

PARA UNA DE-STRUCCION DE LA HISTORIA DE LA ETICA

ENRIQUE D. DUSSEL

“Je grösser dar Denkwerk eines Denkers ist . . .
um so reicher ist das in diesem 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. 123-124.

PALABRAS PRELIMINARES

La “de-STRUCCION” 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-STRUCCION 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, hacer, 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 en-cubridoras 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 desapare-

¹ MARTÍN HEIDEGGER, *Was ist das - die Philosophie?*, p. 22.

² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 6, p. 22.

cieron 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-habituação de los usos del público e impersonal *se*" (3). La de-STRUCCION 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-estructiva, y sólo comienza cuando alguien des-cubre que su acontecer es histórico porque, libre, deja manifestarse a las cosas (4), 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 ol-

³ M. HEIDEGGER, *op. cit.*, § 75, p. 391.

⁴ El ente verdadea bajo una condición: que "se lo deje ser (*sein lassen*) lo que es" (HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit, in 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 revela 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.

vidar totalmente tal herencia... 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" (5).

La destrucción 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 *êthos* (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, 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 Vizeacha" 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 vermos, pero fue una ética *filosófica griega*; no pudo ser otra, lo fue inevitablemente. Los filósofos griegos, críticos ante la cotidianeidad 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 destructor o crítico del *êthos griego* —es decir, pen-

⁵ *Sein und Zeit*, § 6, p. 21.

saron 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 *éthos* 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*)” (*)? ¿Manifiesta esta posición la ética trágica de un Prometeo encadenado o de un Edipo eneguecido? ¿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-STRUCCION, 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 ontológica fundamental que es *ya* una ética igualmente ontológica pero desdibujada bajo el ropaje, a veces nuevamente en-cubri-

* I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, BA 1.

dor, 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 aparecerá una antigua y siempre fundante *ethica perennis* que es necesario hoy descubrir, 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 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* (7), es decir, el que “pinesa la verdad del ser como el elemento original del hombre en tanto ex-sistente está ya en la misma ética originaria (*ursprüngliche Ethik*)” (8), o como decía Sartre a su amigo Jeanson, “va de suyo que la ontología no podría separarse de la ética” (9). No sólo no puede separarse, sino que la ontología

7 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Ia. IIae., q. 1, a.3, c.

8 M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, p. 187.

9 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.

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-STRUCCION 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 *êthos* 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-STRUCCION 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).

Mendoza 1969 - 1970

BIBLIOGRAFIA CITADA

- 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, VICTOR, *La philosophie pratique de Kant*, Presse Universitaire de France, Paris (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, Paris, 1891-1912, t. I - XIII. Hay diversas ediciones castellanas. Para la ética cabe destacarse *Lettres sur la morale*, Boivin, Paris, 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.
- DUEHM, PIERRE, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, Paris, 1912, t. I - X.
- DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. por Vives, Paris, 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, Paris, 1925, t. I - II.
- FABRO, CORNELIO, *Participation et causalité*, B. Nauwelaerts, Lovaina, 1961.
- FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), Meiner, Hamburgo, 1969.
- GALILEO GALILEI, *Le opere di Galileo Galilei*, ed. de Favaro-Lungo, Florencia, t. VI, 1933.

- GAUTHIER, RENÉ, *La morale d'Aristote*, Presse Univ. de France, Paris, 1958.
- GIGON, OLOF, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945.
- GILSON, ETIENNE, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 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, Paris, 1952.
- GOUIER, HENRI, "Descartes et la vie moral", en *Rev. de Metaph. et Morale* (Paris) 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., *Holwege*, 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 *Aletheia*.
- 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, Pfullinge, 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 Physis. 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).
- JODL, F., *Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesel., 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 Buchgesel., 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. Tomiste* 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, *Perì tou autezousiou* (Sobre el libre arbitrio), en la *Patrologia griega* de Migne, t. XVIII.
- MOORE, GEORG 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", Paris. 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*).
- POEGGELER, OTTO, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963.
- RICHARDSON, WILLIAM, *Through phenomenology to thought*, Nijhoff, The Hague, 1963.
- RIÇOEUR, PAUL, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964.
- RIÇOEUR, P., *Philosophie de la volonté*, Aubier, Paris, 1950-1960, t. I-III.
- RIOUX, BERTRAND, *L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin*, Presses Univ. de France, Paris, 1963.
- ROMERO, FRANCISCO, *Teoría del hombre*, Losada, Buenos Aires, 1952.
- ROTH, ALOIS, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanskripte*, Phaenomenologica 7, Nijhoff, Den Haag, 1960.
- RUTISHAUSER, BRUNO, *Max Schelers phänomenologie des Fühlens*, Francke, Munich, 1969.

- SARTRE, JEAN PAUL, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943 (hay trad. castellana).
- SARTRE, J. P., *Critique de la raison dialectique (précédé de "Questions de méthode")*. I. *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1946 (trad. castellana: Sur, Buenos Aires, 1960).
- SCHLEIER, 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*, Becker, 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 Mataph. 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 manuales 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*, Seuil, Paris, 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*, Berlín, 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 *Ateísmo 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 *Summa contra gentiles* de Tomás

- EE* *Ética a Eudemo* de Aristóteles
EN *Ética a Nicómaco* de Aristóteles
GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de Kant
KpV *Kritik der praktischen Vernunft* de Kant
KrV *Kritik der reinen Vernunft* de Kant
KU *Kritik der Urteilskraft* de Kant
N *Nietzsche* de Heidegger
(§) parágrafo
q. cuestión
resp. respuestas a las objeciones
Verit. *Quaestio disputata De Veritate* de Tomás
I-II *Summa theologiae*, primera parte de la segunda parte,
de Tomás
SW *Sämtliche Werke* (obras completas)

PRIMERA PARTE

LA ÉTICA GRIEGA DE ARISTÓTELES

“La tragedia de Sófoles cobija más originalmente el *êthos* griego en su decir que las lecciones de Aristóteles sobre *Ética*” (10). ¿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 su 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” (11) —no se olvide que verdad no es sino manifestación del ser y su des-cubrimiento—, puesto que “verdadero se aquello que es” (12). La expresión del artista es pre-conceptual, está más cerca de la indeterminación y la sugerencia; usa los símbolos o el doble

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 184.

¹¹ Idem, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, en *Holwege*, p. 64. Véase un comentario que hemos escrito sobre “Estética y Ser”, en *Artes Plásticas* (Mendoza) II, 2 (1969).

¹² TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q.1., a.1., ad 1m.

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.

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 sobrepasa... (y) se la puede considerar como superior a la epopeya" (13). 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 (14), 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 (15), 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

¹³ ARISTÓTELES, *Poética* 26; 1462 b 12-15.

¹⁴ A. DE WAELHENS, *La philosophie et les expériences naturelles*, pp. 1-40; Y. JOLIF, *Comprendre l'homme*, pp. 21-93.

¹⁵ 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.

a revivir lo 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 (*páthema* dice Aristóteles) ⁽¹⁶⁾ la angustia (*fóbos*) ante lo ineluctable, ante lo necesario (*tó anagkaíon*) ⁽¹⁷⁾, 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 ⁽¹⁸⁾.

¿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 paradógica 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" ⁽¹⁹⁾. 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 sufrimiento para la comprensión de lo oculto - la *fronein* trá-

¹⁶ ARISTÓTELES, *op. cit.*, §; 1449 b 27-28.

¹⁷ *Ibid.*, 15; 1454 a 33-36.

¹⁸ *Ibid.*, 14; 1453 b 8-14.

¹⁹ PAUL RICOEUR, *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, p. 212.

gica ⁽²⁰⁾. Esta es la situación del *êthos* trágico. “En la visión trágica del mundo está excluido el perdón de los pecados” ⁽²¹⁾. “El sufrir (*pathón*) da la comprensión al que es a-mente” ⁽²²⁾.

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*)?” ⁽²³⁾.

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 ⁽²⁴⁾. 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 resume en un ciclo, todo es repetición. “Esto quiere decir que todo devenir se mueve en la repetición (*Wiederholung*) de un determinado número de estados perfectamente iguales” ⁽²⁵⁾. 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*))” ⁽²⁶⁾.

El sentido trágico de la existencia debía caer en el “círculo de la necesidad”, en la “rueda de nacimientos” o “rege-

²⁰ 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”.

²¹ P. RICOEUR, *op. cit.*, p. 216.

²² HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 218.

²³ F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, en *SW I*, p. 30.

²⁴ G. NEBEL, *Weltangst und Götterzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Die ewige Wiederkehr*, en *SW XI*, p. 467; Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, pp. 255-471.

²⁶ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 469.

neraciones" (*kyklos tés genéseos*) (27). Platón mismo dijo que "los vivos renacen de los muertos" (28). 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* (*aídon*) griego no es la *aeternitas* cristiana. Para los griegos la noción de *aídon* significa un permanecer, mantenerse, detenerse, consistir y hacerse presente (*Anwesenung*); el *aídon* es lo que, a partir de sí mismo y sin ayuda exterior se hace presente; es lo presente *constante* (29). Lo que es, es lo *constante*, y por ello todo "carece de auténtico pasado, de lo contrario no podría darse la reiteración" (30):

"Así, yo mismo he sido una niña, un niño, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas" (31). "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 (*arithmó*)" (32).

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

²⁷ Véase DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1964, t. III, p. 249.

²⁸ *Pálin gignésthai* (*Fedón* 70 c; *Menón* 81 d).

²⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Physis Aristoteles' Physik B, I, en Wegmarken*, pp. 339 ss.

³⁰ F. NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 471.

³¹ EMPEDOCLES, *Fragmento 21*; DIELS, I, p. 320.

³² ARISTÓTELES, *Sobre la generación y la corrupción* B, 11; 338 b 14-17. Léase con detención este capítulo 11, claro ejemplo de la metafísica trágica.

que la generación biológica es necesariamente circular (33). 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 *noús*" (34). Por su parte "el orden del cosmos es *desde-siempre* (*aidion*)" (35), y de esta manera lo que no-nace no termina, es incorruptible, impassible y divino (36). 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 irremediablemente. 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 phainóména*) sino por medio de los movimientos circulares y *uniformes*?" (37). "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

³³ 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 algo es necesariamente *desde-siempre* (*aidion*), y si es desde-siempre es necesario (*anághkes*)" (*Ibid.*, 338 a 1-2). "Así pues, si un ser debe tener necesariamente generación es preciso que se mueva cíclicamente y vuelva siempre (*ana-kámp-to* = Wiederholung = retorno) al punto de partida" (*Ibid.* a 4-5).

³⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* Lambda 3; 1070 a 26-27.

³⁵ *Idem.*, *Sobre el cielo* B 14; 296 a 33.

³⁶ *Cfr. Ibid.*, A 12; 281 a 25; 282 a 31.

³⁷ 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).

los alumnos del Liceo (el *peripatos*): uno y otro fueron árboles robustos nacidos sobre el mismo suelo, cuyas raíces se alimentaban del mismo *êthos*.

§ 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 Caos³⁸. 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"³⁹. Anaximandro dará un paso decisivo en el pensar acerca del ser⁴⁰, 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 (*polloi*), 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"⁴¹, lleva a Parménides a proponer aquel principio ético ontológico:

"Lo mismo es (el ámbito del) com-prender (*noein*) que (el ámbito del) ser (*einai*)"⁴².

³⁸ Cfr. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 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.

³⁹ *Fragmento A 22*; DIELS, I. 79. Cfr. A 1 (27); DIELS, I, 68.

⁴⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, en *Holzwege*, pp. 296 ss.

⁴¹ PARMENIDES, *Fragmento 1*; DIELS I, 228-230.

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 cosa en cuando comprendida en su ser (*einai*), porque se *pre-senta* en el horizonte del mundo (43). Es en ese ámbito donde el hombre "mora habitualmente" (*éthos*), "puesto que la Moira lo ha condenado a permanecer inmóvil" (44).

En Heráclito el sentido ético de la ontología cobra una claridad clásica:

"Es necesario seguir lo que es de todos, esto es: lo común (*komoi*). 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 polloi*) viven como si cada uno tuviera la propia sabiduría" (45). Sólo los que se han convertido ética-fenomenológicamente, "los que están en vigilia tienen un mundo único y común" (46). "La sabiduría (-práctica) consiste en prestar atención al e-nunciar y hacer (*poiein*) (todo por) descubrir lo que las cosas son según su ser -*fysis*" (47).

⁴³ Fragmento 3; DIELS I, 231.

⁴⁴ "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 (*apónta*), pero que (el intelecto) da firme presencia (*parónta*)" (Fragmento 4; DIELS traduce: "Abwesende anwesend", I, 232). El "ente" en una "entrada a la presencia" (*Anwesenung* dice HEIDEGGER en su trabajo sobre *Vom Wesen und Begriff der Physis*). De otra manera: "Debemos alejarnos del concepto posterior de naturaleza, puesto que *fysis* 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 comprender, 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 descubrimiento), 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.

⁴⁵ Fragmento 3; DIELS I, 238.

⁴⁶ Fragmento 2, DIELS I, 151.

⁴⁷ Fragmento 89, DIELS I, 171.

⁴⁸ Fragmento 112, DIELS I, 176.

Todos los fragmentos nos hablan de lo mismo ("todo es uno", *Frag.* 50): el ámbito del ser, el horizonte ontológico es descubierta en cuanto se accede por conversión ética al nivel de radicalidad suficiente en el que se des-oculta lo olvidado, lo oculto a la mirada ingenua, obviamente aceptado por el solip-sista arrinconado en su falta de com-prensión del sentido de los entes; y cuando esa falta de com-prensión se dirige a sí mismo entrocamos 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" (48). 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 des-unión no sólo entre lo oculto y des-oculte (propio del presocratismo) sino entre lo *visible* y lo *invisible* (49). La desocultación del ser será mera *exactitud*, y la com-prensión 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 disminuía. Al mismo tiempo, el ser en cuanto *idéa* se desplazaba a un lugar supra-sensible. Se abrió el abismo, *jo-rismós* (= 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" (50). 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

⁴⁸ XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, pp. 206-207.

⁴⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, en *Wegmarken*, pp. 109 ss., en especial pp. 130 ss.

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 80; ed. cast. p. 143.

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 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")⁵¹, "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 tínos eis tí*). La *fysis* se manifiesta siempre como el "desde donde" todo se mueve, como principio (= arjé). La *fysis* entonces cambia desde sí misma hacia sí misma⁵².

La *fysis* se presenta al mismo tiempo y primariamente como una totalidad todavía indiferenciada, indeterminada (como sin ritmo = *prôton arrhythmistón*). Se presenta como aquello con-lo-que todo se hace, desde lo que todo se produce. Traducimos pro-duce del alemán *Her-stelleu*, 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.

⁵¹ El comentario que sigue de Aristóteles se funda en el trabajo de HEIDEGGER, *Vom Wesen und Begriff der Physis*, pp. 309-371. Cfr. ODETTE LAFFOUCIERE, *Le destin de la Pensée et la mort de Dieu selon Heidegger* pp. 76-86. Pueden leerse las útiles líneas de la *Metafísica* de Aristóteles, Delta, 4 (1114-1115).

⁵² Cfr. *Física I*, 2; 192 b 13-15.

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 conocimiento *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 definido, delimitado, 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 (= *enéргеia*) en el mundo.

Todo lo presente ha llegado a estar presente por un movimiento o devenir, por una producción. La generación (= *γένεσις*) es el modo fundamental de aparición. Un árbol genera una semilla, la produce (la avanza a la presencia), la que por su parte producirá otro árbol. La nueva forma (la semilla) se produce 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 productor. El ser del ente es su fin; estar siendo es estar-teniéndose-en-el-fin (*entelejeia*). Sin embargo, este *fin*, que es un *a priori* porque es la misma cons-

titución esencial del ente, está inacabado porque “la *fysis* ama ocultarse” (63). 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.

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 eudaimonía* (64)

Demos ahora decididamente algunos pasos hacia una destrucción 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 lo contingente); está el ser de lo técnico o artificial (*tà prágmata*, el

⁶³ HERÁCLITO, *Fragmento 123*; DIELS, I, 178.

⁶⁴ 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 à Nicomaque*, texto y comentarios, la de FRANZ DIRLMEIER, *Nicomachean Ethics*, 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: *Menschliches Dasein* (pp. 99-153).

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 lo dado ya, pero igualmente el proyecto *no dado todavía*, que es fundamento de las posibilidades que dentro de dicho ámbito adviniente y futuro 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 (*teleión*). 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*, *eidos* 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 adviniente 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 efectación de su ser.

Hay ciertos "entes (*tà ónta*) que son necesariamente, y lo son absolutamente y desde siempre (*aídiá*)" (*EN VI*, 2; 1139 b 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 *fysis* 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 descubrir posibilidades existencialmente debe distinguirse del descubrir 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 comprensiva (*metà lógou*), desemboca en un descubrimiento (*hé alé-theia*) de las posibilidades fácticas (*praktiké*) en concordancia (*homo-lógos*) con la rectitud del querer (*tê 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 kaká*; 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" (55). Fácil es mostrar como, para Aristóteles, *was er sein kann* es exactamente la *eudai-*

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 42, p. 199.

monía 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 descripto 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 cual es el ser— del hombre” en cuanto tal? (*EN I, 6; 1907 b 24-23*). Cuando un artesano produce algo y lo hace bien, el fruto de su quehacer constituye al buen arte-facto. ¿Cuál es “la obra peculiar (*tò idion*) del hombre”? (*Ib. d.*, b 31-32). El modo peculiar de presentarse el hombre al mundo (no se olvide que “obra” se dice *érgon*, de donde viene *enérgεια* que es actualidad u obrar-en-presencia-de) es obrándose a sí mismo (*práxis*) no necesaria o técnicamente, sino consecuentemente 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 anthrópinon agathón*), la *eudaimonía*, es “el ad-venir del ser a la presencia en concordancia al modo habitual de vivir auténticamente en el mundo (*enérgεια psyês 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) ni técnica, pero tampoco teórica o temática, sino existencial.

La *eudaimonía* ni se pro-duce, ni se representa, ni se elige. La *eudaimonía* no es un fin conocido temáticamente. La *eudai-*

monía es el *a priori*, es el ser mismo constitutivo como horizonte de comprensión pro-yectivo, desde el cual (principio) se abren las posibilidades y se elige alguna. Pero además, en cuanto *fysis*, 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, el obrar sus posibilidades. Cuando 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 existir en dicho mundo es el *êthos*. "El *êthos* es el fruto de los modos de habitar el mundo (*ek êthous*)" (*EN II*, 1; 1103 a 17); 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 *eudai-*

monía (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 (*hêxis*) que se enfrenta a posibilidades electivas (*proairetiké*) sabiendo determinar el justo medio entre ellas en vista del proyecto fundamental, gracias a una circunspección interpretativa, tal como la situaría dentro del horizonte existencial el hombre auténtico (*hó frónimos*)" (*EN II*, 6; 1106 b 36).

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 *circum-spectare*, es decir, un mirar algo dentro del horizonte (de *horizo*), 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 *eudamónia* 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 fainetai*) 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*), sin embargo 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 es 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 *éthos*), 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 *katá fysín*).

§ 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*; que 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 *so-frosynen*, porque significa salvadora (*sózousan*) de la interpretación ex-sistencial (*frónesin*). Lo que ella protege es la *hypólepsin* ⁽⁵⁶⁾... El principio (*arjé*) es 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 *en-cubre*, se le *oculta* (*ou fainetai*) el origen, es decir, se le *obnubila* la *com-prensión* 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 *com-prensión* interpretativa adecuada de las auténticas posibilidades a ser obradas si el "descubrimiento (no) concuerda con la rectitud del querer (*tê oréxei tê orthê*)" (*E NV*, 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 ontológica-

⁵⁶ Est *apalabra* está compuesta de *hypo* (debajo) y *lepsis* (captura, percepción) y significa: sospecha, opinión, creencia. Es 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.

mente, 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 (*agnoein*) u obnubilación del ser propio (*katà fysin*). Un acto es espontáneo (*hekousíon*) cuando tiene en sí mismo un principio autónomo (*he arjé en autô*; *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 (*ágnōian*). Esta ignorancia no culpable “no se encuentra en la interpretación electiva de las posibilidades (*proairésēi*), 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 (*proairesis*). Es decir:

“Todo hombre vicioso (*hò majthērós*) ignora (*agnoei*) lo que debe obrar y acerca de lo que debe abstenerse; en esta falta (*amartian*) 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 des-cubridor 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 comprensión 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" (57).

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

⁵⁷ 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 "comprensión" 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 "auténticidad" (*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 WAELENS 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.

que dicho pro-yecto com-prensivo es el fundamento de la interpretación o del des-cubrimiento del sentido de las posibilidades existenciales.

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" (*proáiresis*) que, como su nombre lo indica, supone antes (*pró*) 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' hemón*)... (es así) que deseamos (*oregómetha*) en virtud de la deliberación... las posibilidades existenciales fundadas y abiertas desde nuestro ser adviniente (*tôn pròs tà téle*)" (*EN III*, 3; 1113 a 10-14). Es por el querer o tendencia fundamental (*boúlesis*, in-tentio) que el hombre pro-cura o se dispara radicalmente a su ser adviniente (*Ibid.*, 1113 a 15). Ese querer se dirige ciegamente a su meta; su desviación significa la corrupción de nuestro ser.

La "interpretación electiva" (*proáiresis*) se funda, entonces, en la com-prensión fundamental pro-yectiva (que deja manifestarse el ser, la *eudamónia*) 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 7 ss). 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 persigue, *díoxis*), de tal manera que su "obra", es decir, "el descubrir las posibilidades a obrar" (la verdad para la acción = *he alétheia praktiké*), debe hacer concordar (*homo-lógos*) lo descubierta 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 descubridor de lo que son los entes. Hay igualmente una función productora del arte-facto. El *lógos* "interpretativo" de la elección, en cambio, descubre existencialmente las posibilidades que se abren al existente desde el horizonte de su comprensión 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 hýlen*) prefijada o estable, muy por el contrario, "cuando ha de obrarse, se deberá examinar en cada caso lo que le reclama la ocasión (*tà pròs kairòn skopeîn*)" (*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 comprensiva, un hombre auténtico (*ho frónimos horíseien*)" (*EN II*, 6; 1107 a 1-2). Es, estrictamente, una ética ontológica de la situación (*tò káiros*), 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 descubrimiento existencial interpretativo

(*alethês hypolepsis*; en VI, 10; 1142 a 33), puede asegurarse por una “búsqueda” que permite una mayor rectitud en la liberación, que no es sino un pesar com-prensivamente las posibilidades (esta función existencial es la *euboullás*; 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 descubridor (*toú alethoús*)” 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 *kalouménē gnóme*; EN VI, 11; 1143 a 19).

En conclusión, el ser del hombre que comenzó por ser, en su nacimiento, un ser físico dado, será, en el transcurso de su existencia, cada vez más, en *éidos proairetón*. El mismo hombre se irá realizando efectivamente. Esa su realización no será una pura construcción de su esencia (como lo pensará Sartre), sino una efectucción *katà fysin* (según el ser) por el *des-cubrimiento* (no por *invención*) de posibilidades existenciales imprevisibles. La ética así comprendida no es un pensar posterior a lo 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 ETICA 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 súmerica⁽⁵⁸⁾. 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, comuni-

⁵⁸ Véase nuestra obra *El humanismo semita, EUDEBA*, Buenos Aires, 1969, en la que tratamos estas cuestiones con mayor detalle.

dad 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.

§ 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 mesopotámicos 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⁽⁵⁹⁾. 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 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

⁵⁹ Cf. *op. cit.*, cap. IV, sec. 1: "La lógica del monoteísmo", pp. 107 ss.

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 existencia, y, por 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 ésto 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" (60).

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

⁶⁰ PAUL RICOEUR, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.

“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 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 vió que era inmenso el mal del hombre en la tierra; y (vió) que en todo tiempo sólo producen (*íetser*) mal los pensamientos del corazón (*libô*) 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 tí, solo contra tí he faltado, lo que era malo ante tus ojos lo he hecho (*hâsiti*)... ¡Dios, crea (*bará*) en mi 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 *bara'* 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 expre-

sará Jesús en el *Nuevo Testamento* y Kant en el *Fundamento de la metafísica de las 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 expulsado (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 his-

toria 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" (61). "El mito prepara la especulación que explota la ruptura de lo óntico y lo histórico (ontológico)... Desdoblado 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 doble confesión es el fundamento mismo de la penitencia" (62). Queda así descripto 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 (63), en especial no debe olvidarse la moral de los profetas de Israel (64).

Querríamos ahora detenernos, por último, en una cuestión fundamental, ontológica. La comprensión del ser (que, como hemos visto en Aristóteles, dicha comprensión es la del ser ad-viniente como *eudaimonía*) del judeo-cristianismo incluye, como último horizonte, el hecho primerísimo de una libertad creante —como tan claramente lo percibe Kant en la tercera

⁶¹ *Ibid.*, p. 225.

⁶² *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).

⁶³ 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.

⁶⁴ C. TRESMONTANT tiene un escrito de circunstancia sobre este tema: *La moral de los profetas de Israel*.

autonomía de la *Dialéctica trascendental*—. Tras el horizonte totalizante de la *fysis* griega se abre entonces otro ámbito comprensivo y fundante: el de *Yahveh* creador. La filosofía cristiana latina le llamará el *Ipsum esse* (el Ser mismo), mientras que las creaturas solo 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 preminente, su facticidad entitativa es el origen (*ex-*) de su trascendencia (*sistencia* en el sentido de la filosofía existencial) en el mundo. La novedad absoluta de la 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 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” (65). Por ello para un hebreo “las montañas se derriben 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

⁶⁵ CORNELIO FABRO, *Participation et causalité*, pp. 217-218. La tesis de Fabro, abundantemente probada, es que Tomás tuvo una doctrina del ser (no como *ousía*, 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 *ex-siste* 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 Heidegger la Edad Media es sólo Duns Scotus, al que 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.

el movimiento tiene realidad" (66). 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.

§ 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 *rschút*) fue ya muy elaborada, lo mismo la cuestión del proyecto o intención (*jaschob*), ya que esclarecían la cul-

⁶⁶ THORLEIF BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, p. 21. Este libro ha alcanzado cuatro ediciones en pocos años.

pabilidad del acto malo, que podía ser por error (*schagog*) o por “espíritu de rebelión” o malicia (*baid ramah*) (67).

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 (68). 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 hombres a la condenación” (*Romanos* 5, 12-18).

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).

⁶⁷ Cfr. BONSIRVEN, *op. cit.*, II, pp. 10-33.

⁶⁸ *Mateo* 25, 14-30. El tema de la libertad atravesará toda la cultura occidental, 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,

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 eleutheria tês proairéseos*)”. Teófilo de Antioquia repite que “Dios ha creado al hombre libre (*eleútheron*) y dominador de sí mismo (*autexoústōn*)” (*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 libre (*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 (*autexoústōn*), 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” (60).

El voluntarismo de la Edad Media, en cambio, pensó que la libertad era la espontaneidad de la sola voluntad. En este

(60) 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 DEMPFF, *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.

caso “la libertad se concentra, pues, en la indeterminación radical de la voluntad, cuyas decisiones imprevisibles surgen desde adentro, como de una fuente de determinaciones que nada determina” (70).

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 Scotto); 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” (71).

§ 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

⁷⁰ E. GILSON, *op. cit.*, p. 283; *Cfr. idem, Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris, 1952, pp. 574-624 (en especial el texto de *Op. Ozon*, II, 25, 1, 22-24).

⁷¹ E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, ed. cast., p. 286.

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 originario del mundo en la comprensión 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 comprensor y el ser que se manifiesta. Descubrimiento 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 adviniente (*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 proyecto fundamental y adviniente (*bonum*) se aprehende (primerísimamente) según un modo particular de comprensión, es decir, como la verdad del ser (*verū*)” (*I-II*); q.9, a.1, ad 3).

Idéntica es la manifestación o la verdad del ser del hombre que el descubrimiento de su proyecto auténtico fundamental. Ese descubrimiento del horizonte último adviniente no es sino la comprensión del ser, que en función práctica (lo primero inmediata y cotidianamente) es la comprensión “de los origina-

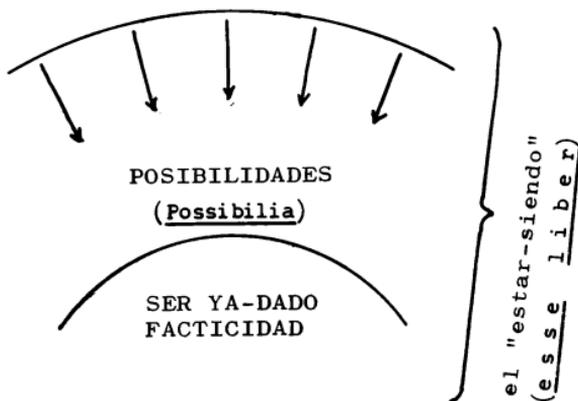
rios fundamentos" del quehacer ético-ontológico ("primorum principium universalium"; *De Veritate* q. 11, a.2, resp.). Lo que los medievales llamaban *syndéresis* no es sino una "luz que ilumina habitualmente nuestro ser en el mundo, y, por ello, es imposible que la *syndéresis* se extinga, porque es imposible que al ser del hombre se le prive de la luz del intelecto consuetudinario de mundo (*lumine intellectus agentis*) por el que descubrimos 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 comprensión proyectiva 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 (*ad finem*)" (*I-II*, q. 12, a. 1 c). Este pro-curar (*intentio* de Tomás, *boúlesis* 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 pro-curación (*in-tentio*) *funda* el obrarse 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 comprensión 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 *apriori* desde el cual se abren las posibilidades (porque 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).

COM-PRENSIÓN PRO-YECTIVA
DEL PODER-SER (F i n i s)



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 procura 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 resolutorius*) va "desde la comprensión del ser a su posterior efectuación en la existencia" (¹²).

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 procurar 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 concluído 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*).

¹² 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 (= *Zukunft*, ad-viniente), prout apprehenduntur, sunt entia" (I-II, q. 8, a. 1, ad. 3).

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 (78).

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-veniente ("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 procurar 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 proyecto. No hay entonces una inmediata comprensión (*intelligere*) ni un inmediato procurar (*velle*) acerca de las posibilidades (la hay en cambio del ser proyectado); sino que acerca de las posibilidades, y gracias a la libertad, hay como un compulsar (*ratiocinari*) las posibilidades, un deliberar electivo (*eligere*) (*I*, q. 83, a. 4, e), ¿Por qué esta como indecisión? Porque estamos en el nivel existencial, en el de la situación incommunicable 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

⁷⁸ 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.

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 pro-yecto 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-ontológicas que tengo con el ser que me ha sido dado a cargo, debemos analizar otras cuestiones previas.

§ 9. Obligación 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 segu-

ridad, el orden físico-real ⁽⁷⁴⁾ tiene como una doble vertiente: en primer lugar (*ratio cognoscendī*) la trama esencial de la cosa se manifiesta a la com-prensión; se trata entonces de la verdad del ser, del horizonte del mundo (*Welt*). En segundo lugar (primero sin embargo *ratio essendī*), esa misma trama esencial se manifiesta en el mundo, concomitantemente, como *constituyente* de la cosa, constitución real que se manifiesta en la com-prensión como *ya-dada-antes* (de este *prius* nos habla Tomás repetidas veces) ⁽⁷⁵⁾. El orden constitutivo físico es la última referencia fundante (concomitante en el orden del des-cubrimiento) del orden del sentido. Ambos órdenes pueden tener dos vertientes: el de las cosas como instrumento (lo "a la mano") ⁽⁷⁶⁾, 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") ⁽⁷⁷⁾, y del que puedo "pro-curar por"

⁷⁴ "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.

⁷⁵ "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.

⁷⁶ "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, incom-prensible 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).

⁷⁷ "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 adinvicem et ad finem" (*Ibid.*).

(*Fürsorge*)⁽⁷⁸⁾. 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"⁽⁷⁹⁾ por una voz que no es sino la del ser ad-veniente, y que Tomás llamó: la *cons-cientia* (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 irreplicable, 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*⁽⁸⁰⁾ el ser ya-dado del hombre en situación al horizonte del ser ad-veniente 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

⁷⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 26. A la "in-tentio" la hemos traducido como "Für-sorge", porque, existencialmente, el hombre tiene como a un fin solo 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 proyecto.

⁷⁹ I, q. 79, a. 13. Cfr. *In II Sent.* 24, q. 2, a. 4; *De Veritate*, q. 17, a. 1.

⁸⁰ 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.

las posibilidades que la situación le brinda (*actum particularem*)” (*De Veritate*, q. 17, a.2, resp.). Decimos que el acto de la conciencia es com-prensivo, porque capta el sentido de lo particular (la posibilidad en situación) desde la universalidad del ser proyectivo; y es dialéctica dicha com-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 assumpto alicuius particularis”; *Ibid.*) lo particular en el horizonte del sentido⁸¹). 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 (com-comprensión pro-yectiva de mí mismo), una posibilidad existencial (compartir mis bienes) se me impone, queda ligada de manera “necesaria” a mi pro-yecto. Esta ligazón (*ligatio*)⁸²) 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 liga la posibilidad. Por ello “la conciencia ob-liga” (*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-yec-

⁸¹ 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).

⁸² *Cfr. De Veritate*, q.17, a.3, resp.

to o ser ad-veniente. La posibilidad que es juzgada como la que concuerda con el pro-yecto, queda "ligada con respecto" al ser, y por eso *ésa* es la posibilidad que ontológicamente puede *constituir* mi ser, mientras que si cumplo otra posibilidad (la que mi conciencia me prohíbe) me *destituyo*, 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 ob-liga a obrar" (I-II, q.90, a.1, c.).

La ley entonces no es sino el *ser mismo*, constitutivo y manifiestado, en la diferenciación finita del ser humano⁸³, como ex-igencia ob-ligante a la aperutra com-prensora 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 des-cubierta por toda interpretación existencial auténtica, con respecto a las posibilidades. Al horizonte del mundo cultural le tocan las normas usuales del *éthos*; al horizonte de la convivencia política, las leyes positivas; etc. Las leyes no son sino momentos del ser del hombre que ligan el ser ya-dado al ser ad-veniente. Dicho

⁸³ Hemos usado a veces la palabra "diferenciación" (Véase su sentido en J. Y. JOLIF, *op. cit.*, pp. 81 ss.). 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-istenciales, facultades, etc.) que sin embargo constituyen un todo, finito. (Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 191).

ser ad-veniente, 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 ontológica 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-veniente. 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 defeciona el hombre de alguna plenitud de ser que debiera cumplir la acción, defeciona en ello mismo su bondad, y en este caso acontece el mal” (I-II, q. 18, a. 1, c) (84). 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 existencia; o la privación (*privatio*) de ser algo más de lo que podría serse por el hecho de haberse negado libremente una po-

⁸⁴ Cfr. *De Malo* q.1, a.3, c.; I, q.49, a.1, ad. 3; *CG III*, 10.

sibilidad auténtica. A la negación (*negatio*) por defecto (*defectus*) adviene la privación del mal que, ontológicamente, es equívocamiento, nihilización, de-stitución. La causa del mal es el “silencio y oscurecimiento” (*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 (⁸⁵).

Como en Aristóteles el origen del mal depende, en unos de sus momentos, de la obnubilación del ser. “La comprensión 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-prensiva (⁸⁶).

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 posibi-

⁸⁵ 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 TOMÁS, I-II, q. 19-21. Los medievales decían: “Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus” (Cita de TOMÁS en I-II, q. 19, a. 6, ad. 1, precedente del *Div. Nom. IV* del pseudo Dionisio).

⁸⁶ 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 “com-prensión proyectiva adecuada” o “ser ad-viniente”.

lidades, 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, obliga" (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 engeguccida, 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 proyecto 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 comprendes como tu auténtico poder-ser (*bonum*), y pro-cúralo, evita en cambio su aniquilación (*malum*)" (III, q. 94, a. 2, c)⁸⁷. 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.

⁸⁷ En latín dice: "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*

Quando un acto cumple una posibilidad (*obiectum*) que se funda con el proyecto fundamental (*finis*), y por ello concuerda con sus exigencias (*lex*), se dice que es un acto bueno, recto, laudable y meritorio (⁸⁸). 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 (⁸⁹). 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 proyecto fundamental común (*boni communis*), porque es su propio ser proyectado (*sua bonitas*), ya que es el proyecto final de todo el universo (*bonum totius universi*)" (*I-II*, q.19, a.10, e). Tomás se encuentra muchos siglos antes de la irrupción del individualismo burgués. Para Tomás no hay un proyecto individual (*bonum individuale*) que es una pura abstracción o reducción irreal. Sólo hay proyectos existenciales *particulares*, es decir, la comprensión proyectiva propia es siempre en función del todo comunitario: soy siempre *parte*, soy irremediamente un ser-con otros, la vida

⁸⁸ *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.

⁸⁹ *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.*, a.1, c.).

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 *éthos* judeo-cristiano no se logra en el *solitaria bonitas* del romano o del griego (⁹⁰), 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 (⁹¹), 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 proyecto auténtico solidario con- otros" (*bene proportionatus bono communi*)" (*I-II*, q. 92, a.1, ad 3) (⁹²). Pero estos proyectos 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:

⁹⁰ Véase esta cuestión en nuestro artículo sobre "La ética definitiva de Aristóteles", *Cuadernos de Filosofía* (Univ. de Buenos Aires) IX, 11 (1969).

⁹¹ Sobre el "Reino de Dios" véase una mínima bibliografía en nuestro artículo sobre "Universalismo y misión", en *Stromatra* (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).

⁹² 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.

“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 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 plenifica el ser adveniente 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 proyecto 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 *éthos* 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 (⁹²).

⁹² En Tomás se da una difícil conciliación entre la tradición del *éthos* griego, donde se da primacía a la contemplación teórica, temática o reductiva, y el *éthos* 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 *éthos* 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 INMANUEL 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

ex-sistencia, 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 éthos burgués del hombre occidental 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 (*Profanisierung*), 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-soluto⁹⁴), 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 secularismo⁹⁵). En ética significa que Dios no será ya como

⁹⁴ 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).

⁹⁵ Véase mi artículo sobre "De la secularización al secularismo de la ciencia, del renacimiento a la ilustración", en *Conciliium* (ed. castellana, Madrid) 7,47 (1969) 91-114, donde hay un tratamiento de la cuestión y bibliografía suficiente.

en Tomás el último horizonte fundante del ser ad-veniente, sino un Ente supremo que juega un papel dentro de los sistemas filosóficos modernos (*6). En Kant, Dios será solo instrumento ético de remuneración, el que da lo merecido por el hombre que cumple con el deber (*7). 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 (*8), 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" (*9), el primitivo capitalismo. El burgués es muy distinto al caballero o al monje medieval, que se *señoreaban* por el mundo sin preocuparse por la vida. El burgués es "una nueva voluntad por dominar a la naturaleza" (*10). No contempla el mundo sino que lo mira como objeto de dominio y transformación; se disciplina estoicamente para ganar el máximo de tiempo

* Cfr. WALTER SCHULZ, *Der Gott der neuseitlichen Metaphysik*, Neske, Pfullingen, 1957. Para ver el planteo de la cuestión en la filosofía de M. Heidegger puede consultarse la obra de ODETTE LAFFOUCHÈRE, *Le Destin de la Pensée et la mort de Dieu selon Heidegger*, ed. cit.; BERNHARD WELTE, "La cuestión de Dios en el pensamiento de Martín 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. 31 ss.

* I. KANT nos dice: "...die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Guts (...) notwendig gehörig, postulieren" (*KpV* II, z, V; A 224).

* 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. 235 ss.

* "Ein ganzes Lebens - und Kultursystem" (M. SCHELER, *op. cit.*, p. 307).

** *Ibid.*, p. 251.

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, posesor. 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 "espíritu 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" (101).

Si el capitalismo es la expresión económica del nuevo *éthos*, su expresión política es el individualismo liberal. Hobbes podía decir que *homo homini lupus*, "bellum uniuscuiusque" (102); "force and fraude are in war the two cardinal virtues" (103). Por ello, "la naturaleza, en el estado natural anterior a los compromisos contraídos por las convenciones, da a cada uno

¹⁰¹ 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 poco 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).

¹⁰² *De homine*, cap. 13.

¹⁰³ *De Cive I*, cap. 1, 13.

el poder de hacer todo lo que quiera y apropiarse de todo cuanto pueda" (104). 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 adventicio, producto artificial del pacto. No hay bien común; sólo hay interés común tanto cuanto dura el 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 (105). El hombre moderno vive ingenuamente en el "mundo de la vida cotidiana" (106) y no tiene autoconciencia de sus propias actitudes. La posición *mathematica* 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" (107). Por ello podía Galileo decir, aplicando esta actitud *mathematica* a uno de sus posibles campos de ejer-

¹⁰⁴ *Ibid.*, 10.

¹⁰⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding* B, 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.).

¹⁰⁶ Cfr. E. HUSSERL, *op. cit.*, par. 23-34. 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).

¹⁰⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, ed. cast. p. 74.

cicio (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 imposible entender humanamente algo. Sin esta (lengua) todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto” (108).

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 com-prensor no es ya el acontecer co-participativo (*Er-eignis*) del des-cubrimiento 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 com-prensión (*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 anti-güedad deja lugar a la metafísica *a priori* del sujeto. Es ahora cuando la ética, capítulo inseparable de la ontología fundamental, se des-gaja 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

¹⁰⁸ *Il Saggiatore*, en *Le opere di Galileo Galilei*, Firenze, t. VI, 1933, p. 232.

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 scientifica pertractata* (1738-1739) (109). Creemos por ello un tanto excesivo decir que “la ética aparece por primera vez con la lógica y la física en la escuela de Platón” (110). Se habla efectivamente de ella pero como un momento de una estructura que no perderá todavía su unidad durante siglos.

Al considerar al 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 (111). La substancialidad de las cosas corporales es uno de

¹⁰⁹ 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 Gottliez Baumgarten, escribió igualmente una famosa *Ethica*. Si se dice que Suárez escribió el primer tratado de metafísica en 1597 (sus conocidas *Diputaciones metaphysicae*); si Leibniz por su parte el 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 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.

¹¹⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 184.

¹¹¹ 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.

los modos de la subjetualidad ⁽¹¹²⁾. Con Descartes la mera subjetualidad llega a ser subjetividad, es decir, *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (y por ello fundamento del ser como representación) ⁽¹¹³⁾. La comprensión des-cubridora del ser es reemplazada por la re-presentación objetivadora del ser. En ética esto significa que la praxis no será el obrar existencial integrado al hermeneúico des-cubrimiento 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 para la libertad como autodeterminación cierta de sí misma” ⁽¹¹⁴⁾. 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 *subjectum* de libertad sin fronteras), el *subjectum* se impone como *homo faber* gracias a la representación que “desde sí mismo puede ponerse algo delante” ⁽¹¹⁵⁾, objetivarse. Al ser reducido el ser a la mera objetualidad del objeto (el “ante los ojos”), el ser adviniente del hombre (*télos*) es igualmente reducido a un proyecto representado por mí mismo para mí mismo. El hombre queda así a la deriva ⁽¹¹⁶⁾.

¹¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, pp. 450 ss. Véase “El señorio 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*).

¹¹³ “Wo aber die Subiectität zur Subjektivität wird, da hat das seit Descartes ausgezeichnete subiectum, das ego, einen mehrsinnigen Vorrang” (HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, p. 451).

¹¹⁴ Idem, *Die Zeit des Weltbildes*, p. 99.

¹¹⁵ “Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen” (*Ibid.*, p. 100).

¹¹⁶ 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 des-cubridor, *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*

§ 12. *Supuestos ontológicos y éticos*

Poco escribió Descartes de moral (¹¹⁷), pero puede ya observarse cómo su subjetivismo le lleva en moral al casuismo. Las reglas no 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 (¹¹⁸). 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: “En-

las cosas en su ser. Protágoras estaba en otro horizonte ontológico al del “ein Ich als Subjek 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, comprometidamente, 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.

¹¹⁷ Cfr. A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, Bossard, Paris, 1925, t. I-II; PIERRE MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Boivin, Paris, 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, Paris, 1935). De los otros filósofos racionalistas cabe destacarse: VICTOR DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, Paris, 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, Paris, 1925.

¹¹⁸ Véase la edición de Thorin, Paris, 1707, pp. 9-19.

sayo 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.

a- *El racionalista Kant (1746 - 1759)*

Nuestro filósofo vivía sin saberlo el *éthos* 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) (119).

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 (120). 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*

¹¹⁹ Cfr. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, Paris (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.

¹²⁰ “...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*.

cognitionis 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) (121). Kant participa todavía del optimismo leibniciano, dogmático en el plano metafísico, y aceptando en todo la doctrina de la virtud (122).

b- *Influencia empirista (1759-1765)*

En una carta del 27 de setiembre 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 concerning 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:

“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

¹²¹ En especial II, prop. IX (ed. cit., I, 444 ss.).

¹²² Cfr. *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*, 1759 (ed. cit. II, 585 ss.).

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 greatest 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*)”¹²³; “un sentimiento del bien (*Gefühl des Guten*) de una entidad que siente (*empfindendes*)”¹²⁴. Por ello “Hutcheson nos propone este sentimiento bajo el nombre de

¹²³ *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, 1764, A 97.

¹²⁴ *Ibid.*

sentimiento moral (*des moralischen Gefühls / ein materialer Grundsatz*)" (125).

La influencia de Rousseau se deja igualmente sentir (126).

c- *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 vom 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" (127). Kant descubre entonces a Platón a través de Leibniz y acepta el dualismo

¹²⁵ *Ibid.*, A 98-99. Cfr. la obra reciente de R. D. BROLES, *The moral philosophy of D. Hume*.

¹²⁶ 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).

¹²⁷ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, A 52-53. Véanse otros textos en el § 15: El "Reino de Dios".

como fundamento antropológico, ontológico: “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 inmatrimales (*die reine... immaterieller 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 Unterschiedes im Raume*, 1768) descubre la función *a priori* de la sensibilidad, estudiando un “espacio absoluto y originario” (128), siendo “independiente del ser de toda materia” (129). 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 principijs*, 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 (130), 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

¹²⁸ Ed. cit., t. II, p. 1000.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 994: “Unabhängig von dem Dasein aller Materie”.

¹³⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 4 ss.

los modernos que lo han seguido, como por ejemplo Shaftesbury y sus partidarios, son justamente criticados" (par. 9; A 11).

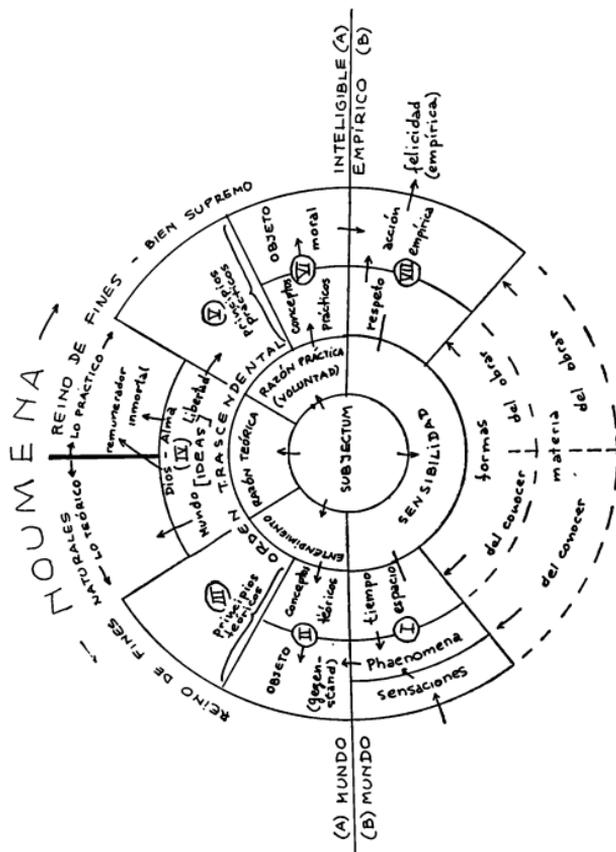
La tarea para Kant, desde ahora, será conocer los "límites" (en esto consiste la *crítica*) (¹³¹): límites del conocer sensible, del entendimiento, de la razón teórica, de la razón práctica.

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, I, 3; A 139-161).

Los números romanos los hemos agregado nosotros para ayudar a la lectura del esquema que colocamos a continuación, a fin de permitir visualizar la totalidad del "sistema" kantiano desde 1781 hasta su muerte.

¹³¹ Cfr. idem, *Die Frage nach dem Ding*, B, II, 1.



En la *Kritik der reinen Vernunft* Kant describe los límites del conocer sensible (Estética trascendental) (I), del conocimiento por conceptos (Análítica 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*) (132). Este último tipo de conocimiento del entendimiento no puede dar cuenta de lo que la cosa es en sí (133); solo el ser infinito tiene una *Wesensschauung* o una *Verstandeswesen*, pero en este caso es una intuición creadora (*Ent-stand*) y no un conocer objetual (*Gegen-tand*)¹³⁴. Por ello, al hombre, el ser no puede manifestársele en una comprensión des-cubridora; el ser es la objetividad del objeto, una posición del objeto constituida por la unidad sintética de apercpección. "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"¹³⁵. El ser se define por su referencia 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"¹³⁶. Así descrito el ser es un "acto de la subjetividad humana"¹³⁷, 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

¹³² Cfr. *KrV*, B 376-377, A 320.

¹³³ Del *noumenon* habló ya Kant de una manera definitiva en la *Dissertation*, Par. 3.

¹³⁴ Cfr. *KrV* B 306-309; B 71-72. *El intuitus originarius* es creador, el *intuitus derivativus* es solo representador.

¹³⁵ M. HEIDEGGER, *Kants These über das Sein*, en *Wegmarken*, p. 289.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 281.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 299. "Si posicionalidad (*Gesettheit*), 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).

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.

d - *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 *Idéa* (aunque con un sentido nuevo) para nombrar la función unitiva que cumple la razón sobre el entendimiento (*KrV* B 369, A 313). El mismo Baumgarten había explicado en su *Metaphysica*, § 640, que "ratio... est nexum rerum perspicentem". Para Kant la razón, facultad silogística o racionante, desciende a conclusiones, pero puede igualmente ascender en la serie de racionios ("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 notwendig*) unidad o "punto de partida" (B 390, A 333). Las cadenas de racionios pueden darse con unidad sistemática en sólo cuatro ámbitos incondicionados: 1) En relación al *subjectum*, 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 condi-

ciones del fenómeno: Idea de *mundo*¹³⁸; 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: *intuído*) 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 des-cubrimiento, 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 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 des-cubrimiento, 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 “pie-dra clave” de todo el sistema:

“El concepto de libertad (*Freiheit*), en la medida en que su realidad pueda demostrarse mediante una ley apodéctica de la razón práctica, constituye la piedra angular (*Schlusstein*) de todo el edificio de la razón pura” (*KpV* A 4).

¹³⁸ 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*.

¿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 libertad, 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 retrotrayen-

do los límites del “saber” ético, dejando entonces como objeto de la sabiduría o fe racional cuestiones que anteriormente había incluido en la fundamntación 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 inaplicables¹³⁹. 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*)¹⁴⁰. 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”¹⁴¹. La perfección parecía ser el fundamento de la filosofía moral.

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”¹⁴². 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 pri-

¹³⁹ *Untersuchung über die Deutlichkeit...*, A. 92 ss.

¹⁴⁰ *Ibid.*, A. 96-99.

¹⁴¹ *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.

¹⁴² *Träume eines Geistesehers*, A. 42.

mer 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 (*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, *sab da* 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 senti-

mientos 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 (*subjetum*).

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 dualismo 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*) *em si 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 apropiación 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 apodéctica (*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 empíricamen-

te 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 categórico¹⁴³, 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 voluntad¹⁴⁴. 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 ex-igencia del ser, es el ser mismo que ob-liga a la comprensión hermenéutica. 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 destruído (pero como su destrucción no

¹⁴³ Véase la cuestión de los diversos imperativos y principios en *GMS*, BA 36-70; *KpV*, A 35-59.

¹⁴⁴ 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).

ha sido existencial ontológica, su reconstrucción será igualmente insatisfactoria).¹⁴⁵

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)¹⁴⁶. ¿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 representación del objeto, y por esto es trascendental. “El pensar visto trascendentalmente es considerado en su trascender hacia el objeto (*Gegenstand*)”¹⁴⁷.

b) “El que” sintetiza representando es el “*yo pienso*”, “yo enlace” (*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 *sín-tesis* 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.

¹⁴⁵ *Cfr.* el párrafo subsiguiente (§ 15).

¹⁴⁶ *Cfr. GMS*, BA 50-51, 87, 95-96, 111-112.

¹⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, B, II, 5; ed. cast., p. 169.

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 incluido 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* comprensivo del ser ad-viniente, *lógos* que capta algo como dentro del horizonte del ser, ser que se manifiesta al descubrimiento hermenéutico del hombre, ahora se ha transformado en un *lógos* sintetizador re-presentativo del objeto; el ser del objeto no puede ser *katà 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 aperccepción (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*)"¹⁴⁸.

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

¹⁴⁸ Idem, *Kants These über das Sein*, pp. 287-288.

arriba los §§ 5 y 8-9). Las posibilidades se descubren gracias a una comprensión interpretativa existencial, no se construyen o inventan; la moralidad del acto significa, al fin, la coincidencia con el ser ad-veniente 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 del problema de la “moralidad” —tan importante, por otra parte, en la filosofía hegeliana—.

a- *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” (*KpV* 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 moralmente 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 Urteilskraft*)” 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* descubridor. 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.

b- *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, e). 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 explico 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 demás 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 intelectual (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”¹⁴⁹.

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

¹⁴⁹ “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).

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 ¹⁵⁰.

Por todo lo dicho se puede ahora entender que “no depende de 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.

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) ¹⁵¹.

¹⁵⁰ “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).

¹⁵¹ “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 y a base de veneración por el deber” (*Ibid.*, A 146).

§ 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 (*allem 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 inspira respeto, nos pone a la vista lo sublime de nuestra naturaleza (*unserer 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?

a) *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 fundamentales¹⁵².

¹⁵² 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.

El joven Kant racionalista aceptaba el conocimiento conceptual representativo de la cosa en sí¹⁵³. El escepticismo empirista lo saca de dicho dogmatismo. Al mismo tiempo se deja sentir una profunda influencia de Rosseau. De todo ello advierte el Kant de 1766, que en su obra *Träume eines Geistersehers*, nos dice:

“Las substancias inmatrimales (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.

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

¹⁵³ 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.

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*)” (*Ibíd.*).

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 es 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 categórico¹⁵⁴. 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.

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*

¹⁵⁴ Cfr. *GMS*, BA 52; *KpV*, A 122.

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 (*moralische Glaube*), con fundamento moralmente objetivo (*Ueberzeugung*), y es el tipo de fe con la que nos abrimos a los supuestos del orden moral (fundamentos *creibles* 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 (*Gewissheit*) 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) ¹⁵⁵.

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 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:

¹⁵⁵ 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).

“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 lí-

cito 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 intelligiblen 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?

b) *El último horizonte kantiano de comprensión*

Como último horizonte de comprensión 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 práctico¹⁵⁶.

Kant descubre la noción filosófica del Reino de Dios¹⁵⁷, Reino de fines o Voluntad general, primeramente en Leibniz, cuando éste dice: "todos los espíritus (*esprits*)... entran, en virtud de la Razón y de las Verdades eternas, en una especie de Sociedad con Dios (*Société avec Dieu*), siendo miembros

¹⁵⁶ Cfr. *GMS*, BA 66 .

¹⁵⁷ Véase el par. 10, nota 91 de este trabajo.

de la Ciudad de Dios”¹⁵⁸. 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 (*intelligiblen 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 mera-

¹⁵⁸ *Principes de la nature et la grace*, Haupttext, par. 15. En la *Monadologie* (par. 87) distingue entre “le Règne physique de la nature et le Règne 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 Gratiae*); 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).

mente 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 apodéctica 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 (*einzusehen*), 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 liberad 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 fundamento 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 condición 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, incluída 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 lo 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, autóno-

ma (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 des-cubierto"¹⁵⁹. Ese horizonte postulado es el Reino de Dios o mundo inteligible, del que nada conocemos, pero del cual por fe su-ponemos 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 ésto la ética kantiana nos propone un fundamento trascendental sumamente endeble: la ley moral objetiva. El ser, trans-objetivo, del cual la ley es mera ex-igencia, 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 neokantismo o la fenomenología axiológica?¹⁶⁰.

¹⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, p. 35.

¹⁶⁰ 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 ETICA AXIOLOGICA CONTEMPORANEA

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 este *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 europeiza todo el Oriente ¹⁶¹. 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 epropea 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" ¹⁶². 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" ¹⁶³. Si nos detenemos un momento ante

¹⁶¹ Sobre el sentido de la palabra "civilización" véase la nota 15 de este trabajo.

¹⁶² Cap. 2; ed. francesa Seuil, Paris, 1967, p. 5.

¹⁶³ *Ibid.*, cap. 22; p. 122. Permítasenos algunas citas fuera de tema: "La esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo

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 lo 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

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 impulsado 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 *subjetiva* (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.

justificado por un último horizonte no pensado, por un sentido del ser, por un *éthos* 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 empequeñece (*der alles klein macht*)”¹⁸⁴. 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 ciencia¹⁸⁵.

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 histó-

¹⁸⁴ Sobre el pensamiento de Nietzsche en relación al *éthos* moderno nada mejor que M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, en *Holzwege*, pp. 193 ss.; *Was heisst Denken?*, primera parte; y en el *Nietzsche*, en especial “*Der europäische Nihilismus*”, II, pp. 31 ss.

¹⁸⁵ Cfr. WERNER HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Ullstein, Berlin, 1965, pp. 87 ss.; Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, (Grifford - Vorlesungen) Engelmann, Leipzig, 1909, I-II.

rica; 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 *socialización*. 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 expresamos 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)¹⁶⁶.

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 ordeno”, “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

¹⁶⁶ 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.

Rusia”¹⁶⁷. 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”¹⁶⁸, una ética que le permita seguir subsistiendo y que no reciba de ella una crítica que sea su propia crisis.

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 imponen (*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 descubrimiento, es un modo de la verdad, es un modo de habérselas con el ser oculto. “Lo que se me impone porque está-ya-dado como tema de una pericia” (*Ge-stell*) es algo próximo y sin embargo extranjero¹⁶⁹: 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 descubrimiento del *logos*. El hombre técnico de la nueva edad es más humilde, está más plegado y atento al descubrimiento

¹⁶⁷ 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 solo 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 descubrimiento del hombre. Son las dos actitudes de la técnica.

¹⁶⁸ Idem, *Identität und Differenz*, p. 22.

¹⁶⁹ “Weil wir das, was Ge-Stell heisst, nicht mehr im Gesichtskries 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).

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 poder¹⁷⁰.

§ 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 neorealista 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 Hartman¹⁷¹. Todos, de Moore en adelante, se incli-

¹⁷⁰ Ante la técnica, en su sentido de producción y de descubrimiento, 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 espectador) 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 (*Kehe*).

¹⁷¹ 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 crítica un lenguaje de valores, habiendo éstos no sido criticados.

nan, de alguna manera, a construir o criticar la ética sobre la teoría de los valores¹⁷².

El neokantismo de la escuela de Marburgo —del que de alguna manera recibió Heidegger su adhesión 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 ética¹⁷³, y no es entonces extraño que su discípulo, el inventor de la moderna fenomenología, E. Husserl, haya igualmente tratado cuestiones éticas¹⁷⁴ en la línea de una ética axiológica. Por su parte, un Dietrich von Hildebrand¹⁷⁵, y principalmente Max Scheler¹⁷⁶, expondrán tratados completos de ética axiológica según el método fenomenológico trascendental. Nicolai Hartmann, siguiendo una línea propia, escribirá igualmente una ética axiológica monumental¹⁷⁷.

¹⁷² En los análisis éticos de G. E. Moore, el valor es una noción fundamental aceptada. P.e. 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).

¹⁷³ En especial, expone ya una ética de valores germinal en *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (nueva edición en Meiner, Hamburg, 1969).

¹⁷⁴ ALOIS ROTH, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Nijhoff, Den Haag, 1960.

¹⁷⁵ 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 Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969).

¹⁷⁶ 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).

¹⁷⁷ *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.

Esta tradición se impondrá en América Latina, y un Franciseo Romero es su primer gran ejemplo¹⁷⁸.

Sí, 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, lo 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*, lo que Nietzsche llamará 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”¹⁷⁹. 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 representación 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

¹⁷⁸ 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.

¹⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Nietzsche (= N)*, I, p. 489. Ese carácter perspectivista significa aquí una crítica a Nietzsche, pero igualmente se endereza contra Husserl.

en su realidad" (*Wirklichkeit* = *efectividad*, en tanto efectuado, *Gewirkt*)¹⁸⁰. 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*)"¹⁸¹, es decir, "el punto de vista (*Gesichtspunkt*) del valor (*Wert*) es el punto de vista de las condiciones (*Bedingungen*) de la conservación-aumento en referencia a las complejas estructuras de duración relativa de la vida dentro del devenir"¹⁸².

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"¹⁸³ 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 di-

¹⁸⁰ *Ibid.*, II, p. 236. HEIDEGGER usa las palabras: *Vorgestelltheit, Gegenständlichkeit, Objektivität*: "Das Sein ist Vor-gestelltheit" (p. 231), de donde pasa a la *Wirklichkeit*.

¹⁸¹ M. HEIDEGGER, *N*, I, 488.

¹⁸² F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, A 175 (Cfr. M. HEIDEGGER, *N*, II, pp. 101 ss.; *Holzwege*, pp. 210, ss.). 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.

¹⁸³ "Wert ist... Ermöglichung, possibilitas" (*N*, I, p. 639). Cfr. *N*, II, pp. 47-48.

cha estabilidad o conservación¹⁸⁴. Pero al mismo tiempo, la vida es *aumento* de vida, y en este caso el valor es igualmente "condición de crecimiento" o de "trascendencia (*Uebersichthinnous*)" de la vida¹⁸⁵. 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 póst-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 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 *subjetum* 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*)¹⁸⁶. Pero ese salto del poner nuevos

¹⁸⁴ "Die Werte sind wesentlich bedingte Bedingungen" (*N*, II, p. 108). Cfr. KANT, *GM*, BA 65.

¹⁸⁵ *Ibid.*, *N*, I, pp. 480-489.

¹⁸⁶ *Ibid.*, *N*, I, pp. 490-491.

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...")¹⁸⁷. 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 (*weitumherschauende Macht*)". Para poder salir del horizonte de valores establecidos y dar el salto, es necesario como una sobre-potencia, un poder-más (*Uebermächtigung*). Esta "prepotencia", que reside en el sujeto, es la "voluntad de poder"¹⁸⁸. 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" (*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"¹⁸⁹. ¿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

¹⁸⁷ F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, n. 507.

¹⁸⁸ No debe olvidarse que el poder que pone valores es lo mismo que la voluntad de poder ("Wille zur Macht und Wertsetzung sind dasselbe"; *N*, II, p. 108).

¹⁸⁹ *Ibid.*, *N*, II, pp. 235-237. *Cfr. Ibid.*, pp. 461-469.

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”¹⁹⁰. 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-veniente. 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*?

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-structución de la historia de la ontología. La “voluntad de poder” se origina ya en el mito adámico¹⁹¹. 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)¹⁹², aceptará por un tiempo la ley como *factum* (y es-

¹⁹⁰ F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, n. 853. Cfr. *N*, I, “Der Wille zur Macht als Kunst”, en especial pp. 82 ss.; II, 71 ss.

¹⁹¹ Cfr. §§ 6-7 de este trabajo.

¹⁹² Cfr. ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot*, pp. 609 ss.

tamos 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 idea¹⁹³; 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*)¹⁹⁴. Kant, por su parte, cierra definitivamente el camino de la inteligencia a la comprensión. La razón práctica es la *voluntad*¹⁹⁵. En el idealismo propiamente dicho la "yoidad" es el único fundamento, el que, por otra parte, es solo voluntad, *Ursein*¹⁹⁶. Para Schopenhauer, "el mundo es representación", que es lo mismo que decir que "el mundo es mi voluntad" (*Die Welt ist mein Wille*)¹⁹⁷. 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

¹⁹³ Cfr. *N*, II, 148-192; *Ibid.*, pp. 436-457.

¹⁹⁴ Cfr. *N*, I, pp. 45, 68; II, p. 105.

¹⁹⁵ Cfr. *N*, II, pp. 229 ss.; pp. 460-468. Al haberse dejado influir por la corriente de la escuela de Maburgo, 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.

¹⁹⁶ 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. *N*, I, p. 44), de Hegel (*N*, I pp. 45, 69; II, p. 236).

¹⁹⁷ Cfr. *SW*, ed. Brockhaus, Wiesbaden, t. II, 1966, pp. 3 ss.

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"¹⁹⁸. El ser es puesto por el sujeto; sólo hay representación, arte, hechura, producción. El ser-manifestación ante una comprensión-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-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 en-cubiertos 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 trascendental¹⁹⁹? Desde ya podemos respon-

¹⁹⁸ *Op. cit.*, p. 6. "Das Geistige in mir, unmittelbar als Prinzip einer Wirksamkeit angeschaut, wird mir zu einem Willen" (p. 11).

¹⁹⁹ 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 ss.).

der: 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*)"²⁰⁰. 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 conciencia²⁰¹. 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 (*richtig*). Decimos que algo es *bueno*, cuando el amor con respecto a la cosa es recto (*richtig*)"²⁰². 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"²⁰³. En el bien lo que se ama es su valor.

La representación de Brentano significa, entonces, en terminología husserliana, el *sentido* (*Sinn*) del *noema*, mien-

²⁰⁰ *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.

²⁰¹ *Cfr. Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, par. 18; p. 16.

²⁰² *Ibid.*, par. 23, p. 19. La "verdad" es considerada como "rectitud" (*rectitudo*, *certitudo*), conceptos propios de la metafísica moderna de la subjetividad).

²⁰³ *Ibid.*, par. 28-29, p. 24.

tras 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”²⁰⁴.

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. 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 claramente 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?

²⁰⁴ Citado por O. Kraus, en la introducción a la *Vom Ursprung...*, p. VII.

²⁰⁵ A. ROSE, *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”.

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 intención²⁰⁶; es decir entre el “objeto en general” y el “objeto en el *como (Wie) de su determinabilidad*”²⁰⁷. Este *como* el objeto es presentado es el *sentido*; “sentido de la captación objetiva”²⁰⁸, o “sentido de un acto intencional” que alcanza *así* el objeto²⁰⁹. ¿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 queda-sentido (sinngewandenes 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 unidades de sentido válidas, es decir, unidades de sentido que se refieren a ciertos encañamientos en el seno de la conciencia absoluta y pura, la que en virtud de su esencia *da-tal-sentido (sinngewandene)* y no otro (*so und nicht anders*)” (*Ideen I*, § 55). Se trata de “el retorno al *ego cogito* como fundamento (*Boden*) último y apodíe-

²⁰⁶ Cfr. *Logische Untersuchungen*, t. II (1913), p. 400 (Cit. TUGENDHAT, *op. cit.*, pp. 35-36).

²⁰⁷ *Ideen I*, par. 131.

²⁰⁸ Cfr. *Logische Untersuchungen*, t. II, p. 416.

²⁰⁹ Cfr. *Ideen I*, par. 129-131.

ticamente cierto, sobre el que pueda fundarse (*zu begründen ist*) toda filosofía radical" (*Cartesiansche 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-darse (*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)²¹⁰. 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 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

²¹⁰ En el par. 48 habla de: "...in die Mannigfaltigkeiten *subjektiver Erscheinungsweisen*"; en el par. 50 del problema fundamental del *ego-cogito-cogitatum*.

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 *tésis* 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

pura²¹¹. Es decir, “la esfera volitiva (*Willenssphäre*)”²¹² constituye un ámbito original tanto noemática como noética. Y así, no está el hombre necesariamente sujeto a “un simple mundo de cosas (*Sachen*), sino que, con la misma inmediatez, (puede constiutir) un mundo de valores (*Wertewelt*), de bienes, un mundo práctico”²¹³.

No pretendemos aquí hacer una exposición detallada de la ética husserliana. No detallaremos su *axiología pura* en su aspecto “formal” ni “material”²¹⁴, ni la praxis pura en su momento “formal” ni “material”²¹⁵. Solo queremos 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 ésto muestra

²¹¹ 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; consúltese el índice temático de LANGREBE: axiología, valor, etc.).

²¹² *Ideen I*, par. 95, p. 238.

²¹³ *Ibid.*, par. 27, p. 59.

²¹⁴ Cfr. A. ROTH, *op. cit.*, pp. 77-122.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 123-163.

Husserl las analogías con la 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 realizados²¹⁶. 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 categorial²¹⁷. Las intenciones no intuitivas pueden llenarse (*Erfüllung*) de una intuición, y en ese caso se alcanza la evidencia, evidencia de esencia²¹⁸; 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 fun-

²¹⁶ *Cfr. Logische Untersuchungen*, Prolegómenos, par. 15-16; A. ROSE, op. cit., pp. 67-72.

²¹⁷ *Cfr. Logische Untersuchungen VI*, par. 45-52.

²¹⁸ *Ibid.*, VI, par. 16-39.

dándose en un aspecto material del objeto captado por la facultad 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"²¹⁹. 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*)"²²⁰. 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"²²¹. La verdad del ser no es sino la manifestación misma del ser que va al encuentro en la comprensión des-cubridora (el *Er-ignis*). Esta crítica no se dirige sólo contra Scheler, sino contra toda la fenomenología trascendental²²².

²¹⁹ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 9.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 9-10.

²²¹ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 179-180.

²²² 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 definitorio (la *Umkehr*).

Para Scheler el error fundamental de Kant se puede resumir en que para el filósofo de Königsberg “toda ética material tiene, forzosamente, validez inductiva, empírica y a posteriori tan sólo”²²³. Scheler se pregunta ahora: “¿No hay acaso intuiciones éticas materiales (*materiale ethische Intuitionen*)?”²²⁴. A lo que responde, husserlianamente:

“Designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas (*Idealen Bedeutungseinheiten* = valores) y proposiciones que, prescindiendo de toda clase de posición de los sujetos que la piensan y de su real configuración natural²²⁵... 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”²²⁶.

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”²²⁷. 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”²²⁸.

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

²²³ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 30.

²²⁴ *Ibid.*, p. 68.

²²⁵ Se trata de la “puesta entre paréntesis” y el pasar de la mera “actitud natural” a la “actitud fenomenológica”.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 68-69.

²²⁷ *Ibid.*, p. 74.

²²⁸ *Ibid.*, p. 85.

ello ha debido introducir como una cuña entre el *mundus intelligibilis* y el *mundus 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*”²²⁹.

El segundo error de Kant fue el pensar que “toda ética material ha de ser forzosamente ética de bienes y fines”²³⁰.

²²⁹ *Ordo amoris*, en *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, 1933, p. 227.

²³⁰ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 30.

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 priori*dad 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 no descubrirse un ámbito axiológico puro “resultaría imposible por entero toda suerte de crítica del mundo de bienes existente en cada época”²³¹. 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)²³². 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”²³³.

Es decir, el ámbito fenoménico y puro de los objetos, posterior a la reducción, se muestra independiente de las unida-

²³¹ *Ibid.*, p. 32.

²³² 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).

²³³ *Ibid.*, pp. 37-38.

des 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 husserliana²³⁴. Dicho ámbito *a priori* de los valores, en su pura fenomenicidad (valores que “ni en la experiencia, ni en la evidencia dependen en nada de sus portadores... por estar dados por sí mismos” desde la subjetividad)²³⁵, se manifiestan cotidianamente en los bienes:

“Cada bien (*Gut*) manifiesta ya una pequeña jerarquía de valores²³⁶ 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”²³⁷. “Así como, en la actitud natural (*natürlich Einstellung*), no son dadas (*gegeben*) en el dominio teórico (*theoretischem Gebiete*) las cosas, así también (en el dominio práctico) nos son dados los bienes”²³⁸.

²³⁴ 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 I 24*, 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).

²³⁵ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 40, usa con preferencia nuestro autor la técnica palabra husserliana: “Selbstgegebenheit”.

²³⁶ 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).

²³⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

²³⁸ *Ibid.*, p. 80.

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 parte) en los bienes es donde únicamente los valores tornan 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*)”²³⁹. 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-

²³⁹ *Ibid.*, pp. 43-44.

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”²⁴⁰. 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 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 aufstreb*)”²⁴¹. 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 (*Weg-oder Fortstreben*)”²⁴². 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

²⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 179.

²⁴¹ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 54.

²⁴² *Ibid.*

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*)”²⁴³.

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 impotencia de apeteerlos, y aún puede transformarlos en valores negativos merced a un proceso de ilusión²⁴⁴.

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 de imagen tiene por su parte un “contenido de imagen” lo que se anhela²⁴⁵.

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”²⁴⁶. Scheler se mueve en la misma metafísica de la subjetividad:

²⁴³ *Ibid.*, p. 55.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 59.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁴⁶ *Metaphysik der Sitten*, A 5. En A 11 dice nuevamente: “Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt...”.

“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”²⁴⁷.

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*)”²⁴⁸.

¿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 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*)²⁴⁹, 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”²⁵⁰.

²⁴⁷ *Der Formalismus in der Ethik*, p. 61.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 55.

“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”²⁵¹. Es decir, “lo que se llama fin de la voluntad supone ya la representación de un objetivo”²⁵². 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 tendencia”²⁵³.

El fin, como vemos, nada tiene que ver con el *télos* de Aristóteles, ser-ad-veniente des-cubierto por comprensión existencial. Ahora 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”²⁵⁴. La moralidad del acto no depende de la ley moral *a priori* como para Kant, sino que dicha moralidad se

²⁵¹ *Ibid.*, p. 61.

²⁵² *Ibid.*, p. 60.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

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 malo²⁵⁵. 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"²⁵⁶.

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 Seinsstufen*)"²⁵⁷. 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*)"²⁵⁸, 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

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 46-52.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 183.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 493.

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 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 enseña 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 reite-ración) pero que no se constituye según el modo de la subje-tividad, 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 ²⁵⁹, Nicolai Hartmann ²⁶⁰ y más recientemente Hans Reiner) ²⁶¹ o en Francia (en un René Le Senne) ²⁶², nos darán valiosos ele-mentos 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 termina-mos como mero bosquejo introductorio.

²⁵⁹ 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*).

²⁶⁰ *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 ab-solutez del reino ideal de los valores.

²⁶¹ En su libro *Das Prinzip von Gut und Böse*, se muestra un seguidor, con variantes, de la tradición de la ética de los valores.

²⁶² 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. 685 ss.).

A MANERA DE CONCLUSION

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 “destrucción” 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 construídas 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 construcción 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-existencialista*

Seremos muy breves, porque estas cortas líneas quieren indicar de qué manera la des-estructuración 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 "consciencia"? ¿El ser es lo que se manifiesta al des-cubrimiento o "hay ser porque el hombre es lo que es"²⁶³? 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*)"²⁶⁴. 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 pre-

²⁶³ El texto dice: "*Il y a de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être*" (*Être et néant*, Gallimard, Paris, 1948, p. 713).

²⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, p. 164.

cede 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 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)²⁶⁵ del *esse essentiae* y el *esse existentiae*, concluyendo que la esencia y existencia sartreanas pertenecen a la metafísica occidental moderna²⁶⁶, 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"²⁶⁷.

Con toda evidencia la tematización es husserliana, y, por ello, usa las nociones de "intención", "reducción", "constitución", etc.²⁶⁸. Pero la ontología sartreana tiene matices propios:

²⁶⁵ Cfr. *Participation et causalité*, en especial: "El osurecimiento del *esse* en la escuela tomista" (pp. 280-317). En sentido estricto, para Tomás de Aquino, Dios no tiene *existentia* 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*.

²⁶⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 159-160.

²⁶⁷ *Etre et néant*, p. 18.

²⁶⁸ Todas esas nociones, sin embargo, son utilizadas por Sartre con "suma libertad".

“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, immanencia de sí a sí misma”. Exclama por último: “Hemos entonces superado el idealismo”²⁶⁹.

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...”²⁷⁰.

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 *fuerza* de los valores y de la nada, gracias a la cual el mundo existe”²⁷¹. 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”)²⁷², ya que es la libertad la que elige su ser. “Esta elección es absur-

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 23-24.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 642.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 722.

²⁷² *Ibid.*, p. 558.

da, 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”²⁷³. ¿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”²⁷⁴. El proyecto es comprendido por Sartre como libre elección, como objetivación auto-constituída por la conciencia acerca de posibilidades que son un “habérselas” contentes 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”²⁷⁵. 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 negati-

²⁷³ *Ibid.*, p. 559. El ser es lo *en-sí*, la cosa-óntica; el hombre es nada, es una fisura en el ser.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 560.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 708.

vidad: se trata de negación de negación; en referencia al objeto visualizado, es positividad..."²⁷⁶.

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 existencialista. Aun 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.

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"²⁷⁷. 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"²⁷⁸. Esta exégesis, hermenéutica, que pensó ya de alguna manera el joven estudiante de teología Martín Heidegger a partir de la hermenéutica bíblica de Schleiermacher²⁷⁹, 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 fun-

²⁷⁶ *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.

²⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 13, p. 60.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 62.

²⁷⁹ *Idem*, *Aus einem Gespräch von der Sprache, en Unterwegs zur Sprache*, pp. 96-97.

damento del mundo. Sino que el hombre se encuentra, por una "acontecimiento co-participativo (*Er-ereignis*)" ante el *factum* primero e irremediable, porque es su esencia misma, del descubrir 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 ex-sistencia"²⁸⁰, 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"²⁸¹. Pero ni siquiera el pro-yecto es un producto del hombre, tal como lo entiende Sartre. El pro-yecto comprensivo existencial ad-viene al hombre, le es dado de alguna manera, no en aquello que la elección de posibilidades tiene bajo su fática y al mismo tiempo libre responsabilidad, sino en su último horizonte. Por ello "el pro-yecto (*Entwurf*) 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"²⁸².

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 (*katà fysin*).

²⁸⁰ Idem, *Brief über den Humanismus*, p. 164.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 167.

²⁸² *Ibid.*, p. 168.

Pero esto es ya comenzar el des-cubrimiento de la ética-ontológica²⁸³.

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.

²⁸³ 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-aignis*)" (Cfr. *Der Stas 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 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 CRONOLOGICAS DE LAS OBRAS ETICAS DE
ARISTOTELES, TOMAS DE AQUINO, KANT Y DEL
MOVIMIENTO FENOMENOLOGICO

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 periodo definitivo de su pensar
- 322 muere en Calcis (Eubea).

Bibliografía fundamental para la cuestión cronológica:

- W. JAEGER, *Aristoteles*, Weidmann, Berlin, 1923.
- F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (1938), Vrin, Paris, 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, II, III</i>
Papeles desde 348 al 330	Papeles comunes de la segunda y tercera parte: (335-322) I) <i>Ética a Nicómaco V, VI, VIII (= Eudemo IV, V, VI)</i> II a) <i>Ética a Eudemo VII, 1-12</i> b) <i>Ética a Nicómaco VII, 12-15</i> c) <i>Ética a Eudemo VII, 13-15 (= VIII, 1-3)</i>
En el Liceo (335-322)	I) Nueva redacción de sus cursos introductorios de ética (335-330) <i>Ética a Nicómaco I, II, III, IV</i> II) Redacción definitiva de la tercera parte de los cursos de ética (330-322) <i>Ética a Nicómaco VIII, IX, X, 1-9</i>

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*, París,
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)	<i>In III - IV libros 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)	<i>In X lib. Ethicorum</i> (1260† o 1269†) <i>Summa contra gentiles III</i> (1263) De Potentia (1265-1267) <i>Quaest. dispo. de natura beatitudinis</i> (1266)
Maestro en París (1269-1272)	<i>Summa theologiae I-II</i> (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 II-II</i> (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 Schö- nen und Erhabenen. 1765/1766. Programa de un curso donde se muestra empirista. Influencia clara de Rous- seau.
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 Methaphysik 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, *Manuscritos F I 11, 21, 23, 14* de sus cursos inéditos en Gotinga
1912. SCHELER, *Das Ressentiment*
1913. HUSSERL, *Ideen I*, en Gotinga
1913. 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	TITULO 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
1925-26	Wozu Dichter? (en <i>HW</i>)	1936
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
1935-36	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	Moirá (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

