo» de nuestras lecciones es para Zubiri una noción derivada y secundaria.

La cuestión ahora es ésta; ¿El cosmos se nos presenta como absoluto (*Ab-gund*) o como contingente? ¿Cuál es su «condición metafísica»?²

Deberemos aquí tener presente que, junto al pavor ante la nada como caos (lo ininteligido), hay un pavor todavía más radical, cuando se comprende a las cosas reales como infundadas; es decir, su propia esencia, su ser, reclama su fundamento último. «No me angustio tan sólo porque no soy el ser sin restricción... (sino porque) mi finitud es el reverso del valor positivo del puro *ser absoluto*».³ Es decir: «La angustia ante el ser puro no es sino otro nombre del temor de Dios».⁴ Esta experiencia de la contingencia del cosmos (como orden de la realidad que funda el orden del ser o mundo) es propia de la tradición judeo-cristiana.

«El cristianismo tiene una idea del *cosmos* distinta de la de los griegos. La idea de cosmos fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía (para de Anquín esto es teología) es una nueva idea de *cosmos*. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio *rompen* con ésta por su idea del cosmos. Y ante

1. Zubiri, *op. cit.*, p. 434.

2. Véase *Sobre la esencia*, pp. 196-210.

3. A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, 1967, p. 241.

4. E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 375.

todo por la raíz de éste: el cosmos está *creado*. [...] El cosmos es, entonces, la totalidad del ente creado en tanto creado [...]

«Pues bien, respecto a éste su último fundamento, a esta su causa primera, la realidad creada tiene ante todo una característica condición metafísica: la contingencia... Contingencia y posibilidad (de llegar a ser real) son así las dos únicas condiciones metafísicas de la realidad creada respecto de la causa primera».¹

En nuestro esquema anterior hemos indicado esto de la siguiente manera: b) El cosmos como contingente (*Gegrundet* =) fundado en el creador.

Nimio de Anquín muestra cómo en Santo Tomás hay tanto una *filosofía* del «ser» (cuando afirma que nada puede volver a la nada: «nihil omnino in nihilum redigetur», I, q. 104, a.4, cor.) y una *teología* de la «creatura».² En verdad, pensamos, lo que hay en Tomás es un *esquema físico* que será superado gracias a los descubrimientos a partir del siglo XV; y que le impide formular metafísicamente el cosmos como creatura. Y esto es hoy posible, en gran parte, gracia a las ciencias positivas.

«Las ciencias positivas nos alejan de más en más de una concepción del cosmos como la que sustentaban los antiguos (griegos y medievales), concepción que podía permitir el panteísmo (y la eternidad del ser sin fundamento), pues la materia, el cosmos aparecían como cosas sólidas, estables, significaban la consistencia misma. El universo aparecía como una roca estable para la ontología griega. La roca se ha transformado en un humo de galaxias que huyen unas tras las otras, como moléculas de un gas en libertad. No tenemos hoy razones para atribuir con seguridad la eternidad, la autosuficiencia ontológica al cosmos tal como se descubre desde hace un siglo. Si hay una roca en la ontología, habrá que ir a buscar en otro ámbito».³

Hoy la vida tiene edad en la tierra, la tierra tiene sus años, lo tiene el sol y nuestra galaxia; tiene edad cada molécula, cada áto-

1. *Sobre la esencia*, p. 200.

2. Zubiri, *op. cit.*, pp. 197-202.

3. C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, París, 1965, p. 87.

mo. La totalidad (el cosmos) tiene entonces su edad. Presentar o afirmar el cosmos como eterno o ab-soluto es avanzar una hipótesis in-fundada.¹ No es de extrañar que tanto Zubiri como Tresmontant hayan intentado los primeros en plantear la cuestión de la evolución. Zubiri dice: «la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo».²

«Hoy conocemos la no-eternidad de la especie humana, de las rocas, de nuestra tierra, de nuestro sistema solar, todo esto no necesita ser *demostrado* filosóficamente; esto es conocido de manera positiva por las ciencias experimentales... La idea de una materia eterna es hoy, para nosotros en física, una idea contradictoria, precisamente porque la materia evoluciona, envejece. Esto, Santo Tomás, no pudo saberlo».³

Tomás podía todavía pensar que «muchas cosas en el mundo son incorruptibles (incorruptibilia), como por ejemplo los cuerpos celestes».⁴ En I, q.104, a.4, citado por de Anquín, Tomás dice igualmente que la materia «incorruptibilis est». Hoy ya no lo sostendría. Por eso pudo haber en él una filosofía del ser de las cosas como ab-solutos o eternos, y otra filosofía de la creación de influencia más bien agustianiana (en aquello de dar a la nada una cierta entidad hacia la cual puede tenderse (I, q.104, a.3, ad 1).

En este sentido Cornelio Fabro piensa que la cuestión de la creación o in-fundamentalidad de las cosas como contingentes es una cuestión filosófica; «Secondo S. Tommaso la creazione invece si puo e si deve dimostrare».⁵

1. Véase J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXe. siècle*, París, 1965; E. Schatzman, *Origine et Evolution des mondes*, París, 1957; F. Hoyle, *La nature de l'Univers*, París, 1952; la discusión de todo esto puede estudiarse en el libro de Tresmontant citado arriba; es el primer ensayo de pensar el problema del fundamento último del cosmos en el pensamiento cristiano contemporáneo.

2. *Sobre la esencia*, p. 256. La cuestión de la evolución al nivel de la metafísica de la esencia es tratada en «La esencia; su contenido constitutivo inalterable», p. 249.

3. Tresmontant, *op.cit.*, p. 422-423.

4. I, q.45, a.1, ad 2.

5. Carta del 12 de enero de 1969 al autor de estas lecciones.

Una filosofía del cosmos fundado (*Gegrundet*) puede nacer sólo por una experiencia totalmente distinta que la que describe Heidegger en el *pavor*. «Ser, en el sentido pleno de esta palabra en el Antiguo Testamento, es en primer lugar ser-persona, que es un ser *sui generis*; es decir, designa... la vida y la actividad libre del hombre. En general, en el Antiguo Testamento, *esse* (=ser en latín, *hayá* en hebreo) designa... el devenir y el obrar libre y autónomo... que no es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra».¹ Volveremos a esta cuestión cuando tratemos la problemática de la antropología hebrea (cap. VI).

Es sólo aquí cuando se debe plantear el problema de la creación, del *esse* (no debe confundirse, como lo ha hecho Echaurre, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario, 1954, o B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger y Saint Thomas d'Aquin*, París, 1953, con el «ser» [*Sein*] de Heidegger o la *ousia* de Aristóteles) y de la *nihil* (en latín: nada); no debe tampoco confundírsela con la «nada» de Heidegger o Sartre, distintas por otra parte entre sí). *Esse* (ser) y *nihil* (nada) responden a la cuestión de una filosofía del cosmos como contingente, como posibilidad, como creatura. La experiencia de la «creaturidad» o «in-fundamentalidad» del cosmos no es tanto el descubrimiento de la *nihil* («nada bíblica») que se expresa primeramente como «no-ente» en *II Mac.* 7, 28, y como *ex nihilo* sólo en el siglo II d.JC., y en el pensamiento cristiano latino de un Tertuliano,² sino la «in-fundamentabilidad» del cosmos. La *nihil* no es algo, no puede ser experimentada si es la nada-nada (no la nada-caos de Heidegger). En este caso *nihil* es un «ente o relación de razón» (es sólo una palabra sin contenido). La *nihil* es impensable y contradictoria. Indica solo la total ausencia del cosmos: no indica nada. La *nihil* indica la ausencia del cosmos y la presencia del Creador a sí mismo. La *nihil* (nada óntica) es una ilusión del pensar.³ Por ello, hemos puesto entre

1. Fabro, *op.cit.*, p. 218.

2. Véase nuestra obra *El dualismo en la antropología cristiana*.

3. Véase H. Bergson, *L'évolution créatrice*, París, 1912, pp. 295ss; cap. IV: Crítica a la idea de nada e inmutabilidad.

paréntesis (*nihil*), en el esquema, porque es un ente de razón que no remite a *nada real*. No forma parte, tampoco, de la experiencia judeo-cristiana del cosmos en *su fundamento*. El fundamento de esta experiencia es que se comprende el cosmos como «no-dando-razón-de-sí»; su «acto de ser» (que hemos nombrado en latín *esse*) le ha sido dado y participado. El cosmos es comprendido como «don», como «gracia» (dado gratuitamente). No es ya la náusea sartreana de verse «arrojado ante el ente absurdo», sino ante un cosmos dado como admirable «regalo». Su *esse* (acto de ser) es «creado» por el que es *Esse* (acto de ser) en sí mismo y eternamente: el fundamento último del cosmos creado. El cosmos se manifiesta a esta experiencia como siendo *no-necesario*. Ya abordaremos nuevamente la cuestión más adelante. Aquí nos es suficiente comprender que: el «ser» como inteligibilidad o en cuyo ámbito consiste el mundo, no es lo mismo que el «acto de Ser (*actus essendi*) (*esse*) que se refiere, no ya «al hombre» como *instaurador de un mundo* sino «a Dios» como *creador del cosmos*. De todos modos, y lo veremos de inmediato, la antropología filosófica es, sin embargo, la introducción a la filosofía y la ontología fundamental, aunque, y de ningún modo, toda la ontología, la filosofía del cosmos como orden de la realidad y la filosofía del último fundamento son cuestiones que deberán ser planteadas *después*, pero desbordando ya la antropología filosófica.

Para resumir: en la filosofía de la contingencia del cosmos, el «ser» como inteligibilidad permanece al nivel del mundo (este nivel es claramente analizado por Heidegger). La «existencia» (como puede verse aquí, *ex-sistencia* significa justamente lo contrario que para Heidegger: *ex sistencia* como «acto de ser» significa que algo ha sido puesto fuera de la causa como «ente»; para Heidegger significa que está *fuera* de sí «en el mundo») como *acto de ser* sólo indica un modo de ser causado: el estar *fuera* de la causa es propio sólo de los entes creados, pero Dios solo *es*, luego no *ex siste* sino solo *siste*. El «acto de ser» como *esse* creado dice relación de constitución a la esencia de las cosas iluminadas en el ámbito del ser como inteligibilidad (la dialéctica en Tomás de Aquino no fue establecida entre esencia y existencia,

deformación posterior pervivente todavía en Sartre y que Heidegger critica, sino entre *essentia* y *esse*). La *nihil* (nada absoluta a la que no se refiere Heidegger) no se antepone realmente al *esse*, porque es sólo una palabra impensable de una mera «relación de razón» entre el ente en su totalidad que ahora es comparado con su ausencia cuando *todavía no era* en absoluto (pero este *todavía no era* no es algo real sino algo supuesto por la razón para pensar el *esse* como «acto de ser»). La *nihil* habla sólo de un «antes» cuando sólo estaba el Creador.

Esta es la tercer transcendencia: el hombre al pro-yectarse por la temporalidad en su mundo, se comprende en su mismo ser nunca totalmente dado, ese su ser le permite comprender lo que las cosas son en un nivel ontológico; en su mundo se abre el cosmos que en su infundamentalidad le manifiesta también óticamente su finitud reiforme.

§ 14. La antropología «filosófica» es la introducción a la filosofía en sentido estricto

Al comienzo de este capítulo hemos hablado de la antropología «filosófica». Esto nos indica: que hay una «antropología» que no es filosófica, y que queremos distinguir nuestro pensar metódico de ese modo de estudiar al hombre (en griego *ánthropos* = hombre). En efecto, entre las *ciencias* (de las que nos hemos ocupado en los § 4-5 de este curso) las hay que son ciencias de la «naturaleza» y otras ciencias «del hombre». ¹ Las «ciencias de la naturaleza» (*naturwissenschaften*) se ocupan de estudiar, con el método empírico, el *cómo* de las cosas del cosmos. En este sentido pueden igualmente investigar acerca del hombre como «cosa natural»: la anatomía, fisiología, morfología, etc.; pueden estudiar al cuerpo humano (*Körper*) como una «cosa» más del cosmos,

1. Véase H.G.Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tuebingen, 1960; G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, 1950; S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme, Vers un nouvel esprit scientifique*, Lovaina, 1967.

considerando las diferencias, por ejemplo, con el cuerpo animal. Esta consideración no puede todavía ser llamada «antropológica», ya que el hombre no aparece todavía en su dimensión propiamente humana.

Hay ciencias que tratan al hombre como hombre. Se les llama «ciencias del espíritu (en la tradición idealista alemana; *Geistwissenschaften*) o «ciencias del hombre» (en la corriente francesa: *sciences de l'homme*), denominación esta última que nos parece más correcta. Estas ciencias empíricas del hombre parten, para reducir todo a un factor indicativo, del *hombre como libertad*, con lo que éste se destaba de todos los demás entes físicos. La historia, la lingüística, las ciencias religiosas, la antropología positiva (etnología, antropología social y cultural), psicología, psiquiatría y psicoanálisis, sociología, arte, literatura, derecho, economía, etc. En el siglo XIX, sin embargo, bajo la influencia del positivismo, las ciencias del hombre quisieron regularse por los métodos de las ciencias de la naturaleza: el hombre no era sino un epifenómeno de la naturaleza. Por ello la naciente psicología (desde Herbart, 1776-1841, pasando por Fechner y rematando en Wundt, 1832-1920) tomó los «hechos psíquicos» como cosas a ser matematizadas, ya que responde a las mismas leyes naturales:

«... nada ocurre en nuestra conciencia que no encuentre su fundamento sensorial en procesos físicos determinados».¹

Lo mismo puede decirse de la sociología. Comte, su fundador, pensaba que el método de la «sociología» era idéntico al de las ciencias naturales.² Para H. Spencer el hombre es el fruto *natural o físico* de una evolución que solo las ciencias naturales pueden estudiar.

Esta situación ha sido superada en parte y el positivismo tiende a dejar lugar a las ciencias del hombre que van descubriendo la

1. W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1874, prefacio.

2. Véase *Cours de Philosophie positive*.

peculiaridad de su objeto (el hombre libre) y de sus métodos. En este «nuevo espíritu científico» la filosofía tiene una función ineludible que cumplir.

Strasser,¹ repitiendo en parte lo que ya hemos explicado en lo que va del curso pero agregando nuevos elementos, dice que el «hombre mítico» (el primitivo que vive todavía un mundo donde se unifica lo cultural a lo cósmico; antes de trabajar la tierra ora a la *Terra mater*, la diosa de la fecundidad, para tener una buena cosecha) tiene ante el mundo una ingenuidad primera, y la objetividad de las cosas no es más que una subjetividad proyectada (las leyes del cosmos son las normas de su mundo cultural).² El «hombre civilizado» (posterior a las invasiones indoeuropeas y semitas del continente euro-asiático) emerge del mundo mítico al mundo racional: asciende entonces a un nuevo tipo de ingenuidad (la del «plácido burgués», prototipo del hombre contemporáneo) y las cosas adquieren, por primera vez, una cierta objetividad (ya no se confunde la naturaleza con lo cultural; la tierra no es ya una diosa que hay que invocar para tener más frutos en la cosecha).

El «hombre científico» asciende todavía a una segunda objetividad: Las cosas son conocidas y juzgadas no ya por la simple experiencia vulgar o la opinión, sino gracias a conclusiones de un método científico. En las ciencias el «hombre científico» sabe disciplinar su subjetividad gracias al método y su interpretación de los hechos no se va deformada por prejuicios subjetivos.³ De todos modos, sin embargo, el científico empírico estará siempre «en un mundo» del que no puede dar cuenta (se trata de un tercer tipo de ingenuidad, inevitable: En esto consiste la crisis que indicaba Husserl, «no hay ciencia positiva del fundamento», del hombre como en el mundo.

1. *Op.cit.*, pp. 100ss.

2. Véase, *Ser y tiempo*, § 11.

3. Paul Ricoeur llama a esto, por ejemplo en el caso del historiador una «subjetividad trascendental»; *Histoire et vérité*, París, 1954; Objetividad y subjetividad en historia, pp. 23ss.

Es aquí donde aparece la filosofía, y en nuestro caso, la antropología «filosófica». Se trata de superar la ingenuidad de aceptar como obvio el ser mismo en el mundo, todo lo que va desde la esencia del hombre hasta los axiomas de las ciencias. La filosofía tornará la ingenuidad en crisis o crítica; la objetividad de la ciencia se tornará problemática y de «segundo grado» (a que se apoya sobre supuestos no fundados). La filosofía obtendrá «un horizonte de inteligibilidad de rango más fundamental... Un horizonte hermenéutico.¹ Es aquí donde se sitúa la discusión propuesta por Heidegger (y en este sentido no sólo teniendo una cuenta las ciencias humanas sino igualmente la filosofía tradicional):

«Los orígenes decisivos de la antropología tradicional..., indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del *ente* «hombre», permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como obvio (comprensible de suyo) en el sentido de un *ente ante los ojos* como las restantes cosas».²

Ante la desmesurada amplitud de los conocimientos científicos sobre el hombre, las mismas ciencias exigen una *síntesis*. La sociología o la antropología cultural tienden a ocupar este lugar. De todos modos una síntesis, además de problemática, no soluciona la crisis ni da un fundamento a la misma objetividad. No supera la segunda ingenuidad.³ Pero en la misma filosofía, como por ejemplo en el caso de Husserl (*Ideen II y III*), Scheler o Hartmann, el hombre es estudiado como el ente privilegiado, pero como uno más: una ontología regional. Esta «antropología filosófica» en su sentido tradicional estudia al hombre como un ente del cosmos que nos hace frente ante los ojos en el mundo (es una mera consideración óntica). Lo que nosotros llamamos en cambio «antropología filosófica» es una consideración *ontológica fundamental*

1. Strasser, *op cit.*, p. 245. Un ejemplo reciente de cómo el pensar filosófico despliega un horizonte interpretativo (=hermenéutico) puede verse en la obra de Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, París, 1965.

2. *Ser y tiempo*, § 10; ed. cast. p. 61.

3. Véase Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37.

del hombre. Es decir, las ciencias van a alcanzar su unidad (lo mismo que la universidad), no tanto por una síntesis más o menos compuesta accidentalmente (que es *a posteriori*), sino por su *fundamento*, por su raíz de emergencia (que es *a priori*). La raíz, el suelo de donde surgen las ciencias es un «hombre-ya-en-el-mundo»:

«El pensamiento pre-su-pone lo que pre-su-pone también la vida simplemente empírica; a saber: la ex sistencia en un mundo. Pero esta pre-su-posición permanece totalmente velada en el ex sistencia natural (del científico o del plácido burgués); el *ya-allí* del mundo, el carácter *a priori* de la ex sistencia permanece inapercibida y es lo obvio olvidado que la filosofía rememora».¹

La antropología filosófica, en este sentido y sólo en éste, se distingue de las ciencias en que es un pensar los fundamentos de las ciencias (que para ellas son obvios, en su segunda ingenuidad), pero, y al mismo tiempo es la única posible introducción a la filosofía en sentido estricto. ¿Por qué es la introducción a la filosofía? La repuesta está a la vista ¿Cómo puede estudiarse *algo*, es decir un aspecto de un ente (por ejemplo, su economicidad en economía, su historicidad en historia, su entidad física en filosofía de la naturaleza), si *previamente* no se ha esclarecido el horizonte de comprensión en el que aparece? El horizonte de comprensión en el que todo ente aparece (tarea de la verdad será permitir que se muestre), en el que se hace presente y gracias al cual es *presencia* para mí: el mundo. Pero el mundo es sólo el despliegue comprensivo del hombre gracias a su *lógos*. Saber quién es el hombre (analizar su esencia) como ex sistencia, como trascendencia, como dado siempre ya allí, en el mundo, es la inevitable *introducción* a todo pensar filosófico:

«(En cada una) de nuestras disposiciones afectivas (*Stimmung*) cuando sentimos de una manera u otro, nuestra ex sistencia (*Dasein*) se nos hace patente (*offenbar*). De modo que comprendemos el ser por más que nos falte el concepto. Esta comprensión pre-conceptual (*vorbegriffliche Verstehen des Seins*), en toda su constancia y

1. Jolif, *op.cit.*, p. 85.

amplitud, es a menudo completamente indeterminada... Esta comprensión del ser, caracterizada escuetamente, se mantiene sin peligro ni estorbo en el terreno de la más pura obviada (*reinsten Selbstverständlichkeit*)... El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él-no-es, y el ente que él-mismo-es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: Ex sistencia. La Ex sistencia sólo es posible sobre el fundamento (*Grunde*) de la comprensión del ser.¹

La dilucidación de la cuestión del ámbito del ser, del mundo, es un pensar en el hombre como el *Urfaktum* (el hecho originario), y tal pensar metódico le hemos llamado: la antropología filosófica como introducción a la filosofía. Todo el resto viene después.

§ 15. La ontología fundamental

En el § 8 hemos indicado cómo la «fenomenología» es el *método* de la filosofía; la «ontología» en cambio es el nombre de la filosofía si se tiene en cuenta aquello *de lo que trata*: el ente (en griego = *tò ón*, de donde viene *onto*-logía). Si la filosofía es un pensar metódico (*lógos*) sobre todo ente (*óntos*), queremos ahora mostrar por qué la introducción a la filosofía o antropología filosofía es la ontología fundamental.

El pensar sobre el ente, pre-su-pone que éste se nos muestre dentro del mundo como presencia. Su-pone, entonces, al ser como inteligibilidad. Así comienza *Ser y tiempo* (prefacio). La cuestión tan obvia de lo que sea el ente nos remite inmediatamente a la pregunta: *¿Qué sentido tiene el ser?* Es lo obvio por excelencia y a lo que cuesta responder porque la pregunta misma ha sido mal planteada (Toda la Introducción, § 1-8 se ocupa sólo de bien plantear dicha pregunta). Lo más obvio ha caído en el olvido (§ 1) o se lo ha vedado con supuestas respuestas verdaderas.

La pregunta correctamente planteada, y el solo preguntar mismo, muestra ya la esencia del mismo hombre. La mera pregunta

1. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41.

pre-su-pone al hombre ya dado (§ 2). De todos modos es la pregunta que se interroga por el ser la más fundamental: «Toda ontología... resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser (*Sinn von Sein*)».¹ Llegamos así al § 4 de *Ser y tiempo*, el más importante para nosotros en este momento.²

El hombre es un ente. En este sentido puede decirse que está dado en el cosmos, es un existente (aquí existencia no quiere significar trascendencia, sino que indica un momento previo) entre los existentes. Sin embargo, es un ente pre-emistente ya que es el único ente cuyo ser lo tiene a su disposición, en sus manos. No sólo está en el orden óntico, de las cosas del cosmos, sino que puede instaurar un orden ontológico (ámbito del ser o mundo: un orden del *ente* con *logos*). Para bien distinguir los dos órdenes a partir de la doble significación de la palabra existencia considérese lo siguiente:

Causa	Orden óntico	Orden ontológico
(1) Ex-	- sistencia (<i>esse</i>)	
(origen causante)	(posición como "ente" en el cosmos)	
	(2) ex -	- sistencia (<i>Sein</i>)
	(mismidad y facticidad del hombre)	(posición trascendental del hombre en el mundo)

El hombre ocupa un lugar pre-emistente en el cosmos porque es el único ente existente (1) que puede trascenderse al ámbito del ser:

1. *Ser y tiempo*, § 3; ed. cast., p. 21.

2. Véase lo que hemos ya dicho sobre esta cuestión en el § 3, cap. I, de este curso.

mundo (2); el único que puede com-prender y preguntar por el ser. Los modos de ser de los entes son notas categoriales; los modos del ser del hombre son los existenciales: modo de trascender en el mundo. El pensar metódico o filosófico acerca de los existenciales es la *analítica existencial* (*existenzialen Analytik*); de otra manera: la *ontología fundamental* (*Fundamentalontologie*).¹

Esta analítica es primerísima porque sólo si comprendemos el ser del hombre se nos abrirán las posibilidades de comprender el ser en general de todo ente (§ 5). La comprensión de la temporalidad e historicidad del hombre será igualmente un horizonte necesario, dentro del cual el ser recobrará su *olvidado sentido* (§ 5; en efecto el ser y su sentido «ha caído en el olvido» (*in Vergessenheit gekommen ist*); ed. cast., p. 32). La historia olvidada y desconocida del sentido del ser es el fundamento de la historia universal, de la historia de los pueblos, del sentido de la vida, las técnicas, de todo el existir humano: *por ser lo más obvio yace en el olvido, en el supremo ocultamiento*. La tarea de la ontología fundamental o analítica existencial es encarar este *a priori* y dilucidarlo, ponerlo a la luz del día, comprenderlo.

En el comienzo de la Primer parte, primera sección de *Ser y tiempo*, Heidegger emboza la cuestión que estamos tratando:

«La analítica existencial... (debe) poner en libertad en el hombre una estructura fundamental (*Fundamentalstruktur*): el «ser-en-el-mundo». Este *a priori* de la interpretación del hombre no es una determinación compuesta de varios trozos, sino una estructura original y constantemente íntegra...: el mundo en su *mundanidad*, el ser-en-el-mundo como *ser-con* y *ser-sí-mismo*, el ser-en en cuanto tal. Sobre la base del análisis de esta estructura fundamental resulta posible indicar provisionalmente en qué *pre-ocupación*».²

Es decir, el hombre que es ex -sistencia o trascendencia en el mundo, debe ser pensado metódicamente y, en primer lugar o fundamentalmente, en los elementos constitutivos de esa misma tras-

1. *Ibid.*, ed. cast. p. 23.

2. *Ibid.*, ed. cast., p. 53. Hemos traducido, para simplificar, *Dasein* por «hombre».

cendencia o maneras de ser-en-el-mundo. El hombre es uno y, por ello, la estructura de la trascendencia es *una*; si iremos analizando uno a uno sus constitutivos no por ello se deberá perder de vista que se trata de *una* estructura original e íntegra. Las cuestiones que enuncia Heidegger como a ser analizadas nos ocuparán en la tercera parte de este curso (antes nos detendremos en una historia de los *sentidos* del hombre que nos permitirán mejor comprender la analítica existencial que Heidegger nos indica).

Este todo de existenciales es una *estructura ontológica* trascendental. Es decir, es un «todo, previo siempre, que hay que destacar fenoménicamente en sus elementos».³⁶¹ Decimos *trascendental* en tanto es la estructura de la ex –sistencia o modos de ser en el mundo (de la mismidad humana manifestada en su apertura efectiva en el mundo). Es *ontológico* porque remite al hombre como hombre y no meramente como ente (en ese caso sería *óntico*).

Esta cuestión ha sido expuesta con claridad propiamente programática en los § 42-44, Cuarta sección C, de la obra *Kant und das Problem der Metaphysik*.

La pretendida superación de esta cuestión en el Heidegger posterior a 1930 es más aparente que real. Este filósofo deja de lado algunas hipótesis, pero afirmará siempre que el *Er-eignis* (acontecimiento o encuentro co-participativo) fundamental es el del *hombre-ser*, es decir: el mundo como ámbito ontológico, objeto de la analítica existencial, ontología fundamental, antropología filosófica I o Introducción a la filosofía (nombres todos que indican diferentes aspectos de un mismo primer pensar lo fundamentalísimo). Un esquema final puede resumir el *ordo cognoscendi* (el orden del pensar o conocer):

1. *Ibid.*, ed. cast. p. 53.

(No se han incluido en este esquema las ciencias prácticas, para lo cual sería necesario estructurarlo de otra manera).

CIENCIAS POSITIVAS	Ciencias de la naturaleza ↑	Ciencias del hombre ↑	Metodología (Logística) ↑	Historia y descripción de las religiones ↑	
FILOSOFIA	Filosofía de la naturaleza (cosmos) ↑	Antropología filosófica II (ente hom.) ↑	Lógica (ente de razón) ↑	Último fundamento (Teodicea) ↑	Ontologías Regionales
	↙ hombre - ser mundo (Urfaktum) ↘				Ontología fundamental antropología filosófica I introducción a la filosofía

Anexo a la Introducción
El origen del hombre

Capítulo IV

El Origen del Hombre.

Diversos niveles constitutivos del Mundo Cultural

En los tres capítulos de la Introducción hemos indicado las cuestiones fundamentales de nuestro curso. Ahora debemos abordar un tema que servirá de puente entre la introducción y la consideración histórica (como constitución y destrucción de la historia de la ontología) de las expresiones que el hombre ha efectuado de su propia esencia. Se trata de un tema de gran importancia, y aunque echaremos mano de material ya estudiado por las ciencias naturales y humanas, sin embargo nuestro pensar se situará, como nos es ya habitual, en un plano trascendental al nivel en el que se ubica el científico o el hombre de la calle. La cuestión es la siguiente: ¿Es verdad que el hombre posee una pre-eminencia en el plano óntico o cósmico? ¿El orden de la expresión se funda en la comprensión o es autónomo?

§ 16. El origen óntico del hombre en el cosmos

El planteo del «origen» del hombre como una cosa o ente del cosmos, puede aparecer como una cuestión extraña a la filosofía (que es un pensar metódico fundamental). En efecto, la paleontología (= *palaiós*, en griego: «viejo», «antiguo»), ciencia natural y humana, estudia al hombre fósil y determina la época del nacimiento de la especie (género) humana, a partir de los primates. El filósofo, sin embargo, gana mucho en su pensar si tiene en cuenta las conclusiones a las que llega dicha ciencia positiva. ¿Tiene sentido un preguntar por el cosmos antes del hombre? ¿Qué significa en verdad que el hombre *aparece*? ¿Cuáles son las *notas* de su esencia que efectivamente se hacen presentes? Es decir, se trata de

poder mostrar que «el hombre tiene una múltiple pre-eminencia (*Vorrang*) sobre todos los demás entes. La primera pre-eminencia (*Vorrang*) es óntica».¹ El filósofo debe pensar en qué consiste su pre-eminencia. A lo que se responde: «Lo ónticamente señalado del hombre reside en que éste es ontológico».² ¿Qué significa que la pre-eminencia *óntica* consista justamente en ser un ente *ontológico*? La respuesta a todas estas preguntas nos ocuparán en los párrafos 16 y 17 de este capítulo IV.

Nos cuenta Juan Comas que un grupo de cartagineses, en el 1000 a.JC., confundieron a muchos gorilas con salvajes velludos, y, habiéndose apoderado de tres hembras, «como rompían sus ataduras, nos mordían y atacaban con furia, tuvimos que matarlas».³ Gracias al avance de la anatomía, medicina y, es especial, por los viajes —escasos, pero ininterrumpidos en la antigüedad y Edad Media—, estos conocimientos se fueron acrecentando. Desde el Renacimiento se produce un verdadero salto cualitativo. E. Tayson (1650-1708) publicó su obra *Orang-Outang sive homo sylvestris, or the Anatomy of a Pigmie compared with that of a Monkey, Ape and a Man* (Londres, 1699). En otro sentido había ya aparecido la obra de John Ray (1628-1705) sobre *Historia plantarum* (1686), la de Pitton de Tournefort (1656-1708) *Méthode pour connaître les plantes*, hasta llegar a Karl von Linné (1707-1778), de Upsala, con su *Systema naturae* (1735). El fundador de la antropología física, sin embargo, debe ser considerado el Conde de Bugffon (Georges Louis Leclerc) con su *Histoire naturelle générale et particulière des animaux* (1749), donde criticando el sistema de Linné dice que «la mayor maravilla de la Naturaleza no es el individuo, sino la sucesión, renovación y duración de las especies». Debe todavía citarse a Jean B. Lamarck (1774-1829) con su *Discourse d'ouverture du cours de Zoologie* (1800) y la *Philosophie zoologique* (1809). Pero sólo Charles R. Darwin (1809-

1. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 4.

2. *Ibid.*

3. *Manual de Antropología física*, México, 1957, p. 13.

1882), de regreso de un viaje hecho a nuestra América del sur y Argentina, expuso por primera vez la llamada teoría evolucionista en *On the origin of species by means of natural selection* (1859). Años después publicó *The descent of man* (1871). Cabría todavía nombrarse a Ernst H. Haeckel con su *Evolution of man* (1879).¹

Una vez que la tierra comenzó a solidificarse, hace unos cinco mil millones de años, y después que apareció la vida, hace unos tres mil millones de años, puede observarse que se produjo dentro del ámbito biológico un proceso de complicación orgánica, lo que manifiesta una teleología (*télos* = fin) interna en la línea de una creciente interioridad (piénsese en el *Funktionskreis* de Jakob von Uexkuell). Como lo ha demostrado E. Dubois, existe entre los animales un creciente coeficiente de cerebralización (centro del sistema nervioso) que se deja ver por la proporción del peso del cerebro con respecto al del cuerpo en su totalidad (*Sur le rapport du poids de l'encéphale avec la grandeur du corps*, en «bulletín de la Soc. Anthropol.», París, VIII, 1897, pp. 337-376). Por ejemplo: un ratón 9,07; un felino, 0,31; un simio, 0,4; un antropoide, 0,75; el hombre 2,82. De este modo, para descubrir cuál sea el eje central del «árbol de la vida», nos será necesario ir a buscarlo, siempre, en un factor: coeficiente de complejidad del sistema nervioso.²

Dejando de lado todos los demás vivientes (plantas e invertebrados) y no tratando tampoco los peces, anfibios, reptiles, nos centraremos sólo sobre un sector de los mamíferos.

En la Era Mesozoica (o Secundario) aparecen los mamíferos (hace unos 150 millones de años) como lo manifiestan los depósitos cretáceos de Mongolia. En el comienzo del Terciario (o Cenozoico, desde el Eoceno) eran ya numerosos los primates, seres arbóreos muy pequeños, de la familia de los *Plesiadapidae*,

1. Sobre esto puede verse Y. Delage-M. Goldsmith, *Las teorías de la evolución*, Madrid, 1911; E. Meyer, *Problematiche de l'évolution*, París, 1954.

2. Cfr. Teilhard de Chardin, *El grupo zoológico humano*, Madrid, 1957, pp. 64 ss; *Le phénomène humain*, París, 1955.

con el más alto coeficiente cerebral. En el Oligaceno se hace presente la fase de los primates *Propliothecus* (hace unos 40 millones de años), en el Mioceno la fase de los *Dryopithecus* (hace unos 25 millones de años), y por último los *Póngidos* (hace unos 10 millones de años en el Plioceno), de donde dependen los gorilas, orangután y chimpancé del Pleistoceno (comienzo del Cuaternario hace algo más de un millón de años). ¿Y el hombre?

En 1925 el profesor Raymond Dart, descubría en Johannesburg, un fósil denominado *Australopithecus* (el cráneo de Tchad y otros *Australopithecus* de Java, Palestina, etc.) que debe situársele al comienzo del Pleistoceno, hace más de un millón de años. Su cerebro alcanza de los 500 a los 700 cm³ de capacidad (la mitad del *homo sapiens*). Debió caminar en posición erecta, como lo muestra la conformación de la pelvis y el fémur, produjo una industria muy rudimentaria de guijarros afilados (*Pebble-culture*).¹ Por su parte, Leakey ha descubierto un *homo habilis* (1963-1964), del comienzo del Cuaternario en Africa oriental que indica un desarrollo ulterior, pero que se emparenta tanto con el cráneo de Tchad y aún con el *homo sapiens* muy posterior.

La cuestión es la siguiente: los descubrimientos recientes no nos permiten todavía decidir cuándo se separan de los primates (*sea en la fase propliothecus, dryopithecus o póngidos*) los homínidos que culminarán en la fase humana propiamente dicha. Es bien posible que se descubran todavía tipos humanos anteriores al cuaternario y el *Australopithecus* sea una línea colateral superada ya por el *homo habilis* (anterior y más evolucionado).

Un nuevo paso decisivo se cumple entre los nombrados y los llamados *arque-ántropos* (primer hombre u hombre originario) entre los que se encuentra el *Pithecanthropus* y el *Siranthropus* de China. Aparecen hace unos 600 mil años, llegan a tener 900 cm³ de capacidad craneal (el hombre de Pekín tiene 1100 cm³). Conocen el fuego, y han inventando una industria lítica bifaz.

1. Véase Gerhard Heberer, *Antropologie*, Frankfurt, 1965.

Una nueva etapa la cumple *el pale-ánthropos* (hombre antiguo), cuyo tipo de hombre es el *Neandertal* que vive ya en el continente euroasiático y africano desde hace unos 200 mil años, ausente sin embargo en América. Tiene hasta 1450 cm³ de masa cerebral. Sus industrias (que comienzan con el *paleolítico* [= piedras antiguas] inferior) son ya superiores; posee hachas de mano, es recolector y cazador, tiene amuletos, entierra a sus muertos, rodeándolos de ofrendas (lo que indica la existencia de la religión).

Hace sólo unos 50 mil años aparece el *ne-ánthropos* (hombre nuevo o reciente), el *homo sapiens* del que formamos parte nosotros y todas las razas actuales. Los ejemplares más antiguos conocidos hasta ahora son los de *Cromagnon*, descubiertos en 1868. Este hombre produce pinturas rupestres, a poco descubrirá la agricultura y el pastoreo y realizará la revolución neolítica y urbana. Es la culminación de un admirable y lejanísimo proceso cósmico. Todo esto nos lo enseña la ciencia positiva.¹

§ 17. ¿Cómo debe pensarse el origen óntico del hombre?

Ónticamente la pre-eminencia de la especie humana es fácilmente comprobable. Se trata del *ente* que tiene mayor complejidad y coeficiente cerebral. Los 14 millones de células nerviosas intracraneanas significan un número inmenso de inter-relaciones muy superiores a las que pueden establecerse entre los átomos y macromoléculas de un sistema astronómico como las galaxias.

¿Cómo debe pensarse filosóficamente todo esto? «No es suficiente describir la historia del proceso».² Es necesario superar al positivismo. En efecto, Auguste Comte decía que «el espíritu humano reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y la destinación del universo y a

1. Véase A.L. Kroeber, *Anthropology Today*, Univ. Chicago, 1953; Osvaldo Menghin, *Origen y desarrollo racial de la especie humana*, Buenos Aires, 1958, para las etapas posteriores.

2. Nos dice Tresmontant, *op. cit.*, pp. 179.

conocer las causas íntimas de los fenómenos, para ocuparse únicamente de descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y similitud». ¹ Se niega entonces todo pensar ontológico, ya que «el oficio propio de la filosofía consiste en coordinar (*coordonner*) todas las partes de la existencia humana». ² La filosofía debe «influir directamente sobre la vida activa sólo por la sistematización (*systematisation*)». ³ Sin embargo, no es así. La filosofía debe por lo menos plantearse una triple cuestión.

En primer lugar: ¿Qué es la *evolución*? El primer filósofo que formuló esta cuestión claramente contra el positivismo fue Henri Bergson en su *L'Évolution créatrice*: «La Evolución es una creación renovada sin cesar». ⁴ La vida se diferencia y crece debido a «dos series de causas: la resistencia (*résistance*), que la vida sufre de parte de la materia bruta, y la fuerza explosiva (*force explosive*, que Bergson llama *élan vitale*), debida al equilibrio inestable de tendencias, que la vida porta en ella». ⁵ Esto no es sino el aplicar convenientemente la noción de *fýsis* y *télos*: aquello que, surgiendo desde sí, tiende a su plena realización natural. Los griegos habían ya descubierto la noción de *fýsis* como el ámbito de la *génesis* (originación física) donde alcanza la presencia como *forma* algo potencial llevado por la *energía* al acto (al ser), ocultándose (*stéresis*) la etapa superada (como la flor se oculta ante la aparición del fruto: «wird... die Blüte durch die Frucht weggestellt»). ⁶ Pero los griegos aplicaron esta noción de *fýsis* (naturaleza) sólo dentro del horizonte de la *ousía* específica. Es decir, la naturaleza generaba, crecía y se corrompía, pero dentro de un marco in-trans-formable del *phylum* (es decir, de la esencia como una *rama* genética inalterable).

1. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, París, 1907, t.I, p. 3.

2. *Système de politique positive*, París, 1896, t.I, p. 8.

3. *Ibid.*, p. 9.

4. *Op. cit.*, p. 112.

5. *Ibid.*, p. 107.

6. Véase Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, ed. cit.

Las especies o esencias vivientes lo habían sido y lo serían eternamente. La cuestión radica, entonces, en una filosofía de la esencia. A nuestro conocimiento el primer filósofo que se ha propuesto pensar la evolución (hecho científico hoy irrefutable y universalmente admitido) en un plano metafísico es Xavier Zubiri. En su libro *Sobre la esencia* explica: toda esencia de un ente viviente es un conjunto de *notas constitutivas* o físicas, que en la generación transmite un *esquema constitutivo*, que hace que las esencias de una especie o *phylum* tengan «iguales notas» específicas (la esencia quidditativa). La multiplicación (no la mera multiplicidad) de los individuos de una especie se hace por la reproducción intra-filética (pp. 211ss). Las notas constitutivas, por ser individuales, son muchas más que las meramente específicas o quidditativas (en las que concuerdan los individuos de una especie). En el proceso de generación, esas notas constitutivas no quidditativas, pueden *gestar* un individuo de la misma especie, pero a veces puede *originar* un individuo de otra esencia (dentro, claro es, del condicionamiento físico que le marca la esencia generante: no se originará jamás un pájaro de un mamífero, sino un nuevo tipo de mamífero): si dicho individuo trans-esenciado) por un esquema constitutivo nuevo) no genera individuos, no hay todavía una especie nueva: sólo en el caso que el individuo trans-esenciado perpetúe por la re-producción, la nueva esencia originada produce la aparición de un nuevo *phylum*. «La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos *evolución*» (p. 256).

Para Platón, Aristóteles y toda la cultura helenística o romana, las esencias eran inmutables, ingénitas, eternas. Al instaurar el cristianismo una nueva noción de cosmos como creado, y al rechazar la idea del tiempo como eterno retorno cíclico, negó la eternidad de las especies. En la Edad Media, sin embargo, se aceptó una doctrina atenuada: las esencias son creadas a imitación de ideas eternas en Dios. «Pero esta concepción no es forzosamente aceptable ni tan siquiera en su forma atenuada. Las esencias específica mismas en cuanto especies *nacen* y se *extinguen* dentro del tiempo cósmico» (p. 255). Es uno de los logros funda-

mentales de la metafísica cristiana que ha durado veinte siglos en llegar a su expresión clara.

En segundo lugar: ¿Qué nuevo factor aparece en el cosmos por el que podemos decir que el hombre se ha hecho presente? ¿Qué nota hace del hombre un hombre? La antropología física diría: ¿En qué se diferencia un póngido del primer homínido hominizado? En la «esencial irreductibilidad de la dimensión intelectual del hombre a todas sus dimensiones sensitivas animales...».¹ Más concretamente, el *Australopithecus* «parece presentar (y a ello se inclina hoy la mayoría de los investigadores), vestigios de innovación creadora, a diferencia de la fijeza y repetición característica del instinto y de la imitación animales: denotarían, por tanto, una cierta inteligencia».² De todos modos, que es hombre el *Pithecanthropus* no cabe ninguna duda. Y, sin embargo, hay entre estos tipos de hombres y el hombre actual enormes diferencias: capacidad craneal, fantástica diferencia de capacidad inventiva de instrumentos, etc. Vemos entonces que hay una evolución morfológica y cultural. ¿Puede quedar exenta la misma inteligencia o capacidad comprensiva de una cierta evolución interna a la especie humana, al pasar de un tipo al otro de hombre? «Estamos habituados por una antiquísima tradición a definir al hombre como *animal racional*, es decir, un animal dotado de la plenitud de pensamiento abstracto y de reflexión. Y en tal caso nos resistimos, con sobrado fundamento, a llamar «hombres» a tipos tales como el *pithecanthropus* y más aun al *australopithecus*, aunque su industria denotara inteligencia».³ En este error de confundir reflexión y racionalidad con la comprensión primera o inteligencia han caído muchos paleontólogos. El mismo Teilhard de Chardin dice que «la reflexión... es el poder adquirido por una conciencia de replegarse sobre sí y de tomar posesión de ella misma como objeto».⁴ En este Teilhard es más cartesiano de lo

1. Zubiri, «El origen del hombre», en *Revista de Occidente* (1964), II, 17, p. 147.

2. *Ibid.*, p. 150.

3. *Ibid.*

4. T. de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 181.

que creía. El hombre debió habitar en el cosmos durante muchas centenas de miles de años antes de cobrar conciencia refleja de sí mismo como objeto. Primeramente se abrió y abrió un *mundo* (ámbito del ser propio a la primerísimo comprensión de la realidad por parte del *Australopithecus* o del *Pithecanthropus* hace un millón o medio millón de años). Quizá sólo el *homo sapiens* alcanzó la plena racionalidad y gracias a ello pudo realizar la revolución neolítica. Todos los tipos anteriores de hombres serían como niños que no habrían alcanzado el nivel del llamado «uso de la razón» (aproximadamente los 6 ó 7 años de un niño normal actual). Existe entonces, con toda probabilidad, una evolución intelectual dentro de la misma especie humana.

En tercer lugar. ¿Cómo se origina la inteligencia como nota de la esencia específica humana? El pensar humano ha debido llegar a dos posiciones extremas: la naturalista (que admite la generación de la inteligencia desde el medio animal, pero que no puede probarlo) o la creacionista. La tesis naturalista deberá admitir una inteligencia potencial en los animales y de allí en el universo, al fin es un tipo de panteísmo que no puede hoy ser sostenido. Con respecto a la tesis creacionista ya decía el mismo Lamarck: «Intentar, como científico, buscar cual puede ser el origen de los vivientes y cómo se han formado, no es una temeridad condenable sino a los ojos del vulgo y del ignorante, y no a los ojos del verdadero filósofo; a los ojos del sabio no se trata sino de descubrir el modo que la potencia divina, creadora de toda la naturaleza, ha debido usar para hacer existir todo lo que es».¹ Es necesario entonces entender que aunque «el proceso genético no produzca el espíritu humano por transmutación del psiquismo animal, sin embargo, continúa siendo verdad que la especie humana es el término de una evolución zoológica».² De manera sólo indicatoria, y sin poder aquí tratar la cuestión en toda su profundidad, debe comprenderse que la creación no sólo no se opone, sino que hace

1. Lamarck, *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, París, 1802.

2. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 262.

inteligible a la evolución. «La aparición de una psique intelectiva o com-prensiva es una innovación absoluta en el cosmos, y, por tanto, no puede ser sino efecto de la causa primera, al igual que lo fue en su hora, la aparición de la materia; es efecto de una creación *ex nihilo*».¹ No se trata de una dis-continuidad entre la sensibilidad del animal pre-humano y la vida de tipo humano del homínido hominizado; es que toda la evolución biológica, hasta culminar en los primates y homínidos, no sólo es una *causa dispositiva* para la aparición de la inteligencia com-prensiva, sino una *causa exigitiva*. Es decir, en la originación del primer individuo hominizado por meta-especificación, el nuevo organismo generado exigirá (viene de *ex-agere* = «hacer-salir-de»; *Sobre la esencia*, p. 330) para su propia viabilidad el uso de la inteligencia. «Los progenitores hacen que tenga que haber acción creadora intrínseca; son ellos quienes, por su acto, determinan vital e intrínsecamente la acción creadora».² Es decir, «surge *naturalmente* (no es milagro ni gracia) desde las estructuras somáticas, por una acción creadora intrínseca, una psique intelectiva... Desde el punto de vista de la causa primera, de Dios, su voluntad creadora de una psique intelectiva es voluntad de evolución genética».³ Con ello queda constituido un nuevo *phylum*, el *phylum* de los *homines*. La creación divina es, entonces, una natural, inmanente y continuada actividad. «De este modo la creación de la vida en el seno de la materia y con la materia (y de la inteligencia en el seno del *phylum* de los primates y con los primates), no destruye las leyes naturales de la física y de la biología, sino que las utiliza *desde dentro* para constituir un orden nuevo».⁴ Creacionismo y evolucionismo —tal como los hemos explicado aquí— son dos tesis de la metafísica cristiana, que se oponen a la eternidad del cosmos y de las especies propias del mundo griego.

1. Zubiri, *op.cit.*, pp. 266.

2. Zubiri, *El origen del hombre*, p. 171; leer con detención pp. 167-173.

3. *Ibid.*, pp. 171-173.

4. Tresmontant, *op.cit.*, p. 275.

§ 18. Aparición del «mundo» u orden ontológico

Merleau-Ponty dice que «nada me hará jamás comprender lo que podría ser una nebulosa que no fuera vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está *detrás* de nosotros, en nuestro origen, sino *delante* de nosotros en el mundo cultural».¹

Merleau no distingue aquí entre *mundo* y *cosmos*. Verdad es que no puede darse un mundo sin el hombre; verdad es que el cosmos aparece sólo en el mundo, pero se puede pensar un cosmos (orden de la realidad) sin el hombre y, por lo tanto, un cosmos no visto por nadie. Es en dicho cosmos, no visto todavía por el hombre, que un día un homínido, que era el primer hombre, por su inteligencia comprensiva aunque todavía no racional, instaure un nuevo orden: el mundo; ámbito ontológico en el que las cosas revelan un ser. Queremos ahora pensar esa experiencia originaria, que, por otra parte, se repite cotidianamente: la instauración de un mundo donde resplandece la verdad del ser, ápice del cosmos.

Cuando fue originado, dentro de un *phylum* pero posiblemente en grupo (monofiletismo poligenético), el primer hombre inteligente (quizá un *australopithecus*) debió tener ante sí un «panorama» absolutamente nuevo. Ante sus ojos, todavía enceguecidos por una noche que se había prolongado desde el comienzo del cosmos, aparecieron *entes* «ya» en el *mundo* (ámbito del ser y no meramente cosmos). Esos entes habían estado hasta ese entonces en la noche del caos, del sin-sentido, de la no-significación, del no-ser (como inteligibilidad humana). Eran sí entes del cosmos, eran cosas reales pero mudas, oscuras, caóticas. Eran esa «nada» de la que nos habla Heidegger en la experiencia del *pavor* (*Angst*).

Cuando el hombre aparece, por muy primitivo que fuera (a tal punto que quizá hoy le confundiríamos con un primate y lo encerraríamos en un zoológico), instaure ya *el orden ontológico*. Ya

1. Merleau-Ponty, *Phénoménologie*..., p. 494.

hemos pensado dicho ámbito con respecto al *ser* (véase § 12 y 13), ahora nos detendremos en otro momento de ese orden ontológico: la *verdad* del ser.

Las cosas, fuera del mundo, no son verdaderas ni falsas; simplemente son reales, son partes del cosmos como caos. Sólo cuando aparece el hombre y las asume en el mundo, ellas (las cosas), sin ser modificadas en su entidad real cósmica (en-sí), adquieren sin embargo para el hombre (*para-mí*) una nueva connotación: la de ser verdaderas o falsas. Heidegger dice en *Ser y tiempo* (comentaremos el § 44 en especial desde aquí en adelante) que «hay verdad sólo, hasta donde y mientras (*solange*) el hombre (*Dasein*) es. Los entes son des-cubiertos (*ent-deckt*) y permanecen abiertos (*erschlossen*) sólo cuando y sólo mientras el hombre es».¹ Sin el hombre no hay verdad mundana.

Tomás de Aquino decía que «lo inteligible (*intelligibile*), en cuanto inteligible, no es algo que se da en el orden cósmico (*rerum natura*)» (*De anima*, a. 4).² La verdad no es, sin embargo, el ser, sino el modo primerísimo como el ser se manifiesta. La cosa en cuanto aparece en el mundo «manifiesta» su ser, en este sentido se dice que está «abierta» al hombre (a su inteligencia). En sentido ahora más estricto, esa manifestación es el «verdadear» de la cosa ante la inteligencia. El hombre por su parte instauro el orden del Ser (= *facere, poiein*) o la verdad, «hace» entonces este orden; en este sentido el hombre es el único ser *veri-factor*. En la primerísima apertura del hombre al mundo (el *Er-eignis* o co-participación del hombre y el ser de las cosas) las cosas se *des-cubren* ante la inteligencia, «verdadean», y el hombre las *des-cubre* en su ser (sólo porque el hombre des-cubre a las cosas, éstas permanecen «abiertas» al mundo con un *sentido*).

En efecto. En griego la palabra *alétheia* (=verdad) está compuesta por dos partículas: *Lethés*= encubierto, oculto, letargo; *a* =

1. Heidegger, *op.cit.*, § 44 c; ed. cast. 247.

2. Véase W. Luyten, *Existentiële Fenomenologie*; ed. cast. Lohle 1967, pp. 139-165.

privación.¹ Para un griego, verdad significaba, entonces; lo descubierto, des-oculto, rememorado, vigilante, des-velado, re-velado. Todo esto nos indica que del caos anterior al mundo se hizo la luz al abrirse, al verdedear los entes ante un ente des-cubridos o veri-factor. El mundo no es sino el ámbito dentro del cual las cosas se manifiestan en su ser. Este acto de *manifestación* y *descubrimiento* es indicado por las partículas *des-* *re-* de las palabras *des-cubrir*, *des-ocultar*, *re-velar*. Los entes eran simplemente reales, ahora son verdaderos. ¿Ante quién? Ante el ser veri-factor, el hombre. Este modo de ser del hombre en el mundo, este *existencial* propio del hombre, lo denominaremos *ser-descubridor*. Como puede verse, se establece un círculo: al instaurar el hombre el orden ontológico o el mundo (ámbito del ser) revela a las cosas en lo que son, es decir, des-cubre o veri-fica a las cosas que, abiertas al mundo, verdadean. Sin el hombre las cosas permanecen en el caos, cerradas *en sí* mismas, ocultas, veladas en la noche originaria del sin-sentido, aletargadas en un sueño de lo no inteligible. Tal es el medio animal, un total ocultamiento (*Grundverborgenheit*).²

Los entes dentro del mundo son verdaderos, en cuanto verdadean ante un ser verifactor (el hombre), re-velando simplemente lo que son (*Verum est id quod est*: «verdadero es aquello lo que es»; Tomás, *De veritate*, q.1, a.1, c). En este sentido ninguna cosa puede no ser verdadera (nada puede ser, en cuanto se manifiesta primerísimamente, falso³; «La palabra (*lógos*) falsa (*pséudés*) es simplemente hablar (*logos*) acerca de nada (*oudenós*)» (Arist., 1024 b, 31-32). Esta rápida descripción se ha dirigido sólo al fundamento (*in quo verum fundatur*, dice Tomás, *ibid.*) de la verdad. El hombre es el lugar (*tópos*) y el mundo el ámbito (*jóra*)

1. Véase Heidegger, *Ser y tiempo* § 44; *Vom Wesen der Wahrheit; Platons Lehre von der Wahrheit*; E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, 1957, pp. 264-284.

2. *Ibid.*, § 44b.

3. Véase Aristóteles, *Metafísica*, 1024 b, 17-1025 a 13; estudiar el comentario de Wagner de Reyna, «El concepto de verdad en Aristóteles», en *Revista de Estudios Clásicos* (Mendoza) IV, 1951, pp. 15-188.

de la verdad del ser: «Ser (*sein*) —no entes— sólo lo hay hasta donde la verdad es».¹

El ente verdadera bajo una condición: que «se le deje ser (*sein lassen*) lo que es» (*Idem, Vom Wesen der Wahrheit*). Para «dejar» al ente verdadear en su ser, el hombre tiene que ser *libre*. «La libertad con respecto a lo que se re-vela en el seno de la apertura, deja al ente ser lo que es (*läßt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das er ist*)» (*Ibid.*), sin distorcionarlo, sin ocultarlo, sin falsearlo. Lo que pasa es que el hombre, una vez que ha instaurado el mundo, se «instala» en él (como plácido burgués, como hombre de ciencia, como activista...) y vive seguramente la «ocultación» del ser de los entes en su mundo. Las cosas se en-cubren, velan, olvidan, aletargan, se presentan como lo *obvio*. Es decir, cuando el hombre comenzó la historia del ser, inicio igualmente la historia de su olvido, de su ocultamiento. Ya no fue libre. No deja que las cosas se manifiestan en lo que son. Es esclavo. Las cosas aparecen respondiendo a pre-juicios, a lo que creemos saber acerca de ellas —ocultando entonces lo que debían manifestarnos de haber permanecidos libremente abiertos a su verdadear. Como hemos dicho, las cosas, primerísimamente, en su verdadear, no pueden ser fundamento de equivocación. *Lo que no-es* es falso; *lo que es*, es verdadero.

«El ser-verdadero de *lógos* como *apófansis* es el *aletheúein* en el modo del *apofáinesthai*: permite ver un ente —sacándolo del estado de oculto (*Verborgneheit*)— en su estado de no-oculto (como descubierto). La *alétheia*, equiparada por Aristóteles con *prágma*... significa las cosas mismas, lo que se muestra,² los entes en el *cómo* de su estado de des-cubiertos».³

En este sentido, el ente verdadera y no puede ser sino verdadero. El error comienza después. Cuando el hombre ha olvidado el sentido del ser de las cosas. Comienza a andar como perdido en el

1. Heidegger, *op. cit.*, § 44; ed. cast. p. 251.

2. Véase § 8 de este curso.

3. Heidegger, *op. cit.*, & 44; ed. cast. p. 240.

mundo; un mundo cuyo ser ha caído en el olvido (*Vergessenheit*); entonces inicia su errar des-avorizado (su caminar de aquí para allí sin ningún tipo de pavor, en la más absoluta seguridad de lo obvio). Esta «errancia» por un mundo sin sentido, cuyo ser permanece perdido (*Verlorenheit*) u oculto (*Verborgenheit*), es el fundamento existencial del *error*: cuando se afirma algo que no es, cuando se afirma lo falso.¹ El veri-factor deja en libertad manifestarse o verdadear a la cosa (la cosa es así verdadera). El errabundo, en su esclavitud, no deja a la cosa obvia manifestarse, sino en lo que ella no-es (lo falso, ya que el ser permanece en el olvido). El veri-factor puede *afirmar* lo que las cosas son (formalmente la verdad se juega en el juicio; *id quod formaliter rationem veriperficit*, dice Tomás, *Ibid.*). El errabundo sólo afirma lo falso; cae entonces en el error.

Pero hay todavía cuestiones más graves. El error puede ser fruto del desquicio (del haberse salido del quicio o del sentido del ser que está oculto); el errabundo es más víctima que culpable y su error no es tan imputable como la mentira.

En el caso del mentiroso no sólo las cosas son mal conocidas y afirmadas, sino que el hombre mismo *es falso* (*ánthropos pseudés*, Arist. 1025 a 3), *no es auténtico*. ¿Y esto por qué? Si tenemos presente que la *verdad* no es sino re-velación del *ser* de las cosas, pero que el ser de las cosas no es sino un momento del mundo, y que dicho mundo gira en su totalidad en torno al ser del hombre que se juega en su proyecto;² de la autenticidad o falsía del proyecto dependerá la posibilidad misma del des-cubrimiento del ser de los entes:

«A la constitución del ser del hombre es inherente la caída (*Verfallen*). Inmediata y regularmente se pierde (*verloren*) el hombre en su *mundo*. La comprensión, como proyección de sus posibilidades de ser, se ha desplazado en esta dirección (inauténtica o falsa). El absorberse en lo *se* (*Mán*; el impersonal «se» dice, «se» opi-

1. Véase Heidegger, *op. cit.*, VII.

2. Véase § 12 de este curso.

na) significa la dominación de lo público... Lo descubierto y abierto se halla en el modo de des-figurado y cerrado por obra de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad... Los entes no están completamente ocultos, sólo algo descubiertos, pero, al par, desfigurados; se muestran, pero en el modo de *parecer ser*... El hombre, por ser esencialmente cadente (*verfallend*), es, debido a la constitución de su ser, en la no-verdad (falsía, *Unwarheit*).¹ «El comprender (*Verstehen*) la vocación de la conciencia permite interpretar (críticamente), el haber estado perdido en el *se*». «El fenómeno del estar resueltos (la resolución, *Entschlossenheit*, es el signo del hombre auténtico) nos puso ante la *verdad* original de la existencia».²

El hombre puede *caer* en el mundo sin sentido de lo obvio, de lo que no es puesto en cuestión (*Fraglosigkeit*), del impersonal «se» del plácido burgues. «Se» *pierde* en dicho mundo. Su proyecto *inauténtico* des-figura las cosas. («Todo se ve con el color del cristal con que se mira.»). La apariencia (lo obvio) oculta el ser y le presenta lo que no es (lo falso), errabundo afirma erradamente; perdido en su caída justifica su proyecto inauténtico y miente. La mentira no puede ser sino el fruto de la inautenticidad.

El hombre auténtico, el que confronta su ex-sistencia en la libertad de su *ser-para-la-muerte* es el veraz *ser-des-cubridor* de lo que las cosas son. Sabe que puede perderse y ha estado perdido en lo obvio, pero se levanta a la transcendencia del pensar; es sólo allí donde su proyecto puede re-interpretarse, des-cubrirse, des-ocultarse. La verdad es en este caso veracidad,³ y se opone a la mentira, simulación, hipocresía, jactancia, ironía.⁴

Nada supo el hombre originario, inteligente, pero todavía no racional, del riesgo que iniciaba. El riesgo de ser hombre. Aventura de instaurar un orden donde el ser se re-vela en el verdadear

1. *Ser y tiempo*, § 44 b; ed.cast. 242-243.

2. *Ibid.*, § 62, p. 333.

3. Véase lo que dice al respecto Tomás de Aquino II-II, q. 109, *De veritate*, pero como modo de habitar el mundo: «*talís veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus*»; a. 1, c.

4. *Ibid.*, q. 110-113.

de las cosas en el mundo. Malaventura de iniciar igualmente un ámbito donde el ser se oculta en el olvido impersonal de lo obvio que falsifica las cosas en la ignorancia, errancia y mentira (*la habladuría, avidez de novedades y ambigüedad* de las que habla Heidegger no son sino fruto del olvido del ser o la no-verdad). La historia de la humanidad será así por el progreso del sentido de ser en el mundo y la degradación por el ocultamiento de dicho sentido. Es tarea del pensar meditativo y metódico, filosófico, volverse al ser oculto y cumplir la vocación de veri-factor, de ser-des-cubridor de un ente que debe ser dejado verdadear en la libertad. De todos modos la autenticidad, el conocimiento de sí es una conquista siempre precaria y nadie puede gloriarse de alcanzarla definitivamente.

§ 19. Tres niveles constitutivos del mundo como cultura

El mundo, el orden de la comprensión del ser o de su revelación, el ámbito ontológico de la verdad no es sólo un orden teórico o contemplativo, sino que es igualmente un horizonte de *práxis* (= «acción o hecho» en griego). Lo teórico (viene del griego *theoría*: *théos* = dios, *horáo* = mirar) es lo primero (con prioridad de naturaleza y no temporal), pero de inmediato adviene la *ex-presión*. El verbo *ex-presar* viene del latín *ex-primere* en el doble sentido de: «Exprima una naranja» (*extraer* el zumo de la fruta), o «se exprime mal» (*expresar* incorrectamente el pensamiento, y viene del verbo antiguo «exprimir»). La *ex-presión* (lo que presionando sale fuera desde el origen: el hombre como compresor) es lo que del hombre en el mundo, es una *apófansis*, una e-nunciación, es lo que hace del hombre un fenómeno,¹ lo que lo muestra o manifiesta. El orden de la *ex-presión*, en el *orden cultural*, es aquel momento del mundo en que el cosmos no sólo ha sido asumido en la actitud teórica, sino transformado por la expresión práctica o poética (en griego *poieín* indica el «quehacer» propio

1. Véase lo dicho en el § 8.

del hombre en oposición al *gignetai* o «devenir» de la naturaleza física). Desde (ex-) el hombre sale (-presión) un nuevo momento del mundo. Si el hombre permaneciera en su pura actitud comprensiva aunque existiera un mundo, el cosmos permanecería como un ámbito in-hóspito, no hospitalario o acogedor. El hombre habitaría (*colo* en latín significa «habitar») una naturaleza desértica. Los antiguos (los romanos, por ejemplo) antes de edificar una ciudad consagraban o rendían culto (la palabra «culto» viene también de *colo* y *cultura*) a los dioses; de este modo los demonios o dioses malignos se alejaban del lugar. El lugar habitado por los demonios era el caos (lo exterior, el lugar donde se habita el mundo). Nos dice Mircea Eliade:

«Los muros de las ciudades antes de ser defensas militares son defensas mágicas, porque ellos preservan, en medio del espacio caótico, poblado de demonios y de monstruos, un ámbito, un espacio organizado, mundanizado...».¹

El hombre se ex-presa transformando el cosmos. Por la *téchne* (en griego, todo producir artesanal) aparecen las obras de arte o productos manufacturados: instrumentos inventados con diversas finalidades. Las meras *cosas* del cosmos, la *madera* comprendida y asumida en un mundo, se transforma ahora en una *mesa*, en una *cosa-sentido*.² La madera era una cosa real en el cosmos, era un algo ante los ojos comprendidos en el mundo; ahora es un instrumento que sirve al hombre en su mundo *hecho* hospitalario. Sin el hombre desaparece el mundo, y con el mundo desaparece el orden cultural; los *restos* producidos por el hombre en un mundo son reasumidos por el simple cosmos; la *cosa-sentido* retorna a la mera cosa, a la *nada-de-sentido*. Los templos mayas *hechos* por el hombre maya en su mundo, cosas-sentido maravillosas por su significación y belleza, retornaron durante siglos (englutidos por

1. *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1959, p. 318.

2. Véase, Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 290-292; Aristóteles, *Física* I, I, 192 b, pp. 16-20.

la cósmica selva yucateca) a la *nada-de-sentido*, permaneciendo sin embargo en su mera realidad cósmica.

El mundo tiene, entonces, dos momentos constitutivos; la *comprensión teórica* o transcendencia del orden estímulo animal, la *expresión* del orden cultural. «Cultura» en este sentido no es sino la obra mundanizante y trans-formativa efectuada por el hombre en el cosmos. Y en este sentido más originario, hasta el habla es ya cultura; lo son las artes y sus obras, las técnicas y sus productos, las actitudes existenciales o el *éthos*.¹ «El hombre es el ente que expresa».² Lo que olvida Nicol es que si puede ex-presar es porque antes puede com-prender. Lo que al fin el hombre ex-presa es el «sentido» o el «ser» (pp. 321 ss); por eso es que todas sus obras (aún las más espirituales y hasta las bestiales) son *símbolos* (pp. 349 ss.); en esto concuerdan en su humanidad el mundo mítico o el mundo científico contemporáneo. Por ello «todo símbolo guarda relación con otros símbolos y tiende a integrar con ellos un sistema con su propia unidad de 'sentido'» (p. 292.); dicha totalidad unitaria de sentido es el mundo, orden ontológico del ser expresado en el momento cultural de dicho mundo.

«La humanidad, considerada en su totalidad, entra progresivamente en una civilización mundial y única, que significa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea inmensa de supervivencia y adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo».³

Es decir, pareciera que existe una civilización mundial, y, en cambio, una tradición cultural particular. Antes de continuar y para poder aplicar lo dicho a nuestro caso latinoamericano, deberemos clarificar los términos que estamos usando. Hemos ya explicado en algunos de nuestros trabajos la significación de civilización y

1. Véase lo dicho en el § 2, pp. 5-6 de estas lecciones.

2. Véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 213, hemos cambiado «ente» por «ser».

3. Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1964, p. 274 (del artículo publicado en *Esprit*, París, octubre, 1961).

cultura,¹ aquí resumiremos lo dicho ahí y agregaremos, sin embargo, nuevos elementos que hasta ahora no habíamos considerado.

a) La civilización² es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. El hombre primitivo —pensemos, por ejemplo, en un *Pithecanthropus* hace un medio millón de años— poseyó ya la capacidad comprensiva de distinguir entre la mera «cosa» (ente integrante de un medio animal) y un «instrumento» (ya que la transformación de una cosa en un útil, sólo es posible por un entendimiento comprensivo que distingue entre «esta» cosa y un «proyecto» que me permite de-formar la cosa en *medio-para*). El hombre se rodeó desde su origen de un sin número de «instrumentos» con los que convivió, y teniéndolos a la mano los hizo el contexto de su ser-en-el-mundo. El «instrumento» —el medio— puede evadirse de la actualidad personal de la cosa-sentido y se transforma en un algo intemporal, impersonal, abstracto, transmisible, acumulable, que puede sistematizarse según proyectos variables. Las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el Neolítico, después de un largo millón de años de innumerables experiencias y adiciones de resultados técnicos. Sin embargo, desde la piedra no pulida del hombre primitivo al satélite que nos envía fotos de la superficie lunar hay sólo diferencia cuantitativa de tecnificación, pero no una distinción cualitativa —ambos son útiles que cum-

1. Cfr. *Chrétientés latino-américains*, en *Esprit*, juillet (1965), pp. 3ss. (Conferencia inaugural de la Semana Latinoamericana I, París, 1964); *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, cap. I, II, 1.2; nuestro curso impreso por los alumnos sobre *Latinoamérica en la Historia Universal* (Universidad del Nordeste), §§ 2-5; «Iberoamérica en la historia universal»; en *Revista de Occidente* (Madrid) 25 (1965), pp. 85-95; «Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo*, Mendoza, IV, 1969, pp. 7-40.

2. Nos oponemos a la posición de Spengler (civilización como decadencia de la cultura) o aún a la de Toynbee (como el «campo inteligible de comprensión histórica»), adoptando la posición de Gehlen (*Der Mensch*, Athenäum, Berlín, 1940) y Ricoeur (*op. cit.*).

plen con un proyecto ausente en la «cosa» en cuanto tal; ambos son elementos de un mundo.¹

El sistema de instrumentos que hemos llamado civilización tiene diversos niveles de profundidad (*paliers*), desde los más simples y visibles a los más complejos e intencionales. Así es ya parte de la civilización, como la totalidad instrumental «dada a la mano del hombre», el clima, la vegetación, la topografía. En segundo lugar, las obras propiamente humanas, como los caminos, las casas, las ciudades, y todos los demás útiles incluyendo la máquina y herramientas. En tercer lugar, descubrimos los útiles intencionales que permiten la invención y acumulación sistemática de los otros instrumentos exteriores: son las técnicas y las ciencias. Todos estos niveles y los elementos que los constituyen, como hemos dicho, no son un caso, sino un mundo, un *sistema* —más o menos perfecto, con mayor o menos complejidad—. Decir que algo posee una estructura o es un sistema es lo mismo que indicar que poseen un *sentido*, que es del orden ontológico o del *ser*.

b) Antes de indicar la «dirección de sentido» del sistema hacia los proyectos, analizaremos previamente la *posición* del portador de la civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen. «En todo hacer y actuar como tal se esconde un factor de gran peculiaridad: la vida como tal obra siempre en una *actitud* determinada, la actitud en que se obra y *desde* la cual se obra».² Todo grupo social adopta una *manera* de manipular los instrumentos, un *modo* de situarse ante los útiles. Entre la pura impersonalidad de la civilización y la pura mismidad de la libertad, existe un plano intermedio, no sólo los *modos* de ser, los existenciales, sino *modos* de cumplir esos *modos-de-ser*, que cada persona o pueblo ha ido constituyendo y que lo *pre-deter-*

1. Es todo el mundo de los «vehículos materiales» de Pitrim Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época en crisis*, Aguilar, Madrid, 1956, pp. 239ss.

2. Erich Rothacker, *Problemas de antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 16.

mina, no absolutamente, como con una inclinación *a priori* en sus comportamientos mundanos.¹

Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos o el mismo ser-en-el-mundo forman sistema, fijando la espontaneidad y la transcendencia en ciertas instituciones habituales. Ante un arma (un mero instrumento), un azteca la empuñará para usarla aguerridamente, para vencer al contrario, cautivarlo e inmolarlo a sus dioses para que el universo subsista; mientras que un monje budista, ante un arma, volverá su rostro en gesto de desdén, porque piensa que por las guerras y los triunfos se acrecienta el deseo, el apetito humano, que es la fuente de todos los males. Vemos, entonces, dos *actitudes* diversas ante los mismos instrumentos, un modo distinto de usarlos. El *ethos*, a diferencia de la civilización, es en gran parte incomunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una intersubjetividad (de una intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos con los que se convive, constituyendo un *nosotros*. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas o documentos, y su aprendizaje no necesita más tiempo que el de su comprensión intelectual, técnica. Un africano puede salir de su tribu en Kenia y siguiendo sus estudios en uno de los países altamente tecnificados, puede regresar a su tierra natal y construir un puente, conducir un automóvil, conectar un radio y vestirse «a la occidental». Sus actitudes fundamentales pueden haber permanecido casi inalterables —aunque la civilización modificará siempre, en mayor o menor medida, el plexo de actitudes, como bien pudo observarlo Gandhi.²

1. M. Merleau-Ponty indica esto cuando dice que los objetos de uso «hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento», *La estructura de comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957, 228.

2. «Entrar en la verdadera intimidad de los males de la Civilización le resultará muy difícil. Las enfermedades de los pulmones no producen lesión aparente... La civilización

El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculadas por el grupo inconscientemente, que ni son objeto de estudio ni son criticadas —al menos por la conciencia ingenua, la del hombre de la calle y aún la del científico positivo—, como bien lo muestra Edmund Husserl. Dichos sistemas *ethicos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles sino asimilables, es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse o asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento.

Por ello la civilización puede ser mundial, y su progreso es continuo —aunque con altibajos secundarios— en la historia *universal*; mientras que las actitudes (constitutivo de la cultura en su esencia) son *particulares* por definición —sea de una región, de naciones, grupos y familias, y, radicalmente, de cada uno (el *So-sein* personal).¹

c) Tanto el sistema de instrumentos como el plexo de actitudes están, al fin, referidas a un sentido último, a una premisa radical, a un reino de fines que justifican toda acción, el proyecto personal e inter-personal de una época.² Estos proyectos se encuentran como encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y que tienen por contenido los últimos fines de todo el sistema intencional que llamamos *mundo*. Para usar un nombre, proponemos el que indica Ricoeur³: núcleo *ético-mítico*. Se trata del sistema

es una enfermedad de este género, y nos es preciso (a los hindúes) ser prudentes en extremo» (*La civilización occidental*, Sur, Buenos Aires, 1959, p. 54). No aprobamos el pesimismo de Gandhi con respecto a la civilización, pero debemos aprender mucho de su actitud crítica con respecto a la tecnología.

1. En las sociedades o grupos, los elementos o constitutivos del *ethos* se exteriorizan por funciones o instituciones sociales que fijan su ejercicio en la comunidad. (Cfr. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1956).

2. No admitimos la distinción de Max Scheler, *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1948, I, pp. 61 ss.; ya que los fines, los auténticos fines de la voluntad o tendencia, son valores, articulados estos de hecho en un *proyecto*.

3. Este pensador le llama «le noyau éthico-mythique» (*Histoire et vérité*, p. 282). Los alemanes usan la palabra «Kern».

de proyectos que posee un grupo inconsciente o existencialmente, aceptado y no críticamente establecido. «Según esto la morfología de la cultura deberá esforzarse por indagar cuál es el centro ideal, ético y religioso»,¹ es decir, «la cultura es realización de valores y estos valores, vigentes o ideales, forman un reino coherente en sí, que sólo es preciso descubrir y realizar».²

Para llegar a una develación de estos proyectos, para descubrir su jerarquía, su origen, su evolución, será necesario echar mano de la historia de la cultura y de la fenomenología de la religión —porque, hasta hace pocos siglos eran los valores divinos los que sustentaban, sostenían y daban razón de todos los sistemas existenciales. Con Cassirer y Freud el antes nombrado filósofo agrega. «Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el *sueño en vigilia de un grupo histórico*. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana».³ Como ya hemos explicado en nuestros cursos de Historia de la Cultura, las consecuencias concretas de esta distinción metódica, pasaremos ahora al apartado siguiente.

§ 20. ¿Qué es la cultura?

Se trata ahora de intentar una descripción de cultura; comprender adecuadamente sus elementos constituyentes. Los proyectos son los contenidos o el polo teleológico de las actitudes (según nuestra descripción anterior, el *ethos* depende del núcleo proyectivo), que son ejercidos o «portados» por el comportamiento

1. Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires, 1947, p. 57.

2. E. Rothacker, *op. cit.*, pp. 62-63.

3. Ricoeur, *op. cit.*, p. 284. Y agrega: «Los valores de los que hablamos aquí residen en las *actitudes* concretas ante la vida, en tanto forman *sistema* y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables» (*ibid.*, p. 282-283); «para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de los imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo. (*Ibid.*, p. 284).

cotidiano, por las funciones, por las instituciones sociales. La modalidad peculiar de la conducta humana como un organismo estructural con complejidad pero dotado de unidad de sentido, lo llamaremos *estilo de vida*. El estilo de vida o temple de un grupo es el comportamiento coherente resultante de un proyecto que determina ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización —es todo eso y al mismo tiempo.¹

Por su parte, lo propio de los estilos de vida es expresarse, manifestarse. La expresión en obras culturales, en portadores materiales de los estilos de vida, constituye un nuevo elemento de la cultura que estamos analizando; las obras de arte —sea literatura, plástica, arquitectónica—, la música, la danza, las modas del vestido, la comida y de todo comportamiento en general, las ciencias del hombre —la historia, psicología, sociología, derecho...—, y en primer lugar el mismo lenguaje como el lugar propio donde los valores de un pueblo cobran forma, estabilidad y comunicación mutua. Todo ese complejo de realidades culturales —que no es la cultura integralmente comprendida— le llaman los alemanes el *Espíritu objetivo* (siguiendo la vía emprendida por Hegel, que recientemente ha utilizado muy frecuentemente Hartmann); se confunde a veces con los útiles de civilización. Una casa es, por una parte, una obra de civilización, un instrumento inventado por una técnica de la construcción; pero al mismo tiempo, y en segundo lugar, es una obra de arte si ha sido hecho por un artista, por un arquitecto. Podemos decir, por ello, que de hecho toda obra de civilización se transforma de algún modo y siempre en obra de cultura, y por ello, al fin, todo lo que habita el mundo es cultura, expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas y obras instrumentales impersonales y neutras, de un punto de vista cultural.

Ahora podemos proponer una descripción final de lo que sea cultura como momento del mundo: *Cultura es el conjunto orgáni-*

1. Sobre los estilos de vida véase lo que dice Freyer, Spranger, Rothacker. N. Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*, Gruyter, Berlín, 1933).

*co de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los proyectos, valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal o cósmico de un mundo-humano, un mundo-cultural.*¹

A veces oímos hablar de que no existe una cultura latinoamericana o una cultura nacional. Desde ya, y esto podríamos justificarlo largamente —pero es, por otra parte, evidente—, ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún grupo humano puede dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no sea la suya. El problema es otro. Se confunden dos preguntas. ¿Tiene este pueblo cultura? y ¿tiene este pueblo una gran cultura *original*? ¡He aquí la confusión! No todo pueblo tiene una *gran* cultura; no todo pueblo ha creado una cultura *original*. Pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que sea. Y, paradójicamente, nunca una gran cultura tuvo desde sus orígenes una cultura propia, original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos, de su niñez, pasan a estados adultos enfermizos y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los aqueos, los dorios y jonios invadieron la Hélade durante siglos, no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien se la arrebataron y la copiaron al comienzo a los cretenses. Lo mismo puede decirse de los romanos con respecto a los etruscos; de los acadios con respecto a los sumeros; de los aztecas con respecto a la infraestructura de Teotihuacán. Lo que hace que ciertas culturas lleguen a ser grandes culturas es que junto a su civilización pujante «crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como

1. A las actitudes podríanse llamar las «causas dispositivas» de la cultura; los *proyectos* y *símbolos*, el reino de «*finés*»; al estilo el constitutivo propio o «formal» de la cultura; a las *obras* de cultura la causa material o el ámbito en donde se expresa y se comunica la cultura y al mismo tiempo el «efecto» de la operación transitiva.

medios de formación de su vida... Una alta formación porque en el arte, la poesía y la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación* y *autoformación*. La palabra cultura viene del «colere» (=cuidar, refinar). Su medio es la autointerpretación.¹ Lo que, dicho de otro modo, podría expresarse así: Un pueblo que alcanza a pensarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la comprensión de sus estructuras culturales, de sus últimos proyectos, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior, la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombres que es más consciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una élite que será la encargada de manifestar a toda la comunidad en obras. En ellas toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura. Un Fidias en el Partenón o un Platón en La República fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los atenienses las estructuras ocultas y obvias de su propia cultura. Igual función cumplió un Nezahualcoyotl, los tlantinime de Texcoco o José Hernández con su Martín Fierro.²

El hombre culto es aquél que posee la conciencia cultural de su pueblo; es decir, la autoconciencia de sus propias estructuras, «es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora... En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad articulada conforme a un sentido»,³ el de su propia cultura. Ya que «conciencia cultural» es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad... «La conciencia cultural resulta ser así una estructura ra-

1. Rothacker, *op. cit.*, p. 29.

2. Cfr. M. León-Portilla, «El pensamiento prehispánico», en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, México, 1963, pp. 44.

3. Max Scheler, *El saber y la cultura*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1960, p. 48.

dical y fundamentalmente preontológica» —nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*—.¹

Vemos que hay una como sinergia entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas tuvieron legión de hombres cultos, y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado-tradición e inventor de su futuro. Todo esto recibido por la educación, sea en la ciudad, en el círculo familiar, en las instituciones, ya que «educar significa siempre propulsar el desarrollo metódico, teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformados». ² No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido.

El punto de partida del proceso generador de las altas culturas fue siempre una «toma de conciencia», un despertar de un mero vivir para descubrirse viviendo, un recuperarse a sí mismo de la alienación en las cosas para separarse de ellas y oponerse como conciencia en vigilia, una crisis, una conversión. Es aquello que Hegel ha señalado en sus obras con el hombre de *Selbstbewusstsein*: Autoconciencia. ³

Es decir, nos es necesario saber *separarnos* de la mera cotidianidad para ascender a un pensar reflejo de las propias estructuras de nuestra cultura. Y cuando esta autoconciencia, esta crisis, es efectuada por toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural podemos con confianza esperar un futuro mejor. Y en América Latina, ciertamente, hay una generación que le duele ser latinoamericana. El primero que con claridad expuso

1. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1959, pp. 21-22. En verdad no hay que hablar de *preontológico* —como lo hace Hidegger—, sino de *precientífico* o *prefilosófico* —como lo hacía Husserl y bien lo indica de Waelhens. El hombre culto tiene conciencia *refleja* o crítica de aquellas estructuras de la vida cotidiana, del estilo de vida, de los valores, conoce los objetos de arte y todo esto como «lo mamado» desde su origen y como lo propio por naturaleza por nacimiento. No se trata de un sistema elaborado (lo científico), sino de aquellas actitudes previas, las del *Lebenswelt* de Husserl.

2. Spranger, *op. cit.*, p. 69. Los estilos se transforman en instituciones o funciones sociales, la educación los transmite y aún los afianza y los procrea.

3. En especial en su *Fenomenología del Espíritu*. Véase además § 10, p. 37 de estas lecciones.

la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la *VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual*, discurso que más tarde fue incorporado a su obra con el nombre de *Notas sobre la inteligencia americana*. Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, de la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: «La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas...¹ Llegada tarde al banquete la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena coacción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación».² Hasta aquí Reyes.

Es trágico que nuestro pasado cultural sea heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América latina, que, aunque le nieguen algunos su originalidad, se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al pensador descubrir dichas estructuras, probar sus orígenes, indicar las desviaciones. ¿No criticó acaso despiadadamente un Platón a Homero? ¿Tuvo conciencia que su propia crítica era la mejor obra de su cultura? La generación socrática —y el siglo de Pericles que las antecedería— fue la generación de toma de conciencia de la cultura griega. ¡Su pasado era miserable si se le comparaba con el Egipto y la Mesopotamia!

He aquí nuestra misión, nuestra función. Nos es necesario tomar conciencia de nuestra cultura: no sólo tomar conciencia, sino

1. Los círculos concéntricos son: el género humano, el europeo, el americano y latino: estos dos últimos tomados como un handicap «en la carrera de la vida».

2. Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, pp. 75-76.

transformarnos en los configuradores de un estilo de vida. Y esto es tanto más urgente cuando se comprende que «la humanidad, tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única... Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, pero, y al mismo tiempo, la exigencia de salvaguardar el patrimonio heredado».¹ Como latinoamericanos que somos, esta problemática se encuentra en el corazón de todo nuestro pensar contemporáneo. ¿Originalidad cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobrevivimos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea?

Esto es tanto más grave por cuanto hay dos posiciones que poseen cada vez más seguidores en América Latina, dos modos de ser en el mundo radicalmente opuestos. A ambos les falta un pensar fundamental y radicalmente crítico. Se trataría de pensar la siguiente frase aparentemente obvia: es necesario una «revolución de estructuras». Unos son *revolucionaristas* (exceso o expresión mítica que pretende una revolución para la revolución misma); otros son: *estructuralistas* (que admitiendo formas *apriori* piensan que lo dado es irreformable).

El «estructuralista» cree que la «actividad inconsciente del espíritu consiste en *imponer formas* a un contenido, y, si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica..., es necesario y *suficiente* alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y costumbres»,² para conocer entonces al hombre. Como estas formas son inconscientes no pueden dejar de ser *necesarias*. Son formas *apriori* culturales como eran formas *apriori* las categorías kantianas. El hom-

1. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 274.

2. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1968, pp. 21-22.

bre es reducido, y con ello la libertad com-prensora de su ser en el mundo, a un factor de contenidos para una estructura formal-cultural e histórica *ya-dada por necesidad*. La historia de la libertad se reduce a un proceso físico-natural. Las estructuras determinan al hombre que es puesto a su merced sin posibilidad de trascendencia.

En verdad, el hombre ser-en-el-mundo, está mucho más abajo que las estructuras, ya que las funda como com-prensor del ser; está mucho más allá de las estructuras, ya que éstas no son sino instrumentos de su proyecto. Su corporalidad necesita estructuras pero las estructuras no deben ser confundidas con el ser del hombre que las sobrepasa y las produce como su modo habitual de habitar su mundo. No hay que confundir cultura con mundo (ya que ella es sólo un momento), y mucho menos la forma estructural de la cultura con el hombre, ser libre y trascendente en el mundo. El «Saber absoluto» de Hegel, la «dialéctica histórica» de Marx y el «estructuralismo» de Lévi-Strauss son tres formas de idealismo que reducen al fin al hombre a la naturaleza, y a la historia a un proceso necesario.

El «lucionarista», en cambio, sin percatarse que *revolutio* significa «volver atrás» (*Revolvor ad sententiam patris*: «vuelvo a la opinión de mi padre», decía Cicerón), quiere en verdad ser un revulsionista (de *revulsio* = acción de arrancar; *revello* = quitar o separar por la fuerza). Le llamo «revolucionarista» porque sin haber *pensado* cuál es el hombre que quiere imponer, se ocupa sólo de estudiar un cambio de estructuras. No sabe que, quizá, existencialmente, esté imponiendo a un hombre burgués, por ejemplo, que conscientemente crítica, pero que, *de hecho*, es el proyecto existencial de su revolución (como pasa con el hombre positivista y consumidor que es propuesto por muchas revoluciones contemporáneas). Además, se habla de cambio de estructuras. Pero: ¿De cuáles? ¿De las estructuras de *civilización* (estructuras económicas, políticas)? ¿Y el cambio de las estructuras propiamente culturales: las estructuras del *ethos* o actitudes fundamentales, los proyectos o estructuras de valores? ¿Se ha acaso pensado que a

veces promoviendo u cambio de estructuras económicas, pero no acompañadas de adecuadas estructuras culturales se produce, no el desarrollo, sino la miseria? El auténtico subversivo¹ es el que pone en cuestión lo obvio, lo aceptado por el mismo revolucionarista (¿qué es más obvio para el revolucionarista que la necesidad de la revolución? Pero, mientras no haya pensado acerca de la misma revolución, mientras no haya entrado en crisis con respecto a ella, será, como el burgués en su burguesía y el científico en su ciencia, un ingenuo perdido en una fe no justificada); subversivo es el pensar meditativo. Si ese *pensar* corroe la *seguridad* del burgués, del científicista, del revolucionarista, entonces sí que podrá esperarse un *auténtico* cambio de estructuras. Cambio de estructuras tanto más veloces cuanto más necesarias. Pero no será ya un «volver atrás» (*re-volvere*), sino un lanzarse creativamente hacia un futuro imprevisible. Tanto más rápido y eficaz será esta transformación cuanto mayor sea el horizonte interpretativo que, por un pensar meditativo, haya sabido abrirse el revolucionario auténtico. La filosofía ayudará así a des-mitificar sistemas interpretativos pensados en otras latitudes culturales, para permitir fundar soluciones latinoamericanas para un hombre latinoamericano que debe encontrar su origen: en el mundo, en la «historia mundial». Y para esto la crisis y la *autointerpretación* es *conditio sine qua non*. Aún más. El pensar crítico y meditativo es la revolución constante y nunca satisfecha del hombre que se trasciende y que evita así «instalarse» en estructuras dadas para no retornar al estado de *naturaleza*, a la «animalidad» del hombre «asegurado» y por ello *totalizado* como la piedra, la planta o las bestias.

En este capítulo IV, Apéndice de la Introducción a estas *Lecciones*, hemos abordado indicatoriamente en nuestro pensar, las cuestiones de mayor interés en la antropología física y cultural. Pasamos ahora a la *Primera Parte* de nuestro curso.

1. Véase § 9 de estas *Lecciones*.

Primera Parte
Historia Antropo-lógica



Después de la Introducción a estas *Lecciones*, que nos ha ocupado en cuatro capítulos, iniciaremos ahora la primera parte del curso. Se trata de una historia antropológica. Una historia del hombre como *lógos*; es decir, una historia de la manifestación y des- cubrimiento de lo que sea el hombre, el ser, el mundo. Una historia de la verdad del ser y su en- cubrimien- to (la mentira o el olvido). Es una historia de la ontología funda- mental, una historia de la introducción al pensar filosófico. ¿Qué sentido tiene esta historia *para nosotros, hoy, en América Latina*? ¿No se tratará sólo de una historia informativa de sistemas, útil para la «cultura general»?

§ 21. La «des-trucción» de la historia de la ontología

En este corto párrafo introductorio a la «historia antropológica» vamos a tratar de mostrar que esta cuestión es esencial para la filosofía, para el pensar meditativo, para poder «entrar» en crisis y de esta manera poder convertirse y superar así el nivel del plácido burgués que seguro vive ingenuamente en lo obvio heredado por la cultura «tradicional».¹

Algunos puede creer que, porque el hombre está *en* el tiempo (como las cosas que transcurren *en* el tiempo categorial o cósmico), es temporalidad. Y, además, sería histórico porque transcurre *en* la historia (lo que estudia la ciencia histórica: *Historie*, en alemán). Esta es la concepción vulgar de la historicidad. Se dice también que, para ser histórico debe el acto tener una cierta noto-

1. Véase esta cuestión en el libro del autor argentino O. Pugliese, *Vermittlung und Kehre, Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Freiburg, 1965, en especial pp. 75-128 y 172-219: La estructura fundamental de la historicidad analítica y trascendental; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg, 1962.

riedad social a fin de que merezca ser retenido en la memoria pública. Lo histórico sería lo *pasado* y lo *tradicional*, que deja al presente desguarecido y presto a la improvisación. A poco instrumentalizará el pasado para sus afanes de un presente desconectado. «En la historicidad inauténtica permanece oculta la prolongación original del destino *individual* (o *personal*) (*In der ineigentlichen Geschichtlichkeit... des Schick-sals*). Inconstante, en cuanto a su *uno-mismo*, presenta el Ser-ahí su hoy. Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo. El uno esquivo la elección... Perdido en la presentación del hoy, comprende el pasado sólo desde (*aus*) el presente (inauténtico u obvio). La temporalidad de la historicidad auténtica (*Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit*), por el contrario, es... una des-presentización del hoy una des-habituación de los usos del «se»,¹ sentido de efectuar una historia des-tructiva de la ontología.

La historicidad inauténtica del plácido burgués o del científico seguro de sus conclusiones, significa en verdad un haber perdido el sentido del pasado, pero, y al mismo tiempo, un percibir lo tradicional como obvio, como cierto, como incuestionable —aunque ya no tenga *sentido*, aunque su ser esté en el olvido—. Es el hombre impersonal (lo *uno* y el *se* de Heidegger), que cree a lo histórico necesario y al menos imposible de cambiar su curso por una elección heroica o desacostumbrada. «Soy histórico simplemente porque estoy en la historia (como *Historie*)», dicen.

La historicidad auténtica, en cambio, es la del ser-ahí, el hombre, porque lo «*primeramente* histórico (*geschichtlich*) es el hombre (*Dasein*); *secundariamente* histórico es lo que nos hace frente dentro del mundo, no sólo el útil a la mano, en cuanto suelo de la historia». ² Todos los entes culturales o cosas-sentido ³ son históricos porque pertenecen a un *mundo* que es esencialmente histórico.

1. *Ser y tiempo*, § 75; ed. cast., p. 422.

2. *Ibid.* 73; pp. 411-412.

3. Véase § 19 de estas *Lecciones*.

«¿Qué es lo *pasado*?» No otra cosa que el *mundo* dentro del cual, pertenecientes a un plexo de útiles, hacían frente como algo a la mano y resultaban usadas por un ser-ahí que *era-en-el-mundo*. El *mundo* es lo que ya no es. Lo antaño *intramundano* de aquel mundo es aún ante los ojos. En cuanto útil inherente a un mundo puede lo ante los ojos, aún ahora, a pesar de esto adherir al *pasado*». ¹ Si hay cosas que se dicen históricas (como un cabildo, una plaza, un documento) sólo es por referencia a un mundo ya pasado instaurado por un hombre sido-ahí. Si hay cosas históricas es porque el hombre es histórico; pero si el hombre es histórico, no es porque esté *dentro* de la historia, pues es el hombre el que instaura la misma historia. Es histórico el hombre porque uno de sus *modos* de ser-en-el-mundo (un ex –sistencial) es la historicidad. Dicha historicidad no es sino un «*modo*» de vivir la temporalidad (es en esta última en donde radica la historicidad). ² Por la temporalidad el hombre está abierto a los tres ex –tásis del tiempo; por la historicidad el hombre se despliega (*erstreckt sich*) según un ritmo temporal *propio y personal*. «Si la historicidad misma ha de ser explicada por la temporalidad y originalmente por la temporalidad *propia* (*eigentlichen*: propia, auténtica, personal en oposición al se del plácido burgués perdido en lo obvio), entonces... la historicidad tiene que conquistarse (*erobert*) *en contra* de la encubridora interpretación vulgar de la historia del *Ser-ahí*». ³

La historicidad auténtica sólo comienza cuando alguien descubre que su acontecer (*Geschehen*) es histórico (*geschichtlich*) porque, libre, deja manifestarse a las cosas, ⁴ herencia de una tradición (*Herkunft einer Tradition*) cultural, que han sido *críticamente* «puestas-ante» un pensar meditativo: de este modo han sido des-presentizadas (sacadas del mero presente y ex –plicadas por su pasado), des-habituadas (sacadas del marco de lo habitual u

1. *Ser y tiempo*, § 73, pp. 410-411.

2. Véase § 11 de estas *Lecciones*.

3. *Ser y tiempo*., § 72, p. 406.

4. Véase § 18 de estas *Lecciones*.

obvio), en vista del «proyecto» futuro y personal. Es decir, el hombre que vive su historicidad auténticamente es «un ente que en su ser es esencialmente ad-venidero (*zukünftig*: volcado al futuro), de tal manea que, libre para su muerte¹ y estrellándose contra ella, puede arrojarse reactivamente (*zurückwerfen*: volverse) sobre su *ahí* fáctico (todo lo dado y que lo condiciona), y... haciéndose tradición de las posibilidades heredadas, puede sobrellevar su estado de arrojado (al mundo)».²

El hombre auténtico es aquel que vive clarivamente su temporalidad propia, su historicidad. Comprende la herencia tradicional recibida, descubre el sentido olvidado de ese pasado y des-vela en él las posibilidades reales de su propio proyecto que le pre-ocupa.

Quien olvida el sentido de su pasado abandona las riendas de su destino propio y lo entrega al impersonal y colectivo *se*. No significa que la historicidad auténtica niegue la tradición, pero asume ante ella una posición de *crisis*, conversión y pensar meditativo. Lo *obvio*, históricamente, es lo tradicional. En cuanto lo recibe como tal (como obvio y tradicional), y no lo repiense, olvida el ser del pasado, en-cubre el ser del presente y tipifica masivamente un proyecto impersonal (el de la historicidad inauténtica). Re-pensar el pasado es como una re-petición (*Wiederholung*), una re-iteración, un rememorar, que permite comprender el pasado desde el pasado y al presente como futuro todavía no acaecido de ese pasado. El presente aparece entonces como la posibilidad realizada de un proyecto pasado (uno de tantos) y su obviedad desaparece. Es *así* porque fue *así* cumplido por la elección entre múltiples posibilidades del hombre libre y auténtico. El presente no es ya meramente una *herencia*, sino una re-creación. El futuro no es ya una necesidad *inevitable*, sino un proyecto que se abre camino comprometido entre posibilidades, reales, históricas. La historicidad inauténtica es

1. Véase § 11 de estas *Lecciones*

2. *Ser y tiempo*, § 74, pp. 415-416.

inconstante en la realización de su mismidad porque no tiene un *télos* (un proyecto personal con sentido), por esto no hace sino huir del *hoy* auténtico hacia novedades ilusionarias, olvida «lo viejo» pero no puede elegir (elegir qué y para qué); y además deforma el pasado proyectando lo obvio presente, ya deformado por su parte, en el pasado. Es el mundo del plácido burgués, del científico científicista, el revolucionarista que no ha pensado su fundamento. Esto es, el *olvido*, el *en-cubrimiento*, la velación, el *letargo* del ser.

La historia de la antropo-logía o de la ontología fundamental no es sino un momento privilegiado de la historicidad auténtica. Es un saber retrotraerse a una historia que nos es íntimamente propia. La historia de la antropología es un volverse a las etapas de la admiración o interpretación del hombre que nos ha sido entregada tradicional y obviamente en nuestra cultura occidental, latinoamericana, argentina. Tiene la ventaja que, por su fundamentalidad, radicalidad, por no ser sino una historia (*Geschichte*) del *hombre comprensor del ser en el mundo*, funda en sus raíces a toda la filosofía, a todas las ciencias, a toda la cultura y, por lo tanto, a la historia (*Historie*). Es entonces una «historia del mundo como fundamento de la historia *mundial*». ¹ El hombre para comprenderse auténticamente debe tener en cuenta que se encuentra «envuelto en una interpretación *tradicional* de él y se desenvuelve dentro de ella». ² Esta interpretación de sí mismo le precede al hombre y es lo obvio, lo que obviamente es el hombre para la época presente de «mi» cultura:

«La tradición (*Tradition*), que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que transmite tan poco accesible que más bien lo en-cubre (*verdeckt*). Considera lo tradicional como obvio (*Selbstverständlichkeit*) y obstruye el acceso a las fuentes originales de que bebieron, por modo creativo, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal herencia.

1. Véase esta cuestión en *Ser y Tiempo*, comienzo del § 6.

2. *Ibid.*, § 6, p. 30.

Desarrolla el sentimiento de que no se ha menester ni siquiera de 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».¹

Si esto ocurre con todo lo que habita el mundo en general, de manera particular acaece con el momento fundamental, con el *ser* y su sentido. El *ser* de una época permanece totalmente en el olvido (in *Vergessenheit*) cuando los hombres cultos no se enfrentan a lo tradicional para preguntarle su procedencia (*Herkunft*). La historia del ser u ontología. Aceptar como dado un sentido del ser es estar caído en la ingenuidad primigenia. La respuesta a las preguntas ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del ser? ¿Qué es el mundo hoy? Sólo pueden tematizarse si previamente se ha destruido dicha historia:

«Este camino hacia la respuesta de nuestra pregunta no es una ruptura con la historia, no es una negación con la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. La apropiación de la historia es lo que se alude con el título de destrucción (*Destruktion*). Destrucción no significa aniquilar, sino des-montar, escombrar y poner a un lado —a saber, las proposiciones obviamente aceptadas sobre la historia de la filosofía. Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como el *ser del ente*, lo más obvio entre lo obvio».²

Los cuatro capítulos que componen esta «historia antropológica» intentan indicar las líneas generales de dicha destrucción. En efecto, *des-trucción*, por su origen latino (*des-tractum*, participio de *destrue*, compuesto de *des*: partícula negativa y *trucidare*: matar cruelmente; *trux*: terrible, atroz), es una negación de negación, una de-negación; niega la negación para que aflore lo positivo olvidado. «Negativa no es la des-trucción relativamente al pasado; su crítica afecta al hoy... La des-trucción no quiere sepultar

1. *Ser y tiempo*, § 6, ed. cast. pp. 31-32.

2. Heidegger, *Was ist das die Philosophie?*; ed. cast., p. 42.

el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita». ¹ Destrucción de la historia no es otra cosa que enfrentarse a lo obvio con un pensar mediativo, un «*ablandar la tradición endurecida y disolver las capas en-cubridoras producidas por ella*». ²

Nuestra tarea des-estructiva, el aniquilar el olvido para que reaparezca el sentido del ser, debe saber elegir algunas épocas o momentos fundamentales y decisivos en la historia y dentro de horizontes culturales que no puedan excluirse para alcanzar una comprensión de nosotros mismos. Esta comprensión está a la base o es el fundamento de todo pensar auténtico, no sólo depende de él mi proyecto personal, sino igualmente el destino colectivo de «mi» pueblo («*mi*» *nosotros*): «en la tradición se funda simultáneamente el destino (colectivo) por el cual com-prendemos el acontecer (histórico) del hombre en el ser-con-otros»; ³ la cuestión del «ser-con-otros» lo pensaremos en el capítulo X de estas *Lecciones*. Como latinoamericanos que somos, debemos saber elegir la historia de *los pueblos* que nos construyen (las culturas) y en ellos *los momentos* históricos esenciales.

Heidegger propone la siguiente periodificación (para el hombre europeo y alemán particular); destrucción de la ontología griega; de la medieval y cristiana; de la moderna, que comenzaría con Suárez y Descartes y culminaría con Nietzsche. ⁴

Para Heidegger fueron los pre-socráticos los primeros que plantearon explícitamente la cuestión ontológica fundamental: ¿Qué es el *ser*? Son entonces los primeros en la historia humana desde sus orígenes que hayan sabido cuestionarse por el hombre-ser-mundo, el encuentro primerísimo (*Er-eignis*). La pregunta después fue cayendo en el olvido y el ser mismo fue como en-cubierto. La historia del olvido del ser, con *sentido lineal*, se desarrollaría desde

1. *Ibid.*, p. 33.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, § 74, p. 417.

4. Véase, *Ibid.*, § 6, p. 32.

Platón a Nietzsche. Sin embargo, Heidegger mismo dice: «La interpretación griega del ser se lleva a cabo sin el menor *saber expreso* del hilo conductor utilizado, sin noción ni menos comprensión de la fundamental *función ontológica del tiempo*, sin ver en el fondo la posibilidad de esta función».¹ ¿Por qué los griegos no plantearon la cuestión del ser en el horizonte de la temporalidad? ¿Cómo puede preguntarse Heidegger por el sentido de la temporalidad? El responder a esta pregunta nos llevará a modificar los momentos fundamentales de la historia que nos propone Heidegger, y, al mismo tiempo, agregaremos otros momentos necesarios para aplicar esta des-trucción a nuestro mundo latinoamericano que es al fin lo que nos interesa a nosotros hoy, ahora y aquí.

En efecto. El sentido del ser para los griegos es el de la presencia de lo permanente, lo que los llevará por último a afirmar, sin equívoco, el «ser» en y por sí, ab-soluto y eterno.²

Entre Heidegger y los griegos se interpone esta experiencia del ser: la de un «cosmos» contingente y creado, y la de un «mundo» esencialmente temporalidad de historicidad. Esta experiencia es la judeo-cristiana, que permitirá des-cubrir la función ontológica del tiempo. No en vano el maestro de Heidegger plantea la cuestión de la «conciencia del tiempo» por la relectura pensativa de un texto de Agustín.³

Heidegger, pensando sólo en el sentido griego del ser como el constitutivo fundamental de Occidente, volverá siempre a los pre-socráticos. Sin embargo, no debió dejar de lado la experiencia abrahámica del ser. Para nosotros la experiencia griega del ser (*primer momento*) será asumida en un horizonte interpretativo de mayor amplitud que, sin negarlo en su ontología fundamental, descartará todo aquello que haga del cosmos algo ab-soluto y eterno. Es la experiencia hebreo-cristiana del ser (*segundo momento*).

1. *Ibid.*, § 6, p. 36.

2. Véase lo dicho en el § 13 de estas *Lecciones*.

3. *Confesiones* XI, cap. 14-28. Véase E. Husserl, *Zur Phän. des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, X, p. 3.

Dicho pensar el ser como creado culminará en el siglo XIII (*tercer* momento), Pero el *esse* caerá pronto en el olvido. La filosofía moderna (*cuarto* momento) es ya post-cristiana, culminando con Nietzsche, que, como muchos de sus antecesores, significa una vuelta a los griegos (en su sentido de lo absoluto). La filosofía contemporánea (*quinto* momento), gracias al preguntar insistente de Heidegger, re-plantea la cuestión olvidada del ser (que en último término es el ser del hombre como proyecto histórico) y se vuelve a los momentos de su constitución. Esos momentos no nos son extraños, extranjeros, no son un lujo de eruditismo el re-pensarlos, sino que es el *único modo* por el que pensar rememorante de cada uno de nosotros puede hacerse cargo de *lo-que-es* sin haberlo sabido, de lo obvio ahora tornado *crítico* y asumido en el horizonte de una existencia auténtica. Como latinoamericanos, además, deberemos ver de qué manera el pensar de la América colonial fue la continuación del *tercer* momento (y del *cuarto*, aunque secundariamente antes del siglo XIX). El cuarto momento emergerá fundamentalmente en el siglo XIX; el *quinto* hace su aparición hace muy pocos decenios en nuestro continente al sur del río Colorado. La discusión de la historia de la China, India o Africana sería informativa para nosotros, pero no *constitutiva* de nuestro *ser*.

Hablar de una historia de los sentidos del ser (recordando que el ser no es sino al ámbito de la inteligibilidad o del mundo) es referirse a una historia antropológica, ya que tal como el hombre se ha comprendido a sí mismo en el mundo, así ha comprendido el ser, el mundo. El orden ontológico, por su parte, funda todo otro orden mundano y con ello la historia antropológica es la base de toda historia. Es la historia de nuestra cultura, de ese *nosotros* en el que hemos heredado el *ser* en una tradición, y nos es necesario ahora *pensarlo* para convertirnos en una ex-sistencia auténtica. De lo contrario erraremos en lo obvio, en el olvido del ser, en la ingenuidad culpable. Introducirnos así en la historia del ser, del mundo, o de la antropología es penetrar hasta la raíz de la historia mundial, pero des-truyéndola, asumiéndola críticamente.

Capítulo V

El hombre en el pensamiento griego y neoplatónico

Como latinoamericanos, mínimo horizonte de comprensión de nuestra cultura nacional, al volvernos a nuestro mundo, no podemos evitar, en el presente (si este «volver» es crítico y radical), de re-considerar la etapa griega de nuestra constitución. El mundo griego no nos ha constituido sólo por habernos dejado algunas palabras en nuestro idioma (muchas de ellas fueron ya tomadas por los romanos, de donde el castellano no significa sino un «romance» entre otros: tal la palabra «psíquico», por ejemplo), ni por haber influenciado el helenismo a la romanitas, de la que España fue una provincia. Es algo más profundo. Muchas de las grandes invenciones culturales de los griegos significarán adquisiciones definitivas de lo que después se llamó el Imperio romano, la cristianitas, cuyo Occidente será Europa. Se trata, ante todo de una cierta experiencia del mundo en su totalidad, de un cierto sentido del ser, y, por ello, de una cierta interpretación del hombre. De ese meollo central, de ese hontanar primigenio surgirá nuestra cultura (aunque, como veremos, será todavía impostada en otro contexto más amplio y comprensivo). En este capítulo describiremos sólo los elementos y los momentos esenciales de ese fundamento esclarecedor de lo que fue el hombre griego en tanto griego (es decir, abundaremos más en las diferencias que en la continuidad con sus coetáneos y sucesores históricos).

§ 22. El sentido trágico de la ex -sistencia

Nuestra re-flexión crítica (en esto consiste la destrucción), sobre el momento griego de nuestro mundo *presente*, significa describir lo que era a tal punto *obvio* en el mundo griego, que los mismos filósofos (los que se ocupan en su pensar de *ex-presar* lo *implícito*

de su mundo, cultura, cosmos) no llegaron a criticar, es decir, a hacerle parte de un discurso explícito. El filósofo griego, aquel que habiendo entrado en crisis podía *admirarse* (mirar el mundo con ojos nuevos), no podía sino ponerse a pensar sobre lo que tenía ante los ojos: las cosas ya incluidas en su mundo. Su mundo (el mundo griego) era *apriori* a su pensar. El hombre como tal está siempre ya en su mundo (es el *apriori* primerísimo y humano en cuanto tal); pero, y además, cuando un hombre se pone a pensar es ya parte de una cultura, de un mundo determinado culturalmente por una historia concreta: la historia de su pueblo. Esta *cultura* (el mundo en su momento cultural: el fruto de aquella mundanización transformativa del cosmos de la que hemos hablado en el § 19 de estas *Lecciones*) es también un *a priori* con el que el filósofo debe enfrentarse inevitablemente. El filósofo no es un hombre «en general», es siempre un «griego», «persa», «europeo», «latinoamericano»... Necesariamente deberá partir de este *hecho* (es parte de la facticidad humana) para sobrepasarlo y abrirse así al fundamento último. Pero, si el hombre no tiene una vigilante «conciencia histórica», si su hermenéutica no tiene en cuenta este hecho (de estar pre-determinado, no absolutamente claro es, por su cultura), puede confundir lo cultural «propio» con lo humano «en general». Si además tenemos en cuenta que esta «conciencia histórica» no es plenamente ejercida hasta nuestro siglo XX (aunque desde Hegel se comienza ya a tenerse en cierta autoconciencia histórica),¹ puede comprenderse que dicha confusión ha sido hasta el presente inevitable y la necesidad de una «des- trucción» es imprescindible. El filósofo griego pensó en lo *obvio* de su mundo cultural, pero creyó pensar lo humano o cósmico *en general*. De todos modos sus aportes serán constitutivos del occidente europeo y por ello todavía hoy están presentes en nuestro mundo latinoamericano.

¿En qué consiste lo fundamentalmente *obvio*, comprensible por sí, el núcleo mítico-ontológico² de la cultura griega, y de don-

1. Véase M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt, 1967.

2. Véase el § 19 de estas *Lecciones*.

de parte el pensar filosófico helénico? El mundo griego no surge de la nada, tiene su historia. En el cuarto milenio aparece la primera gran civilización urbana en la Mesopotamia junto al golfo Pérsico; poco después en Egipto; a mediados del tercer milenio, en el valle del Índico; a mediados del segundo milenio, en el valle del río Amarillo. Por su parte, los pueblos indoeuropeos (que en el cuarto milenio estaban al norte del Caspio y del Mar Aral en las estepas euroasiáticas) se van dispersando en sucesivas invasiones: los primeros que entran en la historia son los luvtas (siglo XXV a.J.C.), después los hititas, frigios, kasitas, hiksos, mitanos...; los aqueos se harán presentes en el siglo XVII; los eolios, jonios y dorios durante el siglo XIII. Más al oriente, los arios han invadido la India en el siglo XV a.J.C. Todavía aparecerán los medos, los persas, escitas, etc. Los griegos, entonces, es decir, los aqueos, jónicos y dorios que dominaron la península del Peloponeso y la Grecia continental hasta Macedonia, son uno de los pueblos indoeuropeos. Lo *obvio* para un griego era *hablar* una lengua indoeuropea, *vivir* en un «mundo» constituido a partir de la experiencia del ser «propia» a dichos pueblos. No podemos extendernos aquí,¹ pero podemos avanzar como definitivamente demostrado que el *mundo griego* guarda similitudes tradicionales (heredadas de la misma tradición) con los otros pueblos arios: con los persas, hindúes, etc. Lo propio de los griegos con respecto a todos los demás pueblos indoeuropeos se deriva, como es evidente, de las influencias ejercidas sobre ellos por las culturas ya establecidas en su ámbito geográfico (preponderantemente de cultura cretense o anatólica). Que el pensar griego es indoeuropeo lo demuestra la preponderancia del dios uránico (= del *cielo*). *Zeus pater*, que es el mismo *Júpiter* de los romanos, *Dyauspita* del Sánscrito; que deriva del «cielo luminoso»: *dyu* (sánscrito), *dyo* (avesta, persa); *dies* (galo, celta) *diei* (latino).

¿Quién es el que ex-presas de manera pre-reflexiva el «sentido del ser» de una época, de un pueblo? De esto hemos hablado sólo

1. Véase nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico*.

indicativamente ya antes (§ 1; § 2; § 9 de estas *Lecciones*). Es el artista,¹ porque «el arte deja emerger la verdad».² El artista comprende el ser olvidado u obvio de un pueblo y una época: su intuición, si es genial, des-cubre al ser en su verdad. Entre los griegos hubo un arte que reunió a todas las artes: fue el teatro. Y entre los estilos de representación como espectáculo público, la tragedia fue la consumación clásica. «La tragedia sobresale... (y) se la puede considerar como superior a la epopeya».³

¿Por qué manifiesta del mejor grado el modo griego de ser-en-el-mundo? Porque recrea en el espectador un estado de ánimo o una experiencia primigenia ante el ser (en el sentido griego) de un patetismo inigualable (=páthema, experiencia⁴). Cuando el espectador contempla el desenlace de la acción trágica siente, experimenta el *pavor* (*fóbos*) ante lo ineluctable, ante lo necesario (*tó anagkaíon*= lo necesario; esta noción la repite cuatro veces en sólo cuatro líneas Aristóteles al describir los caracteres de la tragedia⁵), y la piedad (*éleos*) ante la victimación del héroe⁶:

«Los que por medio de un espectáculo producen no el *pavor*, sino sólo miedo, nada tienen de común con la tragedia. Porque no es una experiencia cualquiera la que intenta transmitir la tragedia, sino un gozo que le es característico a ella. El poeta procura causar la *piedad* (compasión o misericordia) o el *pavor* (en la tragedia).⁷

¿Cómo se desenvuelve la acción en la tragedia para que en su conclusión el espectador deba revivir el *páthos* trágico? Se trata de proponer una paradoja sin resolución: un dios celoso o injusto (mezcla de lo divino y demoníaco) asigna al hombre un destino

1. Véase nuestro artículo «Estética y ser», en *Artes Plásticas*, Mendoza, II, 2, 1969.

2. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*; ed. cit., p. 63.

3. Aristóteles, *Poética*, fin; 1462 b 12-15.

4. *Ibid.*, 1449 b 27-28.

5. *Ibid.*, 1454 a 33-36.

6. Véase la repetición de la doble patética experiencia del pavor y la piedad, en *Ibid.*, 1449 b 27; 1452 a 2-3; 1453 b 1.

7. *Ibid.*, 1453 b 8-14.

necesario; el hombre, héroe a la vez inocente y culpable, tiene un cierto ámbito para ejercer su libertad, pero al fin cae bajo el designio necesario e ineluctable del Destino. «Lo trágico de Prometeo comienza por ser un sufrimiento injusto. Sin embargo, si volvemos los pasos, encontramos el núcleo original del drama: el robo (del fuego) fue un beneficio; pero el beneficio era un robo. Prometeo fue inicialmente un inocente-culpable».¹ Igualmente en el caso de Edipo (la obra culminante del más grande de los trágicos, Sófocles, como lo repite Aristóteles en su obra nombrada); le fue necesario cometer el incesto y el asesinato de su padre, sin saberlo, para que se produjera el *pavor* y la *piedad* en el espectador: ante lo trágico del descubrimiento de una verdad ineluctable, que se había pretendido evitar todo esto; muestra la *necesidad* del sufrimiento para la comprensión de lo oculto (la *froneín* trágica; Esquilo, *Agamemnon*, 160ss: «Ha sido abierto a los hombres el camino de la sabiduría, dándoseles por ley el sufrir para comprender». ¿No parecíamos estar escuchando a Heidegger?). Esta es la visión trágica del ser-en-el-mundo. «En la visión trágica del mundo está excluido el perdón de los pecados».² «El sufrir (*pathón*) da la inteligencia al demente».³

Nietzsche vio claramente que el espíritu de la tragedia no podía sino ser pesimista: el hombre se encuentra atrapado dentro del designio del Destino. Pero «¿No hay acaso un pesimismo de los fuertes (*Stärke*)?»⁴ «La idea de Sófocles es la misma a la que una vez da expresión Goethe, cuando dice que las potencias celestes: 'Nos introducían en la vida, dejáis que el pobre se haga culpable, y después le abandonáis a su dolor, pues toda culpa se pena sobre la tierra'».⁵ Las grandes tragedias deben terminar en una contradicción no resuelta. La predestinación al mal se enfrenta al tema

1. P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, p. 212.

2. Ricoeur, *ibid.*, p. 216.

3. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 218.

4. Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pesimismus, en SW. I, 30: ed. cast., V, p. 31).

5. *Idem*, *La cultura de los griegos*, ed., cast., V, p. 300.

de la grandeza heroica; es necesario que el Destino pruebe primero la resistencia de la libertad humana y, aunque el Destino sea superado por un tiempo por la valentía del héroe, al fin éste será sepultado por el designio ineluctable.¹

§23. La a-temporalidad circular del retorno «desde-siempre»

El modo como el hombre es en el mundo, para el *pathos* trágico y griego, es la necesidad ineluctable con que su proyecto se efectuará. El ser del hombre, que se juega en su proyecto existencial, es para los griegos fruto del Destino. El ejercicio de la libertad en el corto ámbito de nuestra existencia del nacimiento hasta la muerte es más aparente que real, ya que cumple sin saberlo un ciclo inevitable: todo es repetición (*Wiederholung*, dirá Nietzsche, e igualmente Heidegger). ¿Qué significa todo esto?

El griego se admiró ante la renovación de la naturaleza agrícola. Los misterios de Deméter- Coré, en la isla de Eleusis, festejaban ritualmente el ciclo de la muerte-inmortalidad de la vida, que se apagaba en invierno y re-nacía en primavera. El orfismo fue el primero en explicitar el «círculo de la necesidad», «la rueda de nacimientos». Las almas se re-encarnan (re-in-corporalizan = *ensomátesis*, o trans-corporalizan = *metensomátosis*), por el ciclo de las regeneraciones.² Platón mismo dijo que «los vivos renacen de los muertos».³

¿Por qué el griego se inclinó por la ex-presión del orden del universos dentro de una circularidad necesitante? Nietzsche lo vio claramente a fines del siglo pasado. «Esto quiere decir que todo devenir se mueve en la repetición (*Wiederholung*) de un determinado número de estados perfectamente iguales».⁴ Hay sólo dos

1. Véase G. Nebel, *Weltangst und Götternzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

2. *Kýklos tês genéseos*, Véase Diles, *Die Fragmente der Versokratiker*, Berlin, 1964, III, p. 249.

3. *Palín gignes-thai*, *Fedón* 70C; *Menón* 81 D.

4. *Die Ewige, Wiederkunft*, en *SW*, 467; ed. cast. III, p. 15, n.14.

sentidos del ser: «el que no cree (*glaubt*) en un proceso circular del todo (*Kreisprozess des Alls*), tiene que creer en el dios arbitrario.¹ Como hemos visto en el §13 de estas *Lecciones*, sólo se puede comprender el sentido de ser como ab-ismal o creado. Estamos aquí en la primera posibilidad. Si el ser no es creado, significa que tiene en sí y por sí el fundamento de su ser. Pero como vemos que el movimiento (local, cualitativo o como corrupción, nacimiento o crecimiento) es un *hecho*, la única posibilidad racional para explicar la *necesidad* de dicho movimiento es recurrir al círculo que gira sobre sí *desde-siempre* (= *áidion*, que no es lo mismo que la *aeternitas* cristiana). En efecto. Para los griegos la noción de *áidion* no significa simplemente «eternidad», sino más bien «permanecer, mantenerse, detenerse, consistir, y en verdad hacerse presente (*Anwesenung*; el *áidion* es lo que, a partir de sí mismo y sin ayuda exterior se hace presente... (es) lo presente constante».² El retorno no es simplemente eterno (como lo piensa Nietzsche) sino «desde-siempre» (como lo hemos indicado en el título de este párrafo). Como lo que es para los griegos es *constante*, todo «carece siempre de auténtico pasado (... *ist immer ohne Vergangenheit*), de lo contrario no podría darse la reiteración (*Wiederholung*)».³ Se carece de pasado porque todo pasado es futuro, ad-vendrá todavía nuevamente en el círculo necesario de la anulación del tiempo que gira sobre sí *desde-siempre*.

Por esto Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta mítica visión cuando dice: «Así, yo mismo he sido un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas».⁴

El reino del tiempo es la «pradera de la infelicidad» trágica que debe atravesarse necesariamente por las «in-corporalizaciones

1. *Ibid.*, XI, 469; ed. cast., p. 16; algo antes ha dicho que debe aceptarse el «eterno retorno circular» si «no queremos caer en las antiguas creencias *creacionistas*» (*in den alten Schöpferbegriff zurückfallen*, *Ibid.*).

2. Heidegger, *Die Phycis bei Aristóteles*.

3. Nietzsche, *op. cit.*, XI, 471; III, p. 17, N° 19.

4. *Frag.* 21; Diles I, 320.

sucesivas». Nuestro sabio siente haber llegado al fin de los ciclos y está dispuesto a reintegrarse a la unidad originaria de las fuerzas contrarias y opuestas.⁴ Por su parte el movimiento pitagórico irá ganando terreno e influenciará decisivamente al pensamiento clásico. Ellos fueron los primeros en explícitamente lanzar la pregunta: ¿Cómo pueden salvarse las apariencias (*sózein tá phainómena*), sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?»² «El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el cosmos celeste se encuentra regulado por leyes eternas en número y figuras».³ *Salvar los fenómenos* (= la «apariencia» de un movimiento contingente) no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de lo concreto, individual o histórico. El conocimiento teórico griego tiene por objetivo *reducir* lo concreto en lo universal; lo individual *físico* es universal metafísico; lo individual e imprevisible humano o histórico por la política como ciencia (queriendo descubrir las leyes necesarias de la sociedad) o por la tentación de la astrología (unificando una vez más el ad-venir humano con el movimiento físico-astral). No podemos explicar aquí en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de Filolao, Hicetas, Ecfantos o Arquitas de Tarento,⁴ que están en la base de la metafísica de Platón. Todos ellos concuerdan en admitir la necesidad de ocho esferas, que explican los movimientos de los «astros errantes» (*tá fainómana*). Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el sol y otra la luna, las cinco restantes corresponden a los cinco «astros errantes» (planetas). La ciencia griega tendía a demostrar la realidad de una «imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin, respetando lo eidético permanente (*aiónon eikóna*)».⁵ Aunque Platón no pudo determi-

1. *Frag. 16-17*. Véase Heráclito, *Frag. 36*; Diles, I, 159.

2. Isag, *In phoenomena Arati*, I.

3. Pierre Duhem, *Les systèmes du monde*, I, p. 9.

4. Cfr. Duhem, *op. cit.*, I, p. 11ss.

5. Véase *Timeo*, 35-39.

narlo, dice que, cuando los «astros errantes» se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, «al año perfecto (*télos eniautós*)».¹ El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico, «y por este motivo, han sido generados aquellos astros que recorren el cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el cosmos fuera lo más semejante al Viviente perfecto e inteligible, imitando entonces la *ousía* permanente».²

¿Y el hombre? «Pasemos ahora a las almas. Estas hacen todo lo que pueden para seguir a los dioses... arrastradas por la revolución cíclica... tienen una enorme dificultad para fijar sus ojos en lo real».³ «Al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de lo real».⁴ Después de diez mil años, un alma vuelve a su estado inicial.⁵ Platón se muestra entonces partidario del dicho pitagórico: «Todas las cosas serán idénticas y el tiempo también».⁶

Las reformas de Eudoxo y Calipo⁷ exigen a Aristóteles aumentar el número de esferas a cincuenta y cuatro (*anēlitioúsai afáirai*) para explicar el movimiento de los astros «aparentemente» errantes, pero regulados, para los griegos, por un movimiento circular uniforme. «El orden (*taxis*) del cosmos es eterno-permanente (*aídios*)».⁸ Aristóteles razona así: «Todo lo que llega-a-ser tiene un fin»;⁹ por el contrario, todo lo que *no-nace* no termina, es simple, incorruptible, impasible y divino;¹⁰ consi-

1. *Timeo* 39 D.

2. *Ibid.*, 39 D-E.

3. *Fedro* 248 A.

4. *Ibid.*, B.

5. *Ibid.*, 248 E-249 B.

6. Simplicio *In Arist. Phys.*: *pánta tá autá*. Véase Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1953, II, pp. 206ss.

7. Duhem, I, pp. 123ss.

8. *De Coelo* 296 a 33.

9. *Phys.* 203 b 8.

10. *De Coelo* 281 b 25; 282 a 31.

dérese que el *noús*, que ejerce sus funciones en el hombre, es *agénetos*: no-nacido.¹

Toda generación es rectilínea (*eythú*) o circular (*kyklô*). «La generación (biológica) es necesariamente circular».² Las especies son por ello permanentes o «des-siempre» (eternas): «pues ellas son el elemento divino y *desde-siempre* de las cosas».³

«Aquellas cosas cuya sustancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como número...; por el contrario, aquellas cuya ousía no es ya incorruptible, sino corruptible, necesariamente en su retorno sobre ellas mismas conservarán la identidad eidética (específica = *eidei*) pero no la numérica (= *arithmô*)».⁴

Para Platón, como veremos, las Ideas son lo permanente (eternas) en el *ámbito del conocer* (*cosmos noetós*), para Aristóteles las especies son lo permanente (*desde siempre* o eterno) en el ámbito de las cosas sensibles y concretas. De este modo la especie humana es *desde-siempre*, pero Pedro, Juan o Demóstenes son corruptibles. Lo que es inmortal no es «el alma entera, sino sólo el *noús*».⁵ Las cosas individuales y concretas participan de lo divino por el retorno *desde-siempre* de la especie (en el caso del cosmos biológico) o por el girar de las esferas sobre sí mismas (en el cosmos astronómico supra-lunar).

Aristóteles expresó más claramente aún que Platón el espíritu trágico del alma griega. Pleno de respeto por los dioses de su patria, creía en la eternidad (el *desde-siempre*) del cosmos.⁶ El cosmos es eterno, el movimiento es eterno⁷ y, por ello, también el

1. *Part. Anim.* 644 b 22.

2. *De gen. et corr.* 338 a 10.

3. *De gen. Anim.* 731 a 24.

4. *De gen. et corrup.* 338 b 13-16; «número» significa «esto» o «aquello», el individuo que puedo señalar, contar.

5. *Metaphy.* 1070 a 21-26.

6. Véase su *Testamento*, en *Diog. Laerc.* V, i.

7. *Phys.* 252 a 5-24.

tiempo, que no es más que la medida del movimiento.¹ El tiempo es entonces desde-siempre porque se funda en el movimiento cíclico de las esferas. El desde-siempre² perfecto es el del primer motor inmóvil.³ Todo lo infra-lunar es corruptible, mortal, cuya «sustancia» se aniquila, aunque la materia (*hule*) con la que dichos entes son producidos o nacen sea *desde-siempre*. Tiempo después dirá Proclo:

«Todo ciclo (*períodos*) recorrido por un alma es medido por un cierto tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las obras almas es medido también por un cierto tiempo, el ciclo del alma primera es medida por el tiempo total. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos sucesivos... y el tiempo es el que mide todos los ciclos periódicos de las almas... Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas serán partes (*mére*) del único ciclo, del único retorno por el que la primer alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial».⁴

El anhelo de seguridad trágica, o de necesitante anulación de lo contingente (no se olvide que la historicidad necesita siempre de la imprevisibilidad de lo que ad-viene), lleva al griego a aspirar conocer ciertamente el futuro mismo. Esta ciencia «imposible» era llamada por los antiguos astrología:

«Teofrasto decía que los Caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de la mayor admiración; esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales, como el mal o buen tiempo, a la manera de como cuando el planeta Mercurio brilla significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía en el libro *Sobre los signos* que, por los astros celestes, los Caldeos conocían desde antes de efectuarse, todos los acontecimientos, tanto particulares como universales».⁵

1. *Ibid.*, 219 b 1-2.

2. El inmersa de Heidegger en *op. cit.*

3. *Metaphys.* 1072 b 29-39: *aión*.

4. *Institutio theologica*, Ed. 1822, § 20, pp. 298-299.

5. Proclo, *In Plat. Timaeum comm.*, Leipzig, Ed. Diehl, 1906, t. III, p. 151.

Lo que nos importa recalcar es que Proclo admira y no critica; es decir, asiente como posible la existencia de la astrología como teoría del futuro. Esto nos muestra que, desde Homero a los neoplatónicos, lo *obvio*, lo no criticado y aceptado, lo que siguió siendo siempre creído por todos, lo que fundaba el espíritu trágico: es que el ser es lo necesariamente *permanente*; lo contingente, cambiabile o corruptible es sólo aparente; dicha apariencia es asumida en una movilidad circular necesaria que aniquila así lo «aparentemente contingente de la movilidad sub-lunar». El *ser* no es comprendido desde el horizonte de la temporalidad, de la *historicidad*. Muy por el contrario, el ser es un *desde-siempre* (eterno e intemporal) y cuando aparece como medio por un cierto tiempo contingente (que es el que podría abrir la posibilidad de la historicidad) es inmediatamente asumido en la circularidad necesitante. El destino (*Moíra*) de la tragedia es *desde-siempre*; el limitado ámbito de la acción del héroe y su aparente libertad es sólo en un *cierto* tiempo; pero el Destino se cumplirá *irremediablemente* en el «eterno retorno». ¹ ¿No es este acaso el origen y el hontanar de la *conciencia desdichada*?

§ 24. El inicio de la «onto-logía» como pensar metódico

Desde el origen de la inteligencia en el cosmos, desde la aparición del orden ontológico,² el hombre había vivido ingenuamente en su mundo. Su mundo era un ámbito pleno de sentido (sea mítico o ya histórico en los pueblos semitas) pero donde lo *obvio* imperaba sin temor a *crisis*; se trata de la pre-historia de la filosofía, era un modo no-filosófico de ser-en-el-mundo. Sin embargo, del mundo mítico religioso comenzó a emerger, primero lentamente, un modo reflejo o crítico de contemplar el mundo. Era la autora de una tremenda invención humana: la filosofía como ontología. Esto le llevó a los griegos algunos siglos. Primeramente, se preguntó el

1. Véase: Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, París, 1949; hay traducción castellana.

2. Véase § 18 de estas *Lecciones*.

hombre, desde siempre, por el *origen* de las cosas,¹ pero ese preguntarse podía todavía ser mítico. Para Homero el origen de todo era el Dios Océano; ya de una manera mucho más depurada y con auténtico raigambre filosófico Hesíodo pensaba que el origen de todo era el Caos.² Con Tales de Mileto la pregunta por el origen se expresa, quizá por vez primera, desprovista (pero no en todos los casos) del ropaje mítico. Pensaba que el agua era el origen *físico* de todas las cosas, pero al mismo tiempo decía todavía que «todo estaba lleno de dioses».³ No podemos aquí ocuparnos de cada uno de los presocráticos, pero no dejaremos de lado el primer texto que ex-presamente claramente el espíritu trágico del que hemos hablado antes. Anaximandro nos ha dejado quizá el más antiguo texto de los llamados «físicos» o «fisió-logos»:

«El origen de las cosas que son es lo no-limitado (*ápeiron*)... De donde (*éx*) las cosas se generan es hacia donde se corrompen según la Necesidad (*jreón*), pues tienen que pagar la pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo al orden (*táxin*) del tiempo (*rónou*)».⁴

Nuestro pensador ha llegado a expresar claramente lo obvio del mundo griego, lo que hasta ese tiempo había sido lo no-filosófico.⁵ Sin embargo, los presocráticos sólo se ocuparon de preguntarse de manera indirecta y veladamente por el origen radical, ontológico o fundamental. Es decir, se preguntaban por el origen de las cosas o los entes, pero no habían descubierto explícitamente la cuestión misma del hombre que abre o despliega el ámbito del ser, es decir: el mundo.⁶ La filosofía o la ontología (el pensar

1. Véase § 18 de estas *Lecciones*.

2. Véase C. Eggers Lan, «Sobre el problema histórico de la filosofía en Grecia», en *Anales de filología clásica* (Buenos Aires) X (1966-1967), pp. 5-67; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945, piensa que la filosofía comienza ya con Hesíodo.

3. Frag. A 22; Diels I, 79; Cfr. A I (27); Diels I, 68.

4. Frag. «; Diels I, 89, traducción usual criticada por Heidegger.

5. Cfr. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, ed. cast., pp. 269-312.

6. Véase § 3, 6 y 12 de estas *Lecciones*.

explicito y metódico acerca de las cosas-en-el-mundo)¹ sólo surge cuando la pregunta por el *ser*, por el mundo en cuanto tal, por el hombre como *desplegante* del mundo se plantea temáticamente. El hombre es el *arjé* (origen del mundo). Por eso, sin lugar a dudas, la filosofía surge históricamente de *manera explícita y cabal sólo con Parménides y con Heráclito*. Desde el origen del cosmos, desde el origen del mundo se elevó por primera vez en las costas del Mediterráneo, en lengua y cultura griega, un hombre que críticamente efectuó por *vez primera* el pasaje a la trascendencia de manera com-prensiva, pensativa y ya irreversible. Su con-versión será quizá la mayor contribución de Grecia a la cultura europea, hoy universalizándose. «Parménides comparte con Heráclito el mismo puesto. ¿Acaso estos dos pensadores griegos —los fundadores del dominio de todo pensamiento— podrían estar en algo que no fuese el ser del ente?».² Es decir, fueron los primeros que des-cubrieron el ámbito de *lo inteligible* en cuanto tal; des-velaron al hombre como *lógos* y a la cosa como haciéndose *presente* (*anwesend*) ante los ojos dentro del mundo. Esta es una cuestión ontológica, antropológica e introductoria a la filosofía: la «presencia» su-pone *lo que se presenta* (la cosa) *bajo la luz* de lo que le permite presentarse (el ser) *ante el hombre* (que es el que despliega el mismo ámbito de la personalidad [*Anwesenheit*]). «Para los griegos ser significa en realidad el estado de presencia (*Anwesenheit*)».³ Los entes pueden cambiar pero el *ámbito del ser*, el mundo, es inmutable y, en cierto modo, es único. A este ámbito (*jóra*) del ser los griegos le llamaron *fyís* (de donde viene «física»): es el horizonte *dentro del cual* las cosas vienen a la presencia (*Anwesenung*: «hacerse presente», dice Heidegger en *Die Phycis bei Aristóteles*) o se retiran al ocultamiento; es exactamente el mundo. «Por ello la palabra «*fyís*» significó, originalmente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, animal y el hombre, el acontecer humano, entendida como obra de los hombres y de los

1. Véase § 15 de estas *Lecciones*.

2. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; ed. cast., p. 172.

3. *Ibid.*, p. 98.

dioses, y finalmente los dioses mismos, sometidos al Destino. *Fýsis* significa la fuerza imperante que sale (*a la presencia*) y el *permanecer*¹ regulado por ella misma.²

En efecto, Parménides relata poéticamente la experiencia del «pasaje a la trascendencia» filosófica en *Peri Fýseos* (acerca de la Naturaleza) y el des-cubrimiento del mundo (=ámbito del *ser*):

«La pareja de yeguas que se lleva me han transportado tan lejos como mi corazón deseaba, después de conducirme a lo largo del sagaz camino de la diosa...

Cuando las hijas de Helios acrecentaron la velocidad de mi marcha olvidando la morada de la Noche (*Nuktós*) al dirigirse hacia la luz (*eis fáos*)

Allí se alzaban las puertas de los senderos de la Noche y del Día Y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra...

— ¡Oh, joven, que vienes a nuestra caza,
con tu escolta de inmortales conductores...

No es ninguna mala Moira quien te hace venir por esta vía (*odón*) pues en rigor está alejada de los senderos frecuentados...

Ahora tiene que aprender todas las cosas:

No sólo el intrépido corazón de la verdad (del Des-cubrimiento) en su perfecta circularidad (*aleteéis eukykléos*)

Sino también la opinión de los mortales (*dóxas*), en los que no cabe verdadera (des- cubridora) confianza».³

Parménides describe poéticamente lo indicado, en el § 10 de estas *Lecciones*, el «pasaje a la trascendencia filosófica»; la ruptura con la mera «opinión de los mortales» que no se decide por la vía del *des-cubrimiento* (=verdad) que «está alejada de los senderos frecuentados» por el que vive ingenuamente su mundo, «morada de la Noche». Es un abrirse al ámbito del ser, un dirigirse «hacia la luz»:

«Ven, voy a decirte... cuáles son las únicas vías de indignación posible. La primera sostiene que es (*éstin*) y no puede no ser, éste es el camino de la convicción que sigue la verdad (des-cubrimiento).

1. Desde-siempre; véase el § 23 de esta Lecciones.

2. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; ed. cast., p. 53.

3. Frag 1; *Diels* I, pp. 228-230.

Pero el otro afirma: *no-es* (*ouk éstin*) y este no-ser tiene que ser. Este último sendero... no puede explorarse. Pues lo que no es, ni puedes conocerlo... ni puede expresarlo con palabras».¹

Parménides tiene clara conciencia que el «pasaje a la trascendencia» del pensar o la filosofía, la posición crítica posterior a la conversión, significa superar lo obvio que permite el errar perdido en el mundo fundamento del error.² Lo falso simplemente *no es*; lo verdadero, la manifestación de lo que la cosa *es* (su verdad ante un veri-factor) es la presencia, es la apertura de la cosa a un hombre (*lógos*), a aquel que despliega su mundo: «contempla con el intelecto (*nóoi*) lo que está au-sente (*apéonta*), pero que (al intelecto) da firme presencia (*pareónta*) / Diles traduce: *Abwesende anwesend!*...».³

La verdad consiste entonces en la presencia del ente, efectuada por el espíritu humano que hace que lo au-sente en la opinión (*dóxa*) del vulgo caído en lo obvio (lo au-sente u olvidado en el sentido auténtico de las cosas: su ser), devenga co-presente en un mundo que tiene *unidad* de presencia. Por eso dice en el mismo fragmento que «tú no deberás separar un ente del que está a su lado, puesto que del todo en el orden (*katá kósmōn* = en el mundo), nunca se expande ni se condensa».⁴ No hay dos mundos diversos: el del ser des-velado o pre-sente y el del no-ser o lo falso au-sente, sino un solo mundo visualizado desde dos perspectivas: el del que es des-cubridor del ser oculto o el del que acepta la mera apariencia (el no-ser o lo que las cosas no-son).

Por ello, concluye Parménides: «Lo mismo es com-prender (*noeín*) que ser (*eínai*)».⁵ En el mismo ámbito se encuentra el com-prender que el ser, es decir, el mundo, es el ámbito constitui-

1. Frag 2; *Diels* I, 231.

2. Véase § 18 de estas *Lecciones*.

3. Frag. 4; *Diels* I, 232.

4. *Ibid.*

5. Frag. 3; *Diels* I, 231.

do por el com-prender¹ y el ser des-cubierto de las cosas.² Se ha llegado a expresar por primera vez en la historia humana la cuestión fundamental de la ontología o de la antropología: el hombre, al instaurar un mundo, se identifica (por el *lógos*) a la cosa conocida; la cosa es conocida en su ser (*eínai*) porque se pre-senta en el horizonte de un mundo. Para los griegos, entonces, el sentido del ser se deja describir como *permanencia*³ y como *presencia*. Por ello el ser «es in-gendrado (*agéneton*) e imperecedero, entero, sin segundo, incommovible y sin ocaso...».⁴

Con esta descripción Parménides muestra que la pluralidad (*pollá*) de las cosas queda asumida en el *único* (*én*) ámbito del ser: todas las cosas quedan unificadas en su carácter de presencias ante el *noús* (el hombre como com-prensor). A la totalidad de ese ámbito de *presencia* le llamaron los primeros filósofos griegos, como ya hemos dicho, *fýsis*. «Como dijimos, debemos alejarnos del concepto posterior de naturaleza, puesto que *fýsis* significa un *erguirse que brota*, un desplegarse que permanece en sí. En esta fuerza imperante se incluyen el reposo y el movimiento, a partir de su unidad originaria. Dicha fuerza imperante es la subyugante presencia, todavía no vencida por el com-prender, en la cual lo presente esencializa al ente. Esta fuerza imperante, sin embargo, sólo surge de lo oculto, o, dicho en griego: acontece la *alétheia* (el des-ocultamiento) en cuanto aquella se impone como un *mundo*. Sólo a través del mundo, el ente llega a ser algo que es».⁵

«La *fýsis* (naturaleza = mundo) ama *ocultarse* (*kriptesthai*).⁶ La *fýsis* es el «ámbito del ser». Cuando vemos aparecer un fruto (la *fýsis* es un «hacer presente» a partir de ella misma y en dirección a ella misma) no podemos dejar de considerar que ha *des-*

1. Véase § 6 de estas *Lecciones*.

2. Véase § 12, pp. 48-50.

3. Véase § 22-23 de estas *Lecciones*.

4. Frag. 8; Diels I, 235.

5. Heidegger, *Einf. Metaphy.*, p. 98. Cfr. Idem «Moiras», en *Vortr. und Aufsätze*, pp. 231.

6. Frag. 123, Diels I, 178.

aparecido la flor (la presencia que nos habla de una ausencia la llamaban los griegos *stéresis*).¹ La *fýsis* (naturaleza = mundo) está continuamente avanzándonos cosas (que se nos *presentan* ante los ojos), pero esa misma presencia oculta al mismo tiempo otras presencias que ahora se aumentan; el fruto *oculta* a la flor, el árbol a la semilla, el adulto al niño: «¿Cómo se ocultaría (*láthoi, vorbergen*) lo que jamás decrece?»²

Dentro del mundo (lo que jamás se oculta ni decrece, como el ser mientras *ex-sista* el hombre) las cosas se recortan en su propia esencia como presentes; es decir, de la totalidad del mundo como *fýsis* unas cosas se nos avanzan como árboles y otras como piedras, unas como animales y otras como hombres. Desde el horizonte del mundo, bajo la luz del ser, todo se organiza ante nuestra mirada. Sin embargo, los más se pierden en la mera apariencia, el ser se les oculta y caen en el error (lo contrario a la verdad = des-ocultamiento).

«Es necesario seguir lo que es de todos, esto es, lo común (*koinói*). Porque lo que es de todos es común. Aunque el *lógos* (la comprensión del ser) es lo que es de todos, lo más (*hoi polloí*) viven como si cada uno tuviera la propia (*ídan*) sabiduría».³ Sólo «los que están en vigilia tienen un mundo (*kósmon*) único (*éna*) y común (*koinón*)».⁴ «La sabiduría (*sofie*) consiste en prestar atención al e-nunciar (*légein*) y hacer (*poieín*) *des-cubrir* lo que las cosas son (*alethéa* = verdad) según la *fýsis* (= naturaleza)».⁵

Todos estos fragmentos nos hablan de lo mismo⁶: el ámbito del ser, el horizonte ontológico des-cubierto en cuanto tal significa acceder a un nivel de radicalidad en que se des-oculta lo olvida-

1. Véase Heidegger, *Die Physis bei Aristóteles*, fin.

2. Frag. 16; Diels I, 155. Heidegger, *Alétheia*, en *Vortr. und Aufsätze*, Neske, 1954, pp. 257ss.

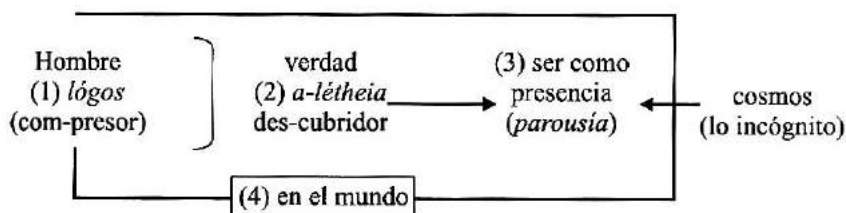
3. Frag. 89; Diels I, 151.

4. Frag. 89; Diels I, 171.

5. Frag. 112; Diels I, 176.

6. «Todo es uno», Frag. 50; Diels I, 161. Heidegger, *Logos*, en *Vortr. und Aufsätze*, pp. 207ss.

do. Cuando las cosas son re-des-cubiertas en su ser, en lo que son (trascendiendo lo obvio), se alcanza por primera vez una auténtica comunicación: se sabe de lo que se habla («lo común a todos»). El hombre dormido, la masa, perdida en el impersonal «se» (*se dice, se cree...*) tiene la ilusión de comprender en algo lo mismos que los otros, pero si sobrepasara lo obvio y se cuestionara sobre *lo que las cosas son* sería una nueva Babel: nadie se entendería, pues cada uno ha creído entender esto o aquello sobre lo obvio (de *idían* viene idiota = el egoísta, solipsista o «arrinconado» en su falta de comprensión). Sólo el que ejerce adecuadamente su (capacidad com-prensiva de lo que las cosas son;¹ revela en su «estar despierto» el ser. Parménides y Heráclito hablan entonces de lo mismo, que podríamos resumirlo representativamente de la manera siguiente.



El hombre como com-presor del ser (1) cumple una tarea de veri-factor, al des-cubrirlo (2) en su permanente ocultarse, ya que el ser no es sino la presencia o aparición (3) del ente como lo permanente dentro del mundo (4) ámbito del ser o *fýsis* para el griego.

§ 25. Platón o la dis-yunción del ser (del hombre)

Si en el mito del retorno eterno o «desde siempre» hemos podido detectar el sentido trágico del ser como permanencia, si en la ontología parmenídica hemos podido ver aparecer el ser como

1. Véase § 6; § 7; § 8 de estas *Lecciones*.

presencia o parusía, con Platón el ser se manifiesta como visibilidad, y con ello, inadvertidamente se produce una separación o des-unión (dis-yunción) que afectará radicalmente la antropología y la totalidad del pensamiento griego, neo-platónico y occidental posterior.

Platón plantea, más allá de la dialéctica entre lo oculto y des-oculto, la problemática nueva de lo visible e invisible,¹ inclinándose a ver en la verdad más que el *des-ocultamiento del ser*, la mera *exactitud* (en griego *orthótes*, del conocimiento del lógos en relación a un *ser* que es ahora considerado como idea (en griego *idéa*, que viene de *eídos* = «vista», «visión», y el verbo *oráo* = «ver», «contemplar», «percibir con los sentidos»). La des-velación o des- cubrimiento del ser del ente es ahora la exactitud de la mirada; en el primer caso, toda la fuerza se volcaba en la aparición misma *del ser*, ahora, en cambio, la intensidad se vuelca en una cierta postura *del sujeto*.

Nada mejor para comprender la actitud platónica ante el ser y, por ello, ante el hombre, que considerar con atención ciertos textos de la República, libro VI (en especial entre 514a -518d)²:

- a) «Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza (*hýklo dá tas kefaíás*)... ¿crees que los que están así han visto las sombras (*tas shiás*) proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos...?
- b) Cuando uno de ellos fuera destado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello (*periágein*...) y a andar y a mirar (*anablépein*) a la luz, y cuando, al hacer todo esto sintiera do-

1. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Berna, 1947, obra que utilizaremos en este comentario sobre Platón.

2. *República*, 514 a – 517c.

lor (*algoi*), y por causa de las chispas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía (*heóra*) antes...

- c) Hay que comparar la región revelada por medio de la visión con la vivienda- presión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida del mundo de arriba (*anábasin*) y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible (*tón noetón topón*) no errarás con respecto a lo que creo. En el mundo inteligible lo último que se percibe y con trabajo es la idea de bien (*toú agathou idéa*), pero, una vez percibida, hay que concluir que es la causa (*aitía*) de todo lo recto (*orthón*) y lo bello que hay en todas las cosas...».

No debemos olvidar aquí el «pasaje de la trascendencia» que hemos descrito más arriba.¹ Para platón, como vemos, hay tres momentos. En primer lugar, se encuentra el hombre en las tinieblas de lo cotidiano, lo obvio, lo que es objeto de mera opinión: como sombras en las que cree.

En un segundo momento, el prisionero se libera de las cadenas, se produce la «conversión»;² permanece todavía, sin embargo, en la caverna. Con ello ha detectado la inconsistencia de las sombras, pero no ha descubierto la región de la auténtica luz solar (en la caverna sólo hay fuego pero no el sol). Está entonces en la más extrema confusión, el mismo fuego lo torna ciego por un tiempo. Sólo en un tercer momento el hombre sale de la caverna y se enfrenta a «lo más verdadero» (= *alethésterá*; 515 d), es decir, a «lo más des-cubierto»,³ «lo no-velado», lo auténtico, lo que realmente es. Se trata del reino de lo inteligible, de lo visto (= *idéa*) desde y a partir de sí mismo (de «e-vidente» = el que se ve, *videns*; desde sí: *ex*). Lo e-vidente es el *ser* mismo, lo que verdaderamen-

1. Cfr. § 10 de estas *Lecciones*.

2. Cfr. § 9 de estas *Lecciones*.

3. Cfr. § 18 de estas *Lecciones*.

te es, que no se encuentra en el mundo cotidiano de las sombras, que ocultan el sentido, sino en el mundo descubierta de las ideas, donde todo resplandece, ya que manifiesta en la claridad de la des-ocultación.

Lo verdadero es ahora lo claro, lo luminoso, lo de naturaleza solar, lo visible. Se trata de un nuevo paso en la experiencia griega del ser. La idea como e-vidente (*ex-videns* en latín y en alemán *Aus-sehen*) se torna presente (*Anwesenung*) al conocimiento como visión. La verdad será entonces la *exactitud* (de «exacto» = *orthós* en griego) de la visión, el conocimiento correcto. Se ha producido un desplazamiento de la verdad como *des-cubrimiento* a la verdad como *exactitud* del juicio. La característica fundamental del ser es la de ser una idea que puede ser conocida como «exactitud». Esto produce la dis-yunción del ser. Platón distingue dos tipos de conocer: uno sensible (el del mundo de las sombras) y otro inteligible (el de las ideas). Se produce entonces una dialéctica entre lo visible y lo invisible. Lo visible sensiblemente no es visible inteligiblemente; lo visible inteligiblemente es invisible sensiblemente.

«Sólo en la sofística y en Platón la apariencia (sensible) fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. Al mismo tiempo, el *ser* en cuanto *idéa* se desplazaba a un lugar supra-sensible. Se abrió el abismo, *jorismós* (= lo separado), entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo (en las sombras) y el *ser real* que se halla en algún lugar de allá arriba».¹

En efecto, el espíritu humano tiene la posibilidad de ascender desde el mundo sensible hasta el mundo inteligible. Una vez que ha alcanzado al mundo de las ideas puede ejercer un análisis por división (*diaíresis*) que le permite distinguir entre las ideas que son género (*géne*) y las que son especie (*eíde*), hasta llegar a la idea suprema. La multitud empírica participa (*metéjein*) de dichas ideas. De allí que el alma, que conoce *a priori* o innatamente las ideas, cuando se enfrenta a las cosas que la experiencia le propo-

ne, unifica la pluralidad empírica con estas ideas que operan como categorías. De no tener el hombre acceso al mundo de las ideas estaría perdido en el mundo plural del sin sentido, empírico (lo meramente estímulo¹); con esto, Platón reafirma el pasaje a la trascendencia ya instaurada por Parménides.² No hay, sin embargo, que exagerar el dualismo platónico.

Platón ha comenzado a describir el «orden trascendente» del sentido, lo que da inteligibilidad a lo que se nos aparece. El mundo, como mundo *de sentido* (mundo de las ideas), es distinto al cosmos, como totalidad de entes dados (el mundo sensible o estímulo), el mundo de la apariencia, es como una nada de sentido.³ Sin embargo, Platón ha entificiado el ser y lo ha hecho como: o la idea suprema (en el *Sofista*) o dependiente de la idea de bien (en *La República*); en ambos casos el *ser* es un «algo» que se participa a las ideas y a los entes que nos hacen frente dentro del mundo, y que los «hace ser». El *ser* es una *idea*, y para conocer las ideas no se necesita ni el cuerpo ni los sentidos, porque las ideas están, innatas, en el alma.

De esta metafísica depende toda una antropología —o mejor, es una ontología fundamental—. En efecto, ya en los primeros diálogos Platón se muestra dualista:

«¿Hay alguna necesidad de demostrarte algo más evidente, a saber: que el *alma* es el hombre mismo?»⁴

El hombre es, entonces, un compuesto de alma y cuerpo, pero sólo el alma participa al hombre su *ser*:

«Examina entonces, Cebes, si de todo lo dicho no resulta esto: que el alma es lo más semejante que hay a lo divino, inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo; en tanto el cuerpo (es

1. Cfr. § 2 de estas *Lecciones*.

2. Cfr. § 9 de estas *Lecciones*.

3. Cfr. § 12 de estas *Lecciones*.

4. *Alcibiades* 130c.

semejante) a lo humano, mortal, no inteligible, de múltiples aspectos disoluble, y que jamás se comporta idénticamente a sí mismo».¹

Platón titubeaba acerca de aceptar o no la idea de un «hombre-en-sí»,² mientras que creía firmemente que en el hombre había algo de permanente y real, divino, lo que la tradición órfico-pitagórica había llamado *psyjé* (=alma), que no es sino la participación en lo que llamamos «hombre» del alma. Esta alma preexiste al hombre individual. Hay que considerar que «es necesario decir que el mundo es verdaderamente un ser viviente, provisto de un Alma y de un Intelecto, nacido de la acción de la previsión divina».³ Nuestro cosmos sensible ha nacido, ha sido formado,⁴ mientras que el Alma del mundo es más antigua⁵ que su cuerpo (todo lo material que vemos sensiblemente); el cielo envuelve esta totalidad. Cada astro posee su alma,⁶ que cumple las leyes universales y necesarias. El alma humana ha sido introducida por la *Necesidad* de un cuerpo,⁷ por lo cual el hombre es una mezcla del «principio inmortal del Viviente... y de las porciones de fuego, tierra, agua y aire (=cuerpo) que han sido tomadas del cosmos (sensible) y que le serán devueltas un día (en la muerte) Ellos (los dioses) pegaron conjuntamente en un solo todo las partes tomadas, pero no con ligaduras indisolubles».⁸ Es por ello que el alma humana «no ha nacido»,⁹ es inmortal,¹⁰ es eterna.¹¹ Esta alma humana «ha caído» en un cuerpo, que es como cárcel (*sema*). Platón pro-

1. *Fedón* 80 a-b.

2. Cfr. *Parménides* 130c.

3. *Timeo* 30 b-c.

4. *Timeo* 30 d.

5. *Ibid.*, 34 c.

6. *Ibid.*, 41 d.

7. *Ibid.*, 42 a.

8. *Ibid.*, 42 e- 43 a.

9. *Agéneton* dice en el *Fedro* 245 a.

10. *Fedón* 78 b-d, 92 a-94; *Fedro* 245 a-c.

11. *Aídiós*, *Rep.* X, 611 b.

pone la idea del ciclo, de la re-in-corporalización del alma (que es en definitiva el *ser* del hombre, la *ousía* permanente que lo constituye como una cosa en el mundo de la apariencia sensible):

«Dice que el alma del hombre es inmortal, y que en un momento termina de vivir —lo que se llama morir—, pero en otro momento nace nuevamente (*pálin gignesthai*) y que jamás se destruye».¹

De esto se desprende una moral de purificación o ascesis. El camino de la perfección humana es un camino ascensional, es el camino de la e-ducación.² El mito de Prometeo es el mito trágico que enseña el origen divino del alma; el mito de la caverna de Platón es el mito que enseña el retorno del alma a los dioses. Es una subida hasta llegar a lo que es «bello en sí»,³ «lo divino».⁴ Por ello el prototipo del hombre platónico y griego, el perfecto helenista, será el *sabio*, el hombre de la «vida contemplativa» (*bios thecretikós*), ex —stático en el «conocimiento de las cosas celeste y de los fenómenos de la naturaleza, tanto en la contemplación religiosa como en la fiesta cultural».⁵

Hay por todo ello un cierto desprecio del cuerpo:

«Mientras tengamos el cuerpo y nuestra alma se encuentre entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El cuerpo, en efecto, nos acarrea sólo incontables distracciones debido a su necesidad de sustento y, como si fuera poco, lo vemos atacado por incontables enfermedades que nos impiden la caza de lo real. El cuerpo nos llena de concupiscencias, deseos, temores, toda clase de imágenes y distracciones, de tal modo que, como se divide verdaderamente, en lo que de él depende jamás nos será posible ser sabios. También las guerras, discordias y batallas nos las acarrea el cuerpo y sus deseos.

1. *Menon* 81 b.

2. *Paideia*, ánodon, *Rep.* VII, 514-17.

3. *Symposium* 28-29.

4. *Filebo* 22 c.

5. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, París, 1936, p. 14.

Todos los que van a la guerra, en efecto, lo hacen por causa de la adquisición de riquezas, pero es por el cuerpo que nos vemos forzados a poseer riquezas y es por su cuidado que nos volvemos esclavos».¹

El dualismo platónico se impondrá en Occidente, pasando por las mitigaciones y a veces oposiciones de Aristóteles, del cristianismo primitivo o de un Tomás de Aquino, pero no se intentará superarlo radicalmente sino en nuestra época. El mito de que el alma *caiga* (la caída) en un cuerpo como castigo de una falta *anterior* tendrá entonces una larguísima tradición.²

Como hemos podido ver, de la dis-yunción del *ser* (la apariencia sensible sólo participa de la «idea-de ser» que se encuentra en el mundo inteligible = *logistikón*³) se deriva el dualismo alma-cuerpo; sólo el alma es el ser del hombre que *participa* así de la naturaleza de los dioses en la inmortalidad.

§ 26. Aristóteles o primacía de la causalidad formal

Para Platón las cosas son en tanto *participan* de las Ideas; son reales y tienen sentido porque están constituidas y están iluminadas por el mundo trascendente de lo inteligible. Las cosas son un entrelazamiento (*symploké*) de Ideas.⁴ El devenir (al engendrarse, crecer, moverse) queda siempre reducido a ser un fenómeno del mundo aparente de los sentidos (mera *dóxa* = opinión). Es desde aquí de donde parte el pensar de Aristóteles.⁵

Aristóteles se enfrenta, igual que los presocráticos, ante un horizonte dentro del cual todo aparece o se presenta: la *fýsis* (que hoy traduciríamos equivocadamente por «naturaleza»). Ese horizonte o *fýsis* es, como punto de partida, el mundo sensible o apariencial de

1. *Fedón* 66 b.

2. *Fedro* 246 a-b; Rep. 613 a.

3. Cfr. *Timeo* 69 c – 71 b.

4. Cfr. *Sofista* 258 d-259 a, donde las mismas Ideas se participan entre ellas.

5. Tendremos muy en cuenta el trabajo ya nombrado de M. Heidegger, *Die Physik bei Aristóteles*.

Platón. Aristóteles encontrará el ámbito o lugar del mundo de las Ideas de Platón; dicho ámbito (*jóra* en griego), cuya ubicación tanto preocupó al maestro de la Academia y sin embargo, podemos decir, nunca logró solucionar, el peripatético se situará en las cosas *singulares* mismas (*todo ti* = este tal). Con ello logrará la re-unión del *ser* (que para Platón era una Idea) con lo que nos parece ante los ojos dentro del mundo.

- a) *La Fýsis como «arje»*.¹ Todo lo que se presenta ante los ojos para Aristóteles es la *fýsis*. Toda ella está caracterizada por un fenómeno que admiraba a todos los pensadores antiguos: el movimiento, el devenir (*kínesis*). Todo lo «físico» está en continua transmutación: *desde algo hacia algo* (*ek tínos eís tí*). El principio (= *arjé*) del movimiento de todo lo que se nos presenta es la *fýsis* misma. La *fýsis* (=el ámbito del *ser* para Aristóteles) se manifiesta ante nuestros ojos desde-sí-misma.²
- b) *La «Fýsis» como «hýle»*. La *fýsis* se presenta al mismo tiempo como una totalidad todavía indiferenciada, indeterminada (como sin «ritmo» = *próton arrhythmistón*). Se presenta como aquello *con-lo-que* todo se hace, desde lo que todo se produce (en alemán *Her-stellen*; por eso avanzar ante los ojos desde un origen, *ducere* es conducir o guiar: *pro-ducir* es un hacer avanzar algo a la presencia desde un origen indiferenciado, poner-lo en el *mundo* del sentido arrastrado desde el *caos*). Todo lo que nos hace frente ante los ojos, *antes* de manifestarse a la «apertura» del mundo, se nos presenta como la *materia* (= *hýle*) originaria de la pro-ducción. El *ser*, que es la *fýsis*, es para Aristóteles también materia.
- c) *La «Fýsis y la «téjne»*. El pensar de Aristóteles, como platónico que era, es un pensar en el hecho paradigmático de la *téjne* (=principio del hacer humano). En la *fýsis* todo mo-

1. Cfr. O. Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et la mort de Dieu selon Heidegger*, Nijhoff, La Haye, 1968, pp. 77ss.

2. Cfr. *Física* I, 2, 192 b 13-15.

vimiento tiene por principio la *fýsis* misma; mientras que la realización de una casa, por ejemplo, tiene por principio la técnica arquitectónica del constructor. La «técnica» se relaciona directamente con la teoría de las Ideas, porque implica un conocimiento *previo* de la obra que se piensa hacer (el proyecto del arquitecto en el caso nombrado). El médico tiene la *técnica* de la curación, cuyo fin (=télós) es la salud del enfermo; pero es el mismo enfermo el que tiene *física-mente* (en su *fýsis* o ser) el principio de la salud, y el médico ayuda con su técnica a que el principio físico alcance mi obra (=érgon): la salud.

- d) La «energía» y la «morfé». Tanto las cosas físicas como las técnicas cobran ante nuestros ojos la fisonomía de *obras* (obras de la naturaleza u obras de arte; decimos: es un artefacto = hecho por la técnica o el arte). El hecho de que algo esté ante nosotros en el mundo (en la *fýsis* o en el mundo cultural), denota que tiene una cierta consistencia que le permite estar ahí, presente, ante nuestros ojos. No es algo indefinido, sino de-finido, de-limitado, con-figurado desde sí misma. Todas las cosas se recortan de la totalidad como avanzándose hacia nosotros con una cierta figura, forma. Esta *forma* constitutiva de las obras es al mismo tiempo, la que permite la presencia de dicha obra en cuanto tal: la actualidad (=enérgεια) en oposición a la mera disponibilidad o indeterminación de la materia.
- e) La «génesis» como causalidad eidética (= de *eídos*). El tipo fundamental de movimiento o devenir que se produce ante nuestros ojos en el horizonte de la *fýsis* es la generación (=génesis) de nuevos entes. Se trata de un devenir «desde la *fýsis* hacia la *fýsis*». Así un árbol se genera de una semilla que ha sido producida, por su parte, por otro árbol; ambos árboles son parte de la *fýsis*. El nuevo árbol surge entonces de la misma *fýsis*; la nueva *forma* se produce desde la *fýsis* y da al individuo generado un *eídos* (=idea platónica situada ahora en el ámbito individual y sensible, lo que llamaríamos ahora la «esencia» de las cosas).

Primeramente, entonces, la *fýsis* se manifiesta como pura potencia (= *dýnamis*, posibilidad, indeterminación y capacidad para, disponibilidad), materia con-la-que; en un segundo momento, dicha *fýsis* se avanza a la presencia en la apertura del mundo como mostrándonos cosas individuales (*tode ti*) que tienen *forma* constitutiva y presentativa, determinación que las hace visibles (eídos), reales o actuales (*enérgeia*). El movimiento, aún el de generación, es el pasaje del primer momento al segundo. Toda nueva producción es al mismo tiempo ausencia del momento previo: la aparición al mundo de una flor es ausencia (y desaparición) del pimpollo, y la fruta presente será ausencia de la flor. Este hecho de avanzar la naturaleza algo ocultando también algo lo llamo Aristóteles *stéresis*: el ser se manifiesta ocultándose. Se presentarse, en Aristóteles, es a manera de *forma* o determinación eidética (=esencial); la causación de algo individual es por determinación y transmisión de *morfé*: un perro (individuo determinado por una forma en la totalidad indeterminada de la *fýsis* como *hýle*) genera otro perro (le transmite su forma). Para Platón había «participación» de las Ideas en los individuos (se nos permite: de «arriba hacia abajo»); para Aristóteles hay transmisión o causación formal (trans-formación) de uno a otro en el «plano horizontal» de la *especie* eterna). El estagirita ha re-unido en un solo horizonte (el del mundo sensible o ante los ojos) la presencia del *ser*; pero no por ello ha dejado de reducir al ser al solo nivel eidético. El *ser* como para los presocráticos y Platón es el *permanente*, la *presencia* de lo presente (en último término, la *ousía*), lo alcanzado exactamente por el *lógos*.

Esta filosofía no la alcanzará Aristóteles en un día. Necesitó toda su vida para ir, lentamente, madurando su pensar. Por ello sólo en los últimos años de su vida pudo aplicar esta doctrina a la antropología, principalmente en el tratado *Del alma* (entre el 330-323 a.JC.).

En Aristóteles hay toda una ontología fundamental. Cuando dice que «el alma es en cierta manera todas las cosas», está manifestando claramente que el intelecto se identifica con lo inteligible

de las cosas.¹ Es decir, la com-prensión que el *lógos* efectúa es un acto co-lector por el que la multiplicidad de las cosas son unificadas en aquello que tienen de común, de inteligible: el *eídos*, la forma. El entendimiento (*noús*) tiene la capacidad de desplegar un ámbito de sentido, el mundo. En Aristóteles puede decirse que el hombre es ya el ser-en el-mundo, en el mundo sensible que me hace frente a los ojos. Para Platón el hombre (=el alma) era el ser-fuera-del-mundo, fuera del mundo que como mera apariencia participa del orden real que es trascendental. En Platón el alma es una *ousía* fuera del cuerpo, y la contemplación de las Ideas sobrepasa en todo a los sentidos. La filosofía es deducción. Para Aristóteles el alma es forma del cuerpo (como veremos), y por ello la com-prensión del ser de los entes parte de los sentidos. La filosofía es inducción del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

En efecto, Aristóteles, al fin de su vida, abandonó el dualismo alma-cuerpo que había defendido hasta llegar al Liceo (como platónico que era) para defender una «peligrosa» doctrina para el mundo griego (porque ponía en duda la inmortalidad del alma). Nuyens expone la antropología de Aristóteles en tres etapas²: la primera, la del joven pensador que concibe el alma como una *ousía*³ y la unión con el cuerpo es accidental,⁴ siendo el *noús*⁵ la parte superior, teórica y contemplativa del alma. En el período de transición, por sus estudios biológicos, el alma es extendida a todos los vivientes como su forma. En el período definitivo, el alma del hombre es concebida por primera vez como forma, o lo que la «esencia» a la cosa (*eídos*):

«por todo ello es necesario decir que el alma es la *ousía* en el sentido de *eídos* (lo que «esencia» = forma) de un cuerpo físico te-

1. *Del alma* 431 b 21; y en 430 a 14ss.

2. Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Paris, 1948.

3. Desde el diálogo el *Eudemo* y el *Protréptico* hasta *Física* I, 2, 185 a 20-26.

4. *Física* 212 b 11-12.

5. *Ibid.*, 223, a 2-26.

niendo la vida en potencia». ¹ Poco después dice que el «alma es la *esteléjeia* (en-télos-ejein = estar-en-el-fin = *acto*) primera de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia». ²

Con esto el alma deja de ser una «cosa» o «substancia» completa (*ousía*) que pre-existe al hombre y que cae en el cuerpo; deja también de ser el hombre que inmortalmente subsiste después de la muerte. Para Aristóteles, al haber re-unido el ámbito de lo inteligible a lo sensible de las cosas cotidianas, el alma es la forma constituyente del hombre individual (lo que determina la materia y la hace *ser* «este hombre»). El hombre nace en el acto de generación, que no es sino la trans-formalización (trans-misión de la forma del generante al generado). La forma trans-mitida en el *eídos* o la forma de la especie; la esencia específica.

De esta manera el hombre individual desaparece con la muerte y sólo subsiste la especie humana. Dicha especie es eterna, «desde siempre». Dicha especie es el *ser* del hombre. Como vemos, aunque Aristóteles haya superado a Platón, ha conservado, sin embargo, el sentido del ser al mundo griego; el ser del hombre es lo permanente, lo presente ante el *noús*, la *ousía* o especie humana, y en esto los hombres se emparentan con los dioses.

Sin embargo parece que Aristóteles, cuando superaba el dualismo del alma-cuerpo (por la doctrina hilemórfica, de la materia y la forma aplicada al hombre, tendió a establecer un nuevo dualismo entre el hombre y el *noús*. Se pregunta Nuyens: «¿Si el alma es enteramente la forma sustancial, aun en el hombre, qué es entonces el *noús*? Aquí vuelve Aristóteles a un dilema sin solución». ³ En efecto, este *noús* no se mezcla con el compuesto, ⁴ es el lugar de las

1. *Del alma* II, I, 412 a 19-21.

2. *Ibid.*, 412 a 27-28; hay todavía dos definiciones más en 412 b 4-6 y en 414 a 12-13.

3. *Op. cit.*, p. 95.

4. *Del alma* 429 a 19; 429 b 24.

ideas,¹ está separado,² es impasible,³ es divino,⁴ ha entrado «como por la puerta»,⁵ es «inmortal y eterno».⁶ Sin dificultad los filósofos árabes pensarán que este Intelecto (*noús*) es algo divino que, siendo uno, se participa a la especie humana. Tomás de Aquino por su parte, interpretó que era una facultad del alma (*intellectus agens*). En verdad, la genial antropología aristotélica quedó inacabada. Después de la muerte de Aristóteles, será la filosofía platónica la que reinará con aplastante influencia en el mundo helenístico. La academia antigua, la nueva academia y el neoplatonismo son sus representativos frutos.

§ 27. Plotino, genio reflexivo indoeuropeo

La filosofía helenística tuvo tres momentos: la primera fase, que comprende aproximadamente del siglo IV a.JC. hasta mediados del siglo I d. JC., está dominada por una reflexión moralizante de tipo estoico y epicúreo, con matices escépticos (como en el caso de Pirrón y la Academia media y nueva); la segunda fase contempla la persistencia del escepticismo, pero es en torno a Alejandría —gran capital cultural, política y económica— donde se produce una vuelta hacia los clásicos; el llamado neopitagorismo y platonismo medio significan nuevas tradiciones que se inspiran en doctrinas orientales, desde que la Persia perteneció a los Seleúcidas y el Egipto a los Ptolomeos. Perteneciente a estas escuelas, un Plutarco de Queronea, mostraba cómo existe primeramente la Unidad eterna e inmutable del ser divino: «Dios es la inmóvil eternidad»;⁷ pero ese Dios no es el origen del mundo,

1. 429 a 27-28.

2. 429 b 5.

3. *Meteor.* 380 b 7-10.

4. 408 b 29.

5. 736 b 28.

6. 430 a 22-23.

7. De Isis y Osiris, § 45.

porque «sería imposible que existiese algo malo, siendo Dios causa de todas las cosas».

Estas dos fases de la filosofía helenista influyeron todo el pensamiento cristiano de los dos primeros siglos —justo con el estoicismo principalmente—. La tercera fase es la del neoplatonismo, desde mediados del siglo III hasta la desaparición de las escuelas paganas de filosofía (en el 529 el Emperador Justianiano cierra la escuela de Atenas, la de Alejandría durará hasta el siglo VII d. JC., cuya biblioteca, en su esplendor, tuvo más de medio millón de volúmenes —contando los de la biblioteca exterior, interior, volúmenes mezclados y simples—). Del moralismo estoico y epicúreo se pasa a una reflexión francamente teológica o teosófica. El mejor ejemplo del neoplatonismo, Plotino de Lycópolis (203/4 –269/70), sintetiza lo más peculiar del pensamiento indoeuropeo. No en vano fue alumno de Amonio Sacas (175-240), y tuvo especial preocupación de enrolarse en las armadas del emperador Gordiano para conocer el pensamiento de los iránicos e hindúes. De hecho, en Plotino se reúne la tradición griega-helénica, la iránica y hasta brahmánica; su teosofía es una síntesis que se contrapone, en casi todas sus tesis fundamentales, a la cosmovisión cristiana.

En el sistema neoplatónico hay un claro movimiento circular: primero está lo Uno, por degradación y multiplicidad —segundo momento— emana el universo complejo, por simplificación y purificación —tercer momento— se produce el retorno a lo Uno, el cual se encuentra idéntico a sí mismo nuevamente —cuarto momento—. Esta tesis de la circularidad, como veremos, involucra una antropología bien estructurada e igualmente una moral que tendrán mucha importancia en todo el pensamiento bizantino y latino —occidental—. Veamos paso a paso los tres momentos, deteniéndonos especialmente en el segundo (donde se da cita su antropología) y la transición hacia el tercero (principalmente moral).

Ante todo y sobre todo ser, inefable e incomprensible se encuentra lo Uno. El alma desea «resolver este problema tan debatido entre los sabios antiguos: ¿Cómo el Uno, tal como lo interpretamos,

ha llegado a ser una multiplicad?... ¿Cómo podemos reasumir la multiplicidad en la unidad?» (V, 1,6). Veamos cómo explica Plotino el comienzo de las emanaciones provenientes de lo Uno originario:

«Cuando un ser ha alcanzado la perfección, vemos que siempre engendra (algo); no puede soportar el permanecer en su propia (perfección solipsista), sino que produce otro ser. Esto no es sólo verdad de los seres con voluntad refleja, sino igualmente entre los que vegetan sin voluntad o de los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su ser. Por ejemplo el fuego calienta, la nieve enfría, el veneno obra sobre otra cosa, y, en fin, todo, en tanto que poseen capacidad, imitan al principio eterno y bueno. ¿Cómo podría el ser más perfecto y el Bien primero permanecer inmóvil en sí mismo? ¿Sería acaso por envidia? ¿Sería por impotencia, siendo el poder de todas las cosas?... Es necesario, entonces, que alguna cosa provenga de El, porque los seres tienen de El la capacidad de hacer existir a otros...».¹

El segundo momento del movimiento circular se ocupa de explicar, como hemos visto, la causa de la multiplicidad y su racionalidad, es decir, su orden. Se puede experimentar con los sentidos la existencia de un mundo plural material; existe entonces una jerarquía óptica, desde lo perfectísimo y simplísimo (lo Uno), por degradación, oscuridad e imperfección, hasta la pura materia sensible:

«La multiplicad (to odñeos) consiste en el alejamiento de cosas numéricamente distintas, es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicad innumerable, y es necesario que la infinitud (de este tipo) sea el mal y que seamos nosotros mismos malos cuando somos múltiples. Pues la multiplicad de una cosa radica en la incapacidad de concentrarse en sí, dispersarse, extenderse y disiparse. Si, en ese dispersarse, se encuentra absolutamente privado de lo Uno, llega a ser una multiplicad en la que nada puede unir una parte a otra».²

«Decimos que el *Noús* es la imagen del Uno... ¿Pero el Uno no es *Noús*? ¿Cómo podría engendrar el Intelecto? Porque El se ve retornándose sobre sí mismo; esta visión (de sí mismo) es el Intelecto».³

1. V, 4-1.

2. VI, 6,1.

3. V, 1, 7.

Efectivamente, la emanación del alma sigue a la del Intelecto:

«Siendo (el Intelecto) semejante a lo Uno, produce como él, dejando emanar su multiplicidad en potencia; lo que produce es imagen de sí mismo; se derrama como lo Uno, que antes se había derramado. Esta energía que procede de la substancia (del Intelecto) es el Alma (del mundo)... El alma no permanece inmóvil, sino que se mueve para engendrar una imagen de sí misma».¹

Esta Alma es la productora del lugar, del cuerpo, del mundo (IV, 3,9); siendo productora del cosmos sensible, engendra igualmente el tiempo (III, 7, 10); es igualmente principio del alma inteligible y de la vida de todo cuerpo viviente (desde el hombre hasta los animales y los vegetales) (VII, 7, 11). El Alma del mundo se individualiza en un sinnúmero de almas particulares que animan los cuerpos vivientes —de allí la posibilidad de pasar de un cuerpo a otro, la ensomátosis—. Entramos ya, de lleno, a la antropología plotiniana:

«En lo que concierne al alma de los vivientes, aquellas que entre ellas han caído y llegado hasta en los cuerpos de las bestias, es necesario que sean inmortales».² «Hay almas que cambian de cuerpo y renacen cada vez con diversos aspectos; pero cuando lo pueden, se escapan al nacimiento y se unen con el alma del universo».³

El hombre, por lo tanto, es el encuentro de un alma con un cuerpo material. Lo absolutamente material es lo no-ente, lo no-ser, lo absolutamente malo sin mezcla de bondad.⁴ Y bien, el cuerpo del hombre está constituido con esa entidad última en la escala de los seres, efecto de un pecado (*amartía*) que determinará la caída de los seres inferiores y la ocasión de la existencia del mundo material. Esta visión pesimista no es exclusiva, ya que Plotino expone igualmente una visión optimista donde el alma se

1. V, 2, 1.

2. IV, 7, 14.

3. III, 2, 4.

4. I, 8, 5; III, 6, 7.

encarna en un cuerpo «por inclinación voluntaria para ejercer su poder e imponer orden en lo que está junto a ella».¹

En el hombre, diríamos así, se conjugan tres pecados: el originario del Intelecto y del Alma que producen las sustancias inferiores y el mundo; pero al mismo tiempo, y en tercer lugar, el alma individual ha cometido un pecado anterior, origen de su misma individuación:

«Las almas (individuales) si hubiesen permanecido en lo inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento... Pero, habiendo cambiado y pasado de lo universal a lo particular, en fragmento, queriendo ser cada una por sí misma, se fatigan de existir con otro (el cuerpo), se separaron cada una en sí misma solitariamente. Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del todo, sin dirigir su mirada hacia lo inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en la acción y no proyectaron sino fragmentos».²

¡Eso es el hombre! Un compuesto accidental de un alma caída y de un cuerpo material; ambos producto de una falta que origina la multiplicidad. Ese hombre puede todavía obrar mal —se trata del cuarto tipo de mal—,³ ese obrar mal del hombre es el internarse todavía más profundamente en la multiplicidad, olvidando la necesidad de reconcentrarse en sí mismo para recuperarse en la unidad.

La procesión descendente exige una procesión ascendente. Gracias a la inteligencia práctica, el alma domina el cuerpo por la *ascésis* y por el cultivo de las virtudes; por la inteligencia teórica contempla el mundo inteligible. Si se «convierte», cambia el sentido de la existencia y se prepara a la liberación definitiva del alma individual después de la muerte. El alma individual se incorpora así al Alma del mundo, la que procediendo ascendente se incorporará al Noús y éste nuevamente a lo Uno. ¡El

1. IV, 8, 5.

2. IV, 8, 4.

3. IV, 8, 7.

círculo quedará cerrado para recomenzar su procesión descendente...! por toda la eternidad...

Porifirio de Tiro (232-301), Jámblico de Calcidia (+330) y Proclo (410-485) siguieron estas doctrinas, influenciando de manera decisiva la reflexión teológica posterior. Piénsese que el *De causis*, comentado por Alberto y Tomás, fue un pretendido libro de Aristóteles, pero en verdad era un estudio de Proclo.

Terminamos así la exposición de toda una tradición de pensamiento que nos constituye a nosotros, hombres de la cultura occidental latina, o mejor aún: latinoamericanos. Los griegos experimentaron el ser de una manera radicalmente nueva¹: el ser es la *presencia* de lo *permanente*, de lo *visto*, de lo *exacto* comprendido por el *lógos*; es lo *eterno* de las cosas que nos hacen frente ante los ojos. El ser *ab-soluto*, es decir, no tiene relación fundante o ligazón (*solutio* = acción de desatar, separación).² Así comprendido el ser, si se es consecuente y se llega a las últimas conclusiones, no puede menos que afirmarse un pateísmo: todo es dios, lo es eternamente, necesariamente, en el «cielo». Si el *ser* de las cosas que me rodean, y que hacen frente en el mundo, es *ser en y por sí*, es decir, ab-solutamente sub-sistente, entonces el hombre tiene parte con-substancial por naturaleza, pero de una divinidad monista que es el mismo cosmos. Esta es una posibilidad de pensar humano, que después de los griegos será sumida, siguiendo distintas vertientes y sufriendo diversas influencias, por los gnósticos, los iránicos maniqueos, los cátaros y albiguenses, por un Boehme en Alemania y que, ciertamente, influenciará.

1. Cfr. § 11-13 de estas *Lecciones*.

2. Cfr. esquema de § 13 de estas *Lecciones*; los griegos constituyen la posibilidad (a): el ser como *Ab-grund* = sin fundamento ajeno a él mismo.

Capítulo VI

El hombre en el pensamiento hebreo y cristiano

Al comienzo del capítulo V hemos indicado cómo «lo griego» no está ausente de nuestro mundo latinoamericano. Pero ahí también decíamos que la experiencia cultural griega debería todavía ser «impostada en otro contexto más amplio y com-prensivo». Debemos ahora dar ese nuevo paso hacia los fundamentos, hacia las bases de nuestro modo presente de existir en Argentina, Latinoamérica. Se tratará de descubrir otra «experiencia del ser», que constituirá, por lo tanto, otra antropología, que irrumpió dentro del Imperio romano- helenista a partir del fin del siglo I y ya firmemente desde el II d.J.C. En el § 13 de estas *Lecciones* explicamos que la *nueva* experiencia del ser se enfrentaba al cosmos no ya como eterno ni infundado, sino como creciente, habiendo nacido, entonces, evolutivo, temporal y fundado u originado. Se trataría de la tradición que afirma la posición (B) del esquema del § 15 de estas *Lecciones*: El cosmos como contingente abre el orden radicalmente nuevo y no vislumbrado por los griegos del ser como *esse*, que es la obra primerísima del Creador (el *Ipsum Esse* = el mismo ser sub-sistente). Veamos todo esto por partes.

§ 28. El sentido dramático de la ex -sistencia

Tenemos que descubrir lo que era *obvio* para los semitas, judíos, cristianos y árabes; aquello que todos estos pueblos tenían ante sí cuando entre ellos nació la filosofía, ese pensar metódico acerca de lo que nos enfrenta en la vida cotidiana. Ciertamente, la experiencia cultural de un semita es muy distinta a la de un indoeuropeo.¹

1. Cfr. lo dicho al comienzo del § 28 de estas *Lecciones*.

Los pueblos semitas irrumpen en la historia, según el recuerdo de la humanidad, en el siglo XXV a.JC., cuando los acadios invaden la fértil región de la baja mesopotamia y dominan la civilización súmera.¹ Procedentes del desierto sirio-arábigo, los semitas dominaron todas las regiones limítrofes de dicho desierto: la invasión cananea llega hasta el Egipto en el mismo siglo XXV a.JC.; los fenicios se instalan en las costas del Mediterráneo y florecen en el siglo XI a.JC., fundando Cártago al norte del África; los hebreos procedentes de Ur, en el siglo XIX a.JC., terminaron por instalarse en la alta Palestina, siendo los judíos una de las doce tribus; los asirios y babilónicos serán igualmente semitas; los arameos y amorreos ocuparán las regiones de la Siria actual; los árabes serán la última gran expansión semita en este caso de religión mahometana. Los cristianos, comunidad fundada por judíos, llevará en su éthos y en su comprensión del mundo, todos los signos de pertenecer a la tradición cultural de los pueblos semitas. Como los indoeuropeos, los semitas adoraron originariamente a los dioses del cielo (dioses uránicos). Eran beduinos o pastores del desierto que no poseían ninguna vinculación ni con la agricultura ni con la civilización urbana. Entre todos los dioses semitas, los que cobraron mayor importancia, después del *Marduk* de la Mesopotamia a los *Daales* de fenecia, fue *Jahvez* de los hebreos y *Alah* de los musulmanes. Aunque la aceptación de un enoteísmo creador es común en los pueblos primitivos (como lo ha enseñado y probado W. Schmidt) —como, por ejemplo, entre los pueblos pigmeos, esquimales u onas del sur argentino—, sin embargo ningún pueblo llegó a llevar hasta sus últimas consecuencias los corolarios del enoteísmo (= *un* dios) creacionista. Sólo los profetas de Israel (desde el siglo VII a.JC.) com-prendieron que el enoteísmo creacionista sólo podía concebirse en el monoteísmo universalista (= *sólo un* Dios para todos).² No se piense que lo que acabamos de exponer se trata de un primer capítulo de una

1. Véase mi trabajo *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969 —que publicamos ahora, corregido, en estas *Obras Selectas*, Tomo IV—.

2. Cfr. *El humanismo semita*, supra, cap. IV, sec. I: La lógica del monoteísmo.

teología, o de la «revelación» dada a Israel. Por lo general se comete un grave error. Se toma el pensar griego como si fuera de la «razón natural» y en cambio el pensar israelita como si fuera de la «fe», o el pensamiento «de la revelación». Según nuestro método, como se ha podido ver, el mito edípico o prometeico¹ son hechos culturales e históricos que configuraron efectivamente el mundo de la vida cotidiana del griego, mundo no-filosófico que tuvo ante sus ojos el filósofo cuando se puso a pensar. Es simplemente lo obvio cultural o mundano. De igual modo, cuando un filósofo judío (por ejemplo Filón de Alejandría o Maimónides), cristiano (por ejemplo Tomás de Aquino o Descartes) o árabe (como Averroes o Avicena) se pone a pensar, se enfrenta ya con un horizonte mundano constituido, y las cosas que lo hacen frente ante los ojos tiene ya un *sentido*. ¿Cuál? Esa es nuestra cuestión.

En el mundo judeo-cristiano (e igualmente árabe) hay un mito (= relato que organiza símbolos fundamentales) que configurará todo un *étos*, todo un modo de ser en el mundo, y que imprimirá en la tradición que estudiamos todo un *sentido* de la existencia. Ante el mito trágico de Edipo o Prometeo, encadenados ante la divina necesidad del Destino inevitable, inocentes y culpables al mismo tiempo, que deben sufrir para comprender, se levanta la figura dramática (pero no *trágica*) de Adam. «Sólo el mito adámico es propiamente antropológico; con este designio etiológico (sobre los orígenes) refiere el origen del mal a un ancestro de la humanidad actual cuya condición es *homogénea* a la nuestra...; en segundo lugar, el mito etiológico de Adam es la tentativa más extrema de desdoblar el origen del mal y del bien... (al hacer) del hombre el *comienzo* del mal en el seno de una creación que tiene ya su *comienzo* absoluto en el acto creador de Dios...».²

En efecto. Quien considera los dos relatos del mito adámico en el Génesis (el del capítulo 2 es más antiguo que el del capítulo 1 y por ello de más arcaica factura) puede rápidamente descubrir que

1. Cfr. § 22 de estas *Lecciones*.

2. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.

tras el ropaje simbólico (propio del medio babilónico donde nació) se describe todo un *éthos* muy distinto al de un Prometeo (encadenado). Adam, en cambio, fue «tentado». La *necesidad* del Destino no tiene como interlocutor a la libertad, sino a la resignación pavorosa de quien acepta el Destino inevitable. En cambio la «tentación» se dirige siempre a una *libertad*. Es justamente «tentación» porque, no habiendo todavía falta o pecado, el hombre puede o no aceptar el ofrecimiento. Adam (que viene del término hebreo *adamá* = tierra, lodo) es un sujeto cuyo verbo está siempre en plural. Adam no es *un* hombre, es simplemente *el* hombre. Su falta de pecado es el pecado del hombre. Se trata de un mito etiológico donde se describe simbólicamente la condición humana pero tal como la veían los hebreos (muy distinta que como la veían los griegos). El hombre, *en su libertad*, y no Dios, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal u obra el hombre, no es un *factum* divino inevitable:

«Y Nave vio que era inmenso el mal (*ráhat*) del hombre en la tierra; y (vio) que en todo tiempo sólo producen (*ietser*) mal los pensamientos del corazón (*libó*) (del hombre).¹

Tiempo después los poetas de Israel contarán así la misericordia de su dios:

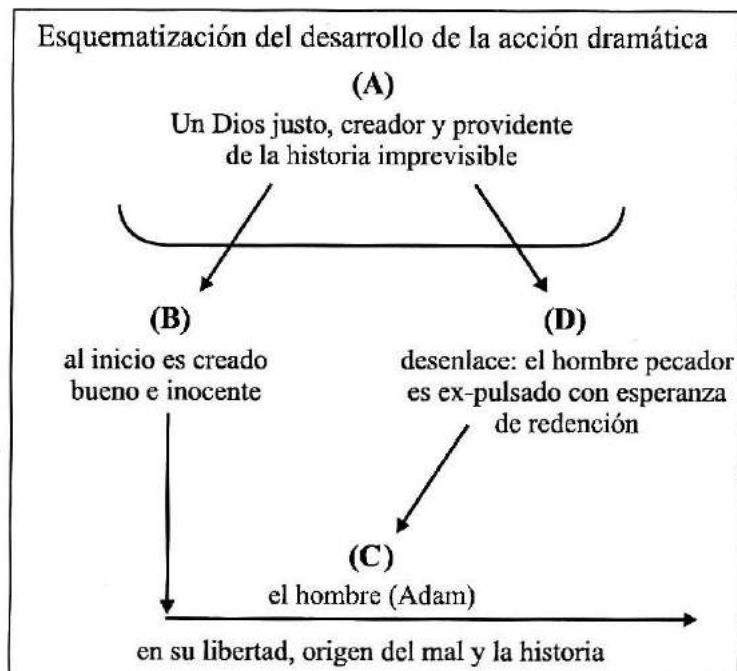
«En tu infinita ternura, oh Dios, borra mi pecado... Contra ti, sólo contra ti he faltado, lo que es malo (*haráh*) ante tus ojos lo he hecho (*hásiti*).... ¡Dios, crea (*bra*) en mí un corazón puro (*leb thaber*), restaura en mi pecho un espíritu (*rúaj*) nuevo». ²

Los términos usados son estrictamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bara'* tiene, en toda la Biblia, como único sujeto, el Yo personal de Yahveh. Es decir, la falta, el pecado, el mal, es operación (yo hice = *hásiti*) humana. Esa falta tiene como lugar propio el *corazón* (así se expresará Jesús en el Nuevo Tes-

1. Génesis 6,5.

2. Salmo 50, 3-12.

tamento y Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*), en la interioridad, en la facultad judicativa que llamaríamos hoy la conciencia (moral). Pero el perdón del pecado es obra exclusiva de Dios, es una nueva creación (creación nueva expresada por la infusión del *espíritu*, como veremos más adelante).



El mito adámico propone un Dios justo y al mismo tiempo misericordioso (= cordial ante la miseria del hombre), creador de todo y, por lo tanto, trascendente al mundo y al cosmos: es el absolutamente otro (A). Ese Dios se le aparece a los ojos del relator como un Dios providente de una historia imprevisible, porque, aunque se ocupa del quehacer de los hombres y los dirige, sin embargo el hombre cambia sus planes. No hay ninguna relación con el destino necesario del oráculo *edípico* o el castigo prometeico.

El hombre es inocente (y no al tiempo culpable como el héroe griego), es bueno (como, ante el calvinismo, lo recordará J.J. Rousseau) (B). El hombre es tentado en su libertad (C), irrumpiendo así el mal en la historia, en el nivel ontológico. Al cometer la falta el hombre es ex-pulsado, (no se trata de una caída de «arriba hacia abajo») pero con esperanza de futura salvación (D). El mal no es entonces irremediable y su peregrinar por la tierra, tierra de sufrimiento, trabajo y muerte, tiene un sentido. El hombre es el «señor» de la creación («El hombre puso el nombre de las bestias, de los pájaros, del cielo y de los animales salvajes»¹).

Los relatos míticos de Caín y Abel, y de Noé,² indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una salvación futura. Con ello «el monoteísmo ético de los judíos arruinaba en su base todos los otros mitos, elaborando los motivos positivos de un mito propiamente antropológico sobre el origen del mal. El mito adámico —continúa Paul Ricoeur— es el fruto de la acusación profética dirigida contra el hombre: la misma teología que declara inocente a Dios acusa al hombre».³ «El mito repara la especulación (nosotros diríamos «el pensar») que explora la ruptura de lo óntico y lo histórico (ontológico)... Desdoblando así el origen en un origen de la bondad de lo creado (óntico) y de un origen de la maldad de la historia (ontológico) el mito tiende a satisfacer la doble confesión del creyente judío: la perfección absoluta de Dios y la maldad del hombre: esta doble confesión es el fundamento mismo de su penitencia».⁴

El ritmo completo del mito adámico se juega entre un Dios creador y una libertad que instauro la historia y en ella comienza igualmente la ambigua tensión de la verdad y el error.⁵

1. Génesis, 2,20.

2. Cap. IV al XI del *Génesis*.

3. *La symbolique du mal*, p. 225.

4. *Ibid.*, pp. 227-228.

5. Cfr. § 18, al fin, de estas *Lecciones*.

§ 29. Corporalidad como carnalidad espiritual

En nuestro tiempo, el hecho de que la existencia humana ha sido redescubierta no como «*teniendo* un cuerpo», sino como un «*siendo* un cuerpo», nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir como hombres.

En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la «*carne*» (*basar*) y el «*espíritu*» (*ruáj*) que le permite mantener inalterable —aunque en evolución— el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra *nefesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad personal del *nombre* de cada uno que significa la individualidad irreductible: «yo te he conocido por tu *nombre*». ¹ *Nefesh* significa sustantivamente «gargante» ² y por una transmutación metonímica designa igualmente el «suspiro» o la «respiración». Es el «deseo» o el «apetito»; ³ pero más aún, es la misma «vida», «el ser viviente», ⁴ y por ello está en relación con la sangre (principio de la vida). ⁵ Llega a contener el sentido del «yo viviente».

«Ni *nefesh* bendice Yehvah» (*Salmo* 103,1)

«Ni *nefesh* suspira y languidece en la casa del Señor» (*Salmo* 84,3)

«Entonces Yehvah-Dios modeló al hombre con barro del suelo, y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaiim*) y el hombre devino una *nefesh* (= un ser viviente)» (Génesis, 2,7).

Después de la muerte, la *nefesh* permanece en relación con el cadáver aunque no se extingue totalmente, es como el centro de

1. *Exodo*, 33, 12 y 17.

2. *Jonas*, 2,6.

3. *Prov.* 12,10; 13,2.

4. *I Rey*. 3,11; 19,10; *II Rey*. 10,24.

5. *II Sam.* 23,17.

conciencia, como la unidad nuclear del poder vital. En fin, no es una parte del hombre, sino el hombre entero considerado desde un cierto ángulo la vitalidad secreta y personal del hombre.

Basar no significa «cuerpo» —porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo— sino «carne», o la manifestación material de la *nefesh*. El «cuerpo» —en el sentido griego o cartesiano— es sólo el «cadáver» (*gufah*). El Nuevo Testamento traducirá *basar* por *sarx* (carne) y no por *sema* (cuerpo). Juan dirá «El Verbo se hizo Carne».¹

Un griego habría dicho: «El verbo tomó un cuerpo», lo que es radicalmente distinto. La carne tiene diversas facultades, es decir, el viviente-carnal posee distintas partes funcionales: el *corazón*² es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo;³ los *riñones*, que, además del significado del corazón, designa igualmente los pensamientos secretos, la sensibilidad; el *hígado*, facultad de los sentimientos elementales;⁴ etc.

«Mi *corazón* exulta, mis *entrañas* se alegran, mi carne (*basar*) descansa con seguridad...»⁵

«Mi *nefesh* exulta en Yehvah... todos mis *huesos* dirán: Yehvah; ¿quién es semejante a Ti?»⁶

La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad indivisible del hombre; el *ruaj* (que en griego se traducirá *pneuma* y no un *nous*), el «espíritu». Con el *ruaj* «la antropología bíblica abre una nueva dimensión, que le es específica. Esta dimensión sobrenatural es propia de la revelación bíblica». Más que una facultad, que una parte, que un elemento del hombre, el *ruaj* constituye radicalmente dicho hombre en un *orden*

1. *Jn*, 1, 14.

2. *Ezeq.* 36, 26.

3. *Gen.* 6, 5; 8, 21.

4. «Mi hígado —bilis— se derramó en la tierra»; *Lamentaciones* 2, 11.

5. *Salmo* 16, 9.

6. *Salmo* 35, 9-10.

distinto al de *basar-nefesh*: «El egipcio es un hombre y no un Dios; sus caballos son carne y no espíritu».¹ El profeta es «el hombre del espíritu».²

El *ruaj* se diferencia de la *nefesh* en cuanto indica una acción directa del Creador, y a veces apareciendo como el mismo Dios:

«Mi espíritu (*ruaj*) no permanecerá siempre en el hombre, pues el hombre no es sino carne (*basar*)».³

Mientras que la *nefesh*, permanece más unida al cadáver, es el *ruaj* el que una vez «retirado» por el Creador produce la muerte:

«Tú ocultas tu rostro, ellos se espantan, tú retiras tu *ruaj*, ellos mueren al polvo retornan».⁴

La doctrina de la resurrección se relaciona directamente al *ruaj* y no a la *nefesh*:

«He aquí que Yo abriré vuestras tumbas y os haré salir fuera de vuestras tumbas, oh mi pueblo (*hami*)... Yo infundiré mi espíritu (*rujî*) en vosotros y viviréis (*jaiitêm*); Yo os daré tranquilidad sobre vuestro suelo, y sabréis que Yo, Yehvah, lo he dicho y hecho».⁵

Aquí el «espíritu» tiene como sujeto todo el «pueblo», con el tiempo se hablará aún de una resurrección (= ponerse de pie = *qum*) individual.⁶ Antes de recibir la influencia griega, el pensamiento hebreo no hablará de la resurrección del «cuerpo», sino del «muerto», de sus huesos, de sus músculos.

Pero la influencia griega se hizo presente en Israel, y profundamente, lo que producirá una conmoción en este singular pueblo:

1. *Isaías* 31,3.

2. *Oseas*, 9,5.

3. *Gén.* 6,3.

4. *Salmo* 104, 29-30.

5. *Ezeq.* 37, 12-14.

6. *Isaías*, 26,19.

5. *I Macab.* 1,11.

«Vamos, hagamos alianza con las naciones que nos rodean, puesto que desde que nos hemos separado de ellas, muchos males hemos padecido».¹

En el medio babilónico, en la tradición apocalíptica de Ezequiel y de Isaías, Daniel habla de un «despertarse» de los que habitan en el «país del polvo», unos serán conducidos a la vida eterna y otros al horror eterno.² Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, no existe todavía resurrección de un «cuerpo», sino de un «durmiente», es decir, de la totalidad humana. La *nefesh* permite continuar la identidad personal mientras que el ruaj infunde la nueva vida.

Mientras que es en los libros de la *Sabiduría* donde el helenismo se hace presente —y sobre todo en la traducción de los Setenta, donde *basar* es traducido a veces como *soma*, y *nefesh* como *psujé*—. En Alejandría —en torno a los años 100 a 50 a.JC— se escribe este libro. Podemos leer:

«El cuerpo (*soma*) corruptible pesa sobre el alma (*psujén*) y su mansión terrestre aturde el espíritu (*noun*) en mil pensamientos».³

Un Josefo llegará a decir, que «las almas puras subsisten después de la muerte y alcanza un lugar altísimo en el cielo».

La escuela farisea, de Palestina, llevará la doctrina de la resurrección a su pleno acabamiento, sin dejarse orientar por la antropología helénica:

«El rey del mundo resucitará (*anastasei*) a los que han muerto por las Leyes».⁴

La antropología del Nuevo Testamento es ciertamente uno de los últimos capítulos inventivos del pensamiento hebreo —el *Talmud* y la *Mushná* serán los últimos documentos originales—,

1. *I Macab.* 1,11.

2. *Daniel*, 12,2.

3. *Sab.* 9,15.

4. *II Macab.* 7,9.

después el judaísmo vivirá en contacto con el oriente y el occidente, pero sin poder ya alcanzar la genialidad de sus progenitores (lo que no significa negar en nada, lo mucho que el dicho judaísmo ha originado en las culturas con las que ha coexistido). La tradición de «la Fe de la secta (Actas 28, 22) cristiana» se injerta en el corazón mismo de Palestina y aún Antioquia, pero no del judaísmo alejandrino. Juan y Pablo, por ejemplo, proponen una antropología judía ortodoxa:

«lo que ha nacido de la carne (*sarx*) es carne, y lo que ha nacido del espíritu (*pneuma*) es espíritu. No te asombres que haya dicho es necesario «nacer de arriba». El viento (*pneuma*) sopla donde quiere... igualmente de aquél que nace del espíritu (*pneuma*)».¹

Juan posee una antropología firme y clara; el Verbo se hace «carne» y no «cuerpo» (1, 14); existe una «voluntad de carne» (= del hombre) (1, 13); «un deseo de la carne» (I Jn 2, 16) que hoy llamaríamos lo *libido* del hombre; de igual modo «el Padre resucita a los muertos» (Jn 5, 21) y no a los cuerpos (como para Josefo).

Pablo, fariseo de Tarso, es aún más claro; existe una inteligencia de la carne (Col 2,18), una sabiduría de la carne (Rom 8,6) que se opone a la *frónema tou pneumatós*. Con respecto a la distinción de los dos órdenes nos explica:

«Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*ten nekron*)... se siembra un cuerpo psíquico (*soma psujikón*) y renace un cuerpo espiritual (*soma pneumatikón*). Si existe un cuerpo psíquico, existe también un cuerpo espiritual. Está escrito; el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*eis psujon zosan*); el último Adam es un espíritu vivificante (*eis pneuma soopoion*). Pero no es el espiritual el que viene primero; sino el psíquico y después el espiritual. El primer hombre, fue (constituido) de tierra, es terrestre; el segundo viene del cielo... Yo lo afirmo, hermanos, la carne (*sarx*) y la sangre (*haima*) no pueden heredar el Reino de Dios».²

1. Juan 3, 6-8.

2. I Corint. 15, 42-50. Cfr. I Cor. 2, 101, 15.

Pablo ha admirablemente expuesto la antropología hebrea en términos griegos, manteniéndose sustancialmente judío; existen dos órdenes, y el hombre puede pasar de uno al otro en su totalidad, en este estriba la diferencia con el griego. El «cuerpo psíquico» no es el mero «cuerpo» griego, sino ya la totalidad humana. El «cuerpo espiritual» no es el «alma» griega, sino la misma totalidad asumida en la Nueva Alianza. El habla de «hombre psíquico» (*psujikós anthropos*)¹ como sinónimo de «cuerpo psíquico», y de «hombre espiritual»² como sinónimo de «cuerpo espiritual». Existe una «sabiduría humana» (*anthropínes sofías*)³ que se sitúa en otro orden al de las «enseñanzas del espíritu» (*didaktois pnéumatos*).⁴

En fin, Santiago expone la misma doctrina cuando dice:

«Si tenéis en el corazón un celo amargo y un temperamento de discordia, no es glorifiquéis ni os opongáis a la verdad; esto no procede de la sabiduría (*sofia*) que viene «de arriba», sino (que es) terrestre (*epígeios*), psíquica (*psujiké*), demoníaca».⁵

Para todos ellos, entonces, el hombre tiene una estructura indivisible, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En la visible, terrestre, existe la carne (*basar*) y lo vital (Psíquico-*nefesh*), el hombre primero, con su sabiduría terrestre o carnal, o psíquica (que son sinónimos). Mientras que el orden de la participación a la vida divina existe un espíritu (*pneuma*) participado libremente por un Señor absolutamente trascendente que constituye al hombre carnal, psíquico, en el orden de la Alianza, del Reino de Dios; hombre espiritual, el hombre nuevo,⁶ segundo Adam, con sabiduría espiritual, con un cuerpo espiritual. La conciencia *semítica* ha llegado a un estado adulto y sólo podrá ser superada

1. *I Cor.* 2, 14.

2. *I Cor.* 2, 15.

3. *I Cor.* 2, 13.

4. *Ibid.*

5. *Sant.* 3, 14.

6. *Efesios*, 2, 15.

por las reflexiones acerca de la persona —que el judeocristianismo posterior seguirá elaborando—.

La tradición alejandrina no influenciará directamente al Nuevo Testamento, pero tendrá una enorme importancia por haber traducido la *Septuaginta*, y además será la base de la cristiandad egipcia que —como veremos en otro trabajo— tuvo enormes problemas para permanecer en las estructuras meta-físicas que el judeocristianismo le proponía.

**Enrique
DUSSEL**

**Para una de-strucción de
la Historia de la Ética**



Palabras preliminares

«Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist...
um so reicher ist das in diesen Denkwerk Ungedachte»

(Cuanto mayor es la obra de un pensador...
tanto más rico es en esa obra lo no-pensado)

MARTIN HEIDEGGER,
Der Satz vom Grund pp. 123

La «de-strucción» de la historia de la ética no tiene un mero carácter destructivo sino *crítico*. La «historia» de la ética no pretende simplemente informar sino aclarar una *constitución*. La «ética» de la que hablamos no es ni el *êthos* vigente en cada uno de nosotros o en las culturas y grupos, ni las éticas filosóficas dadas en la historia de Occidente, sino una ética ontológica (*ethica perennis*) cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre *êthos* concretos. Lo mismo es decir «de-strucción de la historia de las éticas filosóficas», que «des-cubrimiento de la gestación histórica de la ética ontológica». Esto exige ciertas aclaraciones.

El que quiere con una cuerda hacer un lazo para atar algo, necesita previamente deshacer los nudos que pudiera tener la cuerda. De igual modo, cuando el pensar rememorante se enfrenta ante algo, actitud propia del *lógos* (que viene de *légein* y significa fundamentalmente: coleccionar, reunir), debe primero saber desandar el camino para volver a lo originario. La palabra de-strucción quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado. *Struo* en latín nos habla de juntar, hacinar, acumular, amontonar. Por ello de-struir es un des-atar, desmontar, escombrar, pero no simplemente arruinar. De-strucción de la historia «no es una negación de la historia, sino una apropiación y transformación de lo transmitido por tradición. La apropiación de la historia es a lo que

se alude con el título de de-STRUCCIÓN. El sentido de la palabra está claramente delimitado en *Sein und Zeit* (§ 6). De-STRUCCIÓN no significa aniquilar, sino desarticular, separar y poner a un lado... De-STRUCCIÓN quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como ser del ente» (que es lo obvio entre lo obvio).¹ Se trata entonces de una negación de negación. La tradición ha ido reuniendo en torno a ciertos temas una interpretación «tradicional», sabida por todos. Esa interpretación es transmitida, y, en el caso de la filosofía como aprendizaje sofisticado universitario, en las cátedras y los manuales. Es necesario saber apartarse críticamente de dicha «interpretación *tradicional*», es decir, des-atar la hermenéutica transmitida (que es negación de sentido originario) para recuperar reiterativamente lo olvidado. La de-STRUCCIÓN no es negativa en referencia al pasado; su crítica afecta al *hoy*. La de-STRUCCIÓN no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira positiva: «Ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella».²

La de-STRUCCIÓN de la «historia» de la ética no es simplemente la descripción de cada una de las piezas de los sistemas éticos, al ver cómo una rueda del mecanismo fue cambiada por otra, y cómo los sistemas se complicaron o desaparecieron siguiendo una lógica interna. La «historia de la ética» no es sino un momento del acontecer humano. El hombre es lo *fundamentalmente* histórico. No es que el hombre sea histórico porque esté *en* la historia. El hombre es histórico porque la historicidad no es sino un modo de vivir la temporalidad inherente a la esencia del hombre. Hay una interpretación vulgar de la historia. «En la historicidad inauténtica —o vulgar— permanece oculta la prolongación original del destino personal... Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo... Perdido en la presentación del hoy, comprende el pasado sólo desde el presente. La temporalidad de la historicidad auténtica, por el contrario, es... una des-presentización del hoy y una des-habituación de los usos del público e imperso-

1. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, p. 22.

2. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6, p. 22.

nal *se*».¹ La de-strucción de la historia no es sino la actitud apropiada por la que se re-conquista, en contra de la en-cubridora interpretación vulgar de la historia, el sentido olvidado que fue instaurado por los grandes genios culturales del pasado; es decir, donde esos hombres *eran-en-el-mundo*. La historicidad auténtica es concomitante a la tarea de-structiva, y sólo comienza cuando alguien des-cubre que su acontecer es histórico porque, libre, deja manifestarse a las cosas,² pasando así de la «apariencia» de lo obvio tradicional y culturalmente dado, a lo que la cosa es para un pensar meditativo y crítico, es un remontar la corriente, porque «la tradición [...] hace inmediata y regularmente lo que transmite 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 categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal herencia... El hombre ya no com-prende las condiciones más elementales y únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él».³

La de-strucción de la historia de la «ética» no es meramente una historia del hombre como tal. Ética viene de *êthos*, que significa originariamente en griego morada habitual (de los animales), y de donde deriva *éthos* (la primera palabra con éta y ésta con épsilon) que es lo habitual o hábito. *Êthos* es un plexo de actitudes o una estructura modal de habitar el mundo. El *êthos* de un pigmeo no es el mismo que el de un esquimal, el de un griego no es igual al de un medieval o un burgués. El *êthos* pertenece a un pueblo, a una cultura, a un grupo, pero al fin es el carácter personal o intransferible de cada hombre. *Êthos* es entonces una tonalidad existencial,

1. M. HEIDEGGER, *op cit.*, § 75, p. 391.

2. El ente verdadea bajo una condición: que «se lo deje ser (*sein las-sen*) lo que es» (HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit, en Wegmarken*, p. 83). Para *dejar* al ente verdadear o manifestarse en su ser, el hombre tiene que ser *libre*. «La libertad con respecto a lo que se re-vela en el seno de la apertura, deja al ente ser lo que es (*lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist*)» (*Ibid.*), sin distorsionarlo, sin ocultarlo, sin falsearlo

3. *Sein und Zeit*, § 6, p. 21.

es el modo inmediato, perdido y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo del mundo. La *ética*, en cambio, es sólo un momento del *êthos*, es el momento temático o explícito de lo ya vivido al nivel del *êthos*. *Ética*, en primer lugar, es el oráculo que en Delfos fue proferido por la sacerdotisa y dirigida a la conciencia moral de Sócrates. *Ética* igualmente vulgar o pública (la llamada sabiduría popular) son los consejos del «Viejo Vizcacha» al Martín Fierro. Pero por sobre ella, y sin dejar de ser un modo de ser en el mundo, emerge el pensar meditativo y metódico, científico (si por «ciencia» se entiende una «habilidad fundamental»), que se llama la *ética filosófica*. En Grecia nació la *ética filosófica*, como ontología ya veremos, pero fue una *ética filosófica griega*; no pudo ser otra, lo fue inevitablemente. Los filósofos griegos, críticos ante la cotidianidad de su mundo, no pudieron llevar su crítica sino hasta los horizontes griegos o helénicos de su mundo. Al fin, todas las *éticas filosóficas griegas* fueron un pensar de-structor o crítico del *êthos griego* —es decir, pensaron los últimos supuestos, pero de su mundo históricamente determinado. Las *éticas socráticas* fueron siempre un pensar desde un horizonte determinado. ¿Es esto una limitación? ¿No es acaso inevitable, ya que es elemento constituyente de la condición humana?

Es una limitación y es evitable, si se comprende que la crítica o re-flexión pensativa debe dejar de tener como obvio, y por ello *universalmente* válido, el propio mundo histórico. Cuando Aristóteles escribía sus apuntes de clase de *ética* (de donde debió surgir la llamada *Ética a Nicómaco*), no tenía clara conciencia que en muchas de las cuestiones tratadas no abordaba ya estructuras de *ética* válidas para el hombre como tal, sino con sentido sólo para los griegos. En nuestra época, después de las filosofías de los siglos XVIII, XIX y comienzo del XX, hemos por último alcanzado la radicalización suficientemente crítica. Kant mismo al escribir su *Crítica de la razón práctica* no tenía plena autoconciencia que era, al fin, un pensar el *êthos* burgués de un prusiano del siglo XVIII.

¿Pudo haber escrito, si hubiera tenido tal conciencia crítica, que «ni el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad (*ein guter Wille*)»?¹ ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo enceguecido? ¿Aceptarían estos principios la ética de Tlacaélel, el fundamento del imperio azteca? ¿No es ese principio comprensible sólo dentro de la tradición cristiana occidental, y en especial del pietismo de Spener?

Y, sin embargo, aunque todas las éticas filosóficas dadas en la historia no hayan sido lo suficientemente críticas en cuanto a los límites de su de-strucción, todas ellas —en el caso de las éticas expuestas por los grandes genios del pensar humano— descubren y ponen a la luz del día una estructura onto-lógica fundamental, que es *ya* una ética igualmente ontológica pero desdibujada bajo el ropaje, a veces nuevamente en-cubridor, de muchos corolarios propios a tal o cual cultura. Nuestra tarea es descubrir el fundamento y los grandes temas de la ética, ontológica entre los mucho más numerosos temas acerca de los que tratan las éticas filosóficas tradicionales. Es, entonces, un des-reunir los sistemas éticos, un ablandar la trabazón determinada que tuvieron esas éticas históricas, para encontrar un meollo, un hontanar en donde, al fin, las grandes éticas coinciden, porque habiendo pensado al hombre no pudieron dejar de decir cosas comunes. Es necesario dejar lo griego de las éticas griegas, lo cristiano de las éticas cristianas, lo moderno de las éticas modernas, y ante nuestros ojos aparece rá una antigua y siempre fundante *ethica perennis* que es necesario hoy des-cubirla, pensarla, exponerla. La tarea específica de este trabajo, sólo indicativo e introductorio, irá no tanto a tratar los temas fundamentales de la *ethica perennis* o ética ontológica, sino más bien a enmarcar a las éticas dentro de sus *êthos*, es decir, el pensar metódico filosófico dentro de sus mundos (ya que el filosofar es un modo de estar en el mundo). En otro trabajo abordaremos la

1. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA I.

tarea positiva de describir los grandes temas o las notas esenciales constitutivas del círculo hermenéutico de lo ético, que es un encarar lo humano u ontológico en algunos de sus momentos constitutivos y en un respecto propio, porque es necesario no olvidar que *idem sunt actus morales et actus humani*,¹ es decir, el que «piensa la verdad del ser como el elemento original del hombre en tanto ex-sistente está ya en la misma ética originaria (*ursprüngliche Ethik*)»,² o como decía Sartre a su amigo Jeanson, «va de suyo que la ontología no podría separarse de la ética».³ No sólo no puede separarse, sino que la ontología fundamental, al ser reiterada (por la *Wiederholung* del pensar) desde la responsabilidad del acto o posibilidades libres es ya la ética ontológica.

Quede claro que la de-STRUCCIÓN dejará aflorar una ética ontológica perdida bajo el ropaje de las éticas filosóficas dadas. Dichas éticas filosóficas fueron sólo un pensar meditativo que superando las éticas vulgares dejaron aparecer explícita y temáticamente el *éthos* del filósofo y de su cultura. La tarea previa o preparatoria de una ética universal, *ethica perennis* o ética-ontológica fundamental, deberá ser una de-STRUCCIÓN que llegue hasta el hontanar de la esencia humana como ex-sistencia, superando los estrechos límites (que no por ello pueden ser dejados de lado, porque el filosofar es siempre un pensar en el mundo) de una cultura dada (pero absolutizada como universal y única, al no haberse tenido claramente como punto de partida la finitud del mismo pensar filosófico).

Prof. Dr. Enrique Dussel

Mendoza, 1969-1970

1. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia. IIae., q. 1, a.3, c.

2. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, p. 187.

3. FRANCIS, JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, ed. cast. p. 10 (Se trata de una carta del mismo Sartre que sirve de Prefacio al libro). La ética ontológica demuestra temática y metódicamente, filosóficamente, de la estructura ontológica que el hombre es, y, por ello, y al mismo tiempo, dicha estructura ontológica es una estructura ética: las notas esenciales del hombre, no sólo en tanto emergen de dicha esencia sino en tanto se las apropia libremente como posibilidades, constituyen la moralidad ontológica. Dicha estructura de la cotidianidad es el tema de la ética-ontológica.

Bibliografía usada en esta obra

- APOLOGISTAS, PADRES, edición de Daniel Ruiz Bueno, BAC, Madrid, 1954.
- ARISTÓTELES, *Aristoteles opera*, editada por Emmanuel Bekker, Academia regia borussica, Gruyter, Berlin (1831), 1960, t. I-II.
- ARISTÓTELES, *The Nicomachean ethics*, editada y traducida al inglés por H. Rackham, Harvard University Press, Cambridge, 1947. Edición alemana con traducción y comentarios de Franz Dirlmeier, *Nikomachische Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1967; traducción francesa y comentario de René A. Gauthier - Jean Y. Jolif, *L'éthique à Nicomaque*, B. Nauwelaerts, Lovaina, 1958-1960, t. I-III; edición con traducción castellana e introducción de Antonio Gómez Robledo, *Ética Nicomaquea*, Universidad Nacional autónoma de México, México, 1954.
- AURELIO AGUSTÍN, *Opera omnia*, en la Patrología latina de Migne, t. XXXII - XLV. Edición más reciente en la BAC. Téngase en cuenta especialmente en esta última editorial: *Obras de San Agustín. III. Obras filosóficas*, Madrid, 3. 1962. Del de *De natura boni* hay otra traducción castellana, Universidad Nacional del Tucumán, Tucumán, 1944.
- BAUMGARTEN, ALEJANDRO GOTTLIEB, *Metaphysica* (1739), Olms, Hildesheim, 1963.
- BAUMGARTEN, A. G., *Ethica* (1740), Olms, Hildesheim, 1969.
- BIBLIA HEBRAICA, editada por Rudolf Kittel, Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, s. f.; NOVUM TESTAMENTUM GRAECE, editado por Eberhard Nestle, Württ. Bibelanstalt, Stuttgart, 1964.
- BOILES, DAVID, *The moral philosophy of D. Hume*, La Haya, Nijhoff, 1969.
- BOMAN THORLEIF, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck, Göttingen, 1965.
- BONSIRVEN, J., *Le judaïsme Palestinien, II. Théologie morale*, Beauchesne, Paris, 1935, T. II.
- BRENTANO, FRANZ, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889), Meiner, Hamburgo, 1969.
- BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Franke, Berna, 1952.
- DELBOS, VÍCTOR, *La philosophie pratique de Kant*, Presse Universitaire de France, París (1905) 1969.

- DELBOS, V., *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan, Paris, 1893.
- DEMPF, ALOIS, *Ethik des Mittelalters*, Oldenbourg, Munich, 1927 (trad. castellana en Gredos, Madrid, 1958).
- DESCARTES, RENÉ, *Oeuvres de Descartes*, edición de Adam-Tannery, París, 1891-1912, t. I-XIII. Hay diversas ediciones castellanas. Para la ética cabe destacarse *Lettres sur la morale*, Boivin, París, 1935 (hay edición castellana).
- DIELS, HERMANN · KRANZ, WALTHER, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1964, t. I-III.
- DITTRICH, OTTMAR, *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, Meiner, Leipzig, 1923-1932, t. I-IV.
- DRIESCH, HANS, *Philosophie des Organischen*, Engelmann, Leipzig, 1909, t. I-II.
- DUHEM, PIERRE, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, París, 1912, t. I-X.
- DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. por Vives, París, 1891-1895, t. I-XXVI.
- ECHAURI, RAÚL, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, 1964.
- ESPINAS, A., *Descartes et la morale*, Bossard, París, 1925, t. I-II.
- FABRO, CORNELIO, *Participation et causalité*, B. Nauwelaerts, Lovaina, 1961.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), Meiner, Hamburgo, 1969.
- GALILEO GALILEI, *Le opere di Galileo Galilei*, ed. de Favaro-Longo, Florencia, t. VI, 1933.
- GAUTHIER, RENÉ, *La morale d'Aristote*, Presse Univ. de France, París, 1958.
- GIGON, OLOF, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945.
- GILSON, ETIENNE, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, París, 1932/1944, t. I, II (trad. castellana en Emecé, Buenos Aires, 1952).
- GILSON, E., *Les metamorphoses de la cité de Dieu* (trad. castellana, Troquel, Buenos Aires, 1952).
- GILSON, E., *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, París, 1952.
- GOUGHIER, HENRI, "Descartes et la vie moral", en *Rev. de Metaph. et Morale* (París) janv. (1937).
- GURTWITSCH, GEORG, *Fichtes System der konkreten Ethik*, Mohr, Tübingen, 1924.
- HARTMAN, ROBERT, *La estructura del valor*, FCE, México, 1959.
- HARTMAN, R., *El conocimiento moral*, FCE, México, 1965.
- HARTMANN, NICOLAI, *Ethik* (1926), Gruyter, Berlin, 1962.

- HARTMANN, N., *Teleologisches Denken*, Gruyter, Berlin, 1951.
- HEGEL, G. F., *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, Frommann, Stuttgart, 1958, t. I - XX.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1963 (ed. castellana en FCE, México, 1968).
- HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1965. (Hay trad. castellana).
- HEIDEGGER, M., *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer, Tübingen, 1962 (Hay trad. castellana).
- HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961, t. I - II.
- HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1963, que contiene los siguientes trabajos citados: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *Die Zeit des Weltbildes*, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, *Der Spruch des Anaximander* (hay trad. castellana).
- HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1954 (hay trad. castellana).
- HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen, 1967, t. I - III, que contienen los siguientes trabajos citados: *Die Frage nach der Technik*, *Möira*, y *Alētheia*.
- HEIDEGGER, M., *Was ist das - die Philosophie?*, Neske, Pfullingen, 1956 (hay trad. castellana).
- HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1965, que contiene el siguiente trabajo citado: *Aus einem Gespräch von der Sprache*.
- HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957, que contiene *Der Satz der Identität, die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*.
- HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1965.
- HEIDEGGER, M., *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962.
- HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 1967, que contiene los siguientes trabajos citados: *Vom Wesen der Wahrheit*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, *Brief über den Humanismus*, *Kants These über das Sein*, *Vom Wesen und Begriff der Physik*, *Aristoteles' Physik B, 1*, *Aus der letzten Marburger Vorlesung* (de los tres primeros hay trad. castellana).
- HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Ullstein, Frankfurt, 1959.
- HILDEBRAND, DIETRICH VON, *Die Idee der sittlichen Handlung. Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*. Wissensch. Buchgesel, Darmstadt, 1969.
- HILDEBRAND, KURT, *Leibniz und das Reich der Gnade*, Nijhoff, La Haya, 1953.

- HUME, DAVID, *The philosophical Works*, Scientia Verlag, Aalen, 1964, t. I - IV.
- HUSSERL, EDMUND, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1913, t. I - II (trad. castellana, Revista de Occidente, Madrid, 1967, t. I - II).
- HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana VI, Nijhoff, Haya, 1962.
- HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, Nijhoff, Haya, 1963 (hay trad. castellana).
- IMSCHOOT, P. VAN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Desclée, Tournai, t. II, 1956.
- IRENEO DE LYON, *Adversus haereses libro quinque*, Patrologia latina de Migne, t. VII - VII bis, Brepols, Turnhout, 1966.
- JEANSON, FRANCIS, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, Paris, 1948 (trad. castellana Siglo Veinte, Buenos Aires, 1968).
- JOB, F., *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*, Wissenschaftliche Buchges., Darmstadt, 1969, t. I - II.
- JOLIF, YVES, *Comprendre l'homme, I. Introduction à une anthropologie philosophique*, Cerf, Paris, 1967.
- JOLIVET, RÉGIS, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Vrin, Paris, 1955.
- KANT, IMMANUEL, *Werke in Zehn Bänden*, Wissenschaftliche Buchges., Darmstadt, 1968, t. I - X.
- LAFFOUCRIÈRE, ODETTE, *Le destin de la pensée et "La mort de Dieu" selon Heidegger*, Phaenomenologica 24, Nijhoff, La Haya, 1968.
- LEIBNIZ, G. W., *Opera philosophica*, Hain, Meisenheim, 1959.
- LE SENNE, RENÉ, *Traité de morale générale*, Presses Univ. de France, Paris 1947.
- LOTTIN, O., "La Psychologie de l'acte humain chez S. Jean Damascène et les théologiens du XIII siècle occidental", en *Rev. Thomiste* 36 (1931) 636 - 661.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Lovaina, 1942.
- LOTTIN, O., "La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin", en *Rev. néo-scol.* XXX (1928) 18-44.
- MALEBRANCHE, *Traité de morale*, Rotterdam, 1684.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.
- MESNARD, PIERRE, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, Paris, 1936.
- METODIO DE OLIMPIA, *Peri tou autexousiou* (Sobre el libre arbitrio), en la Patrologia griega de Migne, t. XVIII.
- MOORE, GEORGE E., *Principia ethica*, Cambridge University Press, Londres, 1968 (trad. cast. en Centro de estudios filosóficos, México, 1959).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Sämtliche Werke*, Kröner, Stuttgart, 1964 - 1965, t. I - XII. *Der Wille zur Macht* en tomo IV (1964).

- NEBEL, G., *Weltangst und Götterzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie* Stuttgart, 1951.
- NEWTON, ISAAC, *Opera quae exstant omnia*, Londres, 1779-1785, t. I-V.
- OLASAGASTI, MANUEL, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967.
- PLATÓN, sus obras editadas por "Les belles lettres", París. De las obras citadas véase en castellano: *La República*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, t. I-III; *El Fedón de Platón*, Universidad Nacional de Córdoba, 1967; en inglés en especial *Sophist*, Harvard University Press, 1952 (en *Plato II*).
- POEGGELE, OTTO, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.
- RICHARDSON, WILLIAM, *Through phenomenology to thought*, Nijhoff, The Hague, 1963.
- RICOEUR, PAUL, *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1964.
- RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, Aubier, París, 1950-1960, t. I-III.
- RIoux, BERTRAND, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Presses Univ. de France, París, 1963.
- ROMERO, FRANCISCO, *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1952.
- ROTH, ALOIS, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Phaenomenologica 7, Nijhoff, Den Haag, 1960.
- RUTISHAUSER, BRUNO, *Max Schellers phänomenologie des Fühlens*, Francke, Munich, 1969.
- SARTRE, JEAN PAUL, *L'être et le néant*, Gallimard, París, 1943 (hay trad. castellana).
- SARTRE, J. P., *Critique de la raison dialectique (précédé de "Questions de méthode")*. I. *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, París, 1946 (trad. castellana: Sur, Buenos Aires, 1960).
- SCHELER, MAX, *Gesammelte Werke*, Francke, Berna, 1953. El libro sobre *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, es el tomo II (1954) (trad. castellana: Revista de Occidente, Madrid, 1941-1942, t. I-II).
- SCHELLING, F. W., *Werke*, Becker, Munich, 1958-1960, t. I-VI. Hay una edición aparte del *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam. Stuttgart, 1964 (trad. castellana: Juárez Editor, Editor, Buenos Aires, 1969).
- SCHILPP, PAUL ARTHUR, *Kant's pre-critical ethics*, Northwestern University Press, Evanston, 1938 (trad. castellana: Centro de Estudios Filosóficos, México, 1966).
- SCHOPENHAUER, ARTHUR, *Werke*, Brockhaus, Wiesbaden, t. II, 1917. Puede consultarse igualmente *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Beck-

- ker, Leipzig, 1919 (Austral ha traducido *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Buenos Aires, 1965).
- SCHULZ, WALTER, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1967 (trad. castellana: FCE, México, 1961).
- SOMBART, WERNER, *Der moderne Kapitalismus, die Genesis des Kapitalismus*, Duncker, Leipzig, 1902.
- SOMBART, W., *Der Bourgeois*, Duncker, Leipzig, 1920.
- SPIEGELBERG, HERBERT, *The Phenomenological movement*, Nijhoff, La Haya, 1969, t. I-II.
- SPINOZA, BENITO, *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677) (trad. castellana: *Ética*, FCE, México, 1958).
- STRASSER, STEPHAN, *Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique*, B. Nauwelaerts, Lovaina, 1967.
- THAMIN, R., "La traité de morale de Malebranche", en *Rev. de Metaph. et Morale*, janv. (1916) 93-126.
- TOMAS DE AQUINO, las obras completas no han terminado de imprimirse críticamente en la edición Leonina (Roma, 1882 ss; llega hasta el tomo XV). Son más manuable las siguientes ediciones de las obras citadas:
- In III-IV libros Sententiarum*, Lethielleux, París.
- De Veritate*, Marietti, Torino, 1964.
- Quaestiones disputatae*, II, (Marietti, Torino, 1965, que contiene las cuestiones siguientes citadas: *De potentia*, *De Malo*).
- In X Libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, Marietti, Torino, 1949.
- Summa contra gentiles*, ed. Leonina, Desclée-Herder, Roma, 1934.
- Summa theologiae*, Marietti, Torino; *Prima Pars* (1949), *Prima secundae* (1950), *secunda secundae* (1948) (trad. castellana en el Club de Lectores, Buenos Aires y en la BAC, Madrid).
- TRESMONTANT, CLAUDE, *La doctrine morale des prophètes d'Israël*, Senil, París, 1958.
- TROELTSCH, ERNST, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923.
- TUGENDHAT, ERNST, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlin, 1967.
- UEBERWEG, FR., *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1954 (se anuncia una nueva edición en la Wissensch. Buchgesel, Darmstadt).
- WAELEHENS, ALPHONSE DE, *La philosophie et les expériences naturelles*, Phaenomenologica 9, Nijhoff, La Haya, 1961.
- WAELEHENS, A. DE, *La philosophie de Martin Heidegger* (trad. castellana, CSIC, Madrid, 1952).

- WEISS, HELENE, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Wissensch. Buchgesel., Darmstadt, 1967.
- WELTE, BERNHARD, "La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger" en *Aticismo y religión*, Buenos Aires, 1968, pp. 25-42.
- WITTMANN, M., *Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin historisch untersucht*, en el *Philos. Jahrbuch*, XL (1927) pp. 170-188, 285-305.
- WOLFF, CHRISTIAN, *Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata*, Frankfurt-Leipzig, 1738-1739 (nueva edición por fotocopia en la Wissensch. Buchgesel., Darmstadt).
- WOFF, CHR., *Philosophia a moralis sive Ethica*, Halle, 1750-1753 (nueva edición en la Wissensch. Buchgesel., Darmstadt).
- ZUBIRI, XAVIER, *Naturaleza, historia, Dios*, Editora nacional, Madrid, 1963.
- ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Sociedad de estudios, Madrid, 1963.

ABREVIATURAS MAS FRECUENTES USADAS EN EL TEXTO

a.	artículo
c.	cuerpo del artículo
CG	<i>Summa contra gentiles</i> de Tomás
EE	<i>Ética a Eudemo</i> de Aristóteles
EN	<i>Ética a Nicómaco</i> de Aristóteles
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> de Kant
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> de Kant
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> de Kant
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> de Kant
N	<i>Nietzsche</i> de Heidegger
(§)	parágrafo
q.	cuestión
resp.	respuestas a las objeciones
Verit.	<i>Quaestio disputata De Veritate</i> de Tomás
I-II	<i>Summa theologiae</i> , primera parte de la segunda parte, de Tomás
SW	<i>Sämtliche Werke</i> (obras completas)

Primera Parte

La ética griega de Aristóteles

La tragedia de Sófocles cobija más originalmente el *êthos* griego en su decir que las lecciones de Aristóteles sobre «Ética».¹ ¿Cuál es la causa de esta cercanía al origen de la obra de arte? ¿Por qué la expresión pre-conceptual del artista puede auscultar más cercanamente el ser que la expresión temática y conceptual del pensar filosófico? La respuesta ha sido dada hace tiempo. El *êthos* es un modo de habitar el mundo. Dicho mundo es el mundo cultural e histórico (en este caso el de los griegos). El hombre, de tanto morar en su mundo lo torna deslucido, lo habitualiza, lo opaca por el uso; el mundo cotidiano pierde el sentido y todo se trivializa en lo impersonal, en la inautenticidad, en las cosas instrumentales cuyo ser yace en el olvido. El artista en cambio, situándose en un sesgo inesperado de la historia, puede admirarse de las cosas que le develan, desnudan, muestran su ser oculto. El artista recupera en su obra de arte el ser olvidado de su época. En este sentido el artista «deja emerger la verdad»² —no se olvide que verdad no es sino manifestación del ser y su descubrimiento—, puesto que «verdadero es aquello que es».³ La expresión del artista es pre-conceptual, está más cerca de la indeterminación y la sugerencia; usa los símbolos o el doble sentido. La expresión del filósofo, necesariamente analítica y conceptual, pierde en sugerencia lo que gana en precisión; pero esto es ya un «alejarse». El *êthos*, modo habitual de morar en el mundo, fue expresado por los artistas griegos más próximamente que por los filósofos.

1. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 184.

2. Idem, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holzwege*, p. 64. Véase un comentario que hemos escrito sobre «Estética y Ser», en *Artes Plásticas* (Mendoza) II, 2 (1969).

3. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1., a.1., ad lm.

En efecto, entre los griegos hubo un arte que reunió a todas las artes: fue el teatro. Y entre los estilos de representación como espectáculo público la tragedia fue la consumación clásica. «La tragedia sobresale... (y) se la puede considerar como superior a la epopeya».¹ A partir de estos supuestos intentemos pensar la cuestión de la ética de Aristóteles.

§ 1. El *êthos* trágico de la ex-sistencia griega

Nuestro intento es poder describir el *êthos* dentro y a partir del cual nació la Ética de Aristóteles. Es decir, el pensar filosófico florece sobre lo no-filosófico,² sobre lo obvio cotidiano —en nuestro caso el *êthos*, que como un *a priori* traza un horizonte no tenido en cuenta por el pensar—. Esto obvio en su fundamento cotidiano último, es un núcleo ético-ontológico al decir de Paul Ricoeur,³ que cuando no es puesto en duda por el filósofo no puede ser pensado *explícita y temáticamente*. El artista lo intuye y lo expresa preconceptualmente. Y, efectivamente, en la tragedia quedó espléndidamente expresado el *êthos* griego en sus notas esenciales, sin que nunca ningún otro tipo de expresión llegara a tal profundidad. ¿Por qué manifiesta la tragedia del mejor grado el modo griego de ser-en-el-mundo? Porque recrea en el espectador un *estado de ánimo* o una experiencia primigenia ante el ser (en el sentido griego) de un patetismo inigualable, mucho más si se tiene en cuenta que el espectador se veía interpelado desde el escenario a revivir la que ya experimentaba en su vida cotidiana. El artista mostraba explícitamente lo implícita y mundanamente vivido. Cuando el espectador contempla el desenlace de la acción trágica siente, experimenta, padece

1. ARISTÓTELES, *Poética* 26; 1462 b 12-15.

2. A. DE WAELEHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, pp. 1-40; Y. JOLIF, *Comprendre l'homme*, pp. 21-93.

3. Cfr. PAUL RICOEUR, *Histoire et vérité*, en el capítulo sobre «La civilización universal y cultura nacional» pp. 274-288. Véase nuestro artículo «Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* (Mendoza) IV (1968) 7-40.

(*páthema* dice Aristóteles)¹ la angustia (*fóbos*) ante lo ineluctable, ante lo necesario (*tó anagkaion*),² y al mismo tiempo se despierta en él la piedad (*éleos*) ante la victimación del héroe. «Los que por medio de un espectáculo producen no la angustia sino sólo miedo, nada tienen de común con la tragedia. Porque no es una experiencia cualquiera la que intenta transmitir la tragedia, sino un gozo que le es característico a ella. El poeta procura causar *piedad* (compasión, misericordia) y *angustia*», nos dice Aristóteles.³

¿Cómo se desenvuelve la acción trágica para que en su desenlace el espectador deba revivir el *páthos* que le es propio? Se trata de proporcionar una paradójica solución: por una parte, se presenta un dios celoso o injusto (mezcla de lo divino y demoníaco) que asigna al héroe u hombre un destino necesario; por otra parte, el héroe, a la vez inocente y culpable, tiene un cierto tiempo para ejercer sus actos, pero al fin cae bajo el designio necesario e ineluctable del Destino. «Lo trágico de Prometeo comienza por ser un sufrimiento injusto. Sin embargo, si volvemos los pasos, encontramos el núcleo original de la tragedia: el robo (del fuego) fue un beneficio; pero el beneficio era un robo. Prometeo fue inicialmente un inocente-culpable».⁴ Igualmente en el caso de Edipo, obra culminante del más grande de los escritores trágicos, que tanto repite Aristóteles en su *Poética*: le fue necesario cometer el incesto y el asesinato de su padre, inocente en su ignorancia, para que se produjera la *angustia* y la *piedad* en el espectador. Se trata del descubrimiento trágico de algo ineluctable que se había pretendido evitar. Todo esto muestra la necesidad del sufrimiento⁵ para la comprensión de lo oculto —la *froneín* trágica. Esta es la

1. ARISTÓTELES, *op. cit.*, 6; 1449 b 27-28.

2. *Ibid.*, 15; 1454 a 33-36.

3. *Ibid.*, 14; 1453 b 8-14.

4. PAUL RICOEUR, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, p. 212.

5. Por ejemplo en ESQUILO, *Agamenón* 160 ss.: «Ha sido abierto a los hombres el camino de la sabiduría, dándoseles por ley el sufrir para comprender».

situación del *êthos* trágico. «En la visión trágica del mundo está excluido el perdón de los pecados». ¹ «El sufrir (*pathón*) da la comprensión al que es a-mente». ²

Nietzsche, que revivió existencialmente el espíritu de la tragedia, descubrió en ella un sentido pesimista, ya que el hombre se encuentra como atrapado dentro del designio del Destino. Sin embargo, «¿no hay acaso un pesimismo de los fuertes (*Stärke*)?» ³

Las grandes tragedias terminan en una contradicción no resuelta. La predestinación al mal se enfrenta al tema de la grandeza heroica. Es necesario que el Destino pruebe primero la resistencia de la libertad humana, y aunque el Destino sea aparentemente superado por un tiempo gracias a la valentía del héroe, al fin éste será sepultado por el designio ineluctable. ⁴ La existencia humana en el corto tiempo del nacimiento a la muerte es entonces más aparente que real; en el modo de vivir la temporalidad del hombre griego todo se reasume en un ciclo, todo es repetición. «Esto quiere decir que todo devenir se mueve en la repetición (*Wiederkolung*) de un determinado número de estados perfectamente iguales». ⁵ Por ello, y como veremos en la segunda parte, «el que no cree (*glaubt*) en un proceso circular del todo (*Kreisprozess des Alls*), tiene que creer en el dios arbitrario... (y caerá) en las antiguas creencias creacionistas (*in den alten Schöpferbegriff*)». ⁶

El sentido trágico de la existencia debía caer en el «círculo de la necesidad», en la «rueda de nacimientos» o «regeneraciones» (*kyklos tés genéseos*). ⁷ Platón mismo dijo que «los vivos renacen

1. P. RIOEUR, *op. cit.*, p. 216.

2. HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 218.

3. F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pes. simismus*, en *SW I*, p. 30.

4. G. NEBEL, *Weltangst und Götterzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

5. F. NIETZSCHE, *Die ewige Wiederkunft*, en *SW XI*, p. 46; Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, pp. 255-471.

6. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 469.

7. Véase DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1964, t. III, p. 249.

de los muertos».¹ Si el ser es en y por sí, es decir, tiene su fundamento en sí, será necesario explicar el movimiento (local, cualitativo, de crecimiento o nacimiento), que es un hecho, a partir de la única posibilidad racional; la *necesidad* de dicho movimiento, aparentemente contingente, es la de un círculo que gira sobre sí mismo *desde-siempre*. El *desde-siempre* (*aidion*) griego no es la *aeternitas* cristiana. Para los griegos la noción de *aidion* significa un permanecer, mantenerse, detenerse, consistir y hacerse presente (*Anwesenung*); el *aidion* es lo que, a partir de sí mismo y sin ayuda exterior se hace presente; es lo presente *constante*.² Lo que es, es lo constante, y por ello todo «carece de auténtico pasado, de lo contrario no podría darse la reiteración».³

«Así, yo mismo he sido una, niña, un niño, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas».⁴ «Aquellas cosas cuya substancia es móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también individualmente...; por el contrario, aquellas cuya *ousía* no es ya incorruptible sino corruptible, necesariamente, en su retorno sobre ellas mismas conservarán la identidad eidética (*eidei*) pero no la individual (*arithmō*)».⁵

Para Platón las Ideas son lo permanente o el ser de las cosas; para Aristóteles, en el mundo biológico y humano, por ello, lo permanente y *desde-siempre* son las especies, dadas en el ámbito de lo sensible y concreto. Para explicar la *necesidad* en el ser de los cambios debe llegar el Peripatético a afirmar que la generación biológica es necesariamente circular.⁶

1. *Pálin gignésthai* (*Fedón* 70 c; *Menón* 81 d).

2. Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Physis Aristoteles' Physik B, I, en Wegmarken*, pp. 339 ss.

3. F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 471.

4. EMPEDOCLES, *Fragmento 21*; DIELS, I, p. 320.

5. ARISTÓTELES, *Sobre la generación y la corrupción* B, 11; 338 b14-17. Léase con detención este capítulo 11, claro ejemplo de la metafísica trágica.

6. La generación biológica (semilla-árbol-fruto-semilla...) es idéntica en cuanto a la especie (*lo mismo*) pero diversa en cuanto al individuo (*no-el mismo*). Por ello ser-permanencia-necesidad-eternidad (en el sentido indicado) son idénticos para Aristóteles: «Si

De este modo la especie humana es *desde-siempre*, pero Coriscos, Teofraсто o Demóstenes son corruptibles. Lo que es inmortal no es «el alma entera, sino sólo el *noûs*». ¹ Por su parte, «el orden del cosmos es *desde-siempre (aidion)*», ² y de esta manera lo que no-nace no termina, es incorruptible, impasible y divino. ³ Desde Homero hasta los neoplatónicos lo obvio, lo no criticado y aceptado por todos, lo que siguió siendo siempre creído públicamente, lo que fundaba el espíritu trágico es que el ser es lo necesariamente *permanente*, lo *desde-siempre* presente, el Destino (*Moirá*) que se cumplirá irremediamente. Por ello fueron los griegos los primeros en lanzar la pregunta que tuvo en vilo todo el pensar indoeuropeo y helénico en particular: «¿Cómo pueden salvarse las apariencias (*sózein tá phainómena*) sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?» ⁴ «Salvar los fenómenos» no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de lo concreto, individual o histórico. Este era el pivote sobre el que giraba todo el *êthos* trágico helénico. Este era el *êthos* dentro del cual y a través del cual vivía Aristóteles su existencia, Este *êthos* fue el pensado metódicamente por el gran alumno de Platón. Desde el Partenón se divisa, hacia abajo, por un lado el teatro de las tragedias, y, serpenteando los fundamentos de la Acrópolis, el pequeño sendero que recorrían los alumnos del Liceo (el *perípatos*): uno y otro fueron árboles robustos nacidos sobre el mismo suelo, cuyas raíces se alimentaban del mismo *êthos*.

algo es necesariamente es desde-siempre (*aidion*), y si es desde-siempre es necesario (*anágkes*)» (Ibid., 338 a 1-2). «Así pues, si un ser debe tener necesariamente generación es preciso que se mueva cíclicamente y vuelva siempre (*ana-kámpto* = *Wiederholung* = *retorno*) al punto de partida» (Ibid. a 4-5).

1. ARISTÓTELES, *Metafísica* Lambda 3; 1070 a 26-27.

2. *Idem.*, *Sobre el cielo* B 14; 296 a 33.

3. Cfr. *Ibid.*, A 12; 281 a 25; 282 a 31.

4. ISAGOGE, *In phaenomena Arati*, I. «El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el cosmos celeste se encuentra regulado por leyes eternas en número y figuras» (PIERRE DUHEM, *Les systèmes du monde*, I, p. 9).

§ 2. El pensar griego hasta Aristóteles

Homero plantea ya cuestiones filosóficas al pensar que el Océano es el origen de todo; lo mismo puede decirse de Hesíodo sobre la originariedad del Caos.¹ Con Tales de Mileto la pregunta está aún más desprovista de ropaje mítico (aunque no del todo), cuando decía que «todo está lleno de dioses».² Anaximandro dará un paso decisivo en el pensar acerca del ser,³ pero sólo con Parménides y Heráclito un explícito pensar ontológico se hizo presente; por primera vez de manera temática el *êthos* griego o el modo habitual de vivir el ser (el mundo de los griegos) se abrió a la luz. El des-cubrimiento del ámbito del ser, al pensarse éste desde su principio de descubrimiento que es el hombre, fue inseparable y concomitantemente un compromiso ético, porque significaba la «muerte» a la opinión del vulgo (*polloî*), conversión sufriente y ética que posibilita el pasaje al horizonte donde todo cobra sentido. La ruptura con la mera «opinión de los mortales» que no se deciden por la vía del *des-cubrimiento* (=verdad), que «está alejada de los senderos frecuentados» por el que vive ingenuamente, obviamente su mundo «morada de la Noche»,⁴ lleva a Parménides a proponer aquel principio ético ontológico: «Lo mismo es (el ámbito del) com-prender (*noeîn*) que (el ámbito del) ser (*eînai*)».⁵

Se ha expresado así de manera temática la cuestión arqueológica de toda ontología, antropología y ética: el hombre es co-principio de instauración del mundo, horizonte del *lógos* o de la

1. Cfr. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, BaBel, 1945; C. EGGERS LAN, «Sobre el problema histórico de la filosofía en Grecia», en *Anales de filosofía clásica* (Buenos Aires) X (1966-1967) 5-67.

2. *Fragmento A 22*; DIELS, I. 79. Cfr. A 1 (27); DIELS, I, 68.

3. Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, pp. 296 ss.

4. PARMENIDES, *Fragmento I*; DIELS I, 228-230.

5. *Fragmento 3*; DIELS I, 231.

cosa en cuando comprendida en su ser (*eínai*), porque se presenta en el horizonte del mundo.¹ Es en ese ámbito donde el hombre «mora habitualmente» (*êthos*), «puesto que la Moira lo ha conde-nado a permanecer inmóvil».²

En Heráclito el sentido ético de la ontología cobra una claridad clásica:

«Es necesario seguir lo que es de todos, esto es: lo común (*konoî*). Porque lo que es de todos es común. (Y) aunque el *lógos* (la comprensión del ser) es lo que es de todos, los más (*hoi polloî*) viven como si cada uno tuviera la propia sabiduría».³ Sólo los que se han convertido ética fenomenológicamente, «los que están en vigilia tienen un mundo único y común».⁴ «La sabiduría (práctica) consiste en prestar atención al e-nunciar y hacer (*poieîn*) (todo por) des-cubrir lo que las cosas son según su ser-*fýsis*».⁵

Todos los fragmentos nos hablan de lo mismo («todo es uno», *Frag.* 50): el ámbito del ser, el horizonte ontológico es des-cubierto en cuanto se accede por conversión ética al nivel de radicalidad suficiente en el que se des-oculta lo olvidado, lo oculto

1. Para los griegos *ser* significa en realidad el estado de presencia (*Anwesenheit*) (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 46; ed. cast. p. 98). El mismo Parménides dice que «contempla con el intelecto lo que está ausente (*apéonta*), pero que (el intelecto) da firme presencia (*paréonta*)» (*Fragmento 4*; DIELS traduce: «Abwesende anwend», I, 232). El «ente» en una «entrada a la presencia» (*Anwesung*), HEIDEGGER en su trabajo sobre *Vom Wesen und Begriff der Physis*. De otra manera: «Debemos alejarnos del concepto posterior de naturaleza, puesto que *fýsis* significa un *erguirse que brota*, un desplegarse que permanece en sí. En esta fuerza imperante se incluyen el reposo y el movimiento, a partir de su unidad originaria. Dicha fuerza imperante es la subyugante pre-esencia, todavía no vencida por el com-prender, en la cual lo presente esencializa al ente. Esta fuerza imperante, sin embargo, sólo surge de lo oculto, o, dicho en griego: acontece la *alêtheia* (el des-cubrimiento), en cuanto aquella se impone como un mundo. Sólo a través del mundo, el ente llega a ser algo que es» (*Einführung in die Metaphysik* p. 47; ed. cast. p. 98). Cfr. del mismo autor *Moira*, en *Vorträge und Aufsätze*, III, pp. 27 ss.

2. *Fragmento 8*; DIELS I, 238.

3. *Fragmento 2*, DIELS I, 151.

4. *Fragmento 89*, DIELS I, 171.

5. *Fragmento 112*, DIELS I, 176.

a la mirada ingenua, obviamente aceptado por el solipsista arrinconado en su falta de comprensión del sentido de los entes; y cuando esa falta de comprensión se dirige a sí mismo entroncamos ya con el oráculo delfico.

En efecto, Sócrates «trató de pensar y hablar de las cosas, tales como se presentan inmediatamente en la vida diaria... La sabiduría socrática no recae sobre lo ético, sino que es, en sí misma, ética».¹ Y es ética no sólo porque sea un vivir meditante, como estilo de existencia, sino también porque al fin lo que se tenía ante los ojos era al hombre como co-principio originario del mundo que es inevitablemente ético.

Con Platón se produce una dis-yunción del ser. Si para Parménides el ser se presenta como presencia o parusía, con Platón el ser se manifiesta como visibilidad, y con ello se produce una desunión no sólo entre lo oculto y des-oculto (propio del presocratismo) sino entre lo *visible* y lo *invisible*.² La desocultación del ser será mera *exactitud*, y la comprensión del *lógos* en relación al ser es ahora considerada como *idéa* (que viene de *eídos* = lo visto, percibido). «Sólo en Platón la apariencia (sensible) fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. Al mismo tiempo, el ser en cuanto *idéa* se desplazaba a un lugar supra-sensible. Se abrió el abismo, *chorismós* (= lo separado), entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo (en las sombras) y el ser real que se halla en algún lugar de allá arriba».³ El principio del mal será la sola ignorancia de las Ideas, y por último, de la Idea suprema de *Bien* (en la *República*) o del Ser (en el *Sofista*). De abusar por este camino se llegaría a separar la metafísica de la ética, por una parte, y el mundo ontológico del empírico, por otro. En esta interpretación han caído innumerables platónicos de la historia. Sin embargo, el más fiel de los platónicos supo lograr

1. XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, pp. 206-207.

2. Cfr. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre van der Wahrheit*, en *Wegmarken*, pp. 109ss., en especial pp. 130ss.

3. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 80; ed. cast. p. 143.

una solución satisfactoria aunque aporética a los descubrimientos titubeantes y no concluidos del maestro. Se trata de Aristóteles.

Para el Peripatético, como para el pensar griego anterior, todo pensar parte del horizonte último de com-prensión: la *fysis* (que no debe ser traducida como «naturaleza»),¹ «lo divino» por excelencia. En primer lugar la *fysis* se presenta como principio (= *arjé*). En efecto, el fenómeno que no deja de admirar nunca Aristóteles en el mundo sublunar es el movimiento, el devenir (*kinesis*). Todo lo «físico» está en continua transmutación: desde algo se mueve hacia algo (*ek tinos eis ti*). La *fysis* se manifiesta siempre como el «desde donde» todo se mueve, como principio (= *arjé*). La *fysis*, entonces, cambia desde sí misma hacia sí misma.²

La *fysis* se presenta al mismo tiempo y primariamente como una totalidad todavía indiferenciada, indeterminada (como sin ritmo = *próton arrhythmistón*). Se presenta como aquello *con-lo-que* todo se hace, desde lo que todo se produce. Traducimos *pro-duce* del alemán *Her-stellen*, que guarda el sentido latino de *pro-ducere*, es decir, un avanzar (*pro*) ante los ojos desde el origen, un conducir (*ducere*) a la presencia. *Pro-ducir* es un hacer presente algo desde el horizonte indiferenciado del mundo, su origen, poner-lo en el ámbito iluminado del ser habiendo sido arrastrado del caos. Todo lo que nos hace frente, en la «apertura» del mundo, se nos presenta como materia (= *hyle*) originaria de la *pro-ducción*. El *ser*, que es la *fysis*, es para Aristóteles también materia.

El pensar aristotélico, como platónico que era, parte del hecho paradigmático de la *téjne* (principio del hacer humano). En la *fysis* todo movimiento tiene por principio la *fysis* misma; mientras que la realización de una casa, por ejemplo, tiene por principio la técnica arquitectónica del constructor. La «técnica» se relaciona directamente a la teoría de las Ideas, porque implica un conoci-

1. El comentario que sigue de Aristóteles se funda en el trabajo de HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Physis*, pp. 309-371. Cfr. ODETTE LAFROUCRIERE, *Le destin de la pensée et la mort de Dieu selon Heidegger* pp. 76-86. Puedense leer las útiles líneas de la *Metafísica* de Aristóteles, Delta, 4 (1114-1115).

2. Cfr. *Física I*, 2; 192 b 13-15.

miento previo de la obra que se proyecta hacer. El médico tiene la *técnica* de la curación, cuyo fin (= *télos*) es la salud física del enfermo. Es decir, el mismo enfermo tiene físicamente (en su *fysis*, en su *ser*) el principio de la salud, y el médico ayuda con su técnica a que el principio físico alcance su obra (= *érgon*): la salud.

Tanto las cosas físicas como las técnicas o artefactos (e igualmente el obrar ético como veremos) cobran la fisonomía de obras. El hecho de que algo esté ante nosotros en el mundo denota que tiene una cierta consistencia, que es algo de-finido, de-limitado, configurado desde sí mismo. Esta determinación es lo que Aristóteles llamó *morfé* (= *forma*). Todas las cosas se recortan de la totalidad indefinida avanzándose hacia nosotros con alguna configuración. Esta *forma* constitutiva es su actualidad (= *enérgεια*) en el mundo.

Todo lo presente ha llegado a estar presente por un movimiento o devenir, por una pro-ducción. La generación (= *génesis*) es el modo fundamental de aparición. Un árbol genera una semilla, la pro-duce (la avanza a la presencia), la que por su parte pro-ducirá otro árbol. La nueva forma, (la semilla) se pro-duce desde la *fysis* y es un individuo generado con un cierto *eídos*. Este *eídos* sitúa ahora la Idea platónica en el ámbito individual y sensible reunificando el mundo y manifestando, lo que es, la «esencia».

La *fysis*, que se presentaba primeramente como pura potencia indefinida (= *dynamis*), ha alcanzado desde ella misma su actualidad, forma o esencia, es decir, reposa en lo que fue fin (= *télos*) del movimiento pro-ductor. El ser del ente es su fin; estar siendo es estar-teniéndose-en-el-fin (*enteléjeie*). Sin embargo, este *fin*, que es un *a priori* porque es la misma constitución esencial del ente, está inacabado porque «la *fysis* ama ocultarse». ¹ Toda nueva pro-ducción es al mismo tiempo ausencia del momento previo: la aparición al mundo de una flor es ausencia (des-aparición) del pimpollo, y la fruta presente será ausencia de la flor. Este hecho de avanzarse la naturaleza ocultando algo lo llamó Aristóteles *stéresis*: el ser se manifiesta ocultándose.

1. HERÁCLITO, *Fragmento* 123; DIELS, I, 178.

Para Platón había participación de las Ideas en los individuos (si se nos permite: un movimiento de «arriba hacia abajo»). Para Aristóteles hay transmisión o causación formal (trans-formación) (un movimiento «horizontal» dentro de la especie eterna). El Estagirita ha reunido en un solo horizonte (el mundo de la percepción sensible) la presencia del *ser*; pero no por ello ha dejado de reducir al ser al solo nivel eidético. El ser como para los presocráticos y Platón es lo *permanente*, la *presencia* de lo presente (en último término, la *ousía*), lo alcanzado *exactamente* por el *lógos*.

§ 3. El ser como eudaimonía¹

Demos ahora decididamente algunos pasos hacia una de- strucción de la historia de la ética. Para Aristóteles el *ser* tiene diversos sentidos: está el ser físico a secas (*tà ónta*) que es lo perfecto en su necesidad (los astros o la *ousía* de la contingente); está el ser de lo técnico o artificial (*tá prágmata*, el útil); pero está el ser del hombre, diferente al de los dioses y al de las bestias o meras cosas. ¿Qué nombre recibió el *ser del hombre*? ¿En qué consiste su peculiaridad? ¿Cuál es su principio: la *fysis* o la *téjne*? ¿Está ya dado en la inmediatez perfecta de los dioses o de las meras cosas?

Lo peculiar del ser del hombre es su in-acabamiento, su poder-ser. El ser del hombre, en su temporalidad, incluye la dado ya, pero igualmente el proyecto *no dado todavía*, que es fundamento de las posibilidades que dentro de dicho ámbito adviniente y futu-

1. Para la *Ética a Nicómaco* (de la que casi exclusivamente nos ocuparemos ya que tenemos en elaboración una exposición de *toda* la ética aristotélica) deben tenerse en cuenta las obras de GAUTHIER-JOLIF, *L'éthique a Nicomaque*, texto y comentarios, la de FRANZ DIRLMEIER, *Nikomachische Ethik*, texto y comentarios, y la de H. RACKHAM, *The Nicomachean Ethics*, bilingüe y anotada; en castellano existen la excelente traducción de JULIÁN MARIAS (bilingüe) y la de ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO. Indicaremos en el texto mismo el libro y capítulo de la *Ética a Nicómaco* (=EN), y en alguna ocasión de la *Ética a Eudemo* (=EE), en la paginación de la edición Bekker, con columna y líneas. Véase la obra de HELENE WEISS, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Wissensch. Buchgesel. Darmstadt, 1967, en el Capítulo III: *Men-schliches Dasein* (pp. 99-153).

ro se presentan. El ser del hombre no es para Aristóteles una *ousía* dada y cerrada, la descripción del ser del hombre incluye la temporalidad. Atengámonos a un texto fundamental:

«La *eudaimonía* se encuentra entre las cosas dignas de honor y perfectas (*teleíon*). Si es así es porque es también un principio (*arjé*), ya que es en virtud de ella que obramos (lo que obramos), y el principio (*arjén*) y la causa (*aitíon*) de los bienes (*agathón*) es algo digno de honor y divino (*theíon*)» (EN I, 12; 1102 a 1-4).

La *eudaimonía* no es una representación que pueda organizarse tal como el proyecto elegido por el arquitecto antes de comenzarse la obra. Ella se comporta, en cambio, como un *a priori* «desde la cual» se abren las posibilidades que obramos. Es principio, fuente originaria, hontanar. ¿Por qué? Porque fundamentalmente «el hombre es principio (*arjé*)» (EN VI 2; 1139 b 5), es decir, el hombre mismo, en su ser, en su *ousía*, *eídos* o forma, es ya «un fin (*télos*) de la generación» (*Metaf.* Delta, 4; 1015 a 10-11), y, por ello y al mismo tiempo, es *principio* y *causa* de sus posibilidades. La *eudaimonía* no es sino el horizonte ad-veniente que funda el obrarse del hombre a sí mismo. El ser del hombre se diferencia del ser de los dioses o los astros y de los artefactos o útiles por el modo de ad-venir a la efectuación de su ser.

Hay ciertos «entes (*tà ónta*) que son necesariamente, y lo son absolutamente y desde siempre (*aídia*)» (EN VI, 2; 1139b 24-25). El hombre no es, ciertamente, uno de ellos. Hay ciertos entes que son producidos por la técnica o el arte; es decir, su principio (*arjé*) no es la *fýsis* sino la *téjne* (*Ibid.*; 1140 a 13-14). El ser del hombre, en cambio, ad-viene desde sí mismo (ya que su ser es su principio) hacia sí mismo de forma diferente. Ad-viene o puede ad-venir, como los entes divinos o naturales, desde la naturaleza (y en esto se diferencia de los útiles técnicos), pero, a diferencia de los entes naturales que proceden necesariamente de la naturaleza, el hombre procede desde sí «con-secuentemente al descubrimiento del *lógos*» de las posibilidades en vista de la *eudaimonía*, que es la *obra* que el hombre e-duce desde sí espontánea y autárquicamente.

Pero, además, ese des-cubrir posibilidades existencialmente debe distinguirse del des-cubrir la trama de las cosas teórica, temáticamente o en vistas a analizarlas «ante los ojos» como objeto. El ad-venimiento según la naturaleza (*katà fysin*) consecuente a la hermenéutica existencial de la facultad com-prensiva (*metà lógou*), desemboca en un des-cubrimienro (*hé alé- theia*) de las posibilidades fácticas (*praktiké*) en concordancia (*homo-lógos*) con la rectitud del querer (*te oréxei tê orthê*) (Cfr. EN VI, 1; 1139 a 26-30).

El ad-venimiento del hombre a su realización plena, pero nunca acabada, se obra desde el horizonte de su propio ser: la eudaimonía. Ella es el principio que permite interpretar (función hermenéutica propia de la *frónesis*) aquellas posibilidades fácticas (*agathá kai kakà*; cfr. 1140 b 7, b 22) que nos pre-ocupan (función propia de la *óxeris* = *apetito*). Se ha dicho que «la *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la pro-yección), es una obra de la pre-ocupación».¹ Fácil es mostrar como, para Aristóteles, *was er sein kann* es exactamente la *eudaimanía* como hontanar que desde el ser (*próte fysis*) pro-duce la obra (*Leistung* = *érgon*) o perfección siempre abierta del hombre (*deutéra fysis*).

La *Ética a Nicómaco* no es un mero tratado de ética es un capítulo de la ontología fundamental. Sin la descripción del ser del hombre la filosofía aristotélica habría quedado inconclusa en su fundamento. Lo descrito en el tratado *Del alma* era todavía insuficiente. Lo que aquí estamos describiendo no es meramente una moral casuística, sino el modo como se nos manifiesta el ser mismo del hombre.

Los entes se nos presentan como obras de la naturaleza (*fysis*). Los artefactos como obras de arte o técnica. La «naturalidad» y la «artificialidad» de unos y otros son momentos esenciales del sentido del ser de ambos. ¿Cuál es «la obra (*érgon*) —se pregunta Aristóteles—, es decir, cuál es el ser del hombre» en cuanto tal? (EN I, 6; 1097 b 24-23). Cuando un artesano produce algo y lo

1. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 42, p. 199.

hace bien, el fruto de su quehacer constituye al buen arte-facto. ¿Cuál es «la obra peculiar (*tò ídion*) del hombre»? (*Ibid.*, b 31-32). El modo peculiar de presentarse el hombre al mundo (no se olvide que «obra» se dice *érgon*, de donde viene *enérgeia* que es actualidad u obrar-en-presencia-de) es obrándose a sí mismo (*práxis*) no necesaria o técnicamente, sino con-secuentemente a la espontaneidad del *lógos* y según el modo habitual y auténtico (*katá aretén*) de existir en el mundo. Por ello el bien del hombre (*tò anthrópinan agathón*), la *eudaimonía*, es «el ad-venir del ser a la presencia en concordancia al modo habitual de vivir auténticamente en el mundo (*enérgeia psyjês kat'aretèn*)» (*EN I*, 7; 1098 a 16). En este sentido, y como veremos más adelante, «la virtud es lo que permite obrar (construir o constituir) la obra (*érgon*)» (*EN VI*, 2; 1139 a 17), es una cierta estabilidad y permanencia, no meramente física (o necesaria).

La *eudaimanía* ni se pro-duce, ni se representa, ni se elige. La *eudaimanía* no es un fin conocido temáticamente. La *eudaimonía* es el *a priori*, es el ser mismo constitutivo como horizonte de com-prensión pro-yectivo, desde el cual (principio) se abren las posibilidades y se elige alguna. Pero además, en cuanto *fýsis*, es la causa de las posibilidades auténticas (*agathón*), lo que el hombre obra en él, desde él, hacia él.

Lejos está esta ontología fundamental del eudemonismo empirista tal como se lo representa Kant. Lejos igualmente esta teleología de lo que Scheler o Hartmann interpretarán por fin (*Zweck*).

§ 4. Necesidad física y permanencia del *êthos*

El ser del hombre se comprende desde el horizonte de la movilidad. No está inmóvil ni tampoco es como los dioses (que son impulsados por movimientos perfectos). El ad-venir del hombre, no es meramente físico o necesario, no es tampoco contra natura (*parà fysin*), sino según el ser (*katà fysin*).

Pero al mismo tiempo, el hombre no re-comienza en cada acto, por una elección incondicionada, al obrar sus posibilidades. Cuan-

do el hombre aparece a la luz del mundo es una *tabula rasa*. «Ninguna de las virtudes del *êthos* se encuentra en nosotros por naturaleza, (*fysei*)» (*EN II*, 1; 1103 a 18-19). Pero desde el mismo instante en que co-instaura un mundo comienza a habitarlo. La manera constante, habitual y propia de ex-sistir en dicho mundo es el *êthos*. «El *êthos* es el fruto de los modos de habitar el mundo (*ek êthous*)» (*EN II*, 1; 1103 a17); o, de otra manera, «el *êthos*, como su nombre lo indica, procede de los hábitos» (*EN II*, 2; 1220 a-b). De otro modo: «los estados habituales del *êthos* son el resultado de presentaciones (o apariciones en el mundo: *energeión*) semejantes en el mundo» (*EN II*, 1; 1103 a 21-22). El hombre es una espontaneidad absoluta (aunque fundada) cuando todavía nada puede elegir, es decir, cuando nace. Pero de inmediato entra en la condicionalidad o facticidad (pierde la incondicionalidad vacía). Los modos habituales de habitar el mundo, cuyo principio es la comprensión pro-yectiva del propio ser o la *eudaimonía* (cuando es comprendida auténticamente), comienzan a gestarse desde el nacimiento, en el niño, y por ello la educación del *êthos* del niño es fundamental; Aristóteles llega a decir: «todo está ya allí» (*Ibid.*, a 25). El ser del hombre no es meramente natural o necesario, es espontáneo y desde el nacimiento a la muerte del hombre obra su ser, su obra, su carácter, su *êthos*. Aquí es donde se vislumbra ya el trágico destino del hombre; está como pre-determinado por el *êthos* en gran parte recibido: el de su pueblo, de su familia, y el que a sí mismo se ha dado el hombre antes de alcanzar la plena responsabilidad (responsabilidad, por otra parte, que nunca es plena sino irreductiblemente ambigua). Consideremos ahora la descripción fundamental y fenomenológica de la virtud dada por Aristóteles:

«La virtud es un modo habitual de morar en el mundo (*héxis*) que se enfrenta a posibilidades electivas (*praiiretiké*) sabiendo determinar el justo medio entre ellas en vista del pro-yecto fundamental, gracias a una circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre auténtico (*hó frónimas*)» (*EN II*, 6; 1106 b36).

Alguien puede pensar que la traducción es sumamente libre. Sin embargo, hemos respetado el sentido, en especial en aquello de *horisméne lógo* (1107 a 1), que es una circunspección o *circumspectare*, es decir, un mirar algo dentro del horizonte (de *horízo*), tarea hermenéutica propia de la prudencia (como «circunspección» traduce Levinas el *umsehen* de Heidegger). Aristóteles salva así la peculiaridad del ser del hombre al avanzar siempre la espontaneidad electiva, pero, al mismo tiempo, se deja llevar por el *êthos* trágico y se inclina entonces por una ética cuyo baluarte es lo «habitual», lo «constante». Es una ética en la que, por repetición de actos semejantes a los divinos, el hombre alcanzaría una, estabilidad casi física o necesaria. El hombre perfecto sería divino —recuérdase que la *eudaimonía* es lo perfecto y divino— en cuanto sus virtudes lo habrían alejado del sin sentido del hombre sin permanencia, sin continuidad, sin estabilidad. Este hombre es el vicioso, cuyo origen (*arjé*) se ha corrompido (*fthartiké*), y por ello encubre (*ou faínetai*) sus posibilidades auténticas (*EN VI*, 5; 1140 17-21). El destino del hombre, sin embargo, es trágico, aún en la autenticidad, ya que, teniendo algo de los dioses en él (el *noús*), no llega a imitarlos acabadamente. Aunque no por ello debe seguir el consejo de los que sólo aspiran a ambiciones mortales; «por el contrario, es necesario, en cuanto sea posible, conducirse como inmortales y hacerlo todo para vivir la vida de aquello que es lo más noble en nosotros» (*EN X*, 7; 1177 b 33-35).

El ser del cual el hombre es responsable, cuya vigencia queda delimitada entre el ser *ya dado fáctica o físicamente* y el ser *ad-viniente* por comprensión pro-yectiva, no es perfecto como el de los dioses, ni necesario como el de las bestias, ni artificial como el de los útiles. El ser del hombre tiene por hontanar fundamental (principio) el propio ser ad-viniente (*eudaimonía*), y, también desde que se ha echado a andar por el tiempo del mundo, la virtud es *principio de constancia*. En este último caso es el plexo de actitudes (el *êthos*), que pre-determina el obrar, hontanar que emana de la fuente todavía más originaria del ser. El obrar surge desde el carácter (permanencia en los modos habituales de morar en el mundo), pero el carácter emerge desde el

mismo ser, la *eudaimonía* cuya comprensión pro-yectiva es lo fundamental (comprensión *katà fysin*).

§ 5. Interpretación existencial o ética

El hombre, ser no inmediatamente dado a sí mismo, debe desplegarse por la mediación virtuosa para alcanzar su plena realización. Sin embargo, dicha mediación virtuosa no es necesitante. El hombre puede extraviarse, y es un hecho el mal en el mundo. ¿Cuál es su origen? Aristóteles, más allá que su maestro Platón, describe dos fuentes de extravío o de ocultamiento del ser ad-viniente.

En primer lugar, el hombre, está tendido, está en tensión hacia su propio ser, hacia su estar-en-su-fin que le ad-viene; dicho de otro modo: aquello «a lo que todos tienden (*ephietai*) es al bien» (*EN I*, 1; 1094 a 3). La tendencia (*órexis*) es un modo de ser en el mundo, que religa el ser *ya dado* al ser *ad-viniente*. Si el hombre corrompe esta apertura o la vicia, destruye la fuente misma o el *arjé* de su ser.

«Por esto es que llamamos a la temperancia *sofrosynen*, porque significa salvadora (*sózousan*) de la interpretación ex-sistencial (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsin*...¹ El principio (*arjé*) es aquello en vista de lo cual obramos (el *ser* o la *eudaimonía*). Por ello, cuando el hombre se ha corrompido (por la esclavitud) al placer o al dolor, en ese momento se le encubre, se le oculta (*ou fainetai*) el origen, es decir, se le obnubila la comprensión del ser en vista del cual elegimos las posibilidades y obramos. El vicio (*hé kakía*), entonces, corrompe el origen» (*EN VI*, 5; 1140 b 11-20).

No habrá entonces una comprensión interpretativa adecuada de las auténticas posibilidades a ser obradas si el «des- cubri-

1. Esta palabra está compuesta de *hypo* (debajo) y *lepsis* (captura, percepción) y significa: sospecha, opinión, creencia. En el fruto regulativo de la prudencia como virtud existencial interpretadora, por ello «opinativa» (*doxastiké* dice Aristóteles en 1140 b 27), que tiene por objeto lo «a la mano», posibilidades contingentes e imprevisibles. Dichas posibilidades no son *evidentes* como los principios, ni *ciertas* como las conclusiones de las ciencias, sino concretas y *ambiguas* como todo lo que se nos da a cargo en el nivel existencial, no por ello menos auténtico y verdadero.

miento (no) concuerda con la rectitud del querer (*tê oréxei te orthê*)» (EN V, 2; 1139 a 30-31). Si se destruye la rectitud del querer, el desquicio se apodera de la facultad interpretativa, y el hombre cae en la deriva, en la inautenticidad, en el no-ser, en el mal. El mal, así interpretado ontológicamente, es una aniquilación, cuyo fundamento es, hasta aquí, la desvirtuación del apetito.

En segundo lugar, y siguiendo la tradición trágica, socrática y platónica, el mal es fruto de la in-com-prensión (*agnoeîn*) u obnubilación del ser propio (*katà fysin*). Un acto es espontáneo (*hekousíon*) cuando tiene en sí mismo un principio autónomo (*he arjé en autó*; EN III, 3; 1111 a 23). En este caso el hombre es responsable y culpable de lo que obra. Si en cambio es forzado a obrar de una determinada manera (*akousíon*), en la medida en que lo sea, será inocente. El hombre es forzado a obrar contra su querer espontáneo, sea por coacción, sea por ignorancia (*ágnoian*). Esta ignorancia no culpable «no se encuentra en la interpretación electiva, de las posibilidades (*proairéseî*), ni en la ignorancia de los principios universales (*kathólou*), sino sólo en la consideración de las circunstancias existenciales de la situación (*kath'hékasta*)» (*Ibid.* 2; 1110 b 30- 1111 a 2). La ignorancia no corrompe el ser como las tendencias desordenadas, sino que obnubila el ser; al sumir al hombre en la ignorancia del ser, de «los principios universales», impide la interpretación electiva. Dicho de otra manera, el olvido u ocultamiento del ser es el fundamento de la in-comprensión fundamental del ser propio (que no otra cosa son los primeros principios prácticos), del pro-yecto, que al estar a la deriva impide ejercer adecuadamente la hermenéutica acerca de las auténticas posibilidades (*proaíresis*). Es decir:

«Todo hombre vicioso (*hò majtherós*) ignora (*agnoeî*) lo que debe obrar y acerca de lo que debe abstenerse; en esta falta, (*amartían*) radica la fuente de toda injusticia y la maldad» (EN III, 2; 1110 b 28-30).

El hombre que ha perdido su rumbo, la com-prensión del ser auténtico, que no discierne los pasos a dar en el obrar descubridor de su *eudaimonía* o ser ad-viniente, no tiene ya horizonte que le

permita situarse. En la mar borrascosa, en la bruma de la noche sin estrellas cualquier rumbo es malo. No así el claro sendero que sigue el tropero conocedor de la montaña, que sabe guiarse por la situación de los picos y la posición de los astros. El mal procede, en este caso, del *oscurecimiento* del principio, del ser, por su ocultamiento. Cuando el hombre dice algo que no es, lo falso, comete un error; cuando lo hace espontáneamente cae en la mentira; pero, al fin, ambos se fundan en la falsedad fundamental del pro-yecto oscurecido (es un *ánthropos pseudès*; *Metaf. V*, 29; 1025 a 2). La com-prensión pro-yectiva inauténtica falsea todo lo que se da en el mundo, introduce el mal como fisura en el ser, se trata de una tarea aniquilante. «El hombre debido a la constitución de su ser, es, por ser esencialmente cadente, en la no-verdad».¹

Ese oscurecimiento del pro-yecto fundamental queda evidenciado en la encuesta preliminar que efectúa Aristóteles (*EN I*, 2-4), donde muestra que el vulgo y los mismos filósofos no saben ya discernir cuál sea el ser del hombre, su pro-yecto auténtico, su *télos*. Esto es tanto más grave cuando se piensa que dicho pro-yecto com-prensivo es el fundamento de la interpretación o del des-cubrimiento del sentido de las posibilidades existenciales.

1. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44 b, p. 222. A lo largo de toda esta exposición hemos usado la palabra comprensión (*Verstehen*) e interpretación (*Auslegung*) lo mismo que circunspección (*umsehen*). Para el estudio de la significación de estas nociones véase en *op. cit.* §§ 31, 32, 18, y en *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41. En general reservamos la noción de «com-prensión» en referencia al ser o fin del hombre; mientras que «interpretación» se refiere a las posibilidades (*proairesis*). Por otra parte, como se habrá visto hemos dado un sentido ético a la noción heideggeriana de «autenticidad» (*Eigentlichkeit*), pero, y como hemos demostrado, ¿no tienen acaso las nociones éticas correctamente planteadas un sentido ontológico y viceversa? Claro que, tal como usamos nosotros la palabra autenticidad, más equivale a genuino que a la posición explícita o temática del pensar, y no se opondría entonces, necesariamente, al estar perdido en el impersonal *se* (*Man*). Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 163-164 («*Eigentlichkeit* [bedeutet] nicht einem moralisch-existenziellen ... Unterschied...»). Recordemos todavía un texto interesante. Nos dice ALPHONSE DE WAELEHENS que «se comprende el ser de las cosas, cuando éstas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades» (*La filosofía de Martin Heidegger*, ed. cast., p. 227). Si se obnubila o corrompe la comprensión fundamental (la *eudaimonía* o *télos*) toda interpretación queda falseada existencialmente.

La espontaneidad del hombre no es idéntica a la de los animales o los niños. Aristóteles indica que la espontaneidad adulta-humana tiene su principio en la «interpretación electiva» (*proairesis*) que, como su nombre lo indica, supone antes (*prò*) otra interpretación: se trata de lo deliberado (*tò probebouleuménon*; *EN III*, 2; 1112 a 14-18). Por ello, «lo elegido interpretativamente es lo deliberado y querido (una es la función de juzgar interpretativamente a partir de la com-prensión, otra la tendencia pre-ocupada por el ser) dentro del horizonte de nuestro pro-yecto (*tôn ef'hemôn*)... (es así) que deseamos (*oregómetha*) en virtud de la deliberación... las posibilidades existenciales fundadas y abiertas desde nuestro ser ad- viniente (*tôn pròs ta téle*)» (*EN III*, 3; 1113 a 10-14). Es por el querer o tendencia fundamental (*boulesís*, in-tentio) que el hombre pro-cura o se dispara radicalmente a su ser ad-viniente (*Ibid.*, 1113 a 15). Ese querer se dirige ciegamente a su meta; su desviación significa la corrupción de nuestro ser.

La «interpretación electiva» (*proairesis*) se funda, entonces, en la com-prensión fundamental pro-yectiva (que deja manifestarse el ser, la *eudaimonía*) y en el pro-curar fundamental indicado. La rectitud de ambos permitirá la autenticidad de la elección, la obnubilación o corrupción de ellos significará la falta de fundamento de toda elección existencial.

¿Por qué? La tarea de la «interpretación electiva» es distinta de la función veritativa o des-cubridora del conocimiento teórico o temático que capta la estructura necesaria de lo que no puede ser de otra manera (*Cfr. EN VI*, 1; 1139 a 788). La «interpretación electiva» es existencial deliberativa, resolutive (*tò logistikón*), ya que «nadie delibera acerca de aquello que no puede ser de otra manera de como ya es» (*Ibid.*, 1139 a 14-15). La «interpretación electiva», además, unifica la función del *lógos* (que afirma, *apófasis*) y del apetito (que per-sigue, *díoxis*), de tal manera que su «obra», es decir, «el des-cubrir las posibilidades a obrar» (la verdad para la acción = *he alétheia praktiké*), debe hacer concordar (*homo-lógos*) lo des-cubierto como auténtica posibilidad por la interpretación existencial (*dianoía praktiké*) con lo querido rectamente por la tendencia (*Cfr. Ibid.*, 1139 a 29-31).

Dicho de otra manera. Hay un conocer teórico o des-cubridor de lo que son los entes. Hay igualmente una función pro-ductora del arte-facto. El *lógos* «interpretativo» de la elección, en cambio, des-cubre existencialmente las posibilidades que se abren al existente desde el horizonte de su com-prensión radical (el *télos*), ad-viniente, querido por el recto apetito. La posibilidad elegida no es sino la interpretada por la facultad interpretativo-existencial; la *hypólepsis* (EN VI, 5; 1140 b 13) es imprevisible, es una opinión existencial. La ética de Aristóteles, ética-ontológica, está lejos de toda ética meramente formal pero también se opone a una mera ética material de los valores. Lo dice nuestro filósofo explícitamente: en el quehacer ético no hay materia (*tèn hylen*) prefijada o estable, muy por el contrario, «cuando ha de obrarse, se deberá examinar en cada caso lo que le reclama la ocasión (*tà pros kairon skopeín*)» (EN II, 2; 1104 a 3-10). Por ello, tampoco, no puede haber leyes o reglas que tranquilicen o aseguren la conciencia en las situaciones existenciales dadas. Al fin, el hombre puede tener como regla, solamente, lo que obraría, a partir de una recta «interpretación com-prensiva, un hombre auténtico (*ho frónimos horíseien*)» (EN II, 6; 1107 a 1-2). Es, estrictamente, una ética ontológica de la situación (*tò kairos*), impredecible, y, sin embargo, ontológicamente fundada en el ser.

La *frónesis* (la virtud de la prudencia) no es sino la manera habitual de morar el mundo del hombre auténtico, que sabe *interpretar* (*hermeneúein*) el sentido adecuado de las posibilidades que se abren desde el ser ad-viniente (Cfr. EN VI, 5; 1140 b 5-6). Ese des-cubrimiento existencial interpretativo (*alethès hypolepsís*; EN VI, 10; 1142 a 33), puede asegurarse por una «búsqueda» que permite una mayor rectitud en la deliberación, que no es sino un pesar com-prensivamente las posibilidades (esta función existencial es la *euboulías*; EN VI, 10), desde el horizonte del ser ad-viniente (*télos*). Por su parte, se da igualmente una función crítica (un *krinein*), que toma conciencia de la rectitud o no de la opinión existencial (es la *eusynesía*; EN VI, 11). Todo esto se funda, al fin, en la salud com-prensiva o «buen sentido» —sensatez— que es como el tono que colorea toda la ética aristotélica; el

«buen juicio» o *krísis orthé* es la equidad o equilibrio del «auténtico des-cubridor (*toû alethoûs*)» de lo que el hombre es y de lo que en verdad valen las posibilidades que ahora y aquí, en esta situación intransferible, se le presentan (esta sensatez la llamó Aristóteles *kalouméne gnóme*; *EN VI*, 11; 1143 a 19). El mismo hombre se irá realizando efectivamente. Esa su realización no será una pura construcción de su esencia (como lo pensará Sartre), sino existencia, cada vez más, en *eídos proairetón*.

En conclusión, el ser del hombre que comenzó por ser, en una efectuación *katà fysin* (según el ser) por el *des-cubrimiento* (no por *invención*) de posibilidades existenciales en su nacimiento, un ser físico dado, será, en el transcurso de su previsibles. La ética así comprendida no es un pensar posterior a la ontología; es uno de los capítulos de la ontología; y es normativa, no por promulgación, sino por esclarecimiento: el discernimiento del ser-ético del hombre ilumina la comprensión e interpretación existencial.

Segunda Parte

La ética cristiana medieval de Tomas de Aquino

Ahora debemos descubrir lo que era obvio para los semitas, judíos, cristianos y árabes, en cuyo mundo emergerá el pensar de Tomás de Aquino. Lo obvio: todo aquello que de manera cotidiana constituía la estructura mundana que tenían «a la mano» cuando entre ellos nació la filosofía, ese pensar metódico acerca de lo que nos enfrenta de manera inmediata habitualmente. Ciertamente, la experiencia cultural de un semita era muy distinta a la de un indoeuropeo, la de un judío a la de un griego. Los pueblos semitas irrumpen en la historia, según el recuerdo de la humanidad, en el siglo XXV a.JC., cuando los acadios invaden la fértil región de la baja Mesopotamia y dominan la civilización súmera.¹

Procedentes del desierto sirio-arábigo los semitas dominaron todas las regiones limítrofes a dicho desierto: la invasión cananea llega hasta el Egipto en el mismo siglo XXV a.JC.; los fenicios se instalan en las costas del Mediterráneo y florecen en el siglo XI a.JC., fundando Cártago al norte de Africa; los hebreos procedentes de Ur, en el siglo XIX a.JC. terminarán por instalarse en la alta Palestina, siendo los judíos una de las doce tribus; los asirios y babilónicos serán igualmente semitas; los arameos y amorreos ocuparán las regiones de la Siria actual; los árabes serán la última gran expansión semita, en este caso de religión mahometana. Los cristianos culturalmente hablando, comunidad fundada por judíos, llevará en su *êthos* y en su comprensión del ser todos los signos de pertenecer a la tradición de los pueblos semitas.

1. Véase nuestra obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969, en la que tratamos estas cuestiones con mayor detalle, y que ahora, corregida, editamos en el tomo IV de estas *Obras Selectas*.

§ 6. El *êthos* dramático de la ex-sistencia judeo-cristiana

Como los indoeuropeos, los semitas adoraron originariamente a los dioses del cielo (dioses uránicos). Su *êthos* de beduinos o pastores del desierto poseía poca vinculación con el de los agricultores y con el de las civilizaciones urbanas. Entre todos los dioses semitas los que cobraron mayor importancia, después del *Marduk* de los mesopotánicos y los *Baales* de Fenicia, fueron *Yahveh* entre los hebreos y *Allah* entre los musulmanes. Aunque la aceptación de un enoteísmo creador es común en los pueblos primitivos (como lo ha mostrado W. Schmidt), sin embargo, ningún pueblo llevó hasta sus últimas consecuencias los corolarios ético-ontológicos del enoteísmo (= *un* dios por pueblo). Los profetas de Israel (desde el siglo VII a. JC.) comprendieron que el enoteísmo creacionista sólo podía concebirse en el monoteísmo universalista.¹

No se piense que lo que acabamos de exponer se trata de un primer capítulo de una teología o de la «revelación» dada a Israel. Por lo general se comete un grave error. Se toma el pensar griego como si fuera el de la «razón natural» y, en cambio, el pensar israelita es considerado como si fuera el de la «fe» o el pensamiento de la «revelación». Según nuestro método, los mitos edípico o prometeico son hechos culturales e históricos que configuraron efectivamente el mundo de la vida cotidiana del griego, mundo no-filosófico que tuvo «a la mano» el filósofo cuando se puso a pensar. Es simplemente lo obvio cultural o mundano. De igual modo, cuando un filósofo judío (por ejemplo, Filón de Alejandría o Maimónides), cristiano (Tomás de Aquino o Descartes) o árabe (Averroes o Avicena) se pone a pensar, se enfrenta ya con un horizonte mundano, y las cosas que le hacen frente tienen ya un sentido. ¿Cuál? Esa es nuestra cuestión.

En el mundo judeo-cristiano (e igualmente árabe) tiene vigencia un *êthos*, todo un modo de vivir el mundo, que imprimió en la tradición que estudiaremos un sentido de la ex-sistencia, y, por

1. Cfr. *op. cit.*, cap. IV, sec. 1: «La lógica del monoteísmo», pp. 107ss.

ello, pudo igualmente manifestarse en las obras que los artistas supieron expresar. Así como los griegos produjeron las admirables tragedias, así los hebreos llegaron a la genial expresión ritual-artística de los mitos y relatos escritos en el libro de Israel (la llamada comúnmente Biblia). Entre todos estos mitos, relatos, que organizan com-prensivamente símbolos fundamentales acerca de cuestiones existenciales históricas y ontológicas, sobresale uno. Ante el mito trágico de Edipo y Prometeo, encadenados ante la divina necesidad del destino inevitable, inocentes y culpables al mismo tiempo, que deben sufrir para com-prender lo ineluctable, se levanta la figura dramática (pero no trágica) del Adán *tentado*. «Sólo el mito adámico es propiamente antropológico; con esto designamos dos dimensiones de dicho mito: en primer lugar, el mito etiológico refiere el origen del mal a un padre de la humanidad actual cuya condición es homogénea a la nuestra; en segundo lugar el mito etiológico de Adán es la tentativa más extrema de desdoblar el origen del mal y del bien... (al hacer) del hombre el comienzo del mal en el seno de una creación que tiene ya su comienzo absoluto en el acto creador de Dios».¹

Quien considera los dos relatos del mito adámico en el *Génesis* (el del capítulo 2 es más antiguo que el del capítulo 1) puede rápidamente descubrir que tras el ropaje simbólico (propio del medio babilónico donde fue escrito) se describe todo un *êthos*, muy distinto al de un Prometeo encadenado. Adán fue «tentado». La necesidad del Destino no tiene como interlocutor a la libertad sino a la resignación angustiosa de quien debe aceptar dicho Destino inevitable. En cambio, la «tentación» se dirige siempre a una libertad. Es justamente «tentación» porque, no habiendo todavía falta o pecado, el hombre puede o no aceptar el ofrecimiento de cumplir tal posibilidad inauténtica. *Adám* (término que en hebreo deriva de *adamá*, significa tierra, lodo) es un sujeto cuyo verbo está siempre en plural. *Adám* no es un hombre, es simplemente el hombre. Su falta o pecado es el pecado del hombre; del hombre de

1. PAUL RICOEUR, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.

ayer, de hoy, de todos los tiempos. Se trata de un mito etiológico donde se describe simbólicamente la condición humana, pero tal como la veían los hebreos (muy diversa de como la contemplaban los griegos). El hombre, *en su libertad*, y no *Yahveh*, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal lo obra el hombre y no es un *factum* divino inevitable.

«Y Yahveh vio que era inmenso el mal del hombre en la tierra; y (vio) que en todo tiempo sólo producen (*jetser*) mal los pensamientos del corazón (*libó*) del hombre» (*Génesis* 6, 5).

Tiempo después los poetas de Israel cantarán así la misericordia de su Dios que perdona:

«En tu infinita ternura, oh Dios, borra mi pecado...
Contra ti, sólo contra ti he faltado,
lo que era malo ante tus ojos lo he hecho (*hâsiti*) ...
¡Dios, crea (*bará*) en mí un corazón puro (*leb thahór*),
restaura en mi pecho un espíritu (*rúaj*) nuevo!» (*Salmo* 50, 3-12).

Los términos usados son estrictamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bará* tiene, en toda la Escritura, como único sujeto el Yo personal de Yahveh. Es decir, la falta, el pecado, el mal, es obra (yo hice = *hâsiti*) humana. Esa falta tiene como ámbito propio originario el corazón (así se expresará Jesús en el *Nuevo Testamento* y Kant en el *Fundamento de la metafísica de los costumbres*), en la interioridad, en la facultad judicativa que llamaríamos hoy la conciencia moral. Pero el perdón del pecado es obra exclusiva de Dios, es una nueva creación (creación nueva expresada por la infusión del espíritu).

El mito adámico, en consonancia con lo dicho, propone un Dios creador y justo, misericordioso (es en el judaísmo aquello de «Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón...»; *Deuteronomio* 6, 4) y trascendente al mundo y al cosmos: es el absolutamente otro. Este Dios se le aparece al relator del mito como un Dios providente de una historia que el hombre abre imprevisiblemente porque aunque se ocupa del quehacer de los

hombres y los dirige, sin embargo, el hombre puede cambiar sus planes. No hay ninguna relación con un destino *necesario* como el del oráculo edípico o el castigo prometeico.

El hombre, *Adám*, es inocente (y no al mismo tiempo culpable); es originariamente bueno en tanto ente creado (como ante el calvinismo lo recordará Rousseau en Ginebra). El hombre es tentado en su libertad, a partir de la cual irrumpe la acción nadificante del mal, y, con ella, la historia de la ambigüedad de la ex-sistencia humana: el nivel ontológico. Al cometer la falta el hombre es ex-pulsado (no se trata de una caída, sino de un permanecer en el mismo horizonte), pero abriendo la temporalidad, claramente indicada en el hecho de la esperanza de una definitiva restauración. El mal no es entonces irremediable, y su peregrinar, el del hombre en la historia (nivel desconocido para el griego), tierra de sufrimiento, trabajo y muerte, tiene un *sentido*. El hombre pecador es, sin embargo, «señor» de la creación («El hombre puso el nombre de las bestias, de los pájaros del cielo y de los animales salvajes.» *Génesis* 2, 20).

Los relatos míticos de Caín y Abel, de la torre de Babel y de Noé (desde el cap. IV al XI del *Génesis*), indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una liberación final en la historia futura. Con ello «el monoteísmo ético de los judíos arruinaba en su base todos los otros mitos, elaborando los motivos positivos de un mito propiamente antropológico sobre el origen del mal. El mito adámico — continúa Paul Ricoeur — es el fruto de la acusación profética dirigida contra el hombre: la misma teología que declara inocente a Dios acusa al hombre». ¹ «El mito prepara la especulación que explota la ruptura de lo óntico y lo histórico (ontológico)... Desdoblando así el origen en un origen de la bondad de lo creado (lo real) y de un origen de la maldad de la historia (lo ontológico), el mito tiende a satisfacer la doble confesión del creyente judío: la perfección absoluta de Dios y la maldad (libre) del hombre: esta

1. *Ibid.*, p. 225.

doble confesión es el fundamento mismo de la penitencia».¹ Queda así descrito en su raíz el *êthos* judeo-cristiano.

El ritmo completo del mito adámico se juega entre un Dios creador y una libertad que se abre a la historia y en ella comienza igualmente la ambigua tensión entre la verdad y el error, la veracidad y la mentira, el bien y el mal. Así nació toda una moral hebrea, que se complica en tiempos del judaísmo,² en especial no debe olvidarse la moral de los profetas de Israel.³

Queríamos ahora detenernos, por último, en una cuestión fundamental, ontológica. La com-comprensión del ser (como hemos visto en Aristóteles, dicha com-comprensión es la del ser ad-viniente como *eudaimonia*) del judeo-cristianismo incluye, como último horizonte, el hecho primerísimo de una libertad creante —como tan claramente lo percibe Kant en la tercera antinomia de la *Dialéctica trascendental*—. Tras el horizonte totalizante de la *fýsis* griega se abre entonces otro ámbito com-comprensivo y fundante: el de *Yahveh* creador. La filosofía cristiana latina le llamará el *Ipsium esse* (el Ser mismo), mientras que las creaturas sólo tendrán un *esse* por participación. La noción de ex-sistencia (en el sentido medieval de «acto de ser» intensivo) tiene como origen (*ex-*) a Dios creador, y como *sistencia* (lo puesto en su consistencia) al ente. En el caso de ser hombre, un ente preeminente, su facticidad entitativa es el origen (*ex-*) de su transcendencia (*sistencia*, en el sentido de la filosofía existencial) en el mundo. La novedad absoluta de la com-comprensión del ser judeo-cristiano es la de haber descubierto la posibilidad y contingencia de todo lo cósmico (que para los griegos era, permanente y desde-siempre). «Ser, en el sentido pleno

1. *Ibid.*, pp. 227-228. Sobre estas cuestiones véase algo más en nuestro artículo «Algunos aspectos de antropología cristiana hasta fines del siglo XIV», en *Eidos* (Univ. de Córdoba) II (1969).

2. Sobre la inmensa bibliografía existente sobre el tema puede considerarse especialmente: P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. II pp. 83-338; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestien*, t. II, enteramente; y, consultando cada tema en el vocabulario griego del Nuevo Testamento, el conocido *Theol. Wört. zum NT* de Kittel.

3. C. TRESMONTANT tiene un escrito de circunstancia sobre este tema: *La moral de los profetas de Israel*.

de esta palabra en el Antiguo Testamento, es en primer lugar ser-persona, que es un ser *sui generis*; es decir, designa... la vida y la actividad libre del hombre. En general, en el Antiguo Testamento, *ser* (= *esse* en latín, *hayá* en hebreo) designa... el devenir y el obrar libre y autónomo... que no es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra».¹ Por ello para un hebreo «las montañas se derriten como manteca», «las rocas brincan», «las estrellas alaban al Señor». «Existe para ellos sólo un ser, lo que está en movimiento, lo que tiene conexión interna con algo activo, y en esto consiste su realidad. Se puede decir expresamente: sólo el movimiento tiene realidad».² Es la inversión misma de la comprensión griega. Para los griegos el centro del universo eran los dioses cósmicos, que se mueven eternamente con movimiento necesario. Para el judeo-cristiano el centro del cosmos es el hombre (ya que el creador *no es parte* del cosmos) y el ser de todos los entes no es visto en su permanencia física, sino en su movilidad obrada libremente por un autor: las cosas son útiles; los artefactos culturales que rodean al hombre han sido hechos por el hombre para morar más hospitalariamente el mundo. El hebreo no da primacía, a la consideración teórica, reductiva o segunda («ante los ojos» -*Vorhanden*) de los entes, sino exclusivamente a la consideración existencial, cotidiana, práctica («a la mano» -*Zuhanden*). La filosofía que le conviene no es la griega y por ello tendrá graves problemas en su ejercicio.

1. CORNELIO FABRO, *Participation et causalité*, pp. 217-218. La tesis de Fabro, abundantemente probada, es que Tomás tuvo una doctrina del ser (no como *ousia*, sentido o *essentia*, sino como *actus essendi*) en la que no confundió *esse* con *existentia*. La *existentia* es sólo una de las modalidades del *esse* y por ello Dios, que no es ente, no existe sino *siste* simplemente. Fueron sus sucesores los que olvidaron su descubrimiento. Por ello las críticas de HEIDEGGER (por ejemplo, en su interpretación de la *actualitas*, véase entre otros su obra *Nietzsche*, II, pp. 410 ss.) caerían en el vacío. En la Edad Media es sólo Duns Scoto al que Heidegger hizo objeto de su habilitación. Pensamos que lo que hubo en la modernidad fue un *olvido del ser* descubierta por el siglo XIII, y cuya recuperación no se ha planteado todavía. (Por ello los intentos de conciliación como los de Bertrand Rioux o Raúl Echauri reposan sobre equívoca base). El *sein* heideggeriano y el *esse* tomista se mueven en planos diversos.

2. THORLEIF BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, p. 21. Este libro ha alcanzado cuatro ediciones en pocos años.

§ 7. El *êthos* de la libertad hasta Tomás de Aquino

La moral griega era, una moral de virtudes, modos permanentes de morar en el mundo, eran como anclas que impedían al barco internarse en la mar bravía del caos o lo imprevisible. Por el contrario, la moral cristiana será una moral de la libertad que, sin anclas, se interna en lo imprevisible (que ya no se lo comprende como caos sino como *historia*) y la ética consistirá en saber «ir a la cabeza» dentro del movimiento progresivo. El ser no es lo permanente, sino las aguas mismas que fundan en su movilidad. Se trata de un *êthos* dinámico, del compromiso profético, y no de la permanencia aristocrática.

En el pensamiento del judaísmo la doctrina de la libertad (en hebreo *rschût*) fue ya muy elaborada, lo mismo la cuestión del proyecto o intención (*jaschob*), ya que esclarecían la culpabilidad del acto malo, que podía ser por error (*schagog*) o por «espíritu de rebelión» o malicia (*baid ramah*).¹

El *Nuevo Testamento* profundizó y radicalizó aún más esta doctrina de la libertad. Un simple ejemplo sería la parábola enseñada por Jesucristo en torno a la cuestión de los talentos.² En San Pablo puede verse igualmente la doctrina adámica de la libertad:

«He aquí por qué, así como por un solo hombre el pecado entró en el mundo y por el pecado la muerte, de este modo la muerte pasó a todos los hombres por el hecho que todos han pecado... La falta de uno solo ha arrastrado a todos los hombre a la condenación» (*Romanos* 5, 12-18).

1. Cfr. BONSIRVEN, *op. cit.*, II, pp. 10-33.

2. Mateo 25, 14-30. El tema de la libertad atravesará toda la cultura accidental, siendo el fundamento de la ética kantiana, hegeliana, marxista (la liberación), culminando en Nietzsche como «voluntad de poder», donde el querer es el *Ursein* (fórmula ya fraguada por Schelling «*Wollen ist Ursein*») (Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 478). En Nietzsche la *téjne* ha reemplazado a la *fysis* («Der höchste Wert ist im Unterschied zur Erkenntnis und Wahrheit -die Kunst-»; *Ibid.*, I, 567). Es una posibilidad extrema del mito adámico. En nuestro trabajo sobre *El dualismo en la antropología cristiana* véase los §§ 35, 39-41, que ahora editamos en el tomo V de nuestra *Obras Selectas*.

El cristiano se apoya en el Antiguo y Nuevo Testamento para discernir la estructura de la libertad como fundamento de la ética, de la historia o del orden ontológico. Fue una cuestión central en la que el cristianismo veía claramente que se separaba del heleno:

«No es por la ley del Destino (necesario) —nos dice Justino en su *Apología*— que el hombre obra o sufre; cada uno opera libremente el bien o el mal... Esto no lo han comprendido los estoicos, cuando dicen que todo obedece a la fatalidad del Destino. Toda creatura (humana) es capaz del bien y del mal. No habría ningún mérito si no pudiera, elegirse entre ambas vías» (II, 7, 3-6).

Lo mismo expresa Taciano en su *Discurso contra los griegos* VII, al decir que, al crear Dios al hombre, «los ha hecho libres, no poseyendo por naturaleza el bien que es sólo esencial a Dios, mientras que los hombres lo realizan por su libre elección (*tê eleuthería tês proairéseos*)». Teófilo de Antioquía repite que «Dios ha creado al hombre libre (*eleútheron*) y dominador de sí mismo (*autexoúson*)» (*Ad Autolicum* II, 27).

Ningún padre del siglo II, sin embargo, tuvo tanta claridad en la exposición de la doctrina de la libertad como Ireneo, que luchaba contra los gnósticos:

«El hombre recibió el conocimiento del bien y del mal. El bien consiste en obedecer a Dios... El hombre ha conocido tanto el bien de la obediencia como el mal de la desobediencia, a fin de que poseyendo inteligencia por experiencia de lo uno y lo otro, pudiera efectuar una elección de las cosas mejores con juicio» (*Adv. Haer.* IV, 39). Pues los hombres «han sido creados libres (*eleúthera*) y señores de sí mismos (*autexoúsia*) gracias a su Voluntad, por el conocimiento (*gnómen*)» (*Ibid.*).

Por su parte Orígenes, contra el neoplatónico Celso, argumenta que el origen del mal no puede ser la materia; de serlo, al crear Dios la materia sería el autor del mal. El Alejandrino muestra que Dios ha creado al hombre libre, y es en su indeterminación donde reside la posibilidad del mal (*Contra Celsum* IV, 62-65). Otro de los Padres Griegos, Metodio de Olimpia, que escribió un tratado *Del libre arbitrio*, nos dice:

«Sostengo que el primer hombre fue creado señor de sí mismo (*autexousion*), es decir libre (*eleútheron*), y por ello la sucesión de su descendencia ha heredado la misma libertad... Habiendo Dios decidido honrar al hombre y hacerlo conocer bienes superiores, le dio la facultad de hacer lo que le place y lo exhorta a dirigirse hacia lo mejor» (XVI, 2-7).

En el pensamiento latino, y occidental por lo tanto, Agustín —lo mismo que un Tertuliano, por ejemplo—, muestra cómo el origen del mal no es un acto creador sino un acto libre del hombre:

«No es pues, como ya he dicho —contra los maniqueos—, el pecado un apetito de naturaleza mala, sino el abandono de una mejor, y, por esto, el acto mismo es malo, no aquella naturaleza de la que usa mal el que peca. El mal es un mal uso de lo bueno (*male uti bono*)» (*De natura boni* XXXVI). «(El mal) tiene su origen, según las razones aducidas, en el libre albedrío de la voluntad (*ex libero voluntatis arbitrio*)» (*De libero arbitrio* I, cap. 16).

En el siglo VI Boecio estudió nuevamente la doctrina de la libertad y, como los primitivos cristianos, comprendió que, para un griego (estoico) la libertad sólo podía ser la aceptación voluntaria del orden universal. Para Boecio, por su parte, no basta la espontaneidad del querer; para que una elección sea libre es necesario el conocimiento racional que la precede. Por ello —como explica Gilson— «al definir el libre albedrío como un *liberum nobis de voluntate iudicium*, sienta como libre al juicio, y nuestra misma voluntad no lo es sino en cuanto es juzgada por la razón».¹

El voluntarismo de la Edad Media, en cambio, pensó que la libertad era la espontaneidad de la sola voluntad. En este caso «la libertad se concentra, pues, en la indeterminación radical de la

1. ÉTIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed. cast., p. 284. Los capítulos XIV-XVII de esta obra siguen siendo clásicos en la ética medieval. Cfr. REGIS JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, París, Vrin, 1955, en especial sobre la cuestión del mal, pp. 85 ss.; ALOIS DEMPF, *Ética de la Edad Media*, trad. Gredos, Madrid, 1958; sobre nuestro tema deben consultarse las obras de O. Lottin, M. Wittmann, Sertillanges, Gilson, etc. y las historias como las de O. Dittrich, la de Jodl (que acaba de ser reimpresa), y la de F. Ueberweg.

voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina».¹

Es decir, «siguiendo la vía que va del apetito a la voluntad, llegamos a colocar la indeterminación del querer en el origen del libre albedrío (Duns Scoto); entrando con Boecio en la vía que pasa por el entendimiento, llegamos a colocar el libre albedrío en la indeterminación que los juicios racionales abren a la voluntad. Santo Tomás, equilibrando como siempre las tendencias opuestas, se esfuerza por conservar para el entendimiento y la voluntad el lugar que su naturaleza les asigna en el acto libre».²

§ 8. Fenomenología de la apertura libre a las posibilidades

En el nivel ontológico de la ética de Tomás («idem sunt actus morales et actus humani»; *I-II*, q.1, a.3, c) se tematiza explícita y fenomenológicamente los momentos constructos de lo que los medievales llamaban el «acto humano», que no es sino el modo de ser del hombre en el mundo, el modo actual, presente. Ese «acto humano» es una estructura unitaria y, sin embargo, compleja («quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa»; *I-II*, q.17, a. 4, c). Esa totalidad estructural se juega cotidianamente no como algo que tenemos «ante los ojos», sino como algo que vivimos *prácticamente*. En este sentido las interpretaciones tradicionales han ocultado los mejores aportes de esta ética-ontológica, ya que se daba primacía a un entendimiento especulativo-temático (que en verdad es sólo el entendimiento que se «reduce» o separa de la cotidianidad inmediata para ponerse a pensar, calcular). En la inmediatez cotidiana, el entendimiento especulativo está siempre en función práctica, es un momento —privilegiado y descubridor— del ser en el mundo, ser inevitable y primeramente integrado en la cotidianidad práctica. Por ello el despliegue origi-

1. E. GILSON, *op. cit.*, p. 283; Cfr. idem, *Jean Duns Scot, introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, pp. 574-624 (en especial el texto de Op. Oxon. II, 25, 1, 22-24).

2. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie medievale*, ed. cast., p. 286.

nario del mundo en la com-prensión existencial aunque es un momento que podríamos llamar teórico, está indisolublemente unido (constructamente diría un hebreo) a la totalidad existencial, práctica. Téngase en cuenta que en la descripción que sigue se irán discerniendo diversos momentos, pero debe tenerse siempre presente ante los ojos la totalidad de la estructura en su cotidianidad.

En un primerísimo momento de esta estructura debe considerarse la apertura misma al ámbito del ser, que es el acontecimiento (*Er-eignis*) co-participativo del hombre com-prensor y el ser que se manifiesta. Des-cubrimiento del hombre ante la manifestación del ser es la verdad. Ser que, cuando es el del hombre, no es un simple ser ya-dado sino igualmente un ser ad-viniente (*télos* en griego, *finis* o *bonum* en latín). Por ello, entonces, el primer momento de la descripción de la actualidad del hombre en el mundo (la «acción humana») es indicada de la siguiente manera por Tomás:

«El pro-yecto fundamental y ad-viniente (*bonum*) se aprehende (primerísimamente) según un modo particular de comprensión, es decir, como la verdad del ser (*verí*)» (*I-II* ; q.9, a.1, ad 3).

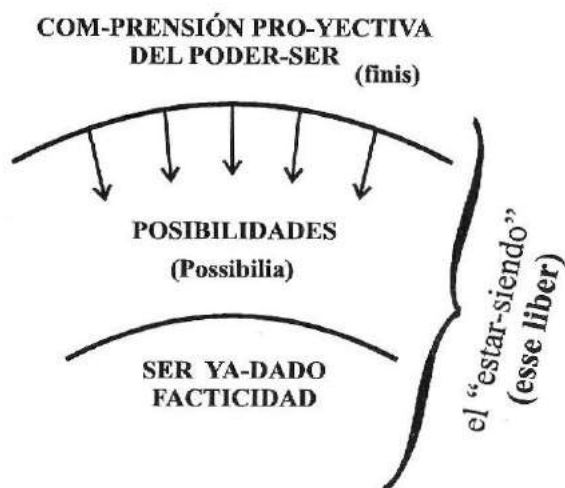
Idéntica es la manifestación o la verdad del ser del hombre que el des-cubrimiento de su pro-yecto auténtico fundamental. Ese descubrimiento del horizonte último ad-viniente no es sino la comprensión del ser, que en función práctica (lo primero inmediata y cotidianamente) es la com-prensión «de los originarios fundamentos» del quehacer ético-ontológico («*primorum principium universalium*»; *De Veritate* q. 11, a, 2, resp.). Lo que los medievales llamaban *syndéresis* no es sino una «luz que ilumina habitualmente nuestro ser en el mundo, y, por ello, es imposible que la *syndéresis* se extinga, porque es imposible que al ser del hombre se le prive de la luz del intelecto constituidor de mundo (*lumine intellectus agentis*) por el que des-cubrimos el hontanar de lo especulativo y lo operativo» (*Ibid.*, a 3, resp.).

Entre el ser fáctico o físicamente dado y el ser ad-viniente, es decir, futuro, que la com-prensión pro-yectiva presenta («*sicut praesentans ei obiectum suum*»; *I-II*, q.9, a.1, c), se produce una

tensión: el hombre se abre pro-curando por sí mismo; esa apertura tendencial la llamó Tomás: *intentio*, que significa «tender-hacia-algo». No es un mero «querer» (*voluntas*), ni tampoco el gozo alcanzado en la tranquilidad de la plenitud (*fruitio*), sino que es la tensión propia del que está «en movimiento hacia su ser ad-viniente (*ut finem*)» (I-II, q.12, a. 1 c). Este pro-curar (*intentio* de Tomás, *boulélsis* de Aristóteles), apertura tendencial o apetitiva, es, en último término, un pro-curar el propio ser y todo lo que se ordena a él como posibilidades («intendit aliquis et finem proximum et ultimum»; *Ibid.*, a.3, c). Es decir, el hombre no es inmediatez de su propio ser; en la diferenciación de su ser la mediación de la procuración (*in-tentio*) funda el obrar-se del ser humano, del cual el hombre es responsable.

Este primer horizonte fundamental lo llamaban los medievales: *ordo intentionis*, que no es sino el horizonte que abre el mundo; en último término, es la com-prensión y pro-cura que tenemos de nuestro mismo ser-dado y ad-viniente (*lo-dado*, *lo-ad-viniente* y *lo-estar-siendo* son las tres instancias de la temporalidad de nuestro indivisible ser hombres).

Entre el horizonte que acabamos de describir, primero y fundante, el *a priori* desde el cual se abren las posibilidades (por-



que el ser ad-viniente no se elige sino que está siempre delante de nosotros como pro-yecto: «ultimus finis nullo modo sub electione cadit»; I-II, q. 13, a.3, c), y la realidad fáctica de lo que somos como acumulación del pasado (lo ya-dado), se abre un nuevo ámbito existencial: «todo aquello que es obrado por nosotros, es para nosotros lo posible (*possibilia*)» (*Ibid.*, a.5, c). Los «posibles» («todo aquello que cae dentro de la elección existencial no es sino posible —*possibilium*—»; *Ibid.*) se abren y fundan a partir del horizonte del ser-ad-viniente, como posibilidades nuestras. Se distinguen de los «imposibles» (*impossibile*), que no están fundados por el pro-yecto, y de las «veleidades» (*velleitas*), que es querer lo imposible (*Ibid.*, ad 1).

Es en este ámbito existencial, dentro del cual se abren las posibilidades a partir del poder-ser radical (=ser ad-viniente) del hombre, que plantea Tomás la cuestión de la libertad, y donde trata fenomenológicamente los otros momentos cotidianos de nuestro ser en el mundo.

En primer lugar, el hombre en situación, y ante la incertidumbre de lo a obrar («in rebus autem agendis multa incertitudo invenitur»; I-II, q. 14, a.1, c), que se trata de posibilidades imprevisibles y contingentes («singularia contingentia»), afronta, una hermenéutica («inquisitio»; II-II, q. 49, a.5, c) «resolutoria (resolutiva), ya que comienza por comprender la situación desde lo que pro-cura en el futuro (ab eo quod in futuro), el ser ad-viniente, y a partir del cual llega a resolver (elegir) lo que ha de obrar» (que es todavía una posibilidad) (I-II, q. 14, a.5, c). La deliberación (*consilium*) es entonces como un «silogismo acerca de posibilidades» (*sylogismo operabilium*, *Ibid.*, q. 13, a.3, c). Este proceso resolutivo (*processus resalutorius*) va «desde la comprensión del ser a su posterior efectuación en la existencia».¹

1. El texto latino dice: «Prius in cognitione sit posterius in esse» (I, II, q. 14, a.5, c.). En este sentido, en el «posterior» *en el ser* (por ello le llamamos ser ad-viniente) se deja ver la clara tematización de la cuestión de la temporalidad. Tomás dice repetidas veces «...modum futura (= *Zu-kunft*, ad-viniente), prout apprehenduntur, sunt entia» (I-II, q. 8, a.1, ad.3).

En segundo lugar, y concomitantemente al momento interpretativo y compulsador de las posibilidades por parte de la deliberación a partir del horizonte fundamental, la apertura de diferenciación apetitiva o el pro-curar por el propio ser (fin) pre-ocupándose por ciertas posibilidades, viene a consentir (*consensus*) (I-II, q.15) con lo deliberado. Lo que por último es concluido en la función interpretadora de la deliberación existencial y de la pre-ocupación sobre una posibilidad es «algo a obrarse», algo apetecido y compulsado interpretativamente (es un *intelletus appetitivus* o un *appetitus inquisitivus*, es decir, es la *hypólepsis* de Aristóteles u «opinión» acerca de cuál de las posibilidades es la mejor *hic et nunc*).

En todo este proceso, desde la comprensión u horizonte fundamental hasta la elección existencial, está presente la libertad de libre arbitrio. Desde su juventud describió Tomás la cuestión de la libertad.¹

La libertad es un dejar ser a las posibilidades (que como su nombre lo indica son muchas y además no exigen que se las elija necesariamente) dentro del horizonte absoluto del ser ad-viniente («finis appetitur absolute»; *De Veritate* q.24, a.6, resp.). Las posibilidades no se imponen necesariamente debido a la finitud de la comprensión y el pro-curar del hombre. Ninguna posibilidad se nos manifiesta como la absolutamente mejor, con referencia ineludible a nuestro ser. Por ello es necesario, gracias al «todavía no» de la voluntad, deliberar sobre la posibilidad existencial que mejor convenga con el pro-yecto. No hay entonces una inmediata comprensión (*intelligere*) ni un inmediato pro-curar (*velle*) acerca de las posibilidades (la hay en cambio del ser pro-yectado); sino que acerca de las posibilidades, y gracias a la libertad, hay como un compulsar (*ratiocinari*) las posibilidades, un deliberar

1. Además de los textos que citamos a continuación, caben indicarse los siguientes lugares donde la libertad es tratada: *Summa contra gentiles* III, 73; *De Malo* q. 6, a. un, resp. «Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia, consistit». Sin libertad no hay ontología fundamental.

electivo (*eligere*) (I, q.83, a.4, c), ¿Por qué esta como indecisión? Porque estamos en el nivel existencial, en el de la situación comunicable e irrepetible: única. El libre arbitrio en su ejercicio de la libertad permite por su «todavía no» efectuar la deliberación y el consentimiento del apetito, para después, sólo después, desencadenar definitivamente el proceso en el momento existencial propio de la finitud: la elección.

La elección de una posibilidad es un cerrar el camino a todas las demás, y, por ello, la elección se diferencia del mero consentimiento. «El consentimiento (del apetito) se dice sólo en cuanto a una posibilidad que place ser obrada; la elección existencial, en cambio, en cuanto a la posibilidad que elegida es preferida sobre todas las demás que no placen» (I-II, q.1, a.3, ad 3). La posibilidad elegida a partir del horizonte comprensivo del ser como proyecto es un querer juzgado (*appetitus inquisitivus*) o un juzgar querido (*inquisitio appetitivus*) (Es una traducción latina del texto aristotélico que hemos comentado más arriba; I, q.83, a.c; *In VI Ethic.* lect. 2, n. 1137). Con ello Tomás supera el voluntarismo de Scoto (aunque admite que la raíz de la libertad es la voluntad) y el intelectualismo de Boecio (aunque propone al entendimiento deliberativo como el constituyente formal de la elección existencial).

Habiendo elegido una posibilidad el hombre irrumpe en el mundo, se expresa, al esgrimir resuelta o cobardemente dicha posibilidad, la que cumplida *es-ya-un-ser-dado*. Toda posibilidad cumplida es ya-mi-ser y, además, parte del ser del que soy responsable. Pero antes de ver las relaciones éticas-onto-lógicas que tengo con el ser que me ha sido dado a cargo, debemos analizar otras cuestiones previas.

§ 9. Ob-ligación al ser y la moralidad del ser en el mundo

Al quedar fijada en una posibilidad, por la elección, la apertura (*Erschlossenheit*) al mundo, el hombre debe empuñar resueltamente (*Entschlossenheit*) dicha posibilidad como presencia en el mundo. Este empuñar resueltamente lo elegido en orden a la

acción práctica es lo que llamaba Tomás el *imperio* (I-II, q. 17), por el que efectivamente el ser ad-viniente adviene. El hombre es así el autor (*imperator*) de su ser, no del ser físico originario, sino de aquel ser que es su *êthos*, y que Sartre llamará esencia.

Para el Aquinate el último horizonte contingente de comprensión no es el que pudiera serlo para un idealista moderno. Como hemos indicado en el § 6 de este trabajo, en el pensamiento cristiano, y en el de Tomás con gran seguridad, el orden físico-real¹ tiene como una doble vertiente: en primer lugar (*ratio cognoscendi*) la trama esencial de la cosa *se manifiesta* a la comprensión; se trata entonces de la verdad del ser, del horizonte del mundo (*Welt*). En segundo lugar (primero, sin embargo, *ratio essendi*), esa misma trama esencial se manifiesta en el mundo, concomitantemente, como constituyente de la cosa, constitución real que se manifiesta en la comprensión como ya-dada-antes (de este *prius* nos habla Tomás repetidas veces).² El orden constitutivo físico es la última referencia fundante (concomitante en el orden del descubrimiento) del orden del sentido. Ambos órdenes pueden tener dos vertientes: el de las cosas como instrumento (lo «a la mano»);³

1. «Ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium... Ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum... et metaphysicam» (*In I Ethic.* lect. 1, n.1-2). La noción de *ordo* medieval *recorta*, en uno de sus sentidos, la de mundo de la filosofía existencial.

2. «Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis *compositivus*» (I-II, q. 14, a.5, c). X. ZUBIRI dice esto mismo de la siguiente manera: «(La realidad) 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» (*Sobre la esencia*, pp. 394-395). Esta es una crítica a la noción de realidad tal como la presenta M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 43. Esta cuestión ontológica es fundamental para la ética, sin embargo no podemos discutirla en detalle aquí.

3. «Ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus... pertinet ad artes mechanicas» (*In I Ethic.*, lect. 1, n.1-2). El *Zuhanden* en sentido estricto es el útil, cosa-sentido, incomprensible sin el mundo (*mundo* es para nosotros, siempre, el horizonte del ser que se abre al hombre; *cosmos*, en cambio, la totalidad real de lo que está dado efectivamente).

por las que podemos pre-ocuparnos (*Sorge*); o el del modo de ser del hombre, ser inacabado y que ad-viene a sí mismo según hemos descripto anteriormente (el «ser mí mismo» o «ser-con»),¹ y del que puedo «pro-curar por» (*Fürsorge*).² De tal manera que el hombre no es una pura trascendencia (ex-sistencia) que en su vida gane su esencia: un incondicionado que puede ser un árbol, una piedra, una nube o un militar. El hombre, irremediamente, es desde el vamos: un hombre (es el *prius* factual físico). A él se le abre un orden de trascendencia (ex-sistencia) donde habita, pero condicionado, primeramente, por su propio ser: sólo es un hombre. De allí entonces que su libertad, siendo una nota física de su esencia, tendrá igualmente en su facticidad física su propia regla, su condicionamiento.

En toda situación existencial el hombre es cotidianamente «testificado, ligado o instigado, al igual que acusado, remordido o reprendido»³ por una voz que no es sino la del ser ad-viniente, y que Tomás llamó: la *conscientia* (conciencia moral). ¿Cuál es la función ontológica de la conciencia moral? La ética-ontológica de Tomás le asigna un valor existencial insustituible. El hombre, en cada situación irrepetible, no tiene ninguna norma moral universal adecuada para orientar su compromiso mundano concreto.

¿Está entonces librado al absurdo, a la contradicción o a la inmoralidad (es decir, a su aniquilación ontológica)? La conciencia (moral u ontológica, no meramente psicológica o cognoscitiva) es el órgano ontológico que *liga*⁴ el ser ya-dado

1. «Ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis... Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem» (*Ibid.*).

2. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 26. A la «in-tentio» la hemos traducido como «Für-sorge», porque, existencialmente, el hombre tiende como a un fin sólo en el caso del fin del hombre, de tal modo que es siempre un pro-curar por sí mismo o por algún otro, o por el mismo Dios (que es igualmente persona). No se «intenta» entonces una posibilidad o medio, sino sólo el pro-yecto.

3. I, q. 79, a. 13. Cfr. *In II Sent.* 24, q. 2, a. 4; *De Veritate*, q. 17, a. 1.

4. Tomás muestra el sentido de la palabra ligare y lo refiere a *obligare* en *De Veritate*, q. 17, a. 3, y en los otros lugares donde trata la cuestión de la conciencia y la ley.

del hombre en situación al horizonte del ser ad-viniente con respecto a las posibilidades que se le abren. En efecto. «Por la conciencia (moral-ontológica) se comprende dialécticamente (*applicatur ad examinandum*), desde el horizonte del ser en el nivel existencial o práctico (*notitia synderesis*), el sentido de las posibilidades que la situación le brinda (*actum particularem*)» (*De Veritate*, q. 17, a.2, resp.). Decimos que el acto de la conciencia es comprensivo, porque capta el sentido de lo particular (la posibilidad en situación) desde la universalidad del ser proyectivo; y es dialéctica dicha comprensión, porque lo particular (mi posibilidad indeterminada) es iluminada en su sentido por lo universal (mi proyecto) para ser determinada como una conclusión existencial y única en situación («conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari»; *Ibid.*) que eleva o sume («fiat assumptio alicuius particularis»; *Ibid.*) lo particular en el horizonte del sentido.¹

La posibilidad que se abre ante el hombre en situación queda así ligada, por círculos concéntricos de comprensión, hasta el ser ad-viniente. Por ejemplo: para ser justo (comprensión proyectiva de mí mismo), una posibilidad existencial (compartir mis bienes) se me impone, queda ligada de manera «necesaria» a mi proyecto. Esta ligazón (*ligatio*)² no es una necesidad de coacción física, sino es una necesidad condicionada (*necessitas conditionata*), de tal modo que «se me impone algo como necesario de tal manera que si no hago esto (la posibilidad), no consigo la meta» (*De Veritate*, q.17 a 3, resp.). Se trata, exactamente, de un imperativo hipotético, siendo el ser ad-viniente (*ex finis suppositione*) lo que

1. Cuando hablamos de dialéctica, lo hacemos en el sentido redescubierto por J. P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960; J. Y. JOLIF, *Comprendre l'homme*, I, pp. 208-270, cuando dice: «(La dialéctica es la comprensión que va) de los todos parciales a todos de más en más amplios y comprensivos... Estos conjuntos sucesivos que se engloban unos en otros y se sostienen en el ser... El pensamiento 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, de todos globales hacia todos globales, pasando por todos parciales» (pp. 229-231).

2. Cfr. *De Veritate*, q. 17, a.3, resp.

liga la posibilidad. Por ello «la conciencia obliga» (Ibid., a 4, resp.: «obligatoria est»). *Ob* en latín significa «con respecto a», «a causa de». Es decir, la conciencia, discierne interpretativamente cuál es la posibilidad que cumple con las ex-igencias (*ex-agere* = desde) del pro-yecto o ser ad-viniente. La posibilidad que es juzgada como la que concuerda con el pro-yecto, queda «ligada con respecto» al ser, y por eso *esa* es la posibilidad que ontológicamente puede *cons-tituir* mi ser, mientras que si cumpla otra posibilidad (la que mi conciencia me prohíbe) me *de-stituyo*, me aniquilo en dicha posibilidad, el posible ser adviniente (el auténtico poder-ser) no adviene, queda reducido a una imposibilidad. El *poder-ser* ob-liga a la posibilidad existencial que le permite *ser*.

Por su parte, la com-prensión pro-yectiva del poder-ser propio, en cuanto se presenta como ex-igencia que ob-liga es la ley:

«La ley es una regla o medida de la posibilidad, en cuanto que induce a alguien a obrarla o se lo impide; la palabra ley viene de ligar (*a ligando*), porque obliga a obrar» (I-II, q.90, aJ, c.).

La ley entonces no es sino el *ser mismo*, constitutivo y manifestado, en la diferenciación finita del ser humano,¹ como exigencia ob-ligante a la apertura comprensora e interpretativa del hombre. Tantas leyes hay como horizontes de comprensión. Al primer horizonte del ser físico o factual le toca la ley natural, ley constituyente del ser mismo y manifestada como su ex-igencia, cuya ob-ligación es descubierta por toda interpretación existencial auténtica, con respecto a las posibilidades. Al horizonte del mundo cultural le tocan las normas usuales del *êthos*; al horizonte de la convivencia política, las leyes positivas; etc. Las leyes no son sino momen-

1. Hemos usado a veces la palabra «diferenciación» (Véase su sentido en J. Y. JOLIF, *op. cit.*, pp. 81ss.). El hombre no es un ser inmediatamente dado a sí mismo; el alcanzarse a sí mismo a través de la mediación no es tampoco por un solo modo de acceso o apertura; el hombre en su progreso meditativo avanza por distintas vertientes (se dice: diversos sentidos, ex-sistenciales, facultades, etc.) que, sin embargo, constituyen un todo, finito. (Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 191).

tos del ser del hombre que ligan el ser ya-dado, al ser ad-viniente. Dicho ser ad-viniente, dentro del *êthos* cristiano es un *a priori* indiscutido, es siempre comunitario, es siempre un ser-con otros. Por ello:

«Toda ley conduce al ser-adviniente con-otros (*ad bonum commune*)» (I-II, q.90, a.2, c).

La conciencia moral es la voz del ser que nos manifiesta la posibilidad auténtica, pero que nos remuerde cuando no la hemos cumplido. La función ontológica de la conciencia es iluminar el camino hacia el ser. Lo mismo puede decirse de la ley (justa). Es una ex-igencia del ser que ob-liga, aunque de otra manera que la conciencia.

Ahora estamos preparados para preguntarnos ontológicamente qué es el bien o el mal en el obrar las posibilidades humanas. Es decir: ¿Qué es la moralidad o la consistencia onto-lógica del acto humano? Es la conveniencia de la posibilidad obrada con el proyecto intentado; es decir, es la coincidencia del acto con el auténtico poder-ser-ad-viniente. Un acto es bueno simplemente cuando constituye al hombre como tal, cuando en la línea de su esencia ex-sistente en el mundo le permite crecer a mejores posibilidades. «Tanto tiene de bondad una acción en cuanto tiene de ser (*esse*); en cuanto defecciona el hombre de alguna plenitud de ser que debiera cumplir la acción, defecciona en ello mismo su bondad, y en este caso acontece el mal» (I-II, q. 18, a. 1, c).¹ Para la filosofía medieval ésta es una conclusión segura: la posibilidad obrada es buena tanto cuanto es; ser que viene a acrecentar al ser ya-dado; poder-ser cumplido; pro-yecto ahora in-yectado en la facticidad como *êthos*.

El hombre es un ser siempre in-acabado. Pero hay dos modos de in-acabamiento. El auténtico poder ser abierto a nuevas posibilidades, según el crecimiento adecuado de la propia ex-sistencia; o la privación (*privatio*) de ser algo más de lo que podría serse

1. Cfr. *De Malo* q.I, a. 3, e.; I, q. 49, a. 1, ad. 3; *CG III*, 10.

por el hecho de haberse negado libremente una posibilidad auténtica. A la negación (*negatio*) por defecto (*de-fectus*) adviene la privación del mal que, ontológicamente, es aniquilamiento, nihilización, de-stitución. La causa del mal es el «silencio y os-curecimiento» (*silentio et tenebris* dice metafóricamente Tomás; *De Malo*, q. 1, a. 3 resp.) del ser. Este ocultamiento o corrupción del propio ser-ad-viniente lo estudia Tomás por las diversas vertientes de la estructura ontológica del hombre. Como «el bien exige integridad de origen» (*integra causa*), cualquier defecto es hontanar de mal, que en el hombre es inevitable por su finitud.¹

Como en Aristóteles, el origen del mal depende, en unos de sus momentos, de la obnubilación del ser. «La com-prensión es origen (*principium*) de los actos humanos o morales» (I-II, q. 19, a. 1, ad 3), y por ello en la in-comprensión hay ya un fundamento del mal. Tomás habla aquí de ratio que con el tiempo será la *Vernunft* de Kant —aunque en este último caso sólo será representativa pero no ya com-prensiva²—.

Al igual que el Estagirita, pero profundizando la doctrina e interiorizándola, la bondad o maldad del acto «depende necesariamente del pro-curar el propio ser (*ex intentione finis*)» (*Ibid.*, a.7, c.) La «recta intención» o «buena voluntad» no es sino la tensión o in-tensión ontológicamente adecuada que se dispara, hacia el poder-ser. Si esa tendencia se desquicia la ex-sistencia se vuelca como un torrente aluvional sin cauce por lo que destituye (no se con-stituye) su ser.

Puede darse una com-prensión y un pro-curar adecuado del ser propio, pero, en el ámbito de la ejecución de las posibilidades,

1. Cfr. PAUL RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, magnífico análisis de la finitud humana a través de una fenomenología de la voluntad. La cuestión de la «moralidad del acto» véase en TOMAS, I-II, q. 19-21. Los medievales decían: «Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus» (Cita de TOMAS en I-II, q. 19, a.6, ad.1, pro- cedente del *Div. Nom.* IV del pseudo Dionisio).

2. Un texto capital dice: «Bonum et malum in actibus voluntatibus proprie attenditur secundum obiecta» (I-II, q. 19, a.1, c.); «bonitas voluntatis (la buena voluntad) dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto» (*Ibid.*, a.3, c.). *Ob-iectum* tradúzcase como «comprensión proyectiva adecuada» o «ser ad-viniente».

puede haber todavía ocasiones de aniquilarse (por el mal). La decisión existencial, que es donde se juega la responsabilidad de la ex-sistencia, tiene como último tribunal a la conciencia. Por ello «el dictamen de la conciencia (moral u ontológica) sea recta o errante, ob-liga» (I-II, q.19, a 5-6).

La ética cristiana defiende entonces como irreductible a la conciencia personal. Es verdad que la conciencia, que debería ser la voz del ser, puede haber sido responsablemente engeguedida, pero tal como se encuentra en el momento de la decisión, ella es el criterio de la consistencia ontológica o ética del acto. «Todo acto que no concuerde (*discordans*) con la conciencia, sea recta o errante, siempre es malo» (*Ibid.*, a.5, c).

Pero si se dice que puede haber una «conciencia errante» se indica con ello que la misma conciencia tiene un fundamento o medida (no así en Sartre); en efecto, es el *ser*. El principio o fundamento de la conciencia es la comprensión del pro-yecto en sus exigencias (principios que capta la llamada *syn-déresis*): las leyes.

Todas las leyes, nos dice Tomás, se reducen al fin a una sola: «Obra lo que com-prendes como tu auténtico poder-ser (*bonum*), y pro-cúralo, evita en cambio su aniquilación (*malum*)» (III, q.94, a.2, e).¹ Y agrega: «sobre esta ley se fundan todos los demás preceptos naturales» (*Ibid.*). Como puede verse estamos lejos de una ética formalista o material, de los valores; se trata de una ética existencial en el sentido estricto de la palabra.

Podríamos ir recorriendo uno a uno los momentos estructurales del ser en el mundo (libertad, deliberación, elección, imperio...) para en cada uno de ellos encontrar primero una negación a su función propia y con ello un defecto, lo que llevará después a una privación (*privatio*) de ser, en lo que consiste el mal. Pero con lo dicho es suficiente.

1. En latín dice: «I hoc est ergo primum proceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundatur omnia alia praecepta legis naturae».

§ 10. El Reino de Dios fundamento de la ética occidental

Cuando un acto cumple una posibilidad (*obiectum*) que se funda con el proyecto fundamental (*finis*), y por ello concuerda con sus ex-igencias (*lex*), se dice que es un acto bueno, recto, laudable y meritorio.¹ Por el contrario, si se ha negado al ser por defecto, se comete su de-stitución (*privatio*), es decir, se trata de un acto malo, un pecado, culpable y reo de pena.² Pero, al fin, el fundamento último de la bondad o maldad de un acto es la convergencia o divergencia que la posibilidad tenga con el proyecto, y el proyecto personal particular con el «bien común» (*bonum commune*, Dios mismo trascendente, en la visión creacionista de la ontología cristiana). Como círculos menores comprendidos por círculos mayores, progresivamente, el hombre debe saber interpretar la subordinación de sus posibilidades particulares, con las del ser-con-otros (comunidades próximas y de más en más amplias) hasta llegar al proyecto último de la historia humana misma. «El que quiere algo, lo quiere en razón de pro-yecto fundamental común (*boni communis*), porque es su propio ser pro-yectado (*sua bonitas*), ya que es el pro-yecto final de todo el universo (*bonum totius universi*)» (*I-II*, q. 19, a. 10, c). Tomás se encuentra muchos siglos antes de la irrupción del individualismo burgués. Para Tomás no hay un pro-yecto individual (*bonum individuale*) que es una pura abstracción o reducción irreal. Sólo hay pro-yectos existenciales particulares, es decir, la comprensión pro-yectiva propia es siempre en función del todo comunitario: soy siempre parte, soy irremediamente un ser-con otros, la vida moral, la ex-sistencia, la estructura ontológica tiene como modo de ser esencial la *particularidad* finita. La perfección ontológica o moral del hombre en el *êthos* judeo-cristiano no se logra en la *solitaria bonitas* del roma-

1. *I-II*, q. 21, a. 1-3. La rectitud es plenitud ontológica, en cuanto se imputa al agente es laudable, en tanto el ser-con retribuye es meritorio.

2. *Ibid.*, «Respondeo dicendum quod malum in plus est quam peccatum, sicut et bonum in plus est quam rectum. Quaelibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali: sed peccatum proprie consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum» (*Ibid.*, u. 1, c.).

no o del griego,¹ sino en el compromiso histórico y social del profeta que alcanza la plenitud humana en el sacrificio de su vida, por sus hermanos. Esta idea de solidaridad ontológica se encuentra en la doctrina de la Alianza en Israel y en la noción de *Reino de Dios* en el judaísmo tardío y en el cristianismo,² que es en una comprensión ético-ontológica de la ex-sistencia.

El principio del ser-con otro se enuncia así: «Es imposible que algún hombre realice su poder-ser auténtico (*bonum*), si ese su proyecto no conviene con el pro-yecto auténtico solidario con-otros» (*bene proportionatus bono communi*) (I-II, q. 92, a.1, ad 3).³ Pero estos pro-yectos solidarios comienzan por ser los de la familia, de las comunidades de base, los de los pueblos y culturas, para terminar en los de la humanidad. Como puede verse se produce entonces un movimiento dialéctico, ya que un horizonte comprende a los otros, hasta llegar al último y fundante:

«Aquella plenitud (*bonum*) que es la actualidad final de todo el universo (*finis totius universi*) es manifiesto que es trascendente a todo el universo» (I, q. 103, a.2, c.).

«No debe dejar de considerarse que el pro-yecto común (*bonum commune*), según la adecuada comprensión, es preferible al mero pro-yecto propio: ya que cualquier *parte* física se ordena por instinto al bien del todo (*bonum totius*). Es un signo, por ejemplo, que la

1. Véase esta cuestión en nuestro artículo sobre «La ética definitiva de Aristóteles», *Cuadernos de Filosofía* (Univ. de Buenos Aires) IX, 11 (1969).

2. Sobre el «Reino de Dios» véase una mínima bibliografía en nuestro artículo sobre «Universalismo y misión», en *Stromata* (Buenos Aires) XX (1963) p. 459, n. 121. Sobre esta cuestión está la obra de E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, donde dibuja con mano magistral la evolución de la noción del «Reino de Dios» desde el Nuevo Testamento, pasando por apologistas, Agustín, Bacon, Dante, el Cusano, etc., hasta llegar a Comte. En su descripción habla de Leibniz, pero deja, en cambio, de lado a Kant, Hegel y Marx: en ellos el tema del Reino de Dios, de la ciudad de los espíritus (como en Rousseau) o reino de fines es esencial (el «comunismo» no es sino la utópica posición límite del Reino de Dios secularizado). Cfr. KURT HILDEBRAND, *Leibniz und das Reich der Gnade*, Nijhoff, La Haya, 1953).

3. En nuestra tesis, aún inédita, defendida en Madrid (1957: *La problemática del bien común*, t. III, pp. 84-160), hemos estudiado la cuestión en Tomás en detalle y cronológicamente. Véanse algunos textos paralelos al citado en II-II, q.161, a.2, ad.3; *Ibid.*, q.162, ad.1, ad 3.

mano se exponga para parar el golpe, conservando así el corazón y la cabeza, de los cuales cada hombre debe ser considerado como parte (*ut pars*),... (tienen) como último pro-yecto común (*bonum commune*) del todo al mismo Dios, en el que toda *beatitudo* (= perfección) consiste» (*De perfectione vitae spiritualis*, XIII, n. 634).

Siendo el creador el último horizonte de comprensión, el Ser mismo (no un ente), y, por ello, el que planifica el ser ad-veniente humano (como éste hombre y como *humanidad*), aquel precepto de «Ama a Dios y al prójimo» no son dos mandamientos sino uno solo: al tender o pro-curar el bien *particular* (propio) en Dios (el bien común o el efectuator de *todo* bien), se procura, al mismo tiempo, el bien de los otros hombres, *partes* de la misma comunidad histórica (la humanidad) que se realiza en Dios. «Tal es la caridad (pro-curar tendencialmente el ad-venimiento del Ser), un amar a Dios por sí (como bien común) y al prójimo, como poder-ser acabadamente en Dios (*capaces beatitudinis*)» (*De Caritate*, a.2). No hay, entonces, en esta ética-ontológica un pro-yecto individual, abstraído de la realidad; no hay tampoco una ética individual (o como le llaman los escolásticos monástica). Sólo hay una ética-ontológica solidaria, en función del ser-con otro (particular), de tal manera que ningún hombre puede ser perfecto, este hombre a secas, sino este *padre, ciudadano, profesional*, etc.: en función del otro.

Esta es muy diversa de la ética-política de Aristóteles, donde las virtudes políticas eran «secundarias» con respecto a la contemplación de las cosas divinas (*EN X*, 8; 1178 a 8-9), o a la de Platón, ya que el sabio está por sobre la República, y sólo por sacrificio —y sin ganar en ello nada— vuelve a la ciudad para conducirla a las Ideas eternas y desconocidas por el vulgo. En cambio, en esta ética-ontológica, en la tradición de los profetas de Israel que se inmolan por la historia, el hombre alcanza la perfección sólo en el pro-yecto común (bien común) y no meramente por una contemplación teórica, reductiva o temática, sino por un compromiso existencial, apremiante, mortal, inmediato:

«Por esto le atribuiré la multitud, y entre los príncipes recibirá el trofeo; porque se ha conducido a sí mismo entregando su vida hasta la

muerte, y siendo contado entre los pecadores ha cargado las faltas de la multitud e intercedido por los delincuentes» (*Isaías*, 53, 11-12).

«El hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para entregar su vida como rescate de la multitud» (*Marcos* 10,45).

Este *êthos* es una innovación absoluta y de una solidaridad también radical. Tanto el sentido del *esse* (del cual la existencia es sólo una de sus modalidades) como el sentido ético-ontológico del bien común, serán olvidados en los siglos venideros.¹

1. En Tomás se da una difícil conciliación entre la tradición del *êthos* griego, donde se da primacía a la contemplación teórica, temática o reductiva, y el *êthos* cristiano con primacía del plano existencial del compromiso comunitario por el amor. En algunos textos (*CG III*, 63 ; *I-II* q. 4, a. 8) pareciera darse primacía a la teoría; en otros textos al compromiso cristiano (*CG III*, *II-II*, q.23, a.6). El *êthos* cristiano ha sido mejor tematizado por Tomás en sus tratados teológicos que en sus comentarios filosóficos, lo cual es muy natural pero exigiría análisis adecuado.

Tercera Parte

La ética moderna de Immanuel Kant

El *êthos* del hombre occidental moderno no es una constitución fundamentalmente nueva, como en el caso del *êthos* trágico de los griegos o el adámico del judeo-cristianismo. Se trata de la lenta evolución interna que se produjo durante largos siglos dentro del *êthos* de la Cristiandad latina u occidental. La Cristiandad oriental o bizantina, rusa después, por causas diversas tendrá otra evolución. La Cristiandad latina, que se origina en torno a Roma desde el siglo V, tuvo muchos renacimientos: el visigodo en España, cuyo exponente fue un Isidoro de Sevilla; el carolingio de los francos, cuyo maestro fue Alcuino; el de los reyes franceses en torno a París, desde el siglo XI, cuya plenitud en el XIII fueron un Buenaventura o Tomás de Aquino; o el Renacimiento italiano del «quattrocento» que se difundirá por toda Europa. A esto, hay que agregar el movimiento de la Reforma en los países germanos.

Nos interesa más particularmente todo ese cambio de espíritu, interno a la Cristiandad como hemos dicho, que se produjo en la Europa occidental desde el siglo XIV al XVII. Si pudiéramos indicar las notas esenciales de dicho proceso las resumiríamos en las siguientes: desde un punto de vista religioso, se produce la des-vinculación o *secularización de la vida*; desde un punto de vista económico, pero igualmente ético, aparece el *espíritu burgués*, el lujo y la opulencia en la vida social; desde un punto de vista político, aparecen los fundamentos del *individualismo* liberal; como actitud profunda que tiñe la totalidad de la existencia, el hombre se enfrenta al mundo con una postura matemática; pero, al fin, en el nivel ontológico, se constata la desintegración del hombre, ser-en-el-mundo, por la aparición del *subjectum*. Veamos todo esto más detenidamente.

§ 11. El *êthos* burgués del hombre moderno

La aparición del judeo-cristianismo significó una desdivinización (*Entgöttlichung*) del cosmos, ya que los dioses intramundanos del helenismo fueron aniquilados por la visión creacionista: el universo, no-divino, es un instrumento del hombre. Se produce en la modernidad otro paso adelante, una como radical mundanización (*Verweltlichung*), profanización (*Pro-fanisierung*), una secularización (*Säkularisierung*) que permitirá considerar al cosmos a partir de sus propias estructuras. Es decir, no es lo mismo ver el mundo como no-Dios y creado, pero pudiendo ser pensado sólo desde un mundo de la fe, la teología y las estructuras teocéntricas de la Cristiandad, que ver ahora un mundo dado de manera autónomo y ab-soluto,¹ en cuanto que se lo considera en sus propias estructuras, a partir de su esencia. No interesa primeramente si es o no creado (lo que sería considerar la condición metafísica contingente y posible del cosmos); el hombre moderno se pregunta en cambio por las estructuras mismas del cosmos, pensado desde sí. Si esta consideración ab-soluta se inclina hacia el panteísmo (de un Spinoza), hacia el deísmo (de un Cherbury o Shaftesbury) o el ateísmo (de un barón de Holbach o Feuerbach) tendremos la vertiente de la secularización convertida en secularismo.² En ética significa que Dios no será ya, como en Tomás, el último horizonte fundante del ser ad-viniente, sino un Ente supremo que juega un papel dentro de los sistemas filosóficos modernos.³ En Kant, Dios será solo instrumento ético de re-

1. Ab-soluta es la condición metafísica de las notas esenciales infundadas en otras. «Absoluto es, pues, autosuficiente... Las esencias son en la línea de la constitución las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero, sus principios (*arjai*) físicos». (X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, pp. 208-209).

2. Véase mi artículo sobre «De la secularización al secularismo de la ciencia, del renacimiento a la ilustración», en *Concilium* (ed. castellana, Madrid) 7,47 (1969) 91-114, donde hay un tratamiento de la cuestión y bibliografía suficiente.

3. Cfr. WALTER SCHULZ, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957. Para ver el planteo de la cuestión en la filosofía de M. Heidegger puede consultarse la obra de ODETTE LAFFOUCRIERE, *Le Destin de la Pensée et la mort*

muneración, el que da lo merecido por el hombre que cumple con el deber.¹ En el *êthos* del hombre moderno «Dios ha muerto» y Zarathustra constata sólo el hecho.

Si Dios no tiene más lugar es porque un nuevo tipo de hombre lo ha ocupado todo. En la Edad Media, desde el siglo XI,² aventureros de diversos orígenes, segundones sin lugar en la Iglesia o en los feudos, comenzaron a apiñarse en las aldeas (que en viejo alemán se dice *Burg*, de donde viene que a sus habitantes se les nombrara despectivamente: «burgueses»). Fue allí donde se gestó un nuevo «sistema total de vida y cultura»,³ el primitivo capitalismo. El burgués es muy distinto al caballero o al monje medieval, que señoreaban por el mundo sin preocuparse por la vida. El burgués es «una nueva voluntad por dominar a la naturaleza».⁴ No contempla el mundo sino que lo mira como objeto de dominio y transformación; se disciplina estoicamente para ganar el máximo de tiempo y poder así acumular capital; el que, gracias a la técnica, le dará el triunfo de la riqueza. El hombre se transforma en un ahorrador, productor, poseedor. El «espíritu empresarial» significa fuerza, poder, dominio, conquista, organización, producción, mucho más cuando se multiplica por la máquina y la electrónica. Pero, al mismo tiempo, significa el hacer del hombre esclavo del plan, del cálculo: *homo faber* sin espíritu ni real libertad. El «es-

de Dieu selon Heidegger, ed. cit.; BERNHARD WELTE, «La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger», en *Ateísmo y religión* (Buenos Aires), 1968, pp. 25 ss.; MANUEL OLASAGASTI, *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 193 ss.; en el mismo HEIDEGGER deben consultarse especialmente *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en *Holzwege*, pp. 193 ss., y *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz*, pp. 3 ss.

1. KANT nos dice: «...die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (...) notwendig gehörig, postulieren» (*KpV* II, z, V; A 224).

2. Cfr. WERNER SOMBART, *Der moderne Kapitalismus, die Genesis des Kapitalismus*, Duncker, Leipzig, 1902; idem, *Der Bourgeois*, Duncker, München, 1920; ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1923; MAX SCHELER, «Der Bourgeois, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus», en *Vom Umsturz der Werte*, Reinhold, Leipzig, 1923, pp. 235ss.

3. «Ein ganzes Lebens und Kultursystem» (M. SCHELER, op. cit., p. 307).

4. *Ibid.*, p. 251.

píritu señorial» del burgués se reviste de todo un sistema de aparentes virtudes, de una visión asegurada del mundo, frecuentemente apoyada en una cierta manera de religión tradicional. La imagen del mundo (*Weltbild*) del burgués se ha gestado lentamente durante muchos siglos: hoy es lo *obvio*, tan obvio que es tenido y sostenido sin ser criticado tanto en New York como en Moscú, en Buenos Aires como en París. El proyecto de este hombre es la opulencia, el lujo... «y así, el lujo, hijo legítimo del amor ilegítimo, es el generador del capitalismo».¹

Si el capitalismo es la expresión económica del nuevo *êthos*, su expresión política es el individualismo liberal. Hobbes podía decir que *homo homini lupus*, «bellum uniuscuiusque»,² «force and fraud are in war the two cardinal virtues».³ Por ello, «la naturaleza, en el estado natural anterior a los compromisos contraídos por las convenciones, da a cada uno el poder de hacer todo lo que quiera y apropiarse de todo cuanto pueda».⁴ Todas las doctrinas modernas, desde Maquiavelo, parten del más despiadado individualismo. La libertad del hombre en el estado natural es absoluta, y sus únicas fronteras son la fuerza superior de otro hombre o el pacto. El hombre es naturalmente un ser-solitario; el ser-con es ad-venticio, producto artificial del pacto. No hay bien común; sólo hay interés común tanto cuanto dura el

1. WERNER SOMBART, *Lujo y capitalismo*, trad. cast. Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 206. En este pequeño libro puede leerse que Königsberg (p. 80) era una de las pujantes ciudades capitalistas; de cómo en 1788, año de la aparición de la *KpV*, María Antonieta usaba para su *toilette* 217.187 libras, miles de veces más de lo que una familia pobre necesitaba para alimentarse todo un año (p. 91); «y así vemos que hombres tan paco eróticos como Kant, son a veces grandes *gourmets*» (p. 119); «el propio D. Hume, no obstante el marcado matiz ético de su criterio, llega al resultado de que el *lujo bueno* está bien» (p. 137). En el fondo de todo esto está la *técnica*, que como de alguna manera tiene una vocación de des-cubridora (verdad) de las potencias naturales, podría todavía ser salvada (Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*; el autor nos dice que por estar en el momento de mayor peligro (*Gefahr*) es bien posible que la salvación (*Rettung*) no sea lejana, al recordar unos versos de Hölderlin; p.41).

2. *De homine*, cap. 13.

3. *De Cive* I, cap. 1, 13.

4. *Ibid.*, 10.

pacto. El egoísmo es un pro-curar el interés individual. Lo comentado en el §10 ha caído en el olvido.

Al fin, este *êthos* se funda integralmente en una actitud radical, que por otra parte es básica igualmente para la ciencia moderna, se trata del modo *mathematico* (que no es la simple matemática) del ser en el mundo.¹ El hombre moderno vive ingenuamente en el «mundo de la vida cotidiana»² y no tiene autoconciencia de sus propias actitudes. La posición *matemática* ante los entes es un tenerlos por sabidos de antemano (en los axiomas de la ciencia, por ejemplo) y abocarse sólo a aprenderlos. No se «aprende», por ejemplo, un arma, sino que se aprende a hacer «uso» del arma que ya se sabe lo que es. «Las *mathémata* son las cosas, en cuanto las introducimos en el conocimiento, introduciéndolas en el conocimiento como lo que de ellas ya es conocido de *antemano*, el cuerpo en cuanto corporeidad, la planta en cuanto vegetal, el animal en su animalidad».³ Por ello podía Galileo decir, aplicando esta actitud *mathématique*, a uno de sus posibles campos de ejercicio (la ciencia matemática), que, en cierta manera, todo estaba ya dado y lo sabemos, pero nos es necesario sólo aprenderlo (aquí se encuentra el sentido de lo *a priori* o condición de posibilidad):

«La filosofía está escrita en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo; pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua y a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Está escrito en lengua matemática (*in lingua mathematica*), y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, sin las cuales es im-

1. Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding* E, I, 5 (ed. cast. pp. 70 ss.). EDMUND HUSSERL presentó esta cuestión en su obra *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, par. 9 (e igualmente en el *Beilage* I, Husserliana VI, pp. 349 ss.).

2. Cfr. E. HUSSERL, *op. cit.*, par. 28-34. La cuestión de la *Lebenswelt* viene a ser en la filosofía existencial el *in-der-Welt-sein* de Heidegger pero su sentido es totalmente distinto. Véase todavía STEPHAN STRASSER, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Nauwelaerts, Louvain, 1967, en especial la cuestión de los diversos tipos de ingenuidades y objetividades (pp. 77-237).

3. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, ed. cast. p. 74.

posible entender humanamente algo. Sin esta (lengua) todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto».¹

Todo formalismo y la aprioridad de la ética kantiana será una manifestación particular de esta actitud fundante del hombre moderno. En el nivel ontológico es donde mejor podemos comprobar la desintegración del ser-en-el-mundo del hombre. El hombre comprensor no es ya el acontecer co-participativo (*Er-eignis*) del descubrimiento ante la manifestación del ser. En lugar de un ser-en-el-mundo aparece ahora un «sujeto» (*subjectum*) que constituye por la representación (*Vorstellung*) un horizonte de «objetos» (*Gegenstände*). La comprensión (*Ver-stehen*) del ser deja ahora lugar a la representación de objetos. La experiencia originaria del ser en el mundo queda olvidada; la ontología fundamental que venía forjándose desde la antigüedad deja lugar a la metafísica *a priori* del sujeto. Es ahora cuando la ética, capítulo inseparable de la ontología fundamental, se desgaja ante la desintegración del ser del hombre y toma una pretendida independencia. En verdad, la ética «queda en el aire» aunque aparezca como disciplina autónoma. En Aristóteles, por ejemplo, la *Ética a Nicómaco* no era un tratado de una parte autónoma de la filosofía; eran sólo «papeles» de clase de un capítulo de la ontología. En toda la Edad Media no se escribe una ética en sentido filosófico estricto. Una de las primeras éticas como disciplina filosófica autónoma de inspiración moderna es la de Christian Wolff: *Philosophia practica universalis, methodo científica pertractata* (1738-1739).² Creemos por ello un tanto excesivo decir que «la ética aparece por

1. Il Saggiatore, en *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze, t. VI, 1933, p. 232.

2. Frankfurt-Leipzig. Además de la citada escribió todavía CH. WOLFF una *Philosophia moralis sive Ethica, methodo scientifica pertractata*, Halle, 1750-1753, y la *Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen*. Por su parte Alejandro Gottlieb Baumgarten, escribió igualmente una famosa *Ethica*. Si se dice que Suárez escribió el primer tratado de metafísica en 1597 (sus conocidas *Diputationes metaphysicae*); si Leibniz por su parte la primer teodicea en 1710 (*Théodicée*), no puede, sin embargo, considerarse la *Ethica* de Spinoza como una ética autónoma en sentido moderno estricto, ya que es todavía una ética integrada a una ontología. Malebranche antecedió por su

primera vez con la lógica y la física en la escuela de Platón». ¹ Se habla efectivamente de ella pero como un momento de una estructura que no perderá todavía su unidad durante siglos.

Al considerar el hombre moderno al hombre como *subjectum*, objetiva ante los ojos su propio cuerpo como una cosa, como una máquina, y con ello, el «mundo» es reducido a un «espacio» vacío que puede ser llenado con cuerpos extensos. ² La substantialidad de las cosas corporales es uno de los modos de la subjetualidad. ³ Con Descartes la mera subjetualidad llega a ser subjetividad, es decir, *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (y por ello fundamento del ser como representación). ⁴ La comprensión descubridora del ser es reemplazada por la re-presentación objetiva del ser. En ética esto significa que la praxis no será el obrar existencial integrado al hermeneútico descubrimiento del ser adviniente, sino un producir artístico o técnico a partir de un fin o prototipo *libremente* inventado por la representación. «El problema metafísico de Descartes pasó (por todo ello) a ser éste: proporcionar el fundamento metafísico a la liberación del hombre

parte a Spinoza con su *Traité de Morale* (Rotterdam, 1684), y Nicole con el *Essai de Morale*. Wolff, en cambio, escribió una Lógica, Ontología, Cosmología, Psicología, Teología natural y una Ética. D. Hume, con su *An inquiry concerning the principles of morals* (1751), resumen modificado de la tercera parte del *Tratado de la naturaleza humana*, continúa dentro del empirismo la brecha de una ética autónoma, abierta tiempo antes por A. Shaftesbury, *Inquiry concerning virtue and Merit* (1699). Es un signo de la desintegración.

1. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 184.

2. Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 19-24. I. Newton hablaba claramente de un «*spatium absolutum*» (*Principia Mathematica*, def. VIII, sch.) que como un «*sensorium Dei*» permitía el movimiento absoluto (*motus absolutum*) en el tiempo absoluto (*tempus absolutum*). Todos estos «*absolutum*» o abstractos no son sino dimensiones «reducidas» o idealizadas extraídas de la desintegración del existencial ser-en-el-mundo.

3. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, pp. 450 ss. Véase «El señorío del sujeto en el tiempo moderno» (*Ibid.*, pp. 141 ss.). En X. Zubiri subjetualidad tiene otro sentido (Cfr. *Sobre la esencia*, pp. 157, ss.). De todas maneras la *Subiectität* de Heidegger es de alguna manera la subjetualidad de Zubiri (éste último la distingue de la *sustantividad*).

4. «Wo aber die Subiectität zur Subjektivität wird, da hat das SEIT Descartes ausgezeichnete subiectum, das ego, einen mehrsinnigen Vor-Rang» (HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 451).

para la libertad como autodeterminación cierta de sí misma».¹ Desde Descartes, entonces, pasando por Kant, Nietzsche y culminando con la ética axiológica (y de alguna manera con Sartre donde el hombre es considerado como *sub-jectum* de libertad sin fronteras), el *subjectum* se impone como *homo faber* gracias a la representación que «desde sí mismo puede ponerse algo delante»,² objetivarse. Al ser reducido el ser a la mera objetualidad del objeto (el «ante los ojos»), el ser ad-veniente del hombre (*télos*) es igualmente reducido a un proyecto representado por mí mismo para mí mismo. El hombre queda así a la deriva.³

§ 12. Supuestos ontológicos y éticos

Poco escribió Descartes de moral,⁴ pero puede ya observarse cómo su subjetivismo le lleva en moral al casuismo. Las reglas no

1. Idem, *Die Zeit des Weltbildes*, p. 99.

2. «Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen» (*Ibid.*, p. 100).

3. Es aquí cuando el hombre se transforma en «medida de todas las cosas» pero en un sentido totalmente distinto al que le dio Protágoras (*Fragmento B 1*; Diels, II, 263), para quien el hombre es la medida de todo en cuanto descubridor, *des-ocultador del ser* (*Unverborgenheit*; HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 140, en las reflexiones sobre «Der Satz des Protágoras»), mientras que en la modernidad el hombre es medida de todo en cuanto que representa a los objetos y *constituye entonces las cosas en su ser*. Protágoras estaba en otro horizonte ontológico al del «ein Ich als Subjekt ein Objekt vorstellt» (*Ibid.*, p. 138). En ética esto significa que ya no se pregunta: ¿qué es esta acción posible? ¿es buena o mala?, sino sólo ¿es posible obrar esto? El posibilismo ha reemplazado en ética a la ontología. La conciencia sin fundamento ontológico no se cuestiona sobre lo que va a obrar, comprometiéndose, sino que dirigiéndose a un «director espiritual» o a un «militante dirigente» le preguntará: ¿puedo hacer esto? La casuística y el consejero han reemplazado al ser. La conciencia individual es la única medida ética, y por ello, como dice Max Weber, la *Gesinnungsethik* (ética de la intención) es un subjetivismo irreal.

4. Cfr. A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, Bossard, París, 1925, t. I-II; PIERRE MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, París, 1936; HENRI COUHIER, «Descartes et la vie morale», en *Rev. Met. Mor.*, janv. (1937). La moral de Descartes puede estudiarse en *Discours de la méthode* III, al final del *Traité des passions* y en muchas cartas (*Lettres sur la morale*, Boivin, París, 1935). De los otros filósofos racionalistas cabe destacarse: VICTOR DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, París, 1893; R. THAMIN, «La traité de morale de Malebranche», en *Rev. Met. Mor.*, janv. (1916) 93-126; L. LE CHEVALIER, *La morale de Leibniz*, Vrin, París, 1925.

tienen fundamento ontológico (*Discours de la méthode*, III) sino que son consejos provisorios y pragmáticos. Malebranche, en cambio, llega a escribir un *Traité de Morale*, aunque no puede todavía considerárselo estrictamente moderno; se inspira en la moral estoica y agustiniana: el amor al orden es la principal virtud.¹ De manera análoga, en el panteísmo spinociano, «el amor intelectual del alma a Dios (que es la perfección del hombre) es el mismo amor de Dios, con el que Dios se ama a sí mismo» (*Ethica* V, prop. XXXVI). Wolff, dentro de ese como estoicismo cristiano racionalista, indica que «la perfección de la vida moral consiste en el consenso de las acciones libres de todos entre sí y con las cosas naturales» (*Philosophia practica universalis* II, par. 9). Leibniz, en cambio, había sido más personal, y en su *Teodicea* trata el fundamento de toda moral dependiente del mito adámico: «Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal», decía el título completo de la obra. La cuestión es: «Si Deus est, unde malum?; si non est, unde bonum?». Leibniz merece todavía ser estudiado con detención.

12.1. El racionalista Kant (1746-1759)

Nuestro filósofo vivía sin saberlo el *êthos* de un burgués prusiano, pietista por educación y racionalista por instrucción escolar. El pastor Franz Schultz imprimió en su personalidad su primer sentido. La ontología del *subjectum* tiene plena vigencia en su pensar. Su pensar ético, sin embargo, se verá siempre postergado hasta épocas posteriores, porque, desde joven, entendió que era necesario primeramente abocarse a solucionar la cuestión ontológica fundamental, para después poder formular un pensar ético fundado. Como *Privat-Dozent* en Königsberg, dio ya su primer curso de ética en el semestre de Invierno de 1756-1757 (durante su vida explicará veintinueve cursos de ética).²

1. Véase la edición de Thorin, París, 1707, pp. 9-19.

2. Cfr. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, París (1905) 1969; Paul SCHILP, *Kant's pre-critical ethics*. Northwestern U.P., Evanston, 1938. Véase la carta escrita por Kant a Lambert, del 31 de diciembre de 1765.

Desde el comienzo de su pensar Kant mostró suma independencia. Racionalista como era, de la escuela wolffiana y leibniziana, no tuvo sin embargo dificultad en «contradecir a los grandes hombres», como un Leibniz, por ejemplo.¹ Las antinomias aparentes del pensar deben ser superadas (*Aufhebung*), especialmente las planteadas en el mundo de la naturaleza y en el orden moral. En su obra *Principiorum primorum cognitianis metaphysicae nova dilucidatio*, 1755, comienza ya a esbozarse la metafísica kantiana (por la discusión del principio de razón suficiente) y la ética (por el estudio de la libertad).² Kant, participa todavía del optimismo leibniziano, dogmático en el plano metafísico, y aceptando en todo la doctrina de la virtud.³

12.2. Influencia empirista (1759-1765)

En una carta del 27 de septiembre de 1759 Kant habla por vez primera de Hume. Comienza así su crítica desde el empirismo inglés al racionalismo wolffiano. En efecto, en Inglaterra existía una larga tradición de pensamiento ético. Tomás Hobbes publicó mucho sobre moral, en especial su obra *De Cive* (París, 1642, cuya primera parte trata de la *Libertas* y se ocupa de un tratado de los deberes políticos) y *Leviathan* (Londres, 1651), siendo el fundador del empirismo moral inglés moderno. Para Locke, por su parte, el bien es lo agradable, lo útil, lo que causa un placer especial; el mal es lo desagradable (*uneasiness*) (*Essay canverning human understanding*, Londres, 1690). Pero sobre Kant influyeron otros tres empiristas, ya que en sus lineamientos generales de las clases universitarias del semestre de 1765-1766 nos dice:

1. «...grossen Männern zu widersprechen» (*Wahre Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1746, A V). Muchas citas las incluimos en el texto para permitir una mejor consulta. Hemos usado la cómoda, seria y barata edición de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, t. I-X. Abreviaremos los siguientes títulos: *Crítica de la razón pura* = *KrV*; *Crítica de la razón práctica* = *KpV*; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* = *GMS*; *Crítica del Juicio* = *KU*.

2. En especial II, prop. IX (ed. cit., I, 444 ss.).

3. Cfr. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, 1759 (ed. cit. II, 585ss.).

«La distinción entre el bien y el mal (*des Guten und Bösen*) en las acciones y el juicio sobre la rectitud moral pueden ser fácil y correctamente reconocidos por el corazón humano (*dem menschlichen Herzen*) a través del llamado sentimiento (*Sentiment*)... Los ensayos de Shaftesbury, Hutcheson y Hume (*sic*), aunque incompletos y deficientes, han sido los que más lejos han llegado en la búsqueda de los primeros principios de toda moralidad (*ersten Gründe aller Sittlichkeit*)» (*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, A 12-13).

Shaftesbury en su *An Inquiry concerning Virtue and Merit* (1669) propone dentro de una visión estoica cristiana, un deísmo secularizado, un sensualismo ético (*moral sense*) primordial, que emerge de la naturaleza, así como le brota al pájaro hacer su nido (*Letter to a young Man*, VIII). Por su parte Hutcheson escribió un *Inquiry into the original of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725). Como los ya nombrados, está bajo el imperio de la ontología del *subjectum* y por ello es el sujeto la medida de toda moral: la mejor acción moral es la que nos produce subjetivamente más felicidad (*the gratest happiness*) (*Inquiry* II, 3). La «felicidad», como puede verse, se sitúa en el plano empírico y nada tiene que ver con la *eudaimonía* aristotélica, el ser ad-viniente. Hume enseña en su *A Treatise of Human Nature* (Londres, 1740, III, I,2) que «la moralidad es más propiamente sentida que juzgada...y debemos declarar que la impresión que surge de la virtud es agradable y la que procede del vicio desagradable». «La moral deriva su existencia del gusto y sentimiento» (*An Inquiry concerning the principles of morals*, 1751, I, 1).

Kant, en una de sus obras de este período, nos explica que «sólo en nuestros días se ha comenzado a ver que la facultad que representa (*vorzustellen*) lo verdadero es el conocer (*Erkenntnis*), y la de discernir el bien es el sentimiento (*Gefühl*)»; «un sentimiento del bien (*Gefühl des Guten*) de una entidad que siente (*empfindendes*)». ¹ Por ello, «Hutchenson nos propone este senti-

1. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, A 97.

miento bajo el nombre de sentimiento moral (*des moralischen Gefühls / ein materialer Grundsatz*)».¹

La influencia de Rousseau se deja igualmente sentir.²

12.3. *Hacia la «crítica» (1766-1781)*

En 1765 pudo leer Kant por primera vez los *Nouveaux essais* de Leibniz, lo que debió significar un momento dialéctico fundamental: volvía a algunas posiciones racionalistas, sin abandonar las empiristas. Había entrado en la etapa crítica.

En su obra *Träume eines Geistersehers* (1766) pueden ya descubrirse sus posiciones definitivas. Contra Swedenborg dirá que «la fe moral (*der moralische Glaube*), cuya simplicidad es superior a las sutilidades del razonamiento, conviene al hombre en cualquier condición, puesto que lo conduce sin rodeos a sus fines verdaderos (*wahren Zwecken*)» (A 128). La ética pierde pie; no tiene ya ontología que la sustente, por ello se lanza directamente a sus fines, que son inteligibles. Años después dirá que «la monadología no se refiere a la explicación de fenómenos naturales; ella es una noción platónica del mundo en sí exacta (*an sich richtiger platonischer Begriff von der Welt*), desarrollada por Leibniz, en la medida en que no es objeto de los sentidos, sino como una cosa en sí (*als Ding an sich*) considerada como puro objeto del entendimiento que sirve de fundamento a los fenómenos sensibles».³ Kant descubre entonces a Platón a través de Leibniz y acepta el dualismo como fundamento antropológico, ontológico:

1. *Ibid.*, A 98-99. Cfr. la obra reciente de R. D. BROILES, *The moral philosophy of D. Hume*.

2. Véase, por ejemplo, este texto: «El hombre que es tocado por las formas (*Gestalt*) variables de la condición contingente (cultural) (no) es objeto de la moral, sino, y lo que ha sido descuidado por los filósofos, la naturaleza del hombre (*Natur des Menschen*), que siempre es la misma (*die immer bleibt*), y su lugar propio en la creación, a fin de saber cuál sea la perfección que le conviene en su estado primero (salvaje, bruto = *rohen*), y cuál en el de cultura» (*Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, A 13).

3. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, A 52-53. Véanse otros textos en el § 15: El «Reino de Dios».

«El alma humana debería ser mirada como ligada en la vida presente a dos mundos (*zweien Welten*) a la vez: de estos mundos, en tanto que forma, con el cuerpo (*Körper*) una unidad personal, no siente sino el mundo material (*die materielle*); al contrario, como miembro del mundo de los espíritus (*als ein Glied der Geisterwelt*) recibe y propaga las puras influencias de las naturalezas inmateriales (*die reine...inmaterieller Naturen*)» (*Träume...*, A 36). El mundo inteligible y el mundo sensible van a ser detenidamente estudiados a partir de esa fecha.

En el estudio sobre el espacio (*Vom dem erste Grunde des Utnerschiedes im Raume*, 1768) descubre la función *a priori* de la sensibilidad, estudiando un «espacio absoluto y originario»,¹ siendo «independiente del ser de toda materia».² Se descubre ya la función ontológica de la sensibilidad como forma.

Sólo en el 1770, en su disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, se inicia la etapa crítica propiamente dicha. Por una parte, sólo Dios tiene intuición intelectual de esencias (*die göttliche Anschauung / divinus intuitus*); (par. 9; A 12); el entendimiento humano, finito,³ no tiene intuición sino «conocimiento simbólico» (*symbolische Erkenntnis / cognitio symbolica*) (par. 10; A 12). El espacio (par. 13) y el tiempo (par. 14) son intuiciones sensibles, condiciones subjetivas (*subjektive Bedingung*) de la constitución del *Phaenomenon* (par. 3; A 7). «La filosofía moral (*philosophia moralis / Moralphilosophie*), en tanto que da los primeros principios del juicio, es la sola conocida por el entendimiento puro (*intellectum purum / reinen Verstand*) y forma parte de la filosofía pura; Epicuro que redujo los criterios al sentimiento del placer (*Gefühl der Lust*) y del dolor, así como los modernos que lo han seguido, como por ejemplo Shaftesbury y sus partidarios, son justamente criticados» (par- 9; A 11).

1. Ed. cit., t. II, p. 1000.

2. *Ibid.*, p. 994: «Unabhängig van dem Dasein aller Materie».

3. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §4 ss.

La tarea para Kant, desde ahora, será conocer los «límites» (en esto consiste la *crítica*)¹: límites del conocer sensible, del entendimiento, de la razón teórica, de la razón práctica.

Antes de entrar en el momento decisivo de la ontología kantiana, fundamento de la moral, querríamos adelantarnos citando un texto posterior pero que indica la «arquitectura» de la totalidad del sistema definitivo, tanto teórico como práctico de Kant:

«(Todo) conocimiento de objetos (*Erkenntnisse der Gegenstände*) ... tenía que partir de la intuición (*Anschauung*), y por lo tanto de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) (I), para sólo, desde ella, avanzar a conceptos (*Begriffen*) (II), y sólo después de la previa exposición de ambos, podía terminar con principios (*Grundsätzen*) (III). Por el contrario, como la razón práctica no tiene que ver con objetos para conocerlos sino con su propia facultad de hacerlos reales (*wirklich zu machen*)... debe comenzar con la posibilidad de principios prácticos *a priori* (V). Sólo desde ellos podría avanzar a conceptos de los objetos de una razón práctica (VI)... y sólo entonces cerrarse esa parte con el último capítulo: el de las relaciones de la razón práctica pura con la sensibilidad... el del sentimiento moral (*moralische Gefühle*)» (VII) (*KpV* I, 1,3; A 139-161).²

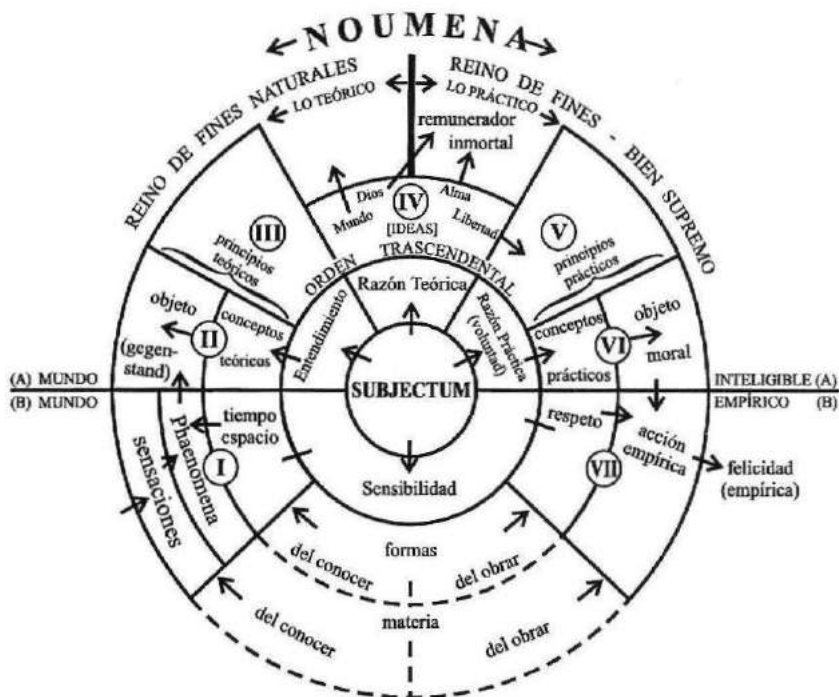
En la *Kritik der reinen Vernunft* Kant describe los límites del conocer sensible (Estética trascendental) (I), del conocimiento por conceptos (Analítica trascendental) (II y III) y por Ideas (IV). Todos estos tipos de conocer son maneras de representar y no de comprender. La representación (*Vorstellung*) puede ser una mera percepción subjetiva (sensación) u objetiva (conocimiento); en este último caso puede ser intuición (espacio o tiempo) o concepto (*Conceptus, notio, Begriff*).³ Este último tipo de conocimiento del entendimiento no puede dar cuenta de lo que la cosa es en sí;⁴

1. Cfr. idem, *Die Frage nach dem Ding*, B, II, 1.

2. Los números romanos los hemos agregado nosotros para ayudar a la lectura del esquema que colocamos en este parágrafo, a fin de permitir visualizar la totalidad del «sistema» kantiano desde 1781 hasta su muerte.

3. Cfr. *KrV*, B 376-377, A 320.

4. Del *noumenon* habló ya Kant de una manera definitiva en la *Dissertation*, Par. 3.



sólo el ser infinito tiene una *Wesenschauung* o una *Verstandeswesen*, pero en este caso es una intuición creadora (*Ent-stand*) y no un conocer objetual (*Gegenstand*).¹ Por ello, al hombre, el ser no puede manifestársele en una comprensión descubridora; el ser es la objetividad del objeto, una posición del objeto constituida por la unidad sintética de apercepción. «Kant da el nombre de filosofía trascendental a la ontología que, transformada a partir de la *Crítica de la razón pura*, conduce el pensamiento hacia el ser del ente interpretado como la objetividad (*Gegenständlichkeit*) del objeto de la experiencia».² El ser se define por su referencia

1. Cfr. KrV B 306-309; B 71-72. El *intuitus originarius* es creador, el *intuitus derivativus* es solo representante.

2. M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, en *Wegmarken*, p. 289.

al entendimiento (al sujeto); el ser es posición (*thésis*). «En el acto de re-presentación nos presentamos (*stellen*) algo ante nosotros, de manera que lo que hemos puesto así enfrentándonos se nos opone como objeto».¹ Así descripto, el ser es un «acto de la subjetividad humana»,² por el que algo permanece en la presencia dentro del horizonte trascendental. El ser del hombre no puede ya ser des-cubierto como ser ad-viniente. Habiendo tronchado la ontología el acceso al orden noumenal (que había sido para la ética clásica la residencia del vivir humano o el ser-en-el-mundo), la ética deberá fundarse en la *aprioridad del sujeto*. El ser como objetividad del objeto permite comprender no sólo la ética de Kant, sino igualmente la de Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche, y la axiología, tanto de Husserl, von Hildebrand como Scheler. La superación de este sentido del ser es la cuestión fundamental de la ética en la segunda parte del siglo.

12.4. La dialéctica trascendental y el orden práctico

En la Estética y la Analítica se estudió el límite del conocimiento de la sensibilidad y el entendimiento. El sujeto ha abierto por la representación un ámbito trascendental de objetos. Sin embargo, cada objeto se encontraría inconexo, separado e inconcebible. Le falta todavía un horizonte de representación (no decimos horizonte de comprensión). Es decir, si el entendimiento unificaba los fenómenos, la función de la razón «no se refiere inmediatamente a la experiencia o a cualquier objeto, sino al entendimiento para dar unidad *a priori* por conceptos a sus múltiples conocimientos, la cual puede denominarse unidad de la razón (*Vernunftseinheit*)» (*KrV* B 359, a 302). Kant toma de Platón el término *idea* (aunque con un sentido nuevo) para nombrar la función unitiva que cumple la razón sobre el entendimiento (*KrV* B

1. *Ibid.*, p. 281.

2. *Ibid.*, p. 299. «Si posicionalidad (*Gesetztheit*), objetividad, se revela como modalidad de la presencia (del ser), entonces la tesis de Kant sobre el ser pertenece a lo no pensado todavía de toda metafísica» (p. 307).

369, A 313). El mismo Baumgarten había explicado en su *Meta-physica*, § 640, que «ratio... est nexum rerum perspicientem». Para Kant la razón, facultad silogística o racionante, desciende a conclusiones, pero puede igualmente ascender en la serie de racionamientos («die aufsteigende Reihe der Vernunftschlüsse»; *KrV* B 380, A 331). Esa serie debe llegar a un último horizonte de representación, a un *a priori* incondicionado o totalidad, como necesaria (*als not wendig*) unidad o «punto de partida» (B 390, A 333). Las cadenas de racionamientos pueden darse con unidad sistemática en sólo cuatro ámbitos incondicionados:

- 1) en relación al *sub- jectum*, hasta la «absoluta unidad del sujeto pensante», y tenemos la Idea de *alma*;
- 2) en relación con lo múltiple del objeto de los fenómenos, la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno: Idea de *mundo*;¹
- 3) en relación a la totalidad misma, como la absoluta unidad de la condición de todos los objetos: Idea de *Dios*;
- 4) en relación a la moral: la absoluta unidad de la condición de toda moralidad: Idea de Libertad.

Estas cuatro Ideas son el ámbito o unidad de representación de donde parten la psicología, la cosmología, la teodicea y la ética. Estas Ideas no dan por intuición o comprensión el ser de las cosas en sí; sólo sirven para concebir (*Be- greifen*; B 367, A 311) totalidades objetivas. La ética que puede ahora exponer Kant no puede ya fundarse ontológicamente en el ser ad-viniente *com-prendido* (para Kant significaría: *intuido*) sino que, al quedar tronchado el acceso al ser del hombre, no como *subjectum* sino como ex-sistente en el mundo del ser como manifestación y descubrimiento, deberá efectuarse como un salto y la ética partirá de sí misma, con los *a priori* que le son propios. Con esto se asegura la autonomía de la

1. Kant la llama: «síntesis hipotética (*hypothetischen*) de los miembros de una serie» (*KrV*, B 379, A 323). La cuestión será estudiada a fondo en la *KU*

filosofía moral; se la desgaja de la ontología fundamental; es decir: «se la deja en el aire». El *homo faber* o el hombre de la técnica no tendrá medida que le venga dada del ser manifestación y descubrimiento, sino que pondrá él mismo, desde sí mismo, como *conciencia* (*Bewusstsein / subjectum*), las «reglas del juego».

La tercera antinomia, la de la libertad (*KrV* B 472, A 444), es la culminación de la crítica de la razón pura y el punto de partida de la crítica de la razón práctica, por ello es la «piedra clave» de todo el sistema:

«El concepto de libertad (*Freiheit*), en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular (*Schlusstein*) de todo el edificio de la razón pura» (*KpV* A4).

¿Cuál es la causa de esa suprema preeminencia de la Idea de libertad? Por las antinomias y conflictos de la razón pura, ésta ha quedado sumida en la mayor incertidumbre. Aún en el caso de la antinomia de la libertad la razón no tiene argumentos teóricos para aceptar la tesis racionalista y dogmática o la antítesis empirista. Pero, al fin, concluye que convendría apoyar la tesis de los dogmáticos «por interés práctico (*praktisches Interesse*)... Pues que el mundo tenga un comienzo, que mi yo pensante sea de naturaleza simple y por ende incorruptible, que ese yo sea al propio tiempo libre (*frei*) en sus acciones espontáneas (*willkürlichen Handlungen*) y esté por encima de la coacción de la naturaleza, y, por último, que todo el orden de las cosas que constituye el mundo provenga de un ente primero de quien todo recibe su unidad y cohesión finalista, son otros tantos pilares (*Grundsteine*) de la moral» (*KrV* B 494, A 466).

La libertad no puede ser objeto del conocimiento del entendimiento, porque ella no es una realidad fenoménica; sin embargo, «de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la cual sabemos (*wissen*) *a priori* la posibilidad, aunque sin comprenderla (*einzusehen*), porque es la condición (*Bedingung*) de la ley moral que sabemos (*wissen*)» (*KpV* A 5). Los términos que usa Kant son de gran precisión técnica. «Sabemos» la liber-

tad, por lo tanto es *parte* de la filosofía moral; es su punto de partida concomitantemente con la ley moral. Lo primero que conocemos (*ratio cognoscendi*) es la ley moral, pero en ella misma se supone (*ratio essendi*) la libertad (ya que la ley moral obliga no como la ley *natural*, y su diferencia estriba en que la primera obliga a una libertad).

§ 13. «Crítica» de los primeros principios prácticos

La cuestión que ahora debemos plantearnos es la siguiente: ¿Cuál es el *fundamento* de la ética filosófica kantiana? Veremos cómo, a través de su evolución doctrinal, Kant va retrotrayendo los *límites* del «saber» ético, dejando entonces como objeto de la sabiduría o fe racional cuestiones que anteriormente había incluido en la fundamentación de su moral.

Al comienzo, su ética se fundaba en la teleología tal como la entendía el racionalismo leibniciano o wolffiano. Pronto, en su etapa empirista, critica su posición anterior. Piensa que los primeros principios sin materia son inaplicables.¹ Indica que debe modificarse el concepto wolffiano de obligación (*Verbindlichkeit*), ya que es de dos tipos: al modo como el medio obliga para alcanzar la felicidad (*Glückseligkeit*), y entonces se dice «necesidad problemática»; al modo como obliga el fin (*Zweck*), y en este caso es «necesidad legal», indemostrable o inmediatamente necesaria (*als unmittelbar notwendig*).² Este último tipo de obligación es la de la «inmediata regla suprema (*unmittelbare oberste Regel*)», que se enuncia así: «Haz lo perfecto (*Vollkommenste*)», que es «el primer principio formal (*formale Grund*) de toda obligación en el obrar».³ La perfección parecía ser el fundamento de la filosofía moral.

1. *Untersuchung über die Deutlichkeit...*, A. 92 ss.

2. *Ibid.*, A 96-99.

3. *Ibid.*, Cfr. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, para comprender el sentido, en el racionalismo, de las nociones de fin (*Zweck-finis*) par. 341; felicidad (*Glückseligkeit-beatitudo*) par. 787; perfección (*Vollkommenheit* — *perfectio* — *beatitudo integralis*) par. 94-99.

Años después nos dice: «Por todo ello nosotros nos vemos, en los más secretos móviles de nuestra conciencia, bajo la dependencia de la regla de la voluntad general (*der Regel des allgemeinen Willens*), y de ello resulta en el mundo (*Welt*) de todas las naturalezas pensantes (*aller denkenden Naturen*) una unidad moral y una constitución sistemática según leyes puramente espirituales».¹ Puede verse cómo ese «Reino de los espíritus» es ahora el fundamento de las normas morales.

En la *KrV* estudia nuestro filósofo la fundamentación moral en la Metodología: «El ideal del bien supremo». Sin entrar en los detalles de la argumentación, Kant concluye que el primer principio del interés práctico se enuncia así: «Haz aquello mediante lo cual llegues a ser digno de ser feliz (*würdig... glücklich zu sein*)» (*KrV*, B 836-837, A 808-809). En este caso el saber filosófico moral estudia la felicidad como parte integrante del bien supremo, en el que se funda lo empírico:

«Solamente en el ideal del bien supremo originario puede la razón encontrar el fundamento (*Grund*) de enlace prácticamente necesario de los elementos del bien supremo (voluntad moralmente perfecta y felicidad), derivado de un mundo inteligible o moral» (*KrV*, B 838-839, A 810-811).

El mundo inteligible sigue siendo todavía fundamento, aunque ya a título de lo que después será claramente llamado el «Reino de los fines», objeto de fe racional.

El objeto de la investigación que dio a luz en 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, es delimitar exactamente las posibilidades del saber de la razón pura práctica y sólo práctica, y definir así cual sea el primer fundamento de la filosofía moral. Al final de la obra explica:

«La idea de un mundo inteligible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales... sigue siendo utilizable y permitida para el propósito de una fe racional

1. *Träume eines Geistersehers*, A 42.

(*vernünftigen Glaubens*), aunque todo saber (*Wissen*) halla su frontera dentro de sus límites» (*GMS*, BA 126-127).

Kant, entonces, quiere ahora, con un bisturí bien afilado, separar lo que sea fundamento de saber filosófico, de lo que sea fundamento de sabiduría o fe racional. Toda la *Grundlegung* es una búsqueda, desde lo vulgar y cotidiano hasta lo filosófico, de los principios *fundantes* de toda moralidad, *sabida* por la filosofía.

La exposición de los temas de la *Grundlegung* es la misma que la de la *KrV*, es decir: primeramente la crítica de los sentimientos morales, de los conceptos, de los principios, y, por último, de la idea de libertad. En esta obra puede observarse todavía un cierto desorden, pero al mismo tiempo se encuentran ya todos los elementos de la crítica moral definitiva.

En primer lugar, el bien supremo fundamental es retrotraído, de alguna manera, al orden trascendental del saber objetual, de manera que «el destino verdadero de la razón tiene que ser el producir una voluntad buena... Esta voluntad es el bien supremo (*höchste Gut*) y la condición (*Bedingung*) de cualquier otro, incluso de la felicidad» (*GMS*, BA 7). Esta «buena voluntad» (que de algún modo es la *eudoxía* del Nuevo Testamento) la encuentra Kant en la «razón vulgar del hombre (*der gemeinen Menschenvernunft*)» como el primer elemento y constitutivo de la moralidad *a priori*. Kant no advierte que ha tomado como del hombre en general un elemento fundante del *êthos* europeo, dependiente del mito adámico. Nuestro filósofo quiere encontrar las condiciones *a priori* de posibilidad de la moralidad, y concluirá que «no hay otro fundamento (*andere Grundlage*) que la crítica de una razón pura práctica» (*GMS*, BA XIII). El fundamento de la moralidad del objeto de la acción deberá ser buscada en el horizonte del mismo sujeto (*subjectum*).

En efecto, el hombre no coincide absolutamente consigo mismo, y, por ello, la ley objetiva puede no ser cumplida; no así en el caso de Dios que tiene una voluntad santa (Cfr. *GMS*, BA 39, 86). La causa de la no-coincidencia es motivada por las inclinaciones (*Neigung*) subjetivas: el hombre es un ente compartido, en el dua-

lismo kantiano, por dos mundos. En esta condición humana la ley objetiva determina la voluntad por coacción (constricción: *Nötigung*), por obligación (*Verbindlichkeit*), y se llama mandato (*Gebot*); la fórmula es el imperativo (*GMS*, BA 37-40, 86).

En el dualismo kantiano (mundo inteligible del alma / mundo sensible del cuerpo) lo empírico es reducido al egoísmo del placer, y, por ello, la felicidad —siempre empírica— no puede fundar la moralidad. En cambio, «una ley (*Gesetz*) puede valer moralmente, es decir, como fundamento de obligación, cuando lleva consigo necesidad absoluta» (*GMS*, BA VIII). Es el *subjectum*, no en tanto realidad empírica sino como perteneciente al mundo inteligible, el fundamento de la moral por medio de la ley que él mismo se representa:

«La representación de la ley (*die Vorstellung des Gesetzes*) en sí misma,... en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad, puede constituir ese tan excelente bien que llamamos bien moral (*sittlich*)» (*GMS*, BA 15-16).

El enunciado de la ley moral suprema o imperativo categórico es expuesto por Kant de manera progresiva. El primer enunciado será retenido como el estricto y definitivo (*GMS*, BA 17,52, 81). El segundo, imperativo universal del deber («obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad ley universal de la naturaleza»; *Ibid.*, 32,81), incluye cuestiones que serán tratadas posteriormente en la *KU*. El tercer enunciado, imperativo práctico («obra de tal modo que uses de la humanidad...» BA 66-67, 82-84) entra decididamente a fundarse en el «Reino de fines», cuestión que será expuesta globalmente en el libro II de la *KpV*, objeto de sabiduría pero no ya de la filosofía moral. Debe entonces retenerse principalmente el primer enunciado.

Con paso seguro, sólo ahora Kant puede mostrar la aprioridad del *factum* originario de la ley moral:

«La ley moral nos es dada, por así decir, como un hecho (*ein Faktum*) de la razón pura (práctica) del cual tenemos conciencia *a priori*, y que tiene certidumbre apodíctica (*apodiktisch gewiss*)...

La realidad objetiva de la ley moral no puede demostrarse por medio de ninguna deducción, por medio de ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o empíricamente apoyada, y, en consecuencia, aunque se quisiera renunciar a la certidumbre apodíctica (*apodiktische Gewissheit*), no podría confirmarse por la experiencia, o sea *a posteriori*, ya que consta por sí misma» (*KpV*, A 82-83).

La ley moral, principio apodíctico cuya fórmula es el imperativo categórico,¹ es entonces el *fundamento* de la moralidad del objeto representado por la razón práctica, que no siendo lo mismo que la razón pura práctica, se identifica con la voluntad.² En la ontología del *subjectum* la ética no puede fundarse sino en una representación del mismo sujeto. Esta ética está «totalmente aislada y sin mezcla alguna de antropología, ni de teología ni de física o hiperfísica» (*GMS*, BA 32-33); se funda en sí misma. Como hemos visto, en cambio, la ética-ontológica se funda en el ser-en-el-mundo, y por el descubrimiento de la manifestación del ser ad-viniente, se compromete en alguna de las posibilidades que se abren desde dicho horizonte. La ley, en este caso, no es sino una exigencia del ser, es el ser mismo que obliga a la comprensión hermeneútica. La ley, en la ética-ontológica, no es fundamento sino fundada; no es *Urfaktum* sino que obra-desde-el-origen (*ex agere* = *ex-igencia*). Habiéndose ocultado el ser, único fundamento, ha sido necesario retrotraer el fundamento a lo que, en verdad, está ya ontológicamente fundado: la ley moral. El ser como objetividad ha velado al ser como manifestación; la representación de la ley ha ocultado a la comprensión descubridora del ser ad-viniente. Ya veremos cómo, sin embargo, Kant reconstituirá lo destruido (pero como su destrucción no ha sido existencial ontológica, su reconstrucción será igualmente insatisfactoria).³

1. Véase la cuestión de los diversos imperativos y principios en *GMS*, BA 36-70; *KpV*, A 35-59.

2. La razón pura práctica es la que pertenece al *mundus intelligibilis*; la razón práctica, en cambio, está empíricamente determinada (*empirisch bedingte Vernunft*; *KpV*, A 31). «La voluntad no es otra cosa que la razón práctica» («der Wille nichts anders als praktische Vernunft ist») (*GMS*, BA 36).

3. Cfr. el párrafo subsiguiente (§15).

La ley que es el fundamento de la moralidad se enuncia así:

«(a) Obra (b) (tú) de tal manera que (c) la máxima de tu voluntad (d) pueda valer siempre y al mismo tiempo (e) como principios de una legislación universal» (*KpV* A 54; *Cfr GMS*, BA 52) (Las letras entre paréntesis las hemos agregado nosotros para guiar la exposición que sigue).

Esta ley fundamenal «se nos impone como un juicio sintético *a priori*» (*KpV* A 56).¹ ¿Cómo debe entenderse esta aprioridad sintética?

La síntesis *a priori* es una exigencia de la ontología del sujeto, y están en juego cinco momentos:

- a) «Lo que» se sintetiza, se unifica en y a través de la re-presentación del objeto, y por esto es trascendental. «El pensar visto trascendentalmente es considerado en su trascender hacia el *objeto* (*Gegenstand*)».²
- b) «El que» sintetiza representando es el «yo pienso», «yo en-lazo» (*ich verknüpfe*; *GMS* BA 51 *nota*). La referencia al yo es la apercepción: el objeto representado incluye al yo co-representado.
- c) La máxima de la voluntad es empírica, perteneciente al mundo sensible e individual: es la *materia* del acto.
- d) La máxima es unida por una cópula, que dialécticamente asume lo individual en lo universal (ésta será función de la facultad de juzgar práctica) (*KpV*, A 119 ss.): la *síntesis* misma.
- e) El principio universal, perteneciente al mundo inteligible y que sobreviene (*über*) (*GMS*, BA 111) sobre la máxima individual asumiéndola en su universalidad: la *forma* del acto.

En Dios, cuya voluntad es santa y su coincidencia perfecta, su querer es ley universal (es un principio analítico). De igual manera, en el caso del principio asertórico, el medio se encuentra in-

1. *Cfr. GMS*, BA 50-51, 87, 95-96, 111-112.

2. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, B, II, 5; ed. cast., p. 169.

cluido en el fin empírico (es también un principio analítico). Sólo en el caso del hombre (y por el dualismo antropológico y ontológico de Kant), perteneciente al mismo tiempo al mundo inteligible y al empírico, debe producirse la síntesis de ambos ámbitos a través del objeto y por el sujeto; se sintetiza la voluntad afectada por el deseo (máxima) con la idea de una voluntad de un ser razonable (principio universal). Esta ley sintética es *a priori*: porque es *condición de posibilidad* de la moralidad del acto; porque se efectúa *antes* de la realización del acto y no depende ni de su resultado ni de ningún dato empírico anterior.

Esta ley fundamental no puede ser deducida porque es originaria. Y, además, funda todo el ámbito moral que amplía el horizonte del conocer meramente especulativo (*KpV*, A 72-100).

El *lógos* com-prensivo del ser ad-viniente, *lógos* que capta algo como dentro del horizonte del ser, ser que se manifiesta al des-cubrimiento hermenéutico del hombre, ahora se ha transformado en un *lógos* sin-tetizador re-presentativo del objeto; el ser del objeto no puede ser *kata fysin* sino a partir del origen, el *subjectum*. Este sujeto es el que produce el entrelazamiento sintético, la posición unificada del objeto. El sujeto, como síntesis originaria de apercepción (ya que todo se resuelve allí), «es la unidad unificante (*én*) a partir de la cual emerge ya todo ligado (*syn*) en su posición (*thésis*)».¹

§ 14. Re-presentación del objeto moral y la función de la sensibilidad

El ámbito que debemos tener ahora ante los ojos es aquel que existencialmente se abre desde el ser ya-dado al ser ad-viniente; es decir, el ámbito de las posibilidades (véase más arriba los §§ 5 y 8-9). Las posibilidades se des-cubren gracias a una com-prensión interpretativa existencial, no se construyen o inventan; la moralidad del acto significa, al fin, la coincidencia con el ser ad-viniente

1. *Idem*, *Kants These über das Sein*, pp. 287-288.

y dado: el acto bueno es más-ser, el acto malo es aniquilación ontológica. Ahora, dentro de la ontología del *subjectum* todo ha cambiado. Kant nos dice:

«La moralidad (*Moralität*) consiste, pues, en la relación (*Beziehung*) de toda acción (*Handlung*) con la legislación, por la que es posible un Reino de fines» (*GMS*, BA 75).

Para Kant la moralidad es una «relación» entre el acto empíricamente ejecutado con la ley universal (que es parte de un Reino de fines, cuestión que trataremos en el §15) en la constitución del objeto moral. Pero esa relación podría ser mera «legalidad», y por ello es necesario ejercer la crítica de la sensibilidad para entender en su plenitud el problema de la «moralidad» —tan importante, por otra parte, en la filosofía hegeliana—.

14.1. La constitución del objeto moral

La acción empírica no es sino el «objeto del conocimiento práctico... (que) se convierte en real (*wirklichgemacht*)» (*KpV*, A 101). El acto humano, entonces, será bueno o malo según lo sea el objeto previamente constituido por la representación. Todo está en poder determinar las condiciones morales de la posibilidad del objeto. La representación se efectúa por conceptos, funciones trascendentales. «Entiendo por concepto (*Begriffe*) de la razón práctica la representación (*Vorstellung*) de un objeto (*Objekts*) como posible efecto de la libertad» (*Kp V* A 100). En esta descripción hay diversos momentos.

- En primer lugar, el *subjectum* que se manifiesta de dos maneras: por una parte, en tanto razón práctica, ejerciendo la función de representación por medio del concepto; por otra parte, en cuanto causalidad libre, como posible efector del acto.
- En segundo lugar, el *obiectum* que es lo que se representa por el concepto.
- En tercer lugar, la acción empírica como posible efecto de la libertad.

Ahora podemos preguntarnos: ¿Cuándo una acción empírica es buena o mala? Ante esta cuestión puede haber diversas respuestas.

Si se acepta como Hobbes que el fundamento de la moralidad es el egoísmo (*Selbstliebe*), la razón no sería legisladora sino sólo calculadora de los intereses de las inclinaciones (*um das Interesse der Neigungen...zu besorgen*; *GMS*, BA 26). Un acto cuyo fundamento determinante proceda del placer o el dolor, sólo puede decirse que es agradable pero no bueno; es sólo a posteriori (*Cfr. KpV*, A 105-110). En estos casos «se acepta el objeto como fundamento determinante (*Bestimmungsgrund*) de nuestra facultad apetitiva» (*Ibid.* A 100), el que por otra parte ha sido determinado desde lo empírico, que en último término es la felicidad (que para Kant es la finalidad empírica de toda tendencia egoísta).

«Si, en cambio, la ley puede considerarse efectivamente *a priori* como fundamento determinante de la acción... entonces la posibilidad moral debe preceder (*vorangehen*) a la acción» (*Ibid.*, 101). Es decir, en la representación del objeto, en la constitución trascendental *a priori* por conceptos de un objeto moralmente bueno (o malo), todo debe darse *antes* del acto y no empíricamente (*después*). Para Kant (no así para la ética-ontológica de la comprensión del ser ad-viniente) los principios íntimos (*innere Prinzipien*) de la moralidad no proceden de la experiencia (*Erfahrung*), ni de la acción efectuada, sino de «la idea de la razón que determina la voluntad como fundamento *a priori* (*Gründe a priori*)» (*GMS*, BA 28). Que un acto sea bueno o malo depende de la representación del objeto que «no tiene que determinarse antes (*vor*) de la ley moral, a la cual aparentemente debería servir de fundamento, sino solamente después (*nach*) de ella y por medio (*durch*) de ella» (*KpV*, A 110). Es decir, «todos los conceptos morales (*sittliche Begriffe*) tienen su asiento y origen (*Sitz und Ursprung*) completamente *a priori* en la razón» (*GMS*, BA 34), en la sola ley moral. El bien o el mal es un «modo de la acción» (*Handlungsart*) (*KpV* A 106) que dice relación al objeto previamente representado y juzgado, no como objeto del apetito o inclinación, sino como previamente determinado sintéticamente por la ley. La voluntad libre (categoría de causalidad), para actuar mo-

ralmente bien, se determina inmediatamente por la ley moral, y, por ella y mediante ella, constituye al objeto posible de ser efectuado como moralmente bueno.

¿Cómo se sintetiza (o cómo se asume dialécticamente) la máxima empírica en la ley universal? ¿Quién permite efectuar de hecho la síntesis *a priori* práctico-moral? «La facultad práctica de juzgar (*praktische Urteilstkraft*)» por la que «lo que en términos generales (*in abstracto*) se dijo en la regla se aplica *in concreto* a una acción» (*KpV*, A 119). Kant usa el verbo *anwenden* que nos recuerda la descripción clásica de la conciencia moral («aplicación /*applicatio*/ de la comprensión universal a algún acto particular»; *De Veritate*, q.17, a.2, resp.). La máxima particular debe ser subsumida en la ley universal. Se trata entonces de una función *reflexionante* (*KU*, B XXVI, A XXIV) de la facultad de juzgar. ¿Cómo procede efectivamente esta facultad para realizar dicha acción dialéctica? «La regla de la facultad de juzgar bajo (*unter*) leyes de la razón práctica pura es ésta: Pregúntate si (*ob*) la acción que te propones (*vorhast*), si (*wenn*) acaeciera según una ley de naturaleza, de la cual naturaleza fueras parte, podrías considerarla como posible mediante tu voluntad» (*KpV*, A 122). Kant nos manifiesta aquí los límites de su propia crítica y la imposibilidad de una fundamentación ética puramente trascendental, sin real fundamento ontológico del ser como manifestación ante un *lógos* des-cubridor. El *subjectum* debe situarse en la naturaleza y ver si lo intentado fácticamente (lo que determina materialmente la máxima) podría efectuarse en dicho ámbito por concordar con las leyes naturales que juegan analógicamente la función de la ley moral, perteneciente al Reino de fines. Kant no ha podido dejar de echar mano de una cierta fundamentalidad extra-trascendental, el Reino de fines incluido en la argumentación. Esto es ya sobrepasar el estricto *saber* y entrar en el ámbito de la *fe racional*. Kant de hecho, sobrepasa siempre los límites del saber trascendental, y, por ello, la acusación de formalismo vacío es injusta, porque Kant no se mantuvo sólo dentro de un saber formal ético filosófico, sino que, como veremos, siendo un hombre de dos épocas, echará continuamente mano del

Reino moral de fines, contenido entonces material de la fe, y con ello se abrirá a otro sentido del ser, no meramente objetual.

14.2. *Moralidad, respeto y deber*

Hemos visto cómo Kant ha atravesado diversos momentos antes de alcanzar su doctrina definitiva de la sensibilidad (Cfr. §12 a, b, c). En su obra *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) nos dice que «estos principios (los morales) no son reglas especulativas (*spekulativische Regeln*), sino la conciencia (*Bewusstsein*) de un sentimiento (*eines Gefühls*) que vive en todo corazón humano... Todo lo explicó diciendo que es el sentimiento de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana. El sentimiento de la belleza de la naturaleza humana es un principio de benevolencia universal; el de la dignidad es un principio de respeto universal... (ambos descubren) la belleza de la virtud» (A 24). Descubriendo poco tiempo después la aprioridad del espacio y con ello las intuiciones puras de la sensibilidad, encontrará poco a poco la función también *a priori* de un solo sentimiento: el respeto, que se diferenciará de las de más inclinaciones (que son *a posteriori*). Adelantándonos en la exposición consideremos la cuestión central:

«El concepto de deber exige: a) que la acción concuerde objetivamente con la ley; b) que la máxima respete subjetivamente la ley... Lo primero (la legalidad /*Legalität*/) es también posible si las inclinaciones fueran solamente los fundamentos determinantes de la voluntad. En lo segundo (la moralidad /*Moralität*/), en cambio, el valor moral sólo debe consistir en que la acción se haga por deber, es decir, sólo por querer (*willen*) la ley» (*KpV*, A 144).

Alguien podría efectuar una acción movido por una inclinación (*Neigung*, que para Kant siempre es empírica y, por ello, egoísta, amor patológico; *GMS*, BA 13), y, sin embargo, podría concordar objetivamente con la ley, sea por casualidad, sea por hipocresía. Debido al dualismo antropológico u ontológico (yo pienso/cuerpo) ha habido en Kant una desvalorización del cuerpo, de la sensibilidad, del apetito; no podemos pedirle un recto apetito intelec-

tual (el *orthós órexis* de Aristóteles; Cfr. §5). Pero, por ello, tampoco admite nuestro filósofo un frío formalismo, un legalismo sin «amor al espíritu de la ley». ¹ Es necesario que la acción moralmente buena tenga un móvil (*Triebfeder*), una inclinación subjetiva, un querer y esta función la cumple el respeto. Pero este sentimiento no es *a posteriori* como los otros, sino que es *a priori*. Su origen y causa es la misma ley. La ley moral «tiene influencia sobre la sensibilidad del sujeto y provoca un sentimiento (*Gefühl*) que favorece la influencia de la ley sobre la voluntad... Aunque el sentimiento sensible que se halla en el fondo de todas nuestras inclinaciones sea la condición de aquella sensación que llamamos respeto, la causa empero de su determinación misma se halla en la razón práctica pura» (*KpV*, A 133-134). Como vemos, el respeto es en la práctica lo que el espacio y el tiempo en el orden especulativo: momentos en la facultad de la sensibilidad cuya función se ejerce *a priori*; éstos para constituir los fenómenos, aquél para *mover* la voluntad. ²

Por todo lo dicho se puede ahora entender que «no depende la moralidad de la realidad del objeto (*Wirklichkeit des Gegenstandes*) de la acción, sino sólo del principio del querer según el cual se ha obrado, independientemente de los objetos de la facultad de desear» (= inclinaciones) (*GMS*, BA 14). Estamos en las antípodas de una ética-ontológica, en la que la bondad del acto o posibilidad depende directamente de que haya o no cumplido la función ontológica de obrar el advenimiento fáctico del ser; en este caso no es indiferente la realidad de la posibilidad, porque la función des-realizante o aniquilante es un mal.

1. «De toda acción legítima que sin embargo no se haga por querer (*willen*) a la ley, puede decirse: sólo es moralmente buena por la letra pero no por su espíritu (intención [*Gesinnung*])» (*KpV*, A 128 nota). «El respeto por la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual, y este sentimiento es el único que conocemos del todo *a priori*» (*Ibid.*, A 130).

2. «La conciencia (*Bewusstsein*) de una libre sumisión a la voluntad de la ley, unida empero a la coacción (*Zwange*) inevitable que se ejerce sobre todas las inclinaciones, sólo por la propia razón, es el respeto por la ley» (*KpV*, A 142-143).

El principio del querer es la ley moral. La ley determina directamente la voluntad, subsume la máxima, causa el respeto. Al mismo tiempo la ley determina a una acción como obligatoria, como moralmente necesaria a ser obrada y bien, «el deber es la necesidad (*Notwendigkeit*) de una acción por respeto a la ley» (GMS, BA 14). La acción «conforme al deber» (*pflichtmässig*; *Ibid.* BA 8) es lícita, legal, pero también debe ser moral, y por ello el deber queda dialécticamente unido al respeto, ya que la acción se impone como *necesaria*, no sólo porque concuerda con la ley, sino porque está ligada al valor incondicionado de la persona humana o «los seres racionales», a su «dignidad» (GMS, BA 76-78), y sólo al hombre se le tiene respeto (*KpV*, A 135-159).¹

§ 15. El «Reino de Dios»

Por una parte, se nos ha dicho siempre que «la ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura. Como es meramente formal... —nos explica todavía Kant—, hace abstracción de toda materia (*aller Materie*) y, en consecuencia, de todo objeto del querer (*allen Objekte des Wollens*)» (*KpV*, A 197). Se trata entonces del sabido «formalismo» kantiano. Pero al mismo tiempo, como fondo siempre presente de todo su sistema se encuentra el *mundus intelligibilis*, *intelligibilen Welt*, al que el hombre pertenece como persona (*Person*), ya que «no es de extrañar que el hombre, perteneciendo a ambos mundos (*beiden Welten*), no tenga que considerar su propio ente respecto de su segunda y suprema destinación de otro modo que con veneración (*Verehrung*) y sus leyes con el máximo respeto» (*KpV*, A 155). En esta obra definitiva nos dice que como perteneciente a ese mundo, «la ley moral es sagrada (*heilig*)» y por ello, para cada hombre, «la humanidad en su persona debe ser sagrada para él... como fin en sí mismo (*zweck an sich selbst*)... Esta idea de la personalidad, que

1. «La voluntad de todo ente racional finito es una ley del saber, de imposición moral, y de determinación de sus acciones por el respeto a la ley ya base de veneración por el deber» (*Ibid.*, A 146).

inspira respeto, nos pone a la vista lo sublime de nuestra naturaleza (*un serer Natur*)...» (*Ibid.*, A 156-157). ¿Este ámbito de naturalezas o fines es objeto de saber o de fe? ¿Podemos sobre dicho orden fundar de alguna manera la ética trascendental kantiana? ¿No se tratará de un residuo racionalista, realista, imposible de superar por el criticismo? ¿No es acaso otro sentido del ser, no ya objetual sino manifestación de la *fysis*? ¿No nos muestra esto una vez más el dualismo platónico racionalista e idealista de Kant?

15.1. *El saber filosófico y la fe sapiencial*

La extensión voluntariamente corta de esta exposición exige ahora, para dar cuenta de la mínima problemática, hacer aún más apretada la trama de nuestro pensar. El lector debe tomar personalmente en cuenta los textos fundamentales.¹

El joven Kant racionalista aceptaba el conocimiento conceptual representativo de la cosa en sí.² El escepticismo empirista lo saca de dicho dogmatismo. Al mismo tiempo se deja sentir una profunda influencia de Rousseau. De todo ello adviene el Kant de 1766, que en su obra *Träume eines Geistersehers*, nos dice:

«Las substancias inmateliales (las almas)... (pueden) estar inmediatamente unidas entre sí; son capaces de constituir un gran todo (*ein grosses Ganze*) que puede nombrarse el mundo inmaterial (*mundus intelligibilis*)» (A 30).

Dicho «mundo inmaterial» está bajo la dependencia de «la regla de la voluntad general» que constituye una «comunidad» (*Gemeinschaft*) perfecta de las naturalezas pensantes. La influencia de Rousseau es notoria. Esa pertenencia a ese «Reino de los espíritus» es «lo que realmente en nosotros estaba ya dado (*vorgeht*) sin establecerse causas (*Ursachen*)» (*Ibid.*, A 42-43). Ahora es Platón el que indica su presencia inspiradora.

1. Cfr. *KrV* B 848-831; *GMS*, BA 59-77, 113-128; *KpV*, A 3-0 y todo el libro II; *KU* par. 91, B 454-482, A 448-476.

2. A. BAUMGARTEN dice: «Repraesentatio rei per intellectum est eius conceptio...», (*Metaphysica*, par. 632). Véase lo dicho ya en el part. 12, c de este nuestro trabajo.

Esta doctrina dualista en el plano metafísico se transforma en el horizonte de comprensión definitivo del pensar de Kant. En su *Dissertation* aparece con nitidez clásica la dicotomía: en la sección I analiza la noción objetual de mundo; en la sección III los principios del «mundus sensibilis»; en la IV los del «mundus intelligibilis». Con la crítica de la razón pura el «mundo inteligible» queda como dividido en dos ámbitos: el mundo ideal de la razón pura, el orden trascendental u objetual. Lo demás es «lo empírico». ¿Qué tipo de uso de la razón se tiene con respecto a los objetos del mundo inteligible más allá del ámbito trascendental del conocimiento por saber científico? Es aquí donde Kant debe confesar:

«Sentemos ahora que la moral supone necesariamente la libertad... (con esto) la ciencia de la moral puede perfectamente conservar su lugar, así como la física el suyo. Esto no hubiera sido descubierto si la crítica no nos hubiera mostrado antes la decidida ignorancia que tenemos de las cosas en sí (*Dinge an sich*), y si no hubiera limitado (*eingeschränkt*) a simples fenómenos cuanto teóricamente podemos conocer (*erkennen*)... (Por ello) me ha sido necesario (*ich musste*) subsumir (*aufheben*, no como supresión sino como incluido en un mayor horizonte dialéctico) el saber (*Wissen*) para dar lugar a la fe (*Glaube*)» (*KrV* B XXIX-XXX). La falta de esta crítica ha llevado a «la incredulidad (*Unglaubens*), contraria a la moral, y por sí misma siempre dogmática (*dogmatisch*)» (*Ibid.*).

Es decir, la moral parte dogmáticamente de un *factum*: la ley moral. Sin embargo, como veremos, cuenta con un repertorio de supuestos (no fundamentos, ya que la ley el único fundamento *sabido* de la filosofía moral) los cuales deben ser *creídos*. Esta *fe* no es una fe cualquiera. Se trata de una fe racional por convicción. Entramos así al esclarecimiento de la segunda fórmula del imperativo categórico.¹ Kant incluye en el enunciado de esa segunda fórmula una relación entre el orden moral y el orden natural. ¿Por qué? Porque el Reino moral y natural de fines es objeto de *fe racional*, aunque con importantes diferencias.

1. Cfr. GMS, BA 52; *KpV*, A 122.

En la *KrV* Kant trata la cuestión como conclusión de toda su crítica. Por una parte, hay una mera opinión (de *meinen*), que no tiene fundamento subjetivo ni objetivo. Por otra parte, hay «asentimiento» (*Fürwahrhalten*), que cuando tiene fundamento subjetivo en relación con la razón especulativa, es *fe* racional (*vernünftige Glaube*). Este tipo de *fe* puede ser doctrinal (*doktrinale Glaube*), mera hipótesis en el orden de la finalidad natural y se refiere al «Reino de fines naturales». Puede, en cambio, ser *fe* moral (*moralischge Glaube*), con fundamento moralmente objetivo (*Ueberzeugung*), y es el tipo de *fe* con la que nos abrimos a los supuestos del orden moral (fundamentos creíbles de la misma ley moral; sólo en este sentido puede, por ejemplo, aceptarse que el fin sea «fundamento objetivo» de la moralidad y la ley: *GMS*, BA 64). Por último, hay un saber (*Wissen*) con certidumbre (*Gewisseheit*) objetiva racional especulativa (*KrV* B 848-859, A 820-831).

En la *Kritik der teleologischen Urteilstkraft* (*KU* par. 91, B 454, A 448 ss), Kant vuelve sobre la misma doctrina, aunque ya depurada por los años. La cuestión es esclarecer «el modo del asentimiento que pueda alcanzarse por medio de una *fe* práctica (*praktischen Glauben*)». La *fe* como modo del pensamiento moral se distingue de la *fe* de una teleología natural, porque esta última no es sino «opinión e hipótesis adecuada a nuestra razón (*Meinung und Hypothese*)» que puede usarse «sólo para explicación de la naturaleza». Pareciera que la *fe* doctrinal de la *KrV* ha sido ahora devaluada a mera opinión. De todas maneras allí había igualmente dicho que «la *fe* meramente doctrinal tiene en sí algo vacilante (*Wankendes*). Es muy distinto lo que ocurre con la *fe* moral» (*KrV*, B 855-856, A 827-828).¹

Ahora bien, el mundo inteligible, el Reino de Dios o de la gracia, el *corpus mysticum*, el orden al que pertenece la razón pura práctica por ser un espíritu, un alma inmortal, ente racional, el orden noumenal o de la cosa en sí supuesto o postulado por el

1. Es interesante anotar que en la *KU* la libertad es especialmente estudiada en este nivel: «La idea de libertad... es la única entre todas las ideas de la razón pura, cuyo objeto sea un hecho, y tiene que ser incluida entre los *scibilia*» (B 457, A 451-452).

orden práctico o moral empírico, todo ello es uno y lo mismo. Y todo ello es objeto de *fe*, no de *saber*. Consideremos con detención los siguientes textos:

«Todas las representaciones que nos vienen... nos dan a conocer los objetos no de otro modo de como nos afectan, permaneciendo para nosotros desconocido (*unbekannt*) lo que ellos sean en sí mismos... Sólo podemos llegar a conocer fenómenos (*Erscheinungen*), pero nunca las cosas en sí mismas (*der Dinge an sich selbst*)... Tras (*hinter*) los fenómenos hay que admitir otra cosa que no es fenómeno a saber, las cosas en sí (*die Dinge an sich*) puesto que nunca pueden ser conocidas en sí» (*GMS*, BA 105-106). Y como repitiendo el decir de Heráclito, con sentido ahora idealista, explica que todo esto nos permite efectuar una «distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, pudiendo el primero ser muy distinto, según la diferencia de la sensibilidad de los varios espectadores, mientras que el segundo, que le sirve de fundamento (*Grunde*) permanece siempre el mismo» (*Ibid.*, 106). La facultad que nos permite alcanzar el mundo inteligible «es la razón... por lo cual un ser racional debe considerarse a sí mismo como inteligencia (*Intelligenz*) y como perteneciente no al mundo sensible sino al inteligible... En cuanto que pertenece al mundo sensible, lo hace bajo leyes naturales... Como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón» (*Ibid.*, 108) (Cfr. *GMS*, BA 63-64, 66, 83, 111).

Ahora podemos comprender el sentido del segundo enunciado del imperativo universal del deber. ¿Por qué, entonces, en la formulación del imperativo refiere la máxima de la acción concreta o empírica a la naturaleza? Porque Kant toma analógicamente el Reino moral de fines como si fuera la naturaleza. Esta última es el horizonte de las leyes naturales universales, que «podemos conocer (*erkennen*) a priori» (*KrV*, B 255-A 210). Relaciona el mundo moral con el mundo físico, de tal manera que la máxima de una acción pueda ser tomada como parte necesaria de un mundo natural, universal, que hace las veces de un mundo inteligible. En el mundo sensible, fenoménico, natural, la ley física es universal. Por ello «es lícito usar la naturaleza sensible como tipo de naturaleza inteligible» (*KpV*, A 124). «Un Reino de fines sólo es posible por analogía con un reino de la naturaleza» (*GMS*, BA 84). Las

«ideas de Dios, un mundo inteligible (el Reino de Dios) [*einer intelligibilen Welt, dem Reiche Gottes*] y la inmortalidad» (KpV, A 246) no son objeto de saber, como la ley moral, y como la libertad (sólo en su posibilidad, es decir, su credibilidad), sino de *fe racional*. ¿Pero no es acaso la idea de un mundo inteligible el supuesto de toda su ética trascendental? ¿No pareciera al fin que todo sobrenada sobre esta fe, quedando para el saber sólo una forma vacía? ¿No ha reunido Kant como objeto de fe todo lo que para una ética-ontológica era lo que se comprendía hermenéuticamente del ser ad-viniente? ¿Pero, y al mismo tiempo, ese «estar obligado de subsumir el saber para dar lugar a la fe», no es acaso la propia declaración de la infundamentalidad de la ética trascendental y la necesidad de recurrir a otro horizonte más radical?

15.2. *El último horizonte kantiano de com-prensión*

Como último horizonte de com-prensión de la ética trascendental kantiana se encuentra la noción de *Reino de Dios*, que, de alguna manera, ocupa el lugar de la *fysis* en Aristóteles pero dentro de una visión judeo-cristiana secularizada del mundo. Es el Reino de Dios como mundo inteligible de los espíritus racionales. De esta manera podremos ahora aclarar también la tercera fórmula, la del imperativo práctico.¹

Kant descubre la noción filosófica del Reino de Dios,² Reino de fines o Voluntad general, primeramente en Leibniz, cuando éste dice:³ «todos los espíritus (*esprits*)... entran, en virtud de la Razón y de las Verdades eternas, en una especie de Sociedad con

1. Cfr. *GMS*, BA 66.

2. Véase el § 10 de este trabajo.

3. *Principes de la nature et la grace*, Haupttext, par. 15. En la *Monadologie* (§ 87) distingue entre «le Regne physique de la nature et le Regne moral de la grace... cité divine des esprits». Véase en Kant: *GMS*, BA 74-75, 89-90 (definición) (el hombre es miembro [*Glied*] y jefe [*Oberhaupt*] de dicho Reino, 98); *KpV*, A 262 (Reino de las costumbres), A 266 (Reino supra-sensible), A 231 (Reino de Dios); *KrV*, B 843, A 815 (*Regnum Gratie*); etc. En la *KrV*, llega a decir que «Leibniz denominaba reino de la gracia el mundo si en él se contemplan solamente los entes racionales y su relación según leyes morales bajo el gobierno de un bien supremo» (B 840, A 812).

Dios (*Société avec Dieu*), siendo miembros de la Ciudad de Dios». Secundariamente se inspira en Rousseau, descubriendo en la doctrina del *Contrat Social* la noción de «autonomía de la Voluntad». En efecto, «la autonomía de la voluntad es la constitución (*Beschaffenheit*) de la voluntad por la cual es ella misma para sí misma una ley... La autonomía es el único principio moral» (*GMS*, BA 87). ¿Cómo es esto posible? Siendo el hombre miembro de la Ciudad de Dios, es legislador de las normas universales; en cuanto miembro de una comunidad empírica debe respetarlas. La razón pura práctica es legisladora y autónoma en cuanto miembro de la ciudad de Dios, Reino de fines o mundo inteligible; la razón práctica, en cambio, constata como un *factum* la ley que le obliga, Por ello «la determinación integral (de la moralidad es que) toda máxima debe concordar en un reino posible de fines (*möglichen Reiche der Zwecke*)» (*GMS*, BA 80), un «mundus intelligibilis» (*Ibid.*, BA 83), *creído por convicción*, pero no sabido con ciencia.

No exageramos si decimos que este horizonte es el supuesto en toda su ética. «La *idea* de un mundo moral tiene realidad objetiva, no como si se refiriera a un objeto de una intuición inteligible (*intelligibilen Anschauung*) sino... como objeto de la razón pura en su uso práctico, y en un *corpus mysticum* de los entes racionales que hay en él» (*KrV*, B 836. A 808).

Este *Corpus mysticum*, Reino de Dios o mundo inteligible es objeto de fe racional. «La razón práctica no traspasa sus límites por pensarse en un mundo inteligible, los traspasa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo» (*GMS*, BA 119). De ese mundo tenemos un pensamiento negativo, pero no meramente hipotético, como en el caso del reino natural de fines, sino con convicción (porque es el postulado de la vida moral y del «bien supremo», que se capta en la ley moral y la libertad). «Si fuera en busca de un objeto de la voluntad, de una causa motora tomada del mundo inteligible, entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer (*kennen*) algo de lo que nada se sabe (*weiss*)» (*Ibid.*). «El concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un punto de vista (*Standpunkt*) que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como práctica» (*Ibid.*, BA

119). De ese mundo, en el cual se funda la formulación del imperativo práctico («Obra de tal modo que uses la humanidad... como (*als*) un fin»; GMS, BA 66), no tengo, sin embargo, «el más mínimo conocimiento» (*Ibid.*, BA 125-126). Ese mundo es un supuesto de fe racional, pero no un fundamento, porque la razón práctica es un *Ab-grund*, y «todo esfuerzo y trabajo en buscar una explicación está perdido» (*Ibid.*, BA 125). «He aquí el límite supremo (*oberste Grenze*) de toda investigación (filosófico) moral» (*Ibid.*, BA 126). Ahora puede comprenderse un texto clave en todo el sistema kantiano, que ya hemos citado en parte:

«El concepto de libertad, en la medida en que en realidad pueda demostrarse (*bewiesen*) mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura aún de la especulativa, y de todos los demás conceptos (Dios y la inmortalidad —y debería agregarse: del mundo inteligible o Reino de Dios—) que carecen de apoyo como meras ideas, se enlazan con este concepto, y con él y gracias a él adquieren consistencia y realidad objetiva; es decir, que su posibilidad se demuestra por el hecho de que la libertad es efectiva, pues esta idea se revela mediante la ley moral. Pero, además, de todas las ideas de la razón especulativa, la libertad es la única de la que sabemos (*wissen*) *a priori* la posibilidad (*Möglichkeit*) aunque sin inteligirla (*einziehen*), porque es la condición (*Bedingung*) de la ley moral que sabemos (*wissen*). Pero de las ideas de Dios e inmortalidad —del Reino de Dios—... no podemos sostener que conocemos (*erkennen*) e inteligimos, no diré la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Y no obstante son las condiciones de la aplicación de la voluntad moralmente determinada a su objeto que le es dado *a priori* (el bien supremo [*das höchste Gut*])» (*KpV*, A 4-5).

Este texto nos permitirá sacar las últimas conclusiones. En primer lugar, de la idea de libertad tenemos *saber* (es parte, entonces, de la filosofía moral), pero sólo de su *posibilidad*. Es sólo un saber su credibilidad. De las demás ideas, del mundo inteligible o el Reino de Dios, al que pertenece el hombre como ser espiritual desde ahora pero principalmente después de la muerte como alma inmortal, no tenemos ningún saber. No son, entonces, parte de la filosofía moral. Efectivamente, «como la razón práctica busca (también)... lo incondicionado y precisamente no como fundamen-

to determinante de la voluntad... sino como la incondicionada totalidad del objeto de la razón práctica pura, con el nombre de bien supremo» (*KpV*, A 194), en esta misma medida busca dicha «idea» (*Ibid.*) como objeto de fe moral, no siendo ya filosofía o saber moral, sino «doctrina de sabiduría» (*Weisheitslehre*), que sirve como último horizonte a la misma filosofía, objeto inalcanzable de la ciencia y sin embargo necesario («si la razón aspira en ella a llegar a una ciencia»; *Ibid.*). Esta sabiduría nos propone un último horizonte donde el saber queda subsumido (*Aufhebung*) dentro de la fe. De este último horizonte «tenemos sólo un fundamento para el asentimiento, meramente subjetivo, en comparación con la razón especulativa, y, sin embargo, válido igualmente objetivamente para la razón práctica» (*KpV*, A 6). En efecto, «el fin es lo que sirve a la voluntad de *fundamento* objetivo de su autodeterminación... Pero suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma (*Dasein an sich selbst*) posea valor absoluto, algo que como fin en sí mismo pueda ser *fundamento* (*Grund*) de determinadas leyes, entonces en ello, y sólo en ello, estaría el *fundamento* de un posible imperativo categórico, es decir, de la ley práctica» (*GMS*, BA 63-64). Poco después vuelve a decir: «El fundamento (*Grund*) de este principio (el imperativo categórico) es: la naturaleza racional existe como fin en sí misma» (*Ibid.*, 66). Pero agrega: «Esta proposición la presento ahora como un postulado (*Postulat*)» (*Ibid.*, nota). ¿Por qué es un postulado, algo supuesto por fe racional? porque es una «idea de la humanidad como fin *an sich*» (*Ibid.*, 67), una «mera idea» (*Ibid.*, 87). Es decir, cuando Kant coloca al mundo inteligible o Reino de fines como fundamento, no debemos olvidar que es un fundamento subjetivo con validez objetiva (en ello consiste la convicción de la fe racional; *GMS*, BA 70).

«La ley moral, en cambio, es el único fundamento (objetivo o trascendental, agregamos nosotros) determinante de la voluntad pura» (*KpV*, A 198). Y como hemos visto, puede sin embargo ser abarcada por otro horizonte ontológico que la asume dialécticamente: «Si en el concepto de bien supremo (que se sitúa al mismo nivel ontológico que el mundo inteligible o el Reino de Dios) se incluye (*eingeschlossen*) ya la ley moral como su condi-

ción primera, el bien supremo no es entonces mero objetivo, sino también su concepto, y la representación de su existencia posible mediante nuestra razón práctica es al mismo tiempo el fundamento (subjetivo, de fe racional) determinante de la voluntad pura, porque entonces la ley moral, incluida ya en este concepto y pensada al mismo tiempo, y no otro objeto, es lo que determina la voluntad según el principio de la autonomía» (*Ibid.*, A 197).

No debemos perdernos en la aparente complejidad de la argumentación kantiana. Nos dice, simplemente, que la ley (que obliga a la voluntad libre a cumplir también la exigido en un Reino de fines, en el que el bien supremo es la coincidencia de la virtud y la felicidad después de la muerte, gracias al Dios remunerador) es comprendida desde el mismo Reino de fines, donde la razón práctica pura es su propia legisladora, autónoma (ley de sí misma). La ley, *Urfaktum* moral, queda incluida en otro horizonte que la comprende: el Reino de Dios como objeto sapiencial de la fe racional. En efecto, el saber ha dejado a la fe la última fundamentación ontológica (subjetiva, para Kant) aunque no trascendental (lo propiamente objetivo). El *subjectum*, dentro de la metafísica del ser como objetividad del objeto, sólo llega con su saber hasta el objeto sabido, cuyo punto de partida en la moral es la ley. Pero, más allá, Kant admite todavía otro horizonte, postulado y supuesto. Pero no olvidemos que los *sub*-puestos son las *hypó-thesis*. «*Hypóthesis* quiere decir: lo que está en el fundamento de algo y que por ello ha siempre ya aparecido, aunque los hombres no lo hayamos prontamente y quizá nunca expresamente descubierta».¹ Ese horizonte postulado es el Reino de Dios o mundo inteligible, del que nada conocemos, pero del cual por fe suponemos con convicción su realidad noumenal. Este último horizonte es el del ser en-cubierto por el objeto, por el horizonte objetual, trascendental. La fe racional ha reemplazado a la comprensión existencial ontológica del ser adviniente. Con esto la ética kantiana nos propone un fundamento trascendental sumamente endeble: la ley mo-

1. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, p. 35.

ral objetiva. El ser, trans-objetivo, del cual la ley es mera exigencia, ha caído en el olvido. Lo noumenal es sólo com-prendido por el Intelecto absoluto, arquetípico o divino. El hombre no posee ninguna com-prensión del ser como manifestación de lo *an sich*, la cosa misma. ¿Es que llegará a ella el que se propuso como consigna de su pensar «a las cosas mismas»? Si en Kant, al fin, el *subjectum* es el último fundamento, ¿dejará dicho subjectum su primacía en el neo-kantismo o la fenomenología axiológica?¹

1. No hemos tratado *Die Metaphysik der Sitten* (1797), porque además de constituir una obra de vejez, significa la construcción de una ética cuyos mismos supuestos necesitan ser situados en otro horizonte ontológico. De todos modos, la doctrina del derecho y la ética son importantes para la comprensión de Hegel y del idealismo alemán posterior.

Cuarta Parte

La ética axiológica contemporánea

El *êthos* del hombre contemporáneo no es una constitución fundamentalmente nueva, ya que significa, como el *êthos* moderno, un paso adelante, la culminación de un proceso. Para nosotros «contemporáneo» significa el *êthos* todavía vigente, en crisis ciertamente, pero al mismo tiempo el fruto maduro de la ontología del *subjectum*, de la subjetividad. Se trata de la expansión, de la universalización de un hombre que ha descubierto en la autoconciencia de su historicidad el poder de ordenar un mundo según la voluntad dominadora. Al mismo tiempo, dicho hombre contempla la zozobra de la libertad, y su mayor peligro al fin es ser un mero instrumento de la técnica. La ética axiológica, por su parte, será una manifestación de su *êthos*, y se funda por ello en los mismos supuestos. La superación de la ética de los valores abrirá a la ética un nuevo horizonte, casi desconocido, por donde hay todavía pocas sendas porque sólo algunos solitarios pensadores se han aventurado en los territorios de la ética-ontológica.

§ 16. El *êthos* del hombre contemporáneo

En el nivel del *êthos*, fundamento existencial de toda cultura y manera de manipular los instrumentos de civilización, la época contemporánea nos manifiesta el siguiente panorama: la civilización europea moderna ha conquistado todo el mundo conocido. Se trata de una *universalización*. Todas las ecumenes, hasta ahora cerradas sobre sí, han debido abrirse ante la fuerza expansiva del hombre moderno europeo: sea por su propio poder, en el caso del colonialismo que comenzó en el siglo XV y termina hoy ante nuestros ojos; sea por las revoluciones a veces pretendidamente

antieuropeas, por ejemplo la marxista, nacida en Europa y que en el presente europeíza todo el Oriente.¹ Esa presencia de la técnica europea moderna en todo el mundo ha producido en las áreas que han recibido su impacto una crisis cultural. En algunos casos es crisis interna a la misma cultura, porque dichas regiones son originariamente europeas (ya que sufrieron en siglos anteriores el impacto colonialista de Europa): Rusia, Estados Unidos, América latina. En otros casos el choque es de mayor profundidad y puede significar la aniquilación de las culturas autóctonas: África negra, mundo árabe, sudeste asiático, India y China.

Este proceso universalizador produce, concomitantemente, una *relativización* de la propia cultura (tanto europea como colonial), lo que permite la mundialización de los hechos humanos y el replanteo de lo «universal» humano como una exigencia urgente del pensar. La ética axiológica será un intento de solución ante este hecho, intento a partir de la metafísica del sujeto.

Tomemos un ejemplo del hecho de esta universalización. En el *Pequeño libro rojo* de Mao Tsé-Tung se dice que «sin el esfuerzo del pueblo será imposible a China conquistar su independencia y obtener su liberación, imposible igualmente realizar su industrialización y modernizar su agricultura».² Algo más adelante agrega que «la historia de la humanidad es un movimiento constante del reino de la necesidad hacia el reino de la libertad».³ Si nos dete-

1. Sobre el sentido de la palabra «civilización» véase el § 1 de este trabajo.

2. Cap. 2; ed. francesa Seuil, París, 1967, p. 5.

3. *Ibid.*, cap. 22; p. 122. Permítasenos algunas citas fuera de tema: «La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia (*Stoff*), sino más bien en una determinación metafísica según la cual aparece todo ente como *material* del trabajo. Hegel pensó adelantadamente la esencia moderna y metafísica del trabajo en la *Fenomenología del espíritu*, como el proceso organizador de la producción incondicionada, es decir, como la objetivación de lo real por el hombre que se oculta en la esencia de la técnica,... El colectivismo es la subjetividad del hombre en un plano de totalidad» (M. HEIDEGGER, *Brief Über den Humanismus*, pp. 171-172). El materialismo como la técnica, tiene su aspecto positivo, pero igualmente su momento negativo. La crítica de Sartre al comunismo actual significa igualmente una crítica al subjetivismo objetivador de base: «El formalismo marxista es una empresa de eliminación... El marxista se ve impul-

nemos un momento ante esta cita nos admiramos, primeramente, de la presencia de instituciones europeas en el Asia (los partidos políticos nacen en la Europa moderna), y, al mismo tiempo, un tipo de hombre totalmente desconocido por el Oriente (el militante que con su voluntad de poder imprime un ritmo a la historia). Pero, y esto es aún más importante, los fines que se asignan («conquistar su independencia y obtener su liberación») son, nada menos, el ideal de las nacionalidades europeas desde el siglo XVI, y, por otra parte, el ideal del hombre judeo-cristiano secularizado en la línea del mito adámico: el alcanzar de hecho, la libertad ontológica de derecho. La última frase, tema hegeliano, kantiano, leibniciano (y podríamos seguir uno a uno los grandes pensadores de la «metamorfosis de la Ciudad de Dios») nos muestra el pasaje del reino de la naturaleza al reino de la gracia, de los fines o de la libertad (doctrina kantiana que hemos estudiado en el § 15). En aquello de una «industrialización y modernización», es decir, el poder producir todo un sistema instrumental tal como la inventara la Europa moderna, observamos nuevamente la europeización del Oriente. Como puede verse, entonces, un cambio de estructuras producido por revolución puede, sin embargo, estar justificado por un último horizonte no pensado, por un sentido del ser, por un *êthos* oculto: el del hombre moderno europeo ahora universalizándose. Para que todo movimiento civilizador (aún revolucionario) lo sea auténticamente es necesario pensar el último horizonte; sólo el pensar fundado en la verdad del ser permitirá un desarrollo que no sea alienante culturalmente. Es acerca del hombre europeo del que habla Nietzsche en su obra *Also sprach Zarathustra* (§ 5, discurso preliminar) cuando dice que «la tierra se ha empequeñecido y sobre ella brinca el último hombre, que todo lo em-

sado a considerar como apariencia el contenido real de una conducta o un pensamiento y, cuando ha disuelto lo particular en lo universal, tiene la satisfacción de creer haber reducido la apariencia en la verdad. De hecho, él sólo se ha definido a sí mismo definiendo su concepción *sub-jetiva* (subraya Sartre) de la realidad» (*Critique de la raison dialectique*, p. 40). Esta obra de Sartre es, en cierta manera, una respuesta al reto que le lanzara Heidegger (*op. cit.*, de este último autor, p. 170), en el sentido de llegar a un diálogo fructuoso entre el existencialismo sartreano y el marxismo.

pequeñece (*der alles klein macht*)». ¹ La tierra se ha como empequeñecido ante la presencia del hombre moderno ¿pero, no tiene esto abismales peligros?

En las ciencias, el descubrimiento final de Einstein en 1905, consecutivo a las experiencias de Michelson, Morley y Miller, permite comprender todo el universo por una mecánica cuyo punto de apoyo es cualquier elemento del cosmos que juega como centro del sistema. La luz reemplaza al éter, y el universo entra en una nueva comprensión científica, no determinista, y en crisis de su antigua ingenuidad. Por su parte, la biología, piénsese en Hans Driesch, supera el mecanismo cartesiano y la noción de *enteléjeia* es nuevamente usada por la ciencia. ²

Uno de los aspectos aún más importantes de nuestra edad contemporánea es la *irrupción del tiempo* en todos los niveles de la existencia: tiempo vivido, temporalidad. Si la historia es una experiencia nacida, en el horizonte del hombre semita, no llegó sin embargo a ocupar el lugar que tiene en nuestro tiempo sino desde el siglo XIX. El tiempo histórico comprendido científicamente produce la aparición de la ciencia histórica; en el nivel biológico, zoológico, paleontológico significa el descubrimiento de la evolución, y por ello la revelación de la lenta constitución morfológica del hombre como ente del cosmos, tal como lo expresara claramente Darwin. Todo esto culminará en la autoconciencia del progreso técnico, y con ello, en la aparición de la economía, la planificación, la prospectiva estadística.

Si a estos factores se agrega el aumento de relaciones interhumanas, la mayor presencia de instrumentos políticos y económicos comunitarios, puede entonces observarse una creciente *socia-*

1. Sobre el pensamiento de Nietzsche en relación al *êthos* moderno nada mejor que M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, en *Holzwege*, pp. 193-88; *Was heisst Denken?*, primera parte; y en el *Nietzsche*, en especial «Der europäische Nihilismus», II, pp. 31-88.

2. Cf. WERNER HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Ullstein, Berlin, 1965, pp. 87-88.; Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, (Grifford-Vorlesungen) Engelmann, Leipzig, 1909, I:II.

lización. Este proceso, que comienza ya en la revolución urbana, agrícola y pastoril del neolítico, es una de las características de la edad contemporánea: la masificación, la presencia condicionante de la propaganda, el regirse cada vez más por pautas sociales. Es decir, puede descubrirse en su aspecto negativo una verdadera zozobra de la *libertad*. Si esta zozobra es justificada por doctrinas tales como el positivismo, psicologismo, sociologismo, freudismo, etc., es decir, si las ciencias del hombre se inclinan cada vez más a no considerar a la libertad como elemento fundamental a tenerse en cuenta en sus estudios, por otra parte cada vez más matematizados estadísticamente, podemos decir que el proceso se va efectuando en la línea de una aniquilación de la libertad y por ello en vista de la despersonalización (en una como falta de responsabilidad personal en el proceso emprendido).

Pero, al fin, todas estas características de nuestro tiempo en el nivel sociológico, político, económico o cultural son epifenómenos de un proceso que está vigente desde el nacimiento del hombre moderno europeo, y que se juega fundamentalmente en la *metafísica del sujeto*, tal como inicialmente lo expusimos en el §11, en el *êthos* de la técnica.

La técnica tiene como dos fases, como dos momentos, dos modos de manifestarse. Por ello el *êthos* de la técnica es, al mismo tiempo, el fin de la edad moderna y el comienzo de una nueva edad (en este sentido las características dadas a la edad contemporánea más arriba: universalización, relativización, irrupción del tiempo, despersonalización, son los caracteres del fin de la época moderna-contemporánea).¹

El *êthos* de la técnica es expresión del fin de la edad moderna en cuanto significa el señorío productor del hombre sobre el cosmos. Ese hombre moderno que es un «yo represento», «yo constituyo el sentido de los objetos», poco a poco declinará en un «yo

1. Sobre la cuestión de la técnica, en la ontología moderna de la subjetividad, puede consultarse: M. HEIDEGGER, «Die Technik und die Kehre»; «Die Frage nach der Technik», en *Vorträge und Aufsätze*, I, pp. 5 ss.; *Zur Seinsfrage*, en *Wegmarken*, pp. 213 ss. (sobre el trabajo); diversas partes en *Der Satz vom Grund*, etc.

orden», «yo organizo y calculo el acontecer político, económico, cultural». En esta «voluntad de poder» el hombre no tiene medida, nada puede serle límite de su afán creador. Es un *êthos* artístico, si se entiende por arte un mero impulso inventor, creador, en donde el hombre «saca de sí» (de su subjetividad) lo que coloca ante la vista; la creación artística por el arte mismo. Este *êthos* técnico, calculador, multiplicado por la ciencia, puede transformar al hombre mismo en materia de su ilimitada creación. Es entonces la esclavitud del hombre como máquina, como instrumento de trabajo. Es la alienación del hombre por el hombre. Es el hacer del hombre un mero «objectum», reducirlo a una cosa-instrumental, la inhumanidad consumada. De esta manera interpretaron el trabajo tanto Hegel como Marx. En este sentido, el *êthos* de la técnica es el fin de la edad moderna.

«¿Qué significa mundo, cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación... La dimensión predominante es la de la extensión y la del número. El poder significa... la ejercitación de una rutina, susceptible de ser aprendida por todos y siempre vinculada con cierto penoso y desgastador trabajo. Todo esto se intensifica después en América y Rusia».¹

En este *êthos* surge la ética de los valores, es su ética, ya que este mundo técnico, al no conocer su esencia, «a lo más reclama una ética del mundo técnico»,² una ética que le permita seguir subsistiendo y que no reciba de ella una crítica que sea su propia crisis.

1. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, pp. 34-35; ed. cast. pp. 82-83. Véase que Heidegger sitúa en pie de igualdad a Rusia y América: «Ver sólo en el comunismo un partido... (es lo mismo) que poner bajo la etiqueta de americanismo un estilo de vida particular... (Lo esencial es que) el hombre no es el señor del ente (*der Herr des Seienden*). El hombre es el pastor del ser (*der Hirt des Seins*)» (*Brief über...*, pp. 171-172). En la metáfora del «pastor» se quiere expresar que el ser *no es puesto por la subjetividad* re-presentadora, sino que el ser es el que se manifiesta al des-cubrimiento del hombre. Son las dos actitudes de la técnica.

2. Idem, *Identität und Differenz*, p. 22.

Sin embargo, el *êthos* técnico es al mismo tiempo una actitud positiva de la nueva edad del mundo. La técnica contemporánea no es ya un mero producir. Ella tiene un modo nuevo de relacionarse con respecto a la totalidad de las cosas. Las cosas son vistas como «existencias» (*Bestände*), como mercaderías de un stock, pero no sólo como lo que puede crear según mi voluntad: ellas, las cosas, me im-ponen (*ge-stellen*) sus condiciones. Ellas no son meras re-presentaciones (*Vorstellungen*) con las que juego a placer; ellas están-ya-puestas (*Ge-stell*) y se manifiestan como objeto de posibles pericias (*Ge-stell*) en tanto lo que es *Sachkenntnis*. Pero la «pericia» no es ya invención sino des-cubrimiento, es un modo de la verdad, es un modo de habérselas con el ser oculto. «Lo que se me im-pone porque está-ya-dado como tema de una pericia» (*Ge-stell*) es algo próximo y sin embargo extranjero¹: es el ser oculto; ser no presentado por re-presentación; ser que llama al des-velamiento por la técnica para alcanzar así el «acontecer de co-apropiación» (*Er-eignis*) del hombre y el ser; ser que se manifiesta al des-cubrimiento del logos.

El hombre técnico de la nueva edad es más humilde, está más plegado y atento al des-cubrimiento de la topografía del ser oculto tras la manera del *Ge-stell*. Este nuevo *êthos* o espíritu técnico es el anuncio existencial de una nueva ética, una ética que deberá superar la ética de los valores, última ética del hombre moderno, hombre re-presentador desde el sujeto que ordena el cosmos con señorío según su voluntad de poder.²

1. «Weil wir das, was Ge-Stell heisst, nicht mehr im Geschick des Vorstellens antreffen,... deshalb ist es zunächst befremdlich» (*Ibid.*, p. 24). «Das Gestell (ist) eine Wesensweise des Seins unter anderen (*Die Technik und die Kehre*, p. 37).

2. Ante la técnica, en su sentido de pro-ducción y de des-cubrimiento, debemos tomar una actitud ambivalente: «Debemos utilizar las cosas técnicas, debemos servirnos de ellas, pero al mismo tiempo debemos liberarnos de ellas, de modo que conservemos siempre la necesaria distancia... Una vieja palabra (alemana) se nos ofrece para nombrar esta actitud de *sí* y de *no* ante el mundo técnico: *Gelassenheit* (=sosiego, serenidad, humilde abandono del paciente expectante) ante las cosas» (Idem, *Gelassenheit*, pp. 22-23). Un *no* al mundo moderno que ya termina su ciclo; un *sí* al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kehre*).

§ 17. ¿Qué es el valor?

Desde Kant (que muere en 1804) hasta Max Scheler (1874-1928) media prácticamente un siglo: el siglo XIX. El hombre europeo maduró rápidamente los supuestos kantianos. En primer lugar, trabajó sobre sus supuestos el idealismo alemán, en el que sobresale Hegel, y de cuya izquierda surge el pensamiento de Marx. En Francia, por su parte, emerge el positivismo que tendrá también importancia en el campo de la ética. Emparentado con éste, siguiendo la tradición del empirismo alemán, aparece ya en nuestro siglo el neopositivismo del «círculo de Viena». Esta tradición, reuniéndose con la escuela neo-rrrealista inglesa, (en ética debe recordarse especialmente a G. E. Moore con su *Principia Ethica*, 1903), es el fundamento de la obra de Ludwig Wittgenstein, quien lanzará a los estudios de la filosofía moral hacia un análisis del lenguaje. En América latina en este sentido cabe: destacar las meritorias obras de Roberto Hartman.¹ Todos, de Moore en adelante, se inclinan, de alguna manera, a construir o criticar la ética sobre la teoría de los valores.²

El neokantismo de la escuela de Marburgo —del que de alguna manera recibió Heidegger su aversión por los valores—, se inclinó más bien al estudio y relectura de la *Crítica de la razón pura*; de allí los trabajos de Cohen, Natorp, Cassirer. En cambio, la escuela de Baden se inspira en la *Crítica de la razón práctica* y, por ello, aborda, las cuestiones éticas desde el ángulo de los valores; sus mejores representantes son Windelband, Rickert, Lask.

Por otra parte, no debemos olvidar que el mismo Franz Brentano se ocupó de ética,³ y no es entonces extraño que su discípulo, el

1. Cfr. *La estructura del valor*, FCE, México, 1959; *El conocimiento moral*, FCE, México, 1965, que lleva por subtítulo «Crítica de la razón axiológica». La filosofía del lenguaje, en ética, critica un lenguaje de valores, habiendo éstos no sido criticados.

2. En los análisis éticos de G. E. Moore, el valor es una noción fundamental aceptada. Por ejemplo, cuando dice: «The value of a whole must not be assumed to be the same as the sum of the values of its parts» (*Principia ethica* par. 18).

3. En especial, expone ya una ética de valores germinal en *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (nueva edición en Meiner, Hamburg, 1969).

inventor de la moderna fenomenología, E. Husserl, haya igualmente tratado cuestiones éticas¹ en la línea de una ética axiológica. Por su parte, un Dietrich von Hildebrand,² y principalmente Max Scheler,³ expondrán tratados completos de ética axiológica según el método fenomenológico trascendental. Nicolai Hartmann, siguiendo una línea propia, escribirá igualmente una ética axiológica, monumental.⁴

Esta tradición se impondrá en América Latina, y un Francisco Romero es su primer gran ejemplo.⁵

Si, como hemos dicho ya antes, los valores son el fruto de la metafísica del sujeto, la crítica a la doctrina de los valores significará, inevitablemente, el derrumbe de todas estas éticas (aunque esto no quiere decir que los geniales análisis de la ética axiológica sean inútiles; pero sí quiere decir que deberán fundarse sobre otras bases, la que producirá más de un cambio en dichos sistemas).

¿Qué es el valor? ¿Cuál es su fundamento ontológico? ¿Qué sentido del ser encubre? ¿Es posible que «el valor sea valor mientras vale (*gilt*)»?

Kant dice que los medios tienen un «valor condicionado (*einen bedingten Wert*)» a la persona, que es el único «valor absoluto (*absolute Wert*)» (GMS, BA 65). Las personas pertenecen al Reino de fines», al *mundus intelligibilis*, la que Nietzsche lla-

1. ALOIS ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Nijhoff, Den Haag, 1960.

2. Dos de sus trabajos son los más importantes: *Die Idee der sittlichen Handlung*, y *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, publicados en 1916 y 1922 en el *Jahrbuch* de Husserl (edición reciente en la Buchgesel., Darmstadt, 1969).

3. Principalmente *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, en 1913/1916 aparecen en el *Jahrbuch* (edición principal en Francke, Berna, 1954).

4. *Ethik* (1926), Gruyter, Berlin, 4 ed. 1962. Cabe destacarse igualmente el librito *Teleologisches Denken*, Gruyter, Berlin, 1951, en donde se destruye el pensamiento teleológico, pero dentro de la metafísica de la subjetividad no superada.

5. En su obra *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1952, se lo encuentra totalmente sumido en la metafísica moderna, tanto por su concepción de la intencionalidad, del espíritu y del hombre, mucho más scheleriano que husserliano.

mará un moderno platonismo. No debemos olvidar, por otra parte, que ese Reino de fines es sólo «un punto de vista» (*Standpunkt*) (*GMS*, BA 119), es decir, tiene un «carácter perspectivista». ¹ En la *Crítica de la razón práctica* Kant no se había propuesto analizar los límites del conocimiento, sino estudiar la posibilidad de la acción moral.

Debemos tener en cuenta que las condiciones de posibilidad de la representación del objeto constituye el ser mismo del objeto en la metafísica moderna del *subjectum*. La condición de posibilidad de la re-presentación es la representabilidad, la objetividad del objeto, que, como hemos visto, no es sino el mismo sujeto que se pone en el objeto. Pero no debemos olvidar que la subjetividad no es sólo fundamento de la objetividad, sino igualmente el fundamento (en Kant como razón práctica o *voluntad*) «del ente en su realidad» (*Wirklichkeit* = efectividad, en tanto efectuado, *Gewirkt*). ² Es decir, pone igualmente la subjetividad, las condiciones de la efectuación, de la realización. En este caso, para Kant, las condiciones de la efectuación práctica no eran sólo la ley o la libertad, sino igualmente, aunque supuestos (pero por ello supremamente presentes), el mundo del valor absoluto de la persona, el Reino de fines, la inmortalidad..., Dios. Todos ellos son valores, en el sentido que son «condiciones de posibilidad» de la praxis, de la realización, para Kant.

¿Qué es entonces un valor? Simplemente, la condición de posibilidad de la efectuación, del obrar. «El valor es condición de aumento de la vida (*Steigerung des Lebens*)» ³ es decir, «el punto de vista (*Gesichtspunkt*) del valor (*Wert*) es el punto de vista de las condiciones (*Bedingungen*) de la conservación-aumento en

1. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, p. 489. Ese carácter perspectivista significa aquí una crítica a Nietzsche, pero igualmente se endereza contra Husserl.

2. *Ibid.*, II, p. 236. HEIDEGGER usa las palabras: *Vorgestelltheit*, *Gegenständlichkeit*, *Objektivität*: «Das Sein ist Vor-gestelltheit» (p. 231), de donde pasa a la *Wirklichkeit*.

3. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, 488.

referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir».¹

En primer lugar, según el decir de Nietzsche, el valor es un «punto de vista», un «por y para ver» algo avistado como representado y puesto así, como calculado para algo. Por eso el «valor es valor mientras vale». Vale en cuanto es visto como lo que importa para la realización. Vale mientras «posibilita»² aquello que su presencia representada condiciona.

En segundo lugar, los valores son condiciones de: «conservación-aumento». Es decir, la vida, cotidianamente, ambienta su morada de tal manera que una cierta visión del mundo impera *establemente* y permite vivir al viviente. Los valores son, en este caso, las «condiciones esenciales condicionadas» de dicha estabilidad o conservación.³ Pero al mismo tiempo, la vida es *aumento* de vida, y en este caso el valor es igualmente «condición de crecimiento» o de «trascendencia (*Ueber-sich- hinaus*)» de la vida.⁴ La verdad (o, mejor, lo-tenido-por-verdadero: *Für wahrhalten*) es el orden ya establecido; el aumento de vida debe entonces contrariar dicho orden para establecer uno nuevo. El valor es igualmente condición de conservación (verdad) y aumento (trascendencia) aniquilador del «antiguo y hasta ahora vigente orden de valores» que para Nietzsche era el platónico-cristiano (pero, en verdad, era el Reino de los fines post-kantiano, mundo postulado y de fe racional).

En tercer lugar, los valores son las condiciones del dominio que la vida tiene sobre el *devenir*. Es decir, la vida ejerce sobre su devenir creciente un cierto poder, un señorío práctico; puede

1. F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, A 175 (Cfr. M. HEIDEGGER, *N*, II, pp. 101 ss.; *Holzwege*, pp. 210, 88.). Sobre los valores véase particularmente *Brief über den Humanismus*, en especial desde pp. 179 ss; *Sein und Zeit*, pp. 68, 99, 100, 286, 293; *Einführung in die Metaphysik*, pp. 151-152, etc.

2. «Wert ist... Ermöglichung, possibilitas» (*N*, I, p. 639). Cfr. *N*, II, pp. 47-48.

3. «Die Werte sind wesentlich bedingte Bedingungen» (*N*, II, p. 108). Cfr. KANT, *GMS*, BA 65.

4. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, pp. 480-489.

mandar, ordenar, organizar. Aquí también el valor es condición de posibilidad del ejercicio del poder, de lo que Nietzsche llama la «voluntad de poder» (*Wille zur Macht*).

El valor es entonces un valer; valer (*gelten*) en el que consiste el ser del valor. Dicho ser es referencia constructiva (*bauende*), y por ello me «importa» (= vale), es referencia constructiva de una representación puesta por el sujeto para el aumento de sí mismo.

No hay valor sin sujeto. Es imposible un valor en sí mismo. El valor es *puesto* por el sujeto, y se funda por ello en la metafísica moderna de la subjetividad. El poner valores (*Wertsetzung*) es el fundamento mismo del valor; el *subjectum* es por su parte el fundamento de dicho poner (*thésis*).

Si a la vida le es esencial un «aumento de vida», le es igualmente necesario continuamente producir una «destitución» (*Umwertung*) de los valores vigentes (= nihilismo) para llegar al aumento de vida por la «institución de nuevos valores» (*neue Wertsetzung*).¹ Pero ese salto del poner nuevos valores parte de la previa estimación de los valores (*Wertschätzung*); dicha estimación es una perspectiva sobre valores tenidos por verdaderos, es una fe («ich glaube...»)² Por ello la verdad no es el valor máximo, sino otra actitud más pujante y progresiva. Ella es necesaria para dar el salto a la trascendencia, es un «poder que visualiza nuevos horizontes (*weitemherschauende Macht*)». Para poder salir del horizonte de valores establecidos y dar el salto, es necesario como una sobre-potencia, un poder-más (*Uebermächtigung*). Esta «pre-potencia», que reside en el sujeto, es la «voluntad de poder».³ Con esto cerramos el círculo.

En efecto. La representabilidad del objeto es el ser del objeto; como objeto a ser realizado se constituye igualmente en el ser del efecto o ente efectuado. La «efectividad» (*Wirklichkeit*) de lo ope-

1. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, pp. 490-491.

2. F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, n. 507.

3. No debe olvidarse que el poder que pone valores es lo mismo que la voluntad de poder («Wille zur Macht und Wertsetzung sind dasselbe»; *Nietzsche*, II, p. 108).

rado es fruto de la actividad (*Wirksamkeit, vis*) del sujeto, y si en éste dicha actividad es la «voluntad de poder», el ser viene a confundirse con la misma «voluntad de poder». ¹ ¿Cómo se ha llegado a confundir, en la metafísica de la subjetividad moderna, el sujeto con la «voluntad de poder»? ¿Qué es «voluntad de poder»? La respuesta es tanto más urgente que la pregunta por el fundamento de la ética de valores reside en saber lo que sea la «voluntad de poder».

La «voluntad de poder», en su esencia, no es sino un querer, una voluntad que puede ordenar (*befehlen*); querer es querer ser señor y dueño (*Hersein-wollen*), y lo es porque dispone libremente de sus posibilidades; se obedece sólo a sí mismo. Pero dicha esencia del poder se juega en poder trascender el orden establecido, y por ello el valor más alto no es la verdad (como el orden establecido tenido por verdadero), sino el arte (*Kunst*). La «voluntad de poder» es el origen o principio (*arjé*) de toda creación, sin antecedentes. En esto el artista (no sólo el plástico, sino igualmente el político, economista, filósofo, etc.) es la expresión máxima de la vida como aumento de vida. Por ello «el arte vale más que la verdad». ² El artista es el que pone nuevos valores. «El mundo es así una obra de arte». La *téjne* ha triunfado sobre la *fysis*, y en especial sobre la *frónesis*. La ética es una creación incondicionada del sujeto; no es ya des-cubrimiento de la manifestación del ser ad-viniente. Es un crear nuevos valores e inventar los medios para un aumento de vida cuyo fundamento está en ella misma; no es ya una circunspección hermenéutica de posibilidades existenciales que se abren desde la comprensión del ser. El ser ha quedado velado tras el valor; el valor, representación condicionante de la acción, es, al fin, una objetivación del sujeto. Nos habíamos preguntado más arriba: ¿Cómo se ha llegado a esto? ¿Cómo se ha pasado del *ego cogito* al *homo faber*?

1. *Ibid.*, Nietzsche, II, pp. 235-237. Cfr. *Ibid.*, pp. 461-469.

2. F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, n. 853. Cfr. N, I, «Der Wille zur Macht als Kunst», en especial pp. 82-88.; II, 71 ss.

Entre Nietzsche, que es el que populariza la doctrina de los valores, y Platón, que Heidegger toma como punto de partida de la larga historia (o prehistoria) de dicha doctrina, se interpone una tradición que no es considerada en la de-strucción de la historia de la ontología. La «voluntad de poder» se origina ya en el mito adámico.¹ El judeo-cristiano es «señor» de la creación, y en su libertad se encuentra el origen del mal, pero al mismo tiempo el principio de la historia. Cuando esta tradición se seculariza en el mundo moderno, el voluntarismo medieval —piénsese en la escuela agustiniana o franciscana que culminará en el nominalismo occamista— no tiene ya a la ley de Dios como punto de apoyo. La voluntad, ya sin regla divina (no debe olvidarse que para Duns Scoto la misma ley natural es la *constante* voluntad creadora de Dios),² aceptará por un tiempo la ley como *factum* (y estamos en Kant). Cuando dicha ley no sea ya aceptada como *factum*, estaremos en el caso de una voluntad que no tiene ya ninguna medida sino en sí misma: es la «voluntad de poder». Pero al mismo tiempo que es de tradición voluntaria y secularizada judeo-cristiana, la «voluntad de poder» tiene raigambre griega.

El pensamiento moderno se funda, habiéndolo modificado ontológicamente, en un dualismo platónico (que de dubitante existencial, como lo fue en el Platón histórico, se transforma ahora en un Platón racionalista y después idealista: no es ya el Platón histórico). En Descartes el ser es *perceptio*, y la verdad *certitudo* de la idea;³ es el inicio de la metafísica del sujeto. Con Leibniz esta percepción tiene paralelamente un apetito (*vis*) y el ser es ahora igualmente «efectividad» (*Wirklichkeit*).⁴ Kant cierra definitivamente el camino de la inteligencia a la comprensión.⁵ La

1. Cfr. §§ 6-7 de este trabajo.

2. Cfr. ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot*, pp. 609 ss.

3. Cfr. Nietzsche, II, 148-192; *Ibid.*, pp. 436-457.

4. Cfr. Nietzsche, I, pp. 45, 68; II, p. 105.

5. Cfr. Nietzsche, II, pp. 229 88. : pp. 460-468. Al haberse dejado influir por la corriente de la escuela de Marburgo, Heidegger parte siempre de la *KrV* y nunca de la *KpV*, que para la crítica de la doctrina de los valores le hubiera sido muy útil.

razón práctica es la voluntad. En el idealismo propiamente dicho la «yoidad» es el único fundamento, el que, por otra parte, es solo voluntad, *Ursein*.¹ Para Schopenhauer, «el mundo es representación», que es lo mismo que decir que «el mundo es mi voluntad» (*Die Welt ist mein Wille*).² Con Lotze (1817-1881), en su *System der Philosophie*, se expresa por primera vez, con pretensión de sistema, la doctrina de los valores. De esta manera Nietzsche significa el remate de una doble tradición: la ontología de la libertad judeo-cristiana secularizada, la ontología griega modificada. El mayor valor para Nietzsche es el arte (*Kunst*), pero no es ya como entre los griegos imitación de la *fysis* (en cuanto Idea o lo Divino), sino que es voluntad creadora, incondicionada. La voluntad es el principio del ser del ente; el principio de la estimación como respectividad al aumento de sí misma (la vida es voluntad de poder); el principio de la instauración de valores; el principio mismo del valor. El sujeto pone el valor en cuanto pone las condiciones de posibilidad de su propia trascendencia. «Voluntad de poder» es la suprema ab-solutez del sujeto. Ya lo había dicho Fichte: «Ich setze mich als tätig».³ El ser es puesto por el sujeto; sólo hay representación, arte, hechura, producción. El ser-manifestación ante una com-prensión des-cubridora está totalmente en el olvido.

§ 18. La ética fenomenológica de los valores

La metafísica de la «voluntad de poder» es el fundamento del «hombre moderno europeo final» que se universaliza por el colonialismo, y que se impone sobre la naturaleza y los otros hombres por la técnica. Es el constitutivo esencial del *êthos* moderno-

1. FICHTE dice: «Das Subjekt des Bewusstseins und das Prinzip der Wirksamkeit sind Eins» (*Das System der Sittenlehre*, 1798; ed. Meiner, Hamburgo, 1969), p. 3). Lo mismo puede decirse de Schelling (Cfr. Nietzsche, I, p. 44), de Hegel (Nietzsche, I pp. 45,69; II, p. 236).

2. Cfr. *SW*, ed. Brockhaus, Wiesbaden, t. II, 1966, pp. 3 ss.

3. *Op. cit.*, p. 6. «Das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen» (p. 11).

contemporáneo. El ser ha sido reducido a la mera «condición de posibilidad» del hacer.

La fenomenología, por su parte, surge como un nuevo humanismo, o, si se quiere, como una vuelta a los fundamentos encubiertos por las obviedades de la vida cotidiana. Husserl se inspirará en su maestro Brentano para relanzar a la filosofía contemporánea a renovadas investigaciones. Nuestra pregunta es la siguiente: ¿Cuál es la ética que nos propone la fenomenología trascendental?¹ Desde ya podemos responder: la ética de la fenomenología trascendental es una ética de los valores, una ética axiológica. En este sentido la ética tiene el carácter propio de ser aquella parte de un sistema filosófico que define por sus últimas consecuencias la totalidad de lo pensado. La fenomenología trascendental se juzga acabada y enteramente por su fruto extremo: por la ética. Nos dice Husserl que «en el ámbito axiológico tenemos algunas complicaciones, al deber distinguir los objetos (*die Gegenstände*) que tienen valor (*die Werte haben*) y que han sido puestos como entes o no-entes, de los valores mismos (*die Werte selbst*)».² Después de todo lo dicho, esta declaración es terminante, nos encontraríamos todavía dentro de la tradición en la que la metafísica del sujeto tiene plena vigencia. Para Brentano la representación es el punto de apoyo de la vida de la conciencia.³ Por ello, el juicio, la estimación del objeto de la *intención* depende de la previa representación. El objeto puede ser juzgado, y entonces digo que algo es verdadero o falso; puede en cambio ser amado, y digo que es bueno, valioso, o malo, disvalioso. «Decimos que algo es *verdadero*, cuando el re-conocimiento con respecto a ese algo es recto

1. Por nuestra parte distinguimos entre «fenomenología trascendental» y «fenomenología existencial». La primera se trata de la *Selbstgegebenheit* por la conciencia del ser como «sentido» o valor; la segunda como la apertura (*Erschlossenheit*) que posibilita el mismo ser que se manifiesta (*sich zeigt*). Son dos sentidos diversos de la verdad del ser (Cfr. ERNST TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, en especial pp. 259-85.).

2. *Mss F I 24*, p. 289 (cit. por A. ROTH, *op. cit.*, p. 75 nota 3). Cfr. *Ideen I* par. 27 (*Husserliana*, III, p. 59); par. 37 (p. 82), etc.

3. Cfr. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, par. 18; p. 16.

(*richtig*). Decimos que algo es *bueno*, cuando el amor con respecto a la cosa es recto (*richtig*).¹ Por ello, entonces, el amor recto a lo que se ama es el bien en el sentido estricto de la palabra. El fundamento del bien reside en el «amor caracterizado como recto». Lo que encuentra en el objeto el amor recto es el valor, por ello «cuando esto es bueno, (lo es porque) tiene valor». ² En el bien lo que se ama es su valor.

La representación de Brentano significa, entonces, en terminología husserliana, el sentido (*Sinn*) del *noema*, mientras que la *tesis* mediante la cual se nos manifiesta es el acto estimativo de la intención, el acto de amar recto. Lo que encuentra representado en el noema la estimativa noética es el valor como contenido noemático. La obra de Brentano, publicada con motivo de unas conferencias dadas en Viena en 1889, tuvo una enorme influencia. El mismo G. E. Moore habría dicho que «ésta es la mejor discusión de los principios fundamentales de la ética, mejor que cualquier otra que yo haya conocido. Es difícil exagerar la importancia de esta obra». ³

Su discípulo, E. Husserl, dio su primer curso de ética en 1889/1890 en la universidad de Halle (con tres horas semanales durante un semestre). En su carrera docente dictó 16 cursos de ética, siendo el último el que leyera en 1924 en Freiburg. ⁴ Los momentos de mayor preocupación por la ética deben situarse en 1902 (posterior a las *Investigaciones Lógicas*) y en 1908-1911, momento preparatorio a la publicación de las *Ideas I* (donde aparecen clara-

1. *Ibid.*, par. 23, p. 19. La «verdad» es considerada como «rectitud» (*rectitudo*, *certitudo*, conceptos propios de la metafísica moderna de la subjetividad).

2. *Ibid.*, par. 28-29, p. 24.

3. Citado por O. Kraus, en la introducción a la *Vom Ursprung...*, p. VII.

4. A. ROTH, *op. cit.*, de la lista de los cursos: dos sobre «Ética», ocho sobre «Problemas fundamentales de ética» (en dos de ellos agrega: «y doctrina de los valores»), dos sobre «Filosofía del derecho», tres sobre la *GMS* y *KpV* de Kant, uno sobre «Introducción a la ética». Los manuscritos más importantes son: *FI 20* (1902, 29, páginas mecanografiadas), *FI 11*, 21, 23 (1908/1909, 53 p., 179 p., 40 p.), *FI 14* (1911, 127 p.), *FI 24* (1909-1923, 408 p.), *FI 28* (1920-1924), 340 p. Todos estos manuscritos tratan de «Problemas fundamentales de la Ética».

mente expresados sus estudios éticos) y quizá ya bajo las influencias de su amigo y «casi» discípulo, Max Scheler. Es interesante anotar que en 1924 deja de dictar sus clases de ética y comienza a no verse ya su preocupación por dichos temas. ¿Habría comenzado a considerar la debilidad de la ética de los valores? ¿Tendría ya conocimiento de la crítica que su alumno Heidegger comenzaba a realizar contra las doctrinas schelerianas, tan presente en *Sein und Zeit*? ¿Quizá las influencias de Marburgo hayan vencido la tendencia de la escuela de Baden?

Veamos de manera resumida el lugar que ocupa la ética en la fenomenología trascendental husserliana.

Como hemos dicho, la subjetividad kantiana *pone* el objeto por la representación: la pro-duce. En Husserl, en cambio, el sujeto, la conciencia trascendental, no pone el objeto, no lo pro-duce. Se trata entonces de una variante final de la subjetividad moderna. La conciencia no crea el objeto intencional, sino que lo capta de una «determinada manera (*bestimmten Weise*)»; se debe entonces distinguir entre el objeto al que va dirigida la intención, y el objeto tal como es alcanzado por la intención;¹ es decir, entre el «objeto en general» y el «objeto en el como (*Wie*) de su determinabilidad».² Este como el objeto es presentado es el sentido; «sentido de la captación objetiva»,³ o «sentido de un acto «intencional» que alcanza así el objeto.⁴ ¿Cuál es el fundamento del sentido (no decimos ya del mero objeto como en Kant)? La respuesta de Husserl, con variantes, ha sido esencialmente siempre la misma:

«Todas las unidades reales son unidades de sentido. Las unidades de sentido suponen una *conciencia que- da-sentido* (*sinngewandtes Bewusstsein*) [...]; esta conciencia por su parte es absoluta (*absolut*) y no es fruto de una donación previa de sentido... La realidad y el mundo son aquí precisamente un título para designar ciertas unida-

1. Cfr. *Logische Untersuchungen*, t. II (1913), p. 400 (Cit. TUGENDHAT, *op. cit.* 1 pp. 35-36).

2. *Ideen I*, par. 131.

3. Cfr. *Logische Untersuchungen*, t. II, p. 416.

4. Cfr. *Ideen I*, par. 129-131.

des de sentido válidas, es decir, unidades de sentido que se refieren a ciertos encadenamientos en el seno de la conciencia absoluta y pura, la que en virtud de su esencia da-tal-sentido (*sinngebende*) y no otro (*so und nicht anders*)» (*Ideen I*, § 55). Se trata de «el retorno al *ego cogito* como fundamento (*Boden*) último y apodícticamente cierto, sobre el que pueda fundarse (*zu begründen ist*) toda filosofía radical» (*Cartesianische Meditationen*, § 8).

La subjetividad que-da-sentido como el fundamento del ser de las cosas (del ser como «sentido» del objeto), será todavía claramente expuesta en su última obra, donde nos habla sobre «las cosas de la vida cotidiana, objetos... (estudiadas) según los modos (*Modis*) de su subjetiva manera-de-dar-se (*Gegebenheitsweisen*), es decir, según los modos como el objeto... se presenta como ente y como ente de tal manera (*soseiendes*)» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften* § 46).¹ Comentemos ahora esta doctrina para nuestros fines.

La correlación fundamental husserliana es un *ego cogito cogitatum*. El *cogitatum* es el fenómeno. Fenómeno es lo que se manifiesta en cuanto se manifiesta según los *modos* del cogitante, es decir, de la conciencia. Gracias a la reducción de la actitud meramente natural en el mundo de la vida cotidiana, se alcanza el correlato de «conciencia pura – fenómeno puro». La actitud fenomenológica permite llegar de lo fáctico a lo eidético (la esencia o fenómeno puro, mundo reducido ideal). La fenomenalidad (o la esencia del fenómeno, lo que hace que sea lo que es) es ahora el ser de las cosas en su ámbito trascendental. La subjetividad es la que da el ser no al objeto en cuanto objeto (como Kant), sino al objeto *como algo manifestado de tal manera* ante mí; ese modo es justamente el sentido, su ser, la esencia. Es decir, la conciencia es siempre «conciencia-de», es *intentio*, *noesis*. La conciencia predetermina por su propia estructura el *modo* de la manifestación del objeto; ella hace del objeto un objeto-intencional desde ella y

1. En el § 48 habla de: «...in die Mannigfaltigkeiten subjektiver Erscheinungsweisen»; en el par. 50 del problema fundamental del *ego-cogito-cogitatum*.

para ella. En Kant el sujeto era el fundamento del ser en cuanto tenía *a priori* las condiciones de posibilidad del mismo objeto; en Husserl, en cambio, la subjetividad es el fundamento del ser en cuanto tiene *a priori* las condiciones de posibilidad de la manifestación del objeto intencional. Sin embargo, no es lo mismo dejar manifestarse el objeto por «constitución» (Husserl), que dejarlo manifestar en la apertura del «descubrimiento» (*Unverborgenheit*) (Heidegger). Estamos todavía en la metafísica del sujeto. El *subjectum* funda desde sí la manifestación del objeto, lo «constituye». «Constitución» no es producción. La intención abre desde sí misma el área del sentido del *noema*, al «dar-sentido» activamente (*sinngebender Akt*) «constituye» determinado ámbito de objetos, no como objetos sino en cuanto percibidos, representados, idealizados, estimados, amados... en un cierto *sentido*.

En el nivel trascendental fenomenológico se abren a la conciencia diversas regiones ontológicas. Y como cada modo de conciencia tiene su *noema*, de igual manera, al modo de conciencia que consiste en «estimar» se le abre todo un ámbito correlativo noemático, el mundo ideal de los *valores*. Este modo estimativo es la tesis de la intención que constituye el ámbito correlativo de los valores, momento noemático de la *noesis* valorativa. El valor era «puesto» por el sujeto de la vida en Nietzsche (*Wertsetzung*); «poner» que tiene su fundamento en la «voluntad de poder». Para Husserl el valor es «constituido» (ya que es *un* sentido posible del objeto) por la conciencia intencional, conciencia que, cuando es pura, funda intencionalmente el ser de todo otro ser objetivo y, por ello, es el ser absoluto.

Para Husserl, entonces, la ética será una parte de la filosofía, una región ontológica determinada, que a partir de una intención estimativa constituye el *sentido* del «ser como deber ser» (valor), por la *tésis* del amor o el odio (lo emocional). En este sentido será una axiología *a priori*. Pero al mismo tiempo, por ser práctica («doctrina de arte», *Kunstlehre*, nos dice Husserl recordándonos a Nietzsche aunque invirtiéndolo, en aquello de que el «arte es mayor valor que la verdad»), la ética describe igualmente el

ámbito de la praxis pura.¹ Es decir, «la esfera volitiva (*Willensphäre*)»² constituye un ámbito original tanto noemática como noéticamente. Y así, no está el hombre necesariamente sujeto a «un simple mundo de cosas (*Sachen*), sino que, con la misma inmediatez, (puede constituir) un mundo de valores (*Wertewelt*), de bienes, un mundo práctico».³

No pretendemos aquí hacer una exposición detallada de la ética husserliana. No detallaremos su *axiología pura* en su aspecto «formal» ni «material»,⁴ ni la praxis pura en su momento «formal» ni «material».⁵ Sólo querríamos recordar unos textos en los que se muestra claramente el sentido de la ética husserliana, ética fundamentalmente de los valores o axiológica:

«El valor es el correlato intencional integral del acto valioso (*des wertenden Aktes*)» (*Ideen I*, § 37).

«En el objeto no todo es valor, el objeto es valor como determinación dada (*gebend*); son los objetos portadores (*Träger*) primarios del carácter valioso» (*Mss. FI 11*, p. 23).

«(Es necesario mantener) la distinción entre objeto valioso y el valor como objeto, el estado de hecho (*Sachverhalt*) valioso y el valor como estado de hecho, la propiedad valiosa y el valor como propiedad. Hablamos de la simple cosa (*Sache*) valiosa y del valor como carácter, como lo valioso (*Wertheit*)...» (*Ideen I*, § 95).

Es decir, el ámbito noemático o el momento del *objeto*, como tal, debe distinguirse del *sentido-valioso* del mismo. La ética queda entonces reducida a ser un ámbito ontológico y una praxis del ámbito axiológico. En esto muestra Husserl las analogías con la

1. Cfr. A. ROTH, *Op. cit.*, pp. 6-7. Sobre «la idea de una ética pura» véase pp. 8-72. Es de considerar las analogías permanentes que establece Husserl entre la lógica y la axiología, fruto de la metafísica moderna de la subjetividad (Cfr. *Ideen I*, par. 147; consúltase el índice temático de LANDGREBE: axiología, valor, etc.).

2. *Ideen I*, par. 95, p. 238.

3. *Ibid.*, par. 27, p. 59.

4. Cfr. A. ROTH, *op. cit.*, pp. 77-122.

5. *Ibid.*, pp. 123-163.

lógica, ya que hay igualmente una lógica pura y una «teoría del arte» del logos. La ética sería así un «sistema de reglas», la «reina de las doctrinas del arte» (*Mss. FI 28*, p. 27), porque discerniría el camino para que los valores analizados en el reino axiológico puro puedan ser realizados.¹ Estamos todavía, como hemos dicho, dentro de la tradición de la metafísica de la subjetividad moderna.

§ 19. La crítica de Max Scheler a Kant

Scheler es, de todos los fenomenólogos, el que más se dedicó y el que logró mayores avances en la ética axiológica. Lo que hizo, al fin, fue desarrollar tematizadamente uno de los ámbitos ontológicos ya fundados por Husserl en su fenomenología trascendental. Pero, en definitiva, significa un paso atrás, un retroceso más que un avance. Scheler está mucho más cerca de Kant que Husserl, y su crítica sólo consiste en aplicar, en parte, algunos elementos ganados con suma paciencia y genio por Husserl.

Cuando tenía Scheler sólo 27 años pudo encontrar a Husserl en la *Kant Gesellschaft*, en 1901. Allí hablaron detenidamente sobre la posibilidad de una intuición categorial, negada por Kant. En efecto, entre todos los tipos posibles de intencionalidad, Husserl estudió y propuso la intención de un objeto inmediata y originariamente dado a la conciencia, y la llamó intuición. Uno de los tipos de intuición es la categorial.² Las intenciones no intuitivas pueden llenarse (*Erfüllung*) de una intuición, y en ese caso se alcanza la evidencia, evidencia de esencia;³ de igual modo puede haber evidencia de valores. La ética es ahora posible, no ya a partir de un *factum* formal como lo era la ley (ya que el entendimiento y la razón no poseían ninguna intuición en Kant), sino fundándose en un aspecto material del objeto captado por la facultad

1. Cfr. *Logische Untersuchungen*, Prolegómenos, par. 15-16; A. ROTH, *op. cit.*, pp. 67-72.

2. Cfr. *Logische Untersuchungen VI*, par. 45- 52.

3. *Ibid.*, VI, par. 16-39.

del hombre, que ahora Scheler llamará *Fühlen* (que podría también traducirse: intención emotiva-intuitiva).

Gracias a este horizonte interpretativo Scheler se enfrenta ahora con Kant. Pero debemos aclarar que su crítica será más superficial de lo que puede parecer. En primer lugar, nuestro ético acepta que su «crítica ha partido en todo caso del supuesto que la ética de Kant es la que representa, hasta el día de hoy, lo más perfecto que poseemos».¹ Al mismo tiempo, «es igualmente un presupuesto del autor el creer que la ética de Kant ha sido, desde luego criticada, corregida y completada con tino aquí y allá por los filósofos que le han seguido, pero no tocada en su fundamento más profundo (*tiefsten Grundlagen*)».² Scheler, sin embargo, aceptará la metafísica de la subjetividad del kantismo y de ello no tendrá ninguna conciencia crítica. El *ser* hacía ya tiempo que yacía en el olvido, tras el *sentido* del objeto, tras el valor de los bienes y cosas, porque «la estimación de algo como valor reduce a lo evaluado por la estimación a ser mero objeto de la estimación del hombre; pero aquello que es algo en su ser (*Sein*) no se agota en su objetividad, menos aún si la objetividad tiene el carácter de valor. Todo valor es, aún cuando sea estimado positivamente, una subjetivación (*Subjektivierung*)... Contra la subjetivación que hace del ente un puro objeto, [es necesario] traer ante el pensar el ámbito iluminado de la verdad del ser».³ La verdad del ser no es sino la manifestación misma del ser que va al encuentro en la comprensión descubridora (el *Er-eignis*). Esta crítica no se dirige sólo contra Scheler, sino contra toda la fenomenología trascendental.⁴

Para Scheler el error fundamental de Kant se puede resumir en que para el filósofo de Königsberg «toda ética material tiene,

1. *Der Formalismus in der Ethik*, p. 9.

2. *Ibid.*, pp. 9-10.

3. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 179-180.

4. En ella debe incluirse, de alguna manera, no sólo Sartre, sino igualmente Merleau-Ponty (ambos usan las nociones de: «conscience», «valeur», «object», etc.). Están como entre Husserl y Heidegger; no han dado el paso definitivo (la *Umkehr*).

forzosamente, validez inductiva, empírica y *a posteriori* tan sólo». ¹ Scheler se pregunta ahora: «¿No hay acaso intuiciones éticas materiales (*materiale ethische Intuitionen*)?» ² A lo que responde, husserlianamente:

«Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas (*Idealen Bedeutungseinheiten* = valores) y pro-posiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural... ³ llegan a ser dadas por sí mismas (*Selbstgegebenheit*) y mediante el contenido de una intuición inmediata... Una intuición de tal índole es intuición de esencia (*Wesensschau*) o también intuición fenomenológica (*phänomenologische Anschauung*) o experiencia fenomenológica». ⁴

El contenido material o la esencia de la intuición es *a priori*, por ello, dice Scheler, «la identificación de lo *a priori* y lo formal es un error básico de la doctrina kantiana». ⁵ Dicho de otra manera, «la construcción de una ética material *a priori* se hará únicamente posible con la eliminación definitiva del viejo prejuicio (kantiano) de que el espíritu humano se agota en el dilema razón-sensibilidad... Este dualismo radicalmente falso obliga a dejar de lado toda una especie de dominios enteros de actos... La fenomenología del valor y la fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomo e independiente de la lógica». ⁶

Como puede verse, Scheler propone entonces una ética material de los valores y, sin embargo, formal o *a priori*, como ya lo veremos (en el nivel axiológico puro). Pero para ello ha debido introducir como una cuña entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus*

1. *Der Formalismus in der Ethik*, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 68.

3. Se trata de la «puesta entre paréntesis» y el pasar de la mera «actitud natural» a la «actitud fenomenológica».

4. *Ibid.*, pp. 68-69.

5. *Ibid.*, p. 74.

6. *Ibid.*, p. 85.

sensibilis de Kant; se trata del mundo de las tendencias (*Streben*) y de la intuición sentimental (*intentionale Fühlen*); con ello se abre el nuevo campo de la intención estimativa, afectiva o moral, que se distingue de la sensibilidad y del espíritu (cuyas facultades kantianas son la inteligencia representativa del fin y la voluntad puramente realizadora). En su obra *Wesen und Formen der Sympathie* (1913) efectúa una fenomenología de la intención afectiva (distinguiendo magistralmente la mera simpatía del amor y del odio), de manera que dicha intención tendrá tres momentos: la intuición del valor (*Fühlen*), la preferencia o postergación (*Vorziehen - Nachsetzen*) y el amor y el odio (*Liebe-Hass*), que ensancha o estrecha el mundo de la intención estimativa o moral. Es, entonces, una de las grandes aportaciones de Scheler el haber redescubierto este olvidado ámbito afectivo:

«Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales —nos dice—, que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por percepción o pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error en mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo y de que sea posible imprimir a mi ánimo un *ordo amoris*».¹

El segundo error de Kant fue el pensar que «toda ética material ha de ser forzosamente ética de bienes y fines»,² Fundándose nuevamente en Husserl, Scheler puede decir que existe un ámbito o región ontológica material (en cuanto es un sentido determinado del objeto en general) de los valores, sin por ello perder su *a prioridad* en cuanto a sus conexiones formales o axiológicas. La intención de Scheler es fundar una ética que supere el imperante relativismo historicista que Europa vivía al universalizarse. De

1. *Ordo amoris*, en *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, 1933, p. 227.

2. *Der Formalismus in der Ethik*, p. 30.

no descubrirse un ámbito axiológico puro «resultaría imposible por entero toda suerte de crítica del mundo de bienes existente en cada época». ¹ La demostración de nuestro fenomenólogo trascendental (a su manera) se funda en la distinción de cuatro planos: el de los *valores en sí mismo* (momento «reducido» noemático del «sentido», en su significado estricto husserliano), el de los *bienes* (unidades objetivas físicas), del *objeto noemático integral* (que Scheler llama *Sache* = cosa, y de allí las confusiones que realiza el traductor al castellano Rodríguez Sanz). ² La tesis se enuncia así:

«Hay auténticas y verdaderas cualidades de valor (*Wertqualitäten*) que representan un dominio propio de objetos, los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones, y que pueden ser, ya como cualidades de valor, más altas y más bajas, etc. Pero, si tal es el caso, puede también haber entre ellas un orden y una jerarquía, independiente de la existencia (*unabhängig vom Dasein*) de un mundo de bienes (*Güterwelt*) en el cual se manifiestan (*zur Erscheinung kommen*), y también son *a priori* de la experiencia del movimiento que ese mundo de los bienes sufra a través de la historia». ³

Es decir, el ámbito fenoménico y puro de los objetos, posterior a la reducción, se muestra independiente de las unidades objetivas que los hacen reales en el mundo de la vida cotidiana. Los valores, objetos o fenómenos puros, tienen en su ámbito *a priori* e independiente del horizonte del ser real su jerarquía propia. Esto es lo que estudia la axiología husserliana. ⁴ Dicho ámbito *a priori* de los valores, en su pura fenomenicidad (valores que «ni en la

1. *Ibid.*, p. 32.

2. Un texto claro en este sentido es el de *Der Formalismus...*, p. 44, donde distingue *Sache* de *Ding* y *Gut*: en la actitud natural el objeto real, el medio útil, aparece como cosa (*Sache*), de ella se constituye el puro bien (*Gut*) y la pura cosa (*Ding*, cosa física, con abstracción premeditada de todo valor).

3. *Ibid.*, pp. 37-38.

4. E. HUSSERL, *Mss F v 24* y 28. En estos manuscritos se exponen detalladamente las reglas lógicas axiológicas: «Ist A ein positiver Wert, so ist es nicht ein negativer Wert...» (*Mss. F 124*, p. 276; cit. A. Roth, *op. cit.*, p. 79). Scheler cae en el mismo logicismo ético: «La existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo...» (*Der Formalismus in der Ethik* p. 48).

experiencia, ni en la evidencia dependen en nada de sus portadores... por estar dados por sí mismos» desde la subjetividad),¹ se manifiestan cotidianamente en los bienes:

«Cada bien (*Gut*) manifiesta ya una pequeña jerarquía de valores² las cualidades de valor que entran en el bien se hallan diversamente matizadas según el *sentido* (*Sosein*) que constituye la intención emocional (*fühlbaren*)... El bien se comporta respecto a la cualidad de valor lo mismo que la cosa (*Ding*) se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus propiedades (físicas). Con esto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir: cosas valiosas (*Wertdingen*), y los puros valores que las cosas tienen o que pertenecen a las cosas, es decir, los valores de las cosas. Los bienes no están fundados sobre las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa para poder ser bien».³

«Así como, en la actitud natural (*natürlich Einstimmung*), no son dadas (*gegeben*) en el dominio teórico (*theoretischem Gebiete*) las cosas, así también (en el dominio práctico) nos son dados los bienes».⁴

Estamos, como lo hemos dicho más arriba, en el marco interpretativo de la fenomenología husserliana. Los valores se sitúan en un plano ideal puro, reducido; los bienes y las cosas físicas en un plano cotidiano, empírico, habiendo diferencia entre ellos. Los valores se dan a una conciencia trascendental que «constituye» o «da» el sentido, y, reducido, intuye la esencia, el valor. Por ello, «resalta con toda precisión la diversidad de las unidades de cosas (físicas) (*Ding*) y de bienes (estéticos, morales...) (*Gütereinheiten*) en que, por ejemplo, un bien puede destruirse sin que por ello la cosa que representa el mismo objeto real se destruya; tal una obra (cosa) de arte (bien) cuando palidecen sus colores... [Por su par-

1. *Der Formalismus in der Ethik*, p. 40, usa con preferencia nuestro autor la técnica palabra husserliana: «Selbstgegebenheit».

2. Scheler aclara en nota que en el ámbito de los valores hay jerarquía (en el *bien*), mientras que en las cosas (*Ding*) hay estructuras (físicas) (*Ibid.*, p. 42, nota 2).

3. *Ibid.*, pp. 42-43.

4. *Ibid.*, p. 80.

te] en los bienes es donde únicamente los valores tórnanse reales (*wirklich*) (entran así en el mundo empírico, histórico, de la vida cotidiana). No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es el valor objetivo (lo es siempre) y al mismo tiempo real. En cada nuevo bien acaece un verdadero crecimiento del valor en el mundo real. Por el contrario, las cualidades valiosas son objetos ideales (*ideale Objekte*).¹ Es decir, una puerta (cosa física que tiene sus valores) se convierte en bien sólo cuando es objeto de una intención estética, por ejemplo (ahora es «una puerta *bella*»). Es el sujeto de la intención estimativa el «que-da-el-sentido» o el que visualiza a la cosa desde ese *como*: «como» *bella*. Sólo en ese momento se manifiesta el valor y de manera real: en la puerta como belleza. La belleza, sin embargo, en cuanto tal, pertenece para Scheler al mundo ideal de los valores. El conocimiento del valor mismo es el *Fühlen* (intención estimativa o emocional); el conocimiento del reino ideal de los valores es la axiología, que se distingue claramente de la historia de los *êthos* dados en la historia (reino de los bienes humanos éticos) o de las ciencias naturales (que trata acerca de cosas). Las cosas y las personas, entonces, son portadoras de valores en la unidad empírica y objetiva de los bienes (prácticos) independiente de las cosas (físicas-teóricas). «El pensar que se opone a los valores no pretende que todo lo que se declara como valor sea sin valor (*wertlos*). Por el contrario, se trata de reconocer que es justamente por el hecho de caracterizar algo como valor que se despoja de su dignidad (intrínseca) a aquello (al llamado portador) que se ha pretendido así valorizar».² El portador, como tal, no tendría ningún valor.

§ 20. La moralidad de la conducta en la ética scheleriana

¿Cómo se pasa ahora del ámbito axiológico *a priori* y formal, al ámbito empírico de la vida cotidiana? Para Kant había un Reino ideal de fines que por la síntesis *a priori* del imperativo venía

1. *Ibid.*, pp. 43-44.

2. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 179.

a asumir, como forma universal, a la máxima empírica. En Scheler, analógicamente, hay también un Reino ideal (lo reducido fenomenológicamente como valor en sí: lo axiológico puro) que debe ahora encarnarse en la conducta empírica. Nuestro fenomenólogo plantea la cuestión de la siguiente manera.

En un primer momento «algo aspira en nosotros (*Etwas in uns aufstrebt*)». ¹ Es el primer movimiento de la tendencia o intención afectiva (*Streben*), sin ser todavía «una referencia a algo», sin tender todavía hacia un objetivo (*Ziel*). En un segundo movimiento, se «tiende a», es la «tendencia de salida (*Wegoder Fortstreben*)». ² El tercer momento es el de la tendencia fijada ya en una cierta «dirección (*Richtung*)» sin poseer todavía un «contenido de imagen (*Bildinhalt*)», ni una materia de valor (*Wertmaterie*) y mucho menos una representación intelectual de estos contenidos (*eine Vorstellung solcher Inhalte*). Se trataría de un mero «tener hambre», sin saber o expresar «de qué».

Por su parte, la «intención estimativa» (*Fühlen*) capta los valores, independiente de las tendencias indicadas. Sólo cuando la tendencia que se ha fijado en una dirección se dispara hacia un valor que colma dicha dirección, se dice que «anhela (*verlangt*)»:

«Una dirección de esta clase no es precisamente, en primer lugar, dirección hacia un contenido peculiar representativo o significativo (del entendimiento), sino que es una dirección (intencional) de valor (*Wertrichtung*)». ³

La tendencia puede dispararse hacia un objetivo que contraría el valor estimado, lo que puede llevarlo a un «engaño estimativo (*Werttäuschung*)». Tal es el caso del resentimiento, que toma por disvalioso algo que simplemente está dado en la contratendencia: subestima (*unterschätzen*) los valores que ama el otro por impo-

1. *Der Formalismus in der Ethik*, p. 54.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 55.

tencia de apetecerlos, y aún puede transformarlos en valores negativos merced a un proceso de ilusión.¹

Para que una mera tendencia lanzada hacia un objetivo se transforme en una tendencia moral es necesario que dicho objetivo porte un «componente de valor (*Wertkomponente*)».

Ese objetivo ahora coloreado de valor puede, secundariamente, tener un «contenido de imagen (*Bildkomponente*)», se trataría no sólo de un «anhelar hacer el bien en general», sino «anhelar el dar una limosna a un pobre». El componente de valor del objetivo es una «materia de valor»; el componente imagen tiene por su parte un «contenido de imagen» lo que se anhela.²

Kant había ya dicho que el «fin (*Zweck*) es el objeto del libre arbitrio, cuya representación (*Vorstellung*) determina a la voluntad para realizar por una acción el objeto mismo».³ Scheler se mueve en la misma metafísica de la subjetividad:

«Los fines de la voluntad (*Willenszwecke*) son, en primer término, contenidos de objetivo (*Zielinhalte*) representados de manera variable... Lo que se llama fin de la voluntad supone ya la representación de un objetivo».⁴

Es decir, la tendencia que se dispara hacia un objetivo (valor e imagen) no ha sido todavía «representada» por la inteligencia (acto propiamente espiritual para Scheler) y por ello no ha sido entregada a la voluntad como «a realizar (*zu realisierender*)»⁵

¿Cómo describe Scheler el pasaje del mero objetivo al fin? En primer lugar, es necesario que por un acto estimativo se prefiera o posterguen los valores en juego. Sólo después, otro momento o acto de la subjetividad, debe ser elegido (*ausgewählt*) uno de

1. *Ibid.*, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 60.

3. *Metaphysik der Sitten*, A 5. En A 11 dice nuevamente: «Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt...».

4. *Der Formalismus in der Ethik*, p. 61.

5. *Ibid.*

entre los múltiples «contenidos de imagen» dados en la tendencia, que contiene el valor preferido y dado en la tendencia y en la «conciencia de algo» en general, aún indiferenciada. Es el acto de elección (*Wahlakt*),¹ fundado en la preferencia (*Vorziehen*) previa del valor y de la imagen correspondiente, el que permite la representación del fin. Se pasa entonces de una conciencia tendencial (*Strebendes Bewusstsein*) a una conciencia representativa (*Vorstellender B.*), ya que la inteligencia puede representar como «a realizar» lo ya elegido y constituido así como fin. Si por indecisión realizadora lo deseado (*ein blosser Wunsch*) no fuera representado como a realizar en la esfera del querer efectivo (*Wollen*), el acto no llegaría a representar el fin. Para resumir lo dicho leamos el siguiente texto de Scheler:

«Ante todo, los objetivos de la tendencia se distinguen clarísimamente de los fines de la voluntad».²

«Es decir, lo que distingue al fin del mero objetivo dado en la tendencia misma y en la dirección de ésta, es que cualquier contenido de objetivo (es decir, un contenido que está dado ya como objetivo de una tendencia) se torna representable en un acto peculiar. La conciencia de fin realizase únicamente en el fenómeno del relegar desde la conciencia tendencial a la conciencia representativa y al aprehender representativo del contenido de objetivo dado en la tendencia... Nada puede llegar a ser fin sin que fuera antes objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo». Es decir, «lo que se llama fin de la voluntad supone ya la representación de un objetivo».³

En cambio, «los objetivos de la tendencia no están representados ni juzgados, están dados en la tendencia misma y en la intención estimativa, simultánea y precedentemente, de los componentes de valor incluidos en la tendencial».⁴

El fin, como vemos, nada tiene que ver con el *télos* de Aristóteles, ser-ad-viniente des-cubierto por com-prensión existencial. Ahora

1. *Ibid.*, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 55.

3. *Ibid.*, p. 61.

4. *Ibid.*, p. 60.

es sólo una posibilidad representada por el sujeto y a partir de un valor *puesto* por el sujeto (ya que el valor como el sentido puro o esencia es constituido por la subjetividad trascendental o pura, reducida).

¿En qué consiste la moralidad de la conducta empírica o cotidiana, real? Por una parte, «nuestro querer es bueno (*gut*) si es que elige al valor más alto radicante en las tendencias. El querer (*Wollen*) no se rige por una ley moral que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de la materia valiosa dada en las tendencias, conocimiento que se presenta en el preferir». ¹ La moralidad del acto no depende de la ley moral *a priori* como para Kant, sino que dicha moralidad se juega en la relación establecida entre el valor preferido (que nunca es un valor moral para Scheler) como el mejor (contenido en el objetivo de la tendencia), y el efectivamente representado y propuesto a la voluntad como fin para ser realizado. Si hay coincidencia entre el valor preferido y el realizado, después de la elección y representación, el acto es portador del valor «bueno» y lo manifiesta a la intención propiamente moral; si no hay coincidencia (es decir, si se elige o se representa como para realizar el valor postergado), el acto porta y manifiesta un valor moralmente malo. ² En conclusión:

«El valor bueno (*Wert gut*) se manifiesta (*erscheint*) cuando realizamos el valor positivo superior dado en el preferir; manifiéstase precisamente en el acto voluntario. Por esto mismo no puede ser nunca materia de ese acto voluntario. Hállase justamente, y esto de modo forzoso y esencial, a la espalda de aquel acto voluntario; por consiguiente, tampoco puede ser intentado nunca en aquel acto». ³

A esto se agrega que para Scheler el mismo socratismo platónico habría cometido un grave error: «el negar los valores de lo malo, como hechos positivos... [puesto que] los valores, tanto lo bueno como lo malo, se dan en todos los grados del ser (*allen*

1. *Ibid.*, p. 63.

2. *Cfr. Ibid.*, pp. 46-52.

3. *Ibid.*, p. 49.

Seinsstufen)». ¹ Y, para concluir, no debe dejarse de lado que todo se funda histórica y concretamente en «la unidad del prototipo concreto ideal de valor de la persona (*konkreten Wertidealbildes der Person*) dado intuitivamente (*anschaulich gegeben*)», ² que es «el ser ideal e individual de valor». Es decir, se ha producido el máximo desarraigamiento ontológico que pueda suponerse. Se ha separado el orden existencial concreto de un orden ideal *a priori*. Con ello se ha dotado de una entidad tal a los valores que tienen tanto *ser* el valor bueno como el malo; es un logicismo ontológico y ético. El mal ha sido entificado, constituido positivamente como objeto indirecto y positivo de una intención moral. De esta manera, el hombre como responsable de su propio ser no puede, sin embargo, intentar directamente un valor bueno. Sólo puede intentar valores espirituales, culturales, económicos, estéticos, vitales... Cuando realiza el valor preferido se le manifiesta en el acto el valor *bueno* de manera indirecta, como «a la espalda» del acto. No se trata de intentar la efectuación del ser ad-viniente oscuramente entrevisto en la comprensión finita a través de la circunscripción hermenéutica de las posibilidades que se abren ante el hombre, sino de un hacer o producir artísticamente algo para que se manifieste el valor «bueno». Pero el ser mismo, como la bondad del acto, ha desaparecido del horizonte de la ética axiológica. Esta ética autónoma, independiente porque fundada en el ámbito ideal de los valores (el «sentido» o esencia reducida y dándose al sujeto trascendental y sólo a él: *Selbstgegebenheit*), no es una ética-ontológica. El ser lo constituye el sujeto, por ello constituye la subjetividad el Reino de los valores desde la *tesis* de la intención estimativa. Desde la subjetividad surge el «prototipo ideal de valor de la persona», y es, concretamente, desde ese prototipo artísticamente objetivado que el sujeto estimativo prefiere o posterga los valores dados en las tendencias. La *a prioridad* de los valores no es absoluta. Es *a priori* con respecto al mundo de la vida cotidiana, de la actitud natural. Pero es constituido desde y

1. *Ibid.*, p. 183.

2. *Ibid.*, p. 493.

por el sujeto que es el que se da a sí mismo el *sentido* o el valor de la mera *cosa* transformada por ello en *bien*. Es una variante de la «voluntad de poder» esta «intención estimativa» (*Fühlen*). El sujeto no pone la objetividad del ente (como en Kant), ni es una voluntad ordenadora y que se enseñorea sobre el mundo poniendo valores (como en Nietzsche), pero constituye el valor, como *sentido*, y lo funda en sí y desde sí. El valor como «sentido» es el último tipo de subjetivación de la metafísica occidental. El ámbito trascendental, reducido, de los valores (que es la región ontológica llamada por Husserl lo axiológico), es un último tipo de platonismo pero dentro de la metafísica del *subjectum*.

El ser yace nuevamente en el olvido, no ya tras un objeto representado sino tras un «sentido» que la subjetividad se da a sí misma. El ser, el ser del hombre, es una manifestación (en este sentido la fenomenología ha abierto el camino de la reiteración) pero que no se constituye según el modo de la subjetividad, sino al contrario, es una manifestación que nos llega en la medida que dejemos manifestar su voz, en la medida en que nos abrimos con una actitud, no ya constitutiva, sino des-cubridora. Esta actitud es la de «dejar ser (*lassen-sein*)» a las cosas ante el ámbito que el pensar meditativo deja desplegarse ante sí. Esta actitud es la de una extrema serenidad, sosiego (*Gelassenheit*).

Los restantes grandes fenomenólogos de los valores, en el pensamiento alemán (piénsese en Dietrich von Hildebrand,¹ Nicolai Hartmann² y más recientemente Hans Reiner³), o en Francia (en un

1. Además de los trabajos nombrados en nota 175, ha escrito una *Ética cristiana* (original inglés). Sus mejores aportes se concentran en la descripción fenomenológica de la conciencia moral (*Gewissen*) y la cuestión de la respuesta a los valores (*Wertantwort*).

2. Cfr. nota 177. Hartmann podría parecer que se evade del subjetivismo metafísico moderno cuando dice que el valor «nicht relativ ist auf ein Subjekt» (*Ethik*, cap. 16; p. 149); sin embargo, esta afirmación encubre otra más fundada en la metafísica del *subjectum*: «Werte haben ein Ansichsein... [claro que] ein bloss gnoseologischer (Ansichsein)» (*Ibid.*, pp. 149-150). Hartmann se ocupa entonces más aún que Scheler de mostrar la independencia y absolutez del reino ideal de los valores.

3. En su libro *Das Prinzip von Gut und Böse*, se muestra un seguidor, con variantes, de la tradición de la ética de los valores.

René Le Senne),¹ nos darán valiosos elementos particulares para una re-con-strucción de la ética como ontología, pero nada nuevo fundamental pueden ya agregar en esta nuestra tarea previa de la de-strucción que aquí terminamos como mero bosquejo introductorio.

1. Su obra más importante es el inorgánico *Traité de morale générale*, PUF, París, 1942. Muy bueno por su bibliografía, René Le Senne es en esta obra un autor muy utilizable, al igual que los antes nombrados, por sus análisis particulares. Rechaza, sin embargo, una fundación metafísica de la ética y apoya la doctrina de los valores (pp. 685ss.).

A manera de conclusión

Toda conclusión es sólo un alto en el camino para continuar poco después la tarea. Es un mirar hacia atrás para comprender lo poco realizado de lo que se había previamente intentado. Es una reiteración que relanza las preguntas del comienzo para mostrarnos la necesidad de comenzar de nuevo.

Habíamos dicho que la «de-strucción» de la historia de la ética no tiene un mero carácter destructivo sino crítico. Ahora puede verse en parte lo que esto significa. Sin embargo, en las dos primeras partes hemos sido más *críticos*; es decir, hemos leído obras antiguas con nuevos ojos y hemos visto gestarse, más allá de una interpretación tradicional, una como oculta ética-ontológica. En cambio, en la tercera y cuarta parte, hemos sido más *destructivos*, usando esta última palabra en su significación vulgar, porque hemos querido mostrar igualmente una interpretación que al oponerse a la vigente ha debido con mayor fundamentalidad mostrar la debilidad del edificio de las éticas construidas sobre la metafísica de la subjetividad. En estas dos últimas partes nos hemos detenido menos, aunque hemos escrito más, en mostrar todo lo de positivo que tienen para una con-strucción de la ética ontológica, que deberá igualmente contar con los aportes de los tiempos modernos, tan rica en análisis positivos para una *ethica perennis*. Pero era necesario antes desandar el camino, desatar los nudos, para poder anudar ahora la cuerda al fundamento, al ser mismo del hombre dentro de cuyo horizonte la ética es sólo un pensar meditativo, un capítulo final de la ontología fundamental misma.

§ 21. De la ética existencialista a la ética existencial-existenciaria

Seremos muy breves, porque estas cortas líneas quieren indicar de qué manera la de-STRUCCIÓN se torna des-cubrimiento, por cuando permite claramente no caer ya en los supuestos de la metafísica de la subjetividad. Sin embargo, dicha superación no es fácil, y los primeros que la intentaron bien pueden haber quedado enredados todavía en sus redes, como en el caso de Sartre.

La pregunta es la siguiente: ¿Está vigente en Sartre la metafísica de la subjetividad? ¿No será la «*existence*» sartreana una nueva modalidad de la «voluntad de poder»? ¿La «*essence*» que el hombre construye desde sí, no es el fruto de una subjetividad que se la denomina todavía «*conscience*»? ¿El ser es lo que se manifiesta al des-cubrimiento o «hay ser porque el hombre es lo que es»?¹ No es lo mismo decir «hay ser (*Il y a de l'être*)», que «el ser se da (*es gibt Sein*)». En el primer caso, si «hay ser» por decisión del hombre, lo fundamental es el hombre. Si «el ser se da» al hombre, «lo que es esencial no es el hombre sino el ser (*sondern das Sein*)».² ¿Quién da el primer paso, el hombre moderno que pone de alguna manera el ser (como certeza, objetividad, sentido o valor), o el ser que se da al hombre en el des-cubrimiento, don, entonces, de sí del ser? Para la ética esto es fundamental. Si nos situamos en la primera alternativa, la ética se funda en la metafísica de la subjetividad; si nos situamos en la segunda, la ética es parte de la misma ontología que piensa el obrar del hombre desde y fundado en el ser. ¿En qué momento se encuentra Sartre?

Para Heidegger la situación sería la siguiente: «Sartre formula así el principio del existencialismo: la existencia precede la esencia. Él toma la existencia y la esencia en el sentido metafísico que dice Platón que la esencia precede a la existencia. Sartre invierte

1. El texto dice: «*Il y a de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être*» (*Etre et néant*, Gallimard, Paris, 1948, p. 713).

2. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 164.

la proposición... Pero esta proposición persiste en su sentido metafísico del olvido de la verdad (=manifestación) del ser». Heidegger continúa después explicando el origen (para él no muy conocido, como lo ha demostrado Cornelio Fabro)¹ del *esse essentiae* y el *esse existentiae*, concluyendo que la esencia y existencia sartreanas pertenecen a la metafísica occidental moderna,² es decir, a la metafísica del *subjectum*. La «existencia» es la libertad y ésta es subjetividad.

Desde el comienzo, Sartre se muestra persistente en el uso de la terminología y las nociones de la metafísica de la subjetividad. Tenemos un ejemplo:

«La primera tarea de la filosofía debe ser la de expulsar las cosas de la *conciencia* (*conscience*), para restablecer la verdadera relación de ésta con el mundo, a saber: que la conciencia es conciencia *posicional* (*positionnelle*) del mundo. Toda conciencia es posicional (tética) en el hecho que ella se trasciende para alcanzar un *objeto* (*objet*), y ella se agota en esta misma posición».³

Con toda evidencia la tematización es husserliana, y, por ello, usa las nociones de «intención», «reducción», «constitución», etc.⁴ Pero la ontología sartreana tiene matices propios:

«Así habríamos llegado a alcanzar el fundamento ontológico del conocimiento, el ser primero a quien todas las otras apariciones aparecen, el absoluto con respecto al cual todo fenómeno es relativo. No es el sujeto en el sentido kantiano del término, pero es la *subjetividad* (*subjectivité*) misma, inmanencia de sí a sí misma». Exclama por último: «Hemos entonces superado el idealismo».⁵

1. Cfr. *Participation et causalité*, en especial: «El oscurecimiento del *esse* en la escuela tomista» (pp. 280-317). En sentido estricto, para Tomás de Aquino, Dios no tiene existencia sino que es sólo *esse*. El *esse*, (*actus essendi*) de las creaturas, por tener una causa (*ex-*) puede ser denominado existencia. Nunca Tomás habla de esencia y existencia, sino de esencia y *esse*.

2. Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 159-160.

3. *Etre et néant*, p. 18.

4. Todas esas nociones, sin embargo, son utilizadas por Sartre con «suma libertad».

5. *Ibid.*, pp. 23-24.

Si es verdad que se ha superado el criticismo kantiano, no por ello se ha ido más allá de la metafísica moderna de la subjetividad. Sartre está todavía en ella, pero significa una nueva modalidad. No es ya una mera conciencia trascendental que «constituye» el ser como *sentido*; ahora la conciencia se encuentra en la situación que no puede sino, desde sí, *decidir* el «sentido» mismo del ser:

«El para-sí se experimenta en la angustia, como un ser que no es el fundamento ni de su ser, ni del ser de los otros ni de los en-sí que forman el mundo, pero que está forzado a decidir el sentido del ser, en él y en torno a él... Él es una libertad...».¹

Sartre no admitirá entonces una axiología pura porque «la ontología y el psicoanálisis existencial [...] deben descubrir al agente moral que él es el ser por el que los valores existen. Es entonces cuando su libertad tomará conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia de ser la única fuente de los valores y de la nada, gracias a la cual el mundo existe».² Esa angustia crece cuando descubre que, al fin, toda su existencia se funda sobre un «proyecto libre fundamental» que, por su parte, radica en una elección primordial absurda (en cuanto es un «fait sans point d'appui»),³ ya que es la libertad la que elige su ser. «Esta elección es absurda, no porque no sea según alguna razón, sino porque no ha tenido posibilidad de no elegir. De todas maneras, la elección está fundada e incluida por el ser (en-sí), porque se elige lo que es».⁴ ¿Qué significa que la elección está fundada en el ser? Simplemente que toda elección de la libertad tiene en cuenta algo, lo que es en-sí, pero surge desde la espontaneidad subjetiva. «Siendo la libertad ser-sin-apoyo y sin-trampolín, el proyecto, para ser, debe ser constantemente renovado».⁵ El proyecto es comprendido por Sartre como libre elec-

1. *Ibid.*, p. 642.

2. *Ibid.*, p. 722.

3. *Ibid.*, p. 558.

4. *Ibid.*, p. 559. El ser es lo *en-sí*, la cosa-óntica; el hombre es nada, es una fisura en el ser.

5. *Ibid.*, p. 560.

ción, como objetivación auto-constituida por la conciencia acerca de posibilidades que son un «habérselas» con entes en-sí: el proyecto es una objetivación nadificante de la subjetividad. Es una de las vertientes posibles de Husserl (en tanto que tiene relación al *sentido* ahora «decidido»), y a Nietzsche (ya que la libertad tiene muchas de las características de la «voluntad de poder» como «poder» indeterminado que pone su proyecto), pero llega al agotamiento mismo de la metafísica de la subjetividad. En efecto, el hombre es deseo e intención de *ser*, pero sólo *son* los en-sí, los entes-cosas. El hombre aspira así a ser en-sí-para-sí, es decir, un ente cuyo fundamento esté en sí mismo, que es lo que «las religiones nombran como Dios... Pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil».¹ La subjetividad nadificante desemboca en la absoluta posibilidad de determinar un proyecto fundamental que tiende a la nada, en vano, a lo inútil. Esta sí es la más extrema posibilidad de una ética de la subjetividad. Aún en su más reciente obra nos manifiesta el espíritu de la «voluntad de poder» de la metafísica de la subjetividad:

«[Por proyecto] definimos una doble relación simultánea; en referencia a lo dado, la praxis es negatividad: se trata de negación de negación; en referencia al objeto visualizado, es positividad...».²

Este proyecto sigue siendo la fisura en el ser que la conciencia abre desde sí en el futuro, objetización nadificante de la misma conciencia.

Otra es la postura ante el ser de la analítica existencial. Aún Sartre da por segura la relación conciencia-objeto, que no es sino una variante del *ego cogito*, *subjectum*; y de la *idea* y, por último, del «*sentido*» o *valor*. Será necesario descubrir un fundamento previo, oculto, desde el cual el «conocer» se muestre como un modo ya fundado de ser en otro fenómeno más originario.

1. *Ibid.*, p. 708.

2. *Critique de la raison dialectique*, p. 64. Sartre tiene innumerables y muy profundos aportes para la construcción de una ética-ontológica, pero su pensar y expresión se fundan, al fin, en una subjetividad individualista.

Desde Descartes a Sartre, entonces, es usual partir de la dialéctica entre sujeto-objeto, subjetividad-sentido, voluntad-valor, etc. «Pero sujeto y objeto no coinciden con ser-ahí y mundo».¹ Y esto porque «ni el conocimiento crea *ab initio* un *commercium* del sujeto con un mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre el sujeto. El conocimiento (*erkennen*) es un modo del ser-ahí fundado (*fundierter*) en el ser-en-el-mundo. De aquí que el ser-en-el-mundo pida como estructura fundamental una exégesis previa».² Esta exégesis, hermenéutica, que pensó ya de alguna manera el joven estudiante de teología Martín Heidegger a partir de la hermenéutica bíblica de Schleiermacher,³ no puede detenerse en la descripción de las relaciones de un sujeto con un objeto. Ya antes el hombre está en un mundo, no meramente como sujeto; se abre a él quedando apresado en él, ya que se encuentra en un estado de inevitable estar-arrojado (*Geworfenheit*). Pero no es el hombre como sujeto el fundamento del mundo. Sino que el hombre se encuentra, por una «acontecimiento co-participativo (*Ereignis*)» ante el *factum* primero e irremediable, porque es su esencia misma, del des-cubrir por la comprensión fundamental al ser que antes se le ha manifestado, *se le ha dado*. «Lo que es esencial no es el hombre, sino el ser como dimensión extática de la existencia»,⁴ es decir, «el ser se co-participa al hombre sólo mientras acontece (*ereignet*) la iluminación del ser. Pero que el *ahí* (= mundo), la iluminación misma del ser como verdad (= manifestación), acontezca co-participándose (*sich ereignet*) es el destino del ser mismo. Esto no significa que el ser del hombre, en el sentido tradicional de existencia y en el sentido moderno de realidad del *ego cogito*, sea el ente que crea el ser. No se ha dicho que el ser sea un producto (*Produkt*) del hombre».⁵ Pero ni siquiera el

1. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 13, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. *Idem*, *Aus einem Gespräch von der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, pp. 96-97.

4. *Idem*, *Brief über den Humanismus*, p. 164.

5. *Ibid.*, p. 167.

pro-yecto es un producto del hombre, tal como lo entiende Sartre. El pro-yecto com-prensivo existencial ad-viene al hombre, le es dado de alguna manera, no en aquello que la elección de posibilidades tiene bajo su fáctica y al mismo tiempo libre responsabilidad, sino en su último horizonte. Por ello «el pro-yecto (*Ent-wurf*) es, en su esencia, un estar-arrojado (*ein geworfener*). Lo que (nos) arroja en el pro-yecto no es el hombre, sino el mismo ser, (ser) que destina el hombre a la ex-sistencia (= tras-cendencia) del ser-ahí (= ser-en-el-mundo) como su esencia. Este destino acontece por co-participación (*ereignet*) como la iluminación del ser, como la iluminación que el ser es. Ella acuerda (al hombre) la proximidad al ser. En este paraje próximo, en la iluminación del ahí (= mundo), habita el hombre en tanto ex-sistencia».¹

Todo esto podría resumirse diciendo que el hombre moderno confundió la *téjne*, es decir: el arte, con el *éthos*, es decir: el modo habitual de vivir en el mundo escuchando la voz y siendo iluminado por la prioridad del ser (*kata fysin*). Pero esto es ya comenzar el des-cubrimiento de la ética-ontológica.²

1. *Ibid.*, p. 168.

2. Sartre dice claramente que «lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en los dos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir *a priori* lo que hay que hacer» (*L'existencialisme est un humanisme*, trad. castellana, p. 37). Por el contrario, Heidegger indica otra vertiente: la moral ontológica no podrá confundírsela con el arte porque el hombre no inventa ni crea el ser. En esto estriba la totalidad de la posición heideggeriana. Desde sus lecturas en el gimnasio de la obra de Brentano sobre Aristóteles, pasando por su obra sobre Duns Scotus y por *Ser y tiempo* y culminando con sus obras definitivas, Heidegger es siempre el mismo. En efecto, en *Gelassenheit* indica que hay un ámbito que va más allá de lo óntico y ontológico («...weder als ontische noch als ontologische gedacht werden...»; p. 53). Este ámbito que se abre al pensar va más allá del horizonte ontológico mismo («...noch das horizontal-transzendente Verhältnis»; *Ibid.*). Se llega así a una asimilación (*Vergegnis*) del hombre con el ser. Esa asimilación es un modo de nombrar «el acontecimiento de co-apropiación (*Er-eignis*)» (Cfr. *Der Satz der Identität*, en *Identität und Differenz*) por el que nuevamente el ser y el hombre están en relación (si así puede hablarse), un «entre (*zwischen*)» en el que el hombre permanece «sosegado ante las cosas (*Gelassenheit zu den Dingen*)» y «abierto ante el misterio (*die Offenheit für das Geheimnis*)». Desde ese hontanar primigenio se puede pensar la Diferencia como «conciliación (*Austrag*)» (Cfr. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, en *Identität und Differenz* p. 57), entre el ser y el ente a partir del hombre y el ser. Todo

La metafísica del sujeto se concretó históricamente, desde el siglo XVI, como dialéctica de dominador-dominado, ya que la «voluntad de poder» fue la culminación de la modernidad. Pero, si la superación de la modernidad es lo que se viene gestando, dicha superación histórica es un movimiento de liberación. La filosofía latinoamericana tiene ahora su oportunidad.

Heidegger, entonces, es un solo movimiento: la superación de la metafísica de la subjetividad desde el hontanar que abre el ser para el hombre, y no la subjetividad que pone el ser. En nuestras *Lecciones de ética ontológica*, UNC, Mendoza, 1970, hemos ya comenzado la exposición de una ética ontológica, más allá de la metafísica moderna.

Tablas cronológicas de las obras éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y del Movimiento Fenomenológico

1. Tabla cronológica de las obras éticas de Aristóteles (384-322)

- 384 nace en Estagira (Macedonia)
 367 comienza sus estudios en la Academia de Platón en Atenas
 348 parte hacia Assos, Mitilene (Lesbos), Pella, Mieza, Estagira
 335 vuelve a Atenas donde funda el Liceo
 330 comienza el período definitivo de su pensar
 322 muere en Calcis (Eubea).

Bibliografía fundamental para la cuestión cronológica:

- W. JAEGER, *Aristoteles*, Weidmann, Berlín, 1923.
 F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (1938), Vrin, París, 1948.
 W. ROSS, *Aristotle*, Methuen, Londres, 1945 (5ª ed.).
 GAUTHIER-JOLIF, *L'éthique à Nicomaque*, B. Nauwelaerts, Lovaina, 1958.
 J. ZUERCHER, *Aristoteles, Werk und Geist*, Schöningh, Paderborn, 1952.

Estudiante en la Academia (367-348)	Grillos (De la retórica), Eudemo (Del alma), <i>Protréptico</i> , De la filosofía, <i>De las Ideas</i> , <i>Del bien</i> , <i>De la Justicia</i> , <i>De la política</i> .
De Assos a Mieza (348-335)	I) Primera redacción de sus cursos introductorios de ética: <i>Ética a Eudemo</i> I, II, III
Papeles desde 348 al 330	Papeles comunes de la segunda y tercera parte: (335-322) I) <i>Ética a Nicómaco</i> V, VI, VIII (= <i>Eudemo</i> IV, V, VI) II a) <i>Ética a Eudemo</i> VII, 1-12 b) <i>Ética a Nicómaco</i> VII, 12-15 c) <i>Ética a Eudemo</i> VII, 13-15 (= VIII, 1-3)
En el Liceo (335-322)	I) Nueva redacción de sus cursos introductorios de ética (335-330) <i>Ética a Nicómaco</i> I, II, III, IV II) Redacción definitiva de la tercera parte de los cursos de ética (330-322) <i>Ética a Nicómaco</i> VIII, IX, X, 1-9

2. *Tabla cronológica de las Obras éticas de Tomás de Aquino (1225-1274)*

- 1225 nace en Rocaseca
 1231 es enviado a Montecasino
 1239 Va a la Universidad de Nápoles donde se inicia con Aristóteles (1239-1243)
 1243 entra en los dominicos: va a Nápoles, París (1245-1248)
 1274 muere de camino a Lyon.

Bibliografía fundamental para la cuestión cronológica:

- P. MANDONNET, *Des écrits authentiques de St-Tomas d'Aquin*, Paris, 1922 (Fribourg, 1910).
 M. GRABMANN, *Die echten Schriften des heiligen Thomas*, Münster, 1920.
 A. WALZ, en *DTC* XV (1946) col. 635-641.

Estudiante en Köln (1248-52)	Quaestiones fratris Alberta super librum Ethicorum (clara influencia albertina)
Bachiller sentenciario en París (1254-56)	In III - IV libros <i>Sent.</i> (1253-1255) (influencia neoplatónica, agustiniana y de Avicena)
Maestro en París (1256-1259)	<i>De Veritate</i> (1256-1259), en especial q. 5, 12, 16, 17, 21, 22, 24
Maestro de la curia romana (1259-1265/69)	In X lib. <i>Ethicorum</i> (1260† o 1269†) <i>Summa contra gentiles</i> III (1263) De Potentia (1265-1267) <i>Quaest. disp. de natura beatitudinis</i> (1266)
Maestro en París (1269-1272)	<i>Summa theologiae</i> I-II (1269-1270) <i>Quaest. disp. de virtutibus</i> (1269-70) " " " <i>caritate</i> (1269-70) " " " <i>virtutibus cardinalibus</i> (1269-70) " " " <i>spe</i> (1269-70) " " " <i>correctione fraterna</i> (1269-70) <i>De perfectione vitae spiritualis</i> (1269-70) <i>Quaest. disp. de malo</i> (1270-1272) <i>Summa theologiae</i> II-II (1271-72)

3. Tabla cronológica de las obras éticas de I. Kant (1724-1804)

- 1724 nace en Königsberg
 1732 entra en el colegio Federico con Schultz
 1740 ingresa en la universidad de Königsberg
 1755 comienza su carrera docente en la universidad
 1804 muere en Königsberg

Bibliografía fundamental para la evolución de su doctrina moral:

- V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, París, (1905)
 1969.
 K. SCHMIDT, *Beiträge zur Entwicklung der kantischen Ethik*, Berlin,
 1900.
 A. ADICKES, en *Kantstudien* I, pp. 1-59, 161-196, 352-415.

Período racionalista (1746-1759)	1746. Wahre Schätzung der lebendigen Kräfte
	1756. Primer curso de ética. Dictó 29 cursos de ética durante su vida docente.
	1759. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus.
	1759. El 27 de noviembre: carta donde nombra a Hume.
Crítica al racionalismo desde el empi- rismo (1760-1765)	1764. <i>Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral</i> .
	1764. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.
	1765/1766. Programa de un curso donde se muestra empirista. Influencia clara de Rousseau.
Período crítico propiamente dicho (1766-1781)	1766. Träume eines Geistersehers.
	1770. Dissertation.
	1771-1781. Cartas de interés para el sistema ético.
	1775-1780. Una <i>Vorlesung</i> de Kant sobre ética (ed. Menzer).
	1781. Kritik der reinen Vernunft (= <i>KrV</i>).
Período definitivo en ética (1782-1804)	1785. <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (= <i>GMS</i>).
	1788. <i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (= <i>KpV</i>).
	1790. Kritik der Urteilskraft (= <i>KU</i>).
	1797. <i>Die Metaphysik der Sitten</i> .

4. *Tabla cronológica de algunos trabajos de la fenomenología axiológica y otras obras*

1889. BRENTANO, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Viena)
HUSSERL da su primer *Vorlesung* en ética sobre "Ethik", en Halle
1889. SCHELER, *Arbeit und Ethik*, y *Beiträge zu Feststellungen der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (Jena)
1900. HUSSERL, *Logische Untersuchungen I*; 1901, II, en Gotinga
1903. MOORE, *Principia Ethica* (Cambridge)
- 1908/1911. HUSSERL, *Manuscriptos F I 11, 21, 23, 14* de sus cursos inéditos en Gotinga
1912. SCHELER, *Das Ressentiment*
1913. HUSSERL, *Ideen I*, en Gotinga
SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, t. I (Halle); *Der Bourgeois y Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (Halle)
1916. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik*, t. II
VON HILDEBRAND, *Die Idee der sittlichen Handlung*
1915. SCHELER, *Vom Umsturz der Werte* (Leipzig)
1921. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig)
1922. VON HILDEBRAND, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*
1926. HARTMANN, *Ethik* (Berlin)
1927. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*
1932. BERGSON, *Les deux sources de la morale et la religion* (Paris)
1936. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (Praga)
1942. LE SENNE, *Traité de morale générale* (Paris)
1943. SARTRE, *Etre et néant* (Paris)
1945. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris)
1946. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*
1947. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*.

5. Cronología de las obras de Martín Heidegger

1923-1928. Marburgo

1929-1946. Freiburg

Fecha de ges- tación	TÍTULO DE LA OBRA	Fecha de edi- ción
1912	Neure Forschungen über Logik	1912
1914	Die Lehre vom Urteil im Psychologismus	1914
1916	Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus	1916
1923-27	Sein und Zeit	1927
1925-29	Kant und das Problem der Metaphysik	1929
1928	Aus der letzten Marburger Vorlesung (en <i>Weg</i>)	1964
1929	Was ist Metaphysik? (en <i>Weg</i>)	1929
1929	Vom Wesen des Grundes (en <i>Weg</i>)	1929
1930	Vom Wesen der Wahrheit (en <i>Weg</i>)	1943
1930-31	Platons Lehre von der Wahrheit (en <i>Weg</i>)	1942
1935	Einführung in die Metaphysik	1953
1935	Der Ursprung des Kunstwerkes (en <i>HW</i>)	1950
1935	Wozu Dichter? (en <i>HW</i>)	1936
1935-36	Die Frage nach dem Ding	1962
1936-44	Nietzsche I y II	1961
1937	Hölderlin und das Wesen der Dichtung (en <i>EHD</i>)	1937
1938	Die Zeit des Weltbildes (en <i>HW</i>)	1950
1938	Der Spruch des Anaximander (en <i>HW</i>)	1938
1939	Vom Wesen und Begriff der <i>Physis</i> (en <i>Weg</i>)	1939
1939-40	Wie wenn am Feiertage (en <i>EHD</i>)	1941
1942-43	Hegels Begriff der Erfahrung (en <i>HW</i>)	1950
1943	Nachwort zu "Was ist Metaphysik?" (en <i>Weg</i>)	1943
1943	Andenken (en <i>EHD</i>)	1943
1943	Nietzsches Wort "Gott ist tot" (en <i>IIW</i>)	1950
1943	Aletheia (en <i>VA</i>)	1954
1943	Heimkunft / An die Verwandten (en <i>EHD</i>)	1943
—	Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (= <i>EHD</i>)	1944
1944-45	Die Erörterung / Gelassenheit	1959
1946	Brief über den "Humanismus" (en <i>Weg</i>)	1947

1947	Aus der Erfahrung des Denkens	1954
1948	Feldweg	1953
1949	Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"	1949
—	Holzwege (= <i>HW</i>)	1950
1950	Die Sprache (en <i>US</i>)	1959
1950	Das Ding (en <i>VA</i>)	1951
1951	...Dichterisch wohnet der Mensch... (en <i>VA</i>)	1954
1951	Bauen Wohnen Denken (en <i>VA</i>)	1952
1951	Ueberwindung der Metaphysik (en <i>VA</i>)	1951
1951	Logos (en <i>VA</i>) (1944)	1954
1951-52	Was heisst Denken? (libro)	1954
1952	Was heisst Denken? (en <i>VA</i>)	1952
1953	Wissenschaft und Besinnung (en <i>VA</i>)	1954
1953	Wer ist Nietzsches Zarathustra? (en <i>VA</i>)	1954
1953	Die Frage nach der Technik (en <i>VA</i>)	1954
1953	Die Sprache im Gedicht (en <i>US</i>)	1953
1953-54	Aus einem Gespräch von der Sprache (en <i>US</i>)	1959
1954	Moirai (en <i>VA</i>)	1954
—	Vorträge und Aufsätze (= <i>VA</i>)	1954
1955	Was ist das - Die Philosophie?	1956
1955	Zur Seinsfrage (en <i>Weg</i>)	1956
1955	Gelassenheit / Die Rede	1959
1955-56	Der Satz vom Grund	1959
1956-57	Die onto-theo-logische Verfassung der Met (en <i>ID</i>)	1957
1956-57	Hebel - der Hausfreund	1959
1957	Das Wesen der Sprache (en <i>US</i>)	1959
1957	Der Satz der Identität (en <i>ID</i>)	1957
—	Identität und Differenz (= <i>ID</i>)	1957
1958	Das Wort (en <i>US</i>)	1959
1958	Aufzeichnungen aus der Werkstatt	1959
1958	Hölderlins Erde und Himmel	1960
1959	Der Weg zur Sprache (en <i>US</i>)	1959
—	Unterwegs zur Sprache (= <i>US</i>)	1959
1959	Hegel und die Griechen (en <i>Weg</i>)	1960
1960	Sprache und Heimat	1960
1962	Kants These über das Sein (en <i>Weg</i>)	1963
1962	Die Technik und die Kehre	1962
—	Wergmarken (= <i>Weg</i>)	1967
—	Zur Sache des Denkens	1969



"E.D. en Quito, 1969"

En este volumen se incluye el primer curso dictado en 1968 en la Escuela de Periodismo (Mendoza, Argentina), hasta ahora inédito, donde se deja ver la reflexión fenomenológica-existencial inspirada especialmente en M. Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Martin Heidegger, desde el mundo cotidiano latinoamericano. Estas descripciones ontológicas permanecerán en la base de la filosofía de Enrique Dussel hasta el presente (2012), aunque con fundamentales modificaciones, desarrollos y aún

correcciones. En 1969 comienza a dictar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuyo (Mendoza, Argentina), en el curso de Ética, una historia crítica (*des-tractiva* en el sentido heideggeriano) de la ética que parcialmente queda expuesta en la segunda parte de este volumen, en torno a cuatro grandes pensadores: Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y M. Scheler. Debió seguir un segundo volumen inédito sobre Platón, Agustín, Hegel y Nietzsche no escrito.

