

CAPÍTULO II

LAS POSIBILIDADES ÓNTICAS

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

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

§ 7. *Hermenéutica existencial*

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

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

En la filosofía práctica kantiana esta distinción se efectuaba igualmente pero con distinto significado. La ley moral se sitúa por su naturaleza "dentro" del ámbito que estudiamos en este capítulo, dentro del mundo y en relación a las posibilidades. Siendo para Kant, dicha ley, vacía o forma universal sin contenido *a priori*, un *Faktum* abismal, infundado, en cierta manera absolutizaba lo intramundano e invalidaba toda pretensión de comprender el mundo como tal, el ser como horizonte trascendental del ente. Pero en la metafísica moderna no hay otra salida. El *sujeto* no es el hombre, ni el *objeto* el mundo; pero al hacer del sujeto el fundamento olvidaba que dicho fundamento es ya intramundano. Es decir, la ley era el fundamento para un ámbito reducido intramundano, aquel que un sujeto como tal puede desplegar al producir o constituir los objetos. Fundar la moralidad sobre la ley moral es fundarla sobre un hecho intramundano que, si fuera trascendido el sujeto como ser-en-el-mundo, se encontraría ya fundado en el ser. La fundamentación kantiana se queda corta porque parte del sujeto que es sólo un modo fundado de ser en el mundo. La ley, por su parte, no siendo sino la ex-igencia del ser, es un hecho fundado. Veremos esto más adelante¹²⁶.

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

sentado y por último constituido como fin (*Zweck*) para una voluntad que es sólo facultad realizadora¹²⁷. El *fin* de Scheler nada tiene que ver con el *télos* aristotélico. Este *télos*, como el ser ad-viniente del hombre, no puede caer hasta transformarse en objeto de una elección; el *télos* es el horizonte siempre fuyente¹²⁸, dentro de cuyo ámbito pueden ser proyectados los fines (*Zwecken*) tal como los conciben Scheler o Hartmann. Es necesario entonces saber distinguir claramente (ya que uno es el fundamental o primario y el otro derivado o fundado) entre el *télos*, *finis* o ser ad-viniente (como momento del ser del hombre en la unidad de la temporalidad) con el *Zweck*, el proyecto forjado como un plan temático o atemático, pero en cada caso ya intramundano. De esta manera debe entenderse aquel comienzo de la obra de Hartmann *Teleologisches Denken*, "Im Anfang des menschlichen Denkens war der Zweck"¹²⁹. "La finalidad como una categoría de la conciencia"¹³⁰ muestra bien lo que venimos diciendo. El fin, del que trata la ética moderna, no puede fundar la moralidad porque sólo es algo ya fundado en los *a priori* del mismo sujeto. Los valores son puestos como el *sentido* del objeto, en la interpretación de la fenomenología axiológica. Hartmann mismo subjetivizó la metafísica aristotélica; su objetivismo (desde el cual critica al "subjetivismo" kantiano) no deja por ello de fundarse en la subjetividad del sujeto moderno. Cuando nos dice que "el fin es, en un primer sentido, una determinación puesta desde el principio (el valor), un poner el contenido de valor por la conciencia"¹³¹, se nos manifiesta que el fin no es sino una posibilidad proyectada. El *valor* ocupa ahora el lugar de la *enteléjeia* aristotélica (que siendo el ser mismo en el caso del hombre funda como horizonte inconceptual pero comprensivo)¹³²; y como el valor es un momento que se funda en la subjetividad moderna "toda teleología de la naturaleza, del ser o del mundo, es necesariamente antropomorfismo"¹³³.

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

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

Para entender claramente la cuestión que aquí planteamos debemos diferenciar adecuadamente el mero ente abstractamente y objetualmente conceptualizado (*tà ónta*) del útil que tenemos cotidiana y existencialmente "a la mano" (*tà prágmata*). Y, aún de manera más radical, debemos distinguir el com-prender primario del com-prender derivado o intramundano de los útiles, y de la interpretación como expresión del último momento indicado¹³⁴.

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

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

Lo que me enfrenta es siempre cosa-sentido o "algo-para" porque por la *com-prensión* del ser o del mundo como primer horizonte me abro al ámbito de la significatividad como tal, en su totalidad, y sólo desde ese ámbito iluminado me hacen frente útiles que *comprendo* (ahora derivadamente) en cuanto se integran de alguna manera a mi pro-yecto fundamental. "Esto" tiene ahora y aquí sentido para mí en cuanto de esta o aquella manera es una mediación *para* de alguna manera encaminarme a mi poder-ser ad-viniente y siempre fluyente. "Esto" es comprendido como *posibilidad-para* el poder-ser. Es decir, a las cosas las comprendo (comprensión derivada) intramundanaamente como mediaciones que tienen un sentido *dentro* del marco total de referencia (el mundo como tal al que me abro por la com-prensión del ser en cada caso el mío, el nuestro, el de nuestra época como historia universal). Es sólo a partir de la comprensión de las cosas-sentido intramundanaamente que se despliega la interpretación o hermenéutica, que ahora sí es conceptual y aun representativa. La hermenéutica o interpretación en su posición existencial o práctica (cotidiana) es un despliegue de la comprensión derivada del útil como posibilidad hacia un recortar o fijar uno de sus aspectos, una de sus internas posibilidades diferenciantes. Así puedo comprender lo que es una "huelga" en un movimiento sindical, como punto de partida o comprensión *derivada*, para desplegar interpretativamente la huelga *como* un "instrumento de fuerza" para hacer prevalecer la justicia. Desde la comprensión de *algo*, se pasa a la interpretación o hermenéutica de ese algo *como* algo¹³⁵. El *como* es sólo un aspecto de lo comprendido: lo comprendido es la cosa-sentido o útil de la vida cotidiana cuya riqueza es mucho mayor que la de ser interpretada así (y finalmente conceptualizada) como "instrumento de fuerza". Lo cierto es que desde la com-prensión fundamental y existencial-práctico-cotidiana el hombre se enfrenta a las cosas que le hacen frente primeramente en *un* cierto *ver-las* que denominaremos técnicamente *circumspección* (*umsehen*). Esta palabra de origen latino incluye la comprensión derivada y la interpretación (se trataría del *prendere* de la *circum*-prendere; pero dicho *prendere* o captación de lo que me hace frente se desdo-

blaría por su parte en dos movimientos internos: el *circum-* o el "echar una mirada en torno" comprendiendo lo que me hace frente dentro del plexo de significatividad que es el mundo, y el *-spectare* o la mirada interpretadora). La comprensión primera abre al mundo como tal; la circunspección es un hacerme cargo de lo que *ya* está *dentro* del mundo; desde el fondo de éste como círculo ya dado (*circum-*) miro interpretativamente todo como posibilidades *para* (*-spectare*) mi poder-ser. Esta mirada comprensivo-interpretadora o circunspección es el modo "intelectual-existencial" como práctica y primeramente nos enfrentamos a los útiles (con los entes como tales podemos enfrentarnos, pero haciendo abstracción de su "para" y por ello temática o posteriormente). *Hermeneúein* significa en griego "ver en torno" (*circumspectare*, en latín), explicar, expresar. Es entonces ese mirar comprensivo-interpretador intramundano que se enfrenta a los útiles descubriéndolos ya expresamente *como* posibilidades situadas dentro de la facticidad y el poder-ser ad-viniente. Esta hermenéutica existencial o cotidiana es igualmente pre-temática aunque ya conceptual (conceptualización pre-analítica e integrada al todo de significación mundano). La interpretación científica o filosófica es posterior, se apoya en ella y se vuelca en definitiva y nuevamente en ella. La interpretación práctico-cotidiana o existencial es la manera primerísima (cronológicamente) como nos enfrentamos a todo lo que nos hace frente dentro del mundo. El modo adecuado como lo que nos hace frente se nos manifiesta al descubrimiento comprensivo-interpretativo en la cotidianidad es lo que denominaremos "la verdad para la acción" (*he alétheia praktiké*). El hombre descubre las posibilidades que se le manifiestan intramundana-mente desde el primordial descubrimiento¹³⁶ del ser como poder-ser ad-viniente. Las posibilidades se descubren desde el ser.

§ 8. Diferenciación y valorización de las posibilidades

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

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

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

En la situación existencial el hombre se abre al mundo desde su poder-ser progresiva y diferenciadamente. Continuamente interpreta por descubrimiento lo que le enfrenta dentro del mundo como posibilidades, debiendo desplegarlas en la diferenciación, privilegiando unas y descartando otras. Es aquí y sólo ahora, en el ámbito fundado y no fundante, donde debe situarse la cuestión del *valor*. "Vale" lo que se presenta en cuanto es posibilidad. "Ser-posibilidad" para el poder-ser y "ser-valioso" es lo mismo. El valor y el carácter de ser posibilitante es idéntico. La posibilidad en tanto "condición posibilitante" del poder-ser es el valor¹³⁸. Se dice que algo es posibilidad no sólo en cuanto es comprensible, es decir, cuando lo comprendido tiene significación dentro del plexo total de significatividad del mundo como tal, sino en cuanto está actualmente integrada al movimiento de totalización hacia el poder-ser, y por ello guarda una referencia de preferencia y como condición de posibilidad del advenimiento del poder-ser. Se dice que la posibilidad "tiene" *sentido* cuando guarda, con el armazón formal de la significatividad del mundo, una referencia concordante; es decir, cuando lo comprendido es *comprensible* por poder remitirse a la totalidad del mundo (ahora totalidad de *sentido*). El sentido, entonces, no corresponde al ente como tal, sino sólo al ente que como útil me hace frente dentro del mundo. No significa que el hombre *pone* o *constituye* el sentido; significa en cambio que sin el hombre *no-hay* sentido. Claro que el hombre no produce el sentido sino lo descubre desde el ser como horizonte de significatividad total¹³⁹. De igual manera (ya que el *sentido* en cuanto existencial o cotidiano, práctico, es siempre primeramente *valor*) algo "tiene" *valor*. Sin el hombre no hay valor; pero el hombre no pone los valores; el hombre descubre el valor en lo que le hace frente como posibilidad. El valor de lo valioso es su carácter mismo de estar integrado a un plexo de mediaciones, condicionado por el poder-ser (el ser ad-veniente) y condicionante de su ad-venimiento. La posibilidad es valiosa y el valor es el carácter mismo posibilitante. Algo vale en cuanto está integrado actualmente en el movimiento histórico de totalización. Deja de valer en el momento o época que deja de estar integrado en tal movimiento. Realmente la cosa puede seguir siendo idéntica a ella misma, pero al quedar descartada como posibilidad de un movimiento de totalización es in-servible y por ello deja de ser "posibilidad" (queda reducida al fondo oscuro de lo que no entra ahora como "posibilidad" en mi comprender-hermenéutico). El valor y el ser de la posibilidad como posibilidad es

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

dad. El descubrimiento del valor o la referencia al poder-ser es la "verdad para la acción", la verdad (= descubrimiento) del ser como posibilidad existencial y práctica. La verdad del ente se manifiesta primeramente como verdad de la posibilidad, como descubrimiento de algo *como* algo que entronca dentro del plexo significativo del mundo en vista o *para* el poder-ser¹⁴⁰. Ese descubrimiento existencial o práctico no se enfrenta con el *sentido* temático o teórico de las posibilidades, sino que existencial, primera y prácticamente la posibilidad nos enfrenta como *valiosa* o *disvaliosa*. El valor es contemporáneamente el nombre que se da al ser de la posibilidad existencial. Si afinamos de esta manera el valor en el ser (fundándolo en el poder-ser y como el ser de la misma posibilidad) todo lo dicho por la ética axiológica de la modernidad (que parte de la metafísica infundada de la subjetividad) es rescatable. Los valores, las jerarquías de valores y las reglas de preferencias son la armazón formal¹⁴¹ de las posibilidades existenciales en vistas y desde el poder-ser. Pero en este caso la ética no es ya doctrina del arte ni la *prâxis* existencial una invención, sino, muy por el contrario, la ética sería un pensar descubridor acerca de un cotidiano desocultar existencialmente posibilidades. El valor de un evidente absoluto en sí¹⁴² es ahora situado como la posibilidad *qua* posibilidad fundada en el ser.

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

el poder-ser que pro-curamos¹⁴³. Si la pre-ocupación se aquietara en mera ocupación y la posibilidad fuera reducida a un ente poseído en la inmediatez, el movimiento de totalización se cerraría o terminaría y el hombre gozaría de la ilusoria felicidad de una mediación absolutizada. La pre-ocupación es un modo fundamental desde el que el hombre se abre intramundamente a sus múltiples y diferenciadas posibilidades, las que siendo tales (posibilidades existenciales) son proyectadas en vista al poder-ser recibiendo de ese proyecto su ser, su tensión-hacia, su vigencia como posibilidad-para (valor), permitiendo que en fluyente dialéctica el hombre no caiga en la clausura y esté siempre lanzado (*enteléjeia*) libre para su ad-venimiento histórico, para las exigencias de su época, para la pro-curación solidaria del ser del otro al que está ligado por su propia estructura.

§ 9. *La libertad fácticamente emplazada*

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

"En la *Crítica de la razón práctica* de Kant la libertad en tanto fenómeno era incognoscible, como se explicaba en la antítesis de la tercera antinomia¹⁴⁴. La libertad en tanto idea de la razón pura práctica la "sabemos a priori en cuanto posibilidad; aunque sin inteligirla (*einzusehen*), porque es la condición de la ley moral que sabemos (*wissen*)"¹⁴⁵. Esta idea de libertad como condición supuesta de todo el orden moral es la "piedra clave o de ángulo de todo el edificio de un sistema

de la razón pura, aun de la especulativa"¹⁴⁶. Véase entonces que la libertad es fundamento último (*ratio essendi* dice Kant) pero sin poder ser objeto de un concepto; es un fundamento del que *sabemos* sólo su necesaria posibilidad. Nuevamente la metafísica moderna de la subjetividad ha encerrado en el ámbito intramundano de las posibilidades el fundamento (en verdad ya fundado) de la ética. La libertad, para Kant, Fichte, Hegel y los demás representantes del idealismo, es un *Faktum* primero, continuando y absolutizando el mito adámico de la libertad como origen ontológico del mal¹⁴⁷. La libertad, en la Totalidad del mundo, no es *ratio essendi* de la ley moral, cuestión esta última que veremos en el párrafo siguiente, sino que está ya fundada en el ser como poder-ser previamente comprendido, ser en el que la misma ley se encuentra igualmente radicada.

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

La libertad como momento interno de la Totalidad y como fundamento del orden moral se encuentra a la base de la ética burguesa, del *êthos* del hombre moderno europeo¹⁴⁹, y en esto Sartre se encuentra una vez más solidario de la modernidad. Nuestro filósofo francés piensa que es por una elección (*choix*) fundamental u originalmente *libre* que el hombre pone ante sí el fin o pro-yecto ontológico¹⁵⁰, "El para-sí es libre y puede hacer que haya un mundo porque es el ser que tiene que ser (*a à être*) lo que era a la luz de lo que será. La libertad del para-sí se nos aparece como su mismo ser... La libertad es simplemente el hecho de una elección (la fundamental y primera) que es siempre incondicionada. Una tal elección, hecha sin punto de apoyo, y que se dicta a sí mismo los motivos puede parecer absurda (*absurde*) y lo es en efecto"¹⁵¹. Para Sartre, por el "psicoanálisis existencial", método propiciado en *L'être et le néant*, se podría "explicitar este proyecto ini-

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

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

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

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

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

igualmente un dato que no cae bajo mi libertad. Sin embargo, en cuanto ya-dado el todavía-no del poder-ser es el fundamento de la libertad en aquel su aspecto de siempre in-clauso. Porque el poder-ser nunca podrá ser un ya-sido inmediatamente poseído, toda posibilidad que se me abre no se me impone con absoluta necesidad. El modo de trascenderme en las posibilidades intramundanas es siempre no absolutamente determinado; ese modo está marcado por una indeterminación propia del no-ser del ente que siempre es poder-ser¹⁶⁰. La libertad, ontológicamente considerada, es un signo más de la finitud que se funda en la comprensión del ser como poder-ser *ad-viniente*.

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

La libertad, que pende de la comprensión del ser, es un dejar-ser a lo que se nos presenta intramundaneamente¹⁶¹; se puede dejar-ser algo simplemente ahí, en el mundo, sin todavía asumirlo en la *prâxis* por una determinación electiva porque el hombre, *antes* de enfrentarse a lo intramundano y *simultáneamente* a ese enfrentamiento, está ex-stático en el poder-ser *ad-viniente* que le permite no perderse cósicamente en la inmediatez de eso que le hace frente: si fuera un animal le haría frente inmediatamente como estímulo, por ser hombre le hace frente como posibilidad, mediación fundada en la no-inmediatez de su propio ser, en el siempre no-todavía. Por estar el hombre siempre ya en el mundo su libertad no puede ser absoluta; pero por no estar jamás dado como ya-totalizado tiene ante sus posibilidades a las que se enfrenta la casi-indiferencia de lo que, de todas maneras, jamás la totalizará totalmente.

Por ello la libertad primeramente más que nota positiva es más bien signo de finitud, manifestación del no-ser del hombre. La libertad es negatividad: negación de la inmediatez cósmica fundada en la negación esencial de un ser-sido. Lo que la com-prensión es al poder-ser, la libertad lo es a las posibilidades: condición de posibilidad de la des-velación del ente¹⁶².

Sin embargo, intramundaneamente, dicha negatividad se reviste de una nota particular y ahora positiva. El hombre, comprensor-interpretante de la contingencia intotalizante de las posibilidades, es ahora dueño y señor de la facticidad (claro que en el ámbito en que el poder-ser, fácticamente emplazado, puede *abrirse al mundo*). No es un dueño y señor absoluto, sino finito, condicionado, fácticamente determinado. Pero, de todas maneras, es el único ente del cosmos real que, por estar abierto al ámbito del mundo desde el poder-ser puede ahora dominar (etimológicamente viene de *dominus*: dueño, señor) sus posibilidades. Sus propias posibilidades son las mediaciones que "depositándose" (si se nos permite la descripción óntica) en el ser viene a "aumentar". (nuevos perdones por la ontificación) el ser ya-dado. Lo cierto es que por esa *supra*-stancia, ese estar-sobre y como dueño y señor de sus propias posibilidades, el hombre puede lanzarse a la efectuación del poder-ser, al que en cierta manera se destituye como poder-ser al concretarse como ya-dado. Sin embargo, el poder-ser histórico, el mío y nuestro, por su fuyente esencia, fluye hacia un más allá trascendente: un nuevo poder-ser se despliega emplazado por la *prâxis*-factificante del poder-ser-*sido*. Es así como se entiende ahora la fórmula de tanta riqueza expresada de la siguiente manera: "El Ser-ahí es el ente al que en su ser le va este mismo"¹⁶³. Es decir, el hombre se encuentra abandonado a sí mismo¹⁶⁴, no en cuanto pueda libre o temáticamente encarar electiva o conceptualmente su poder-ser, sino en cuanto debe responsablemente empuñar las posibilidades que, a través de la vida e inexorablemente, va operando (la obra: *Leistung*, *érgon*) el ser del hombre. Por ello el hombre es responsable. Esta palabra (responsable) viene del latín: *re-spondere*, en el sentido del que responde-por algo dejado a fianza (*sponsio*) o a su cargo. El hombre se encuentra arrojado al habérselas como señor y libre ante las posibilidades que, empuñadas, comprometen su destino, su historia, su futuro, su ser. El hombre en cuanto libre para sus posibilidades es re-sponsable de su propio ser dado a cargo, el ser que él mismo advendrá como *eídon proairetón* ("esencia elegida" decía Aristóteles: éste es el único sentido adecuado en

el que la frase sartreana tiene real sentido ontológico: "la ex-sistencia es anterior a la esencia"). De ese *eídos* puede decirse que es "la *perfectio* del hombre, el ad-venir a ser lo que puede-ser por su ser libre (*Freisein*) para sus... posibilidades (...), en una obra (*Leistung*) de la pre-ocupación"¹⁶⁵. La libertad sería un modo de la pre-ocupación. Clásica y psicológicamente se decía "facultad de la voluntad"; ontológicamente es la modalidad bajo la cual la pre-ocupación se refiere a lo intramundano como posibilidad intotalizante¹⁶⁶.

§ 10. Alteridad de la finitud por determinación electiva

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

La ontología clásica se ha detenido para describir el tema de nuestra presente reflexión¹⁶⁷. Aristóteles expresa claramente el proceso alterificante cuando dice que "el hombre es el origen (*arjè*) de la *prâxis* [en cuanto com-prensor del ser]; [desde ese origen el hombre] por la deliberación se ocupa de las acciones que obra bajo su espontaneidad (*tôn autô praktôn*), *prâxis* que se cumple a fin de alcanzar otros horizontes (*állon*)"¹⁶⁸. Eso "otro" no es el otro, es decir, un hacerse otro

hombre, sino un irse "alterando" desde la mismidad y por sucesivas determinaciones que en griego se denominó *proairesis*. La partícula *pró-* indica una cierta "anterioridad"¹⁶⁹: desde la com-prensión del ser, la libertad, el interpretar existencialmente cada posibilidad el hombre se determina. En efecto, la elección "no recae sobre lo imposible (*tôn adynáton*)"¹⁷⁰, mientras que "la *boulesis*"¹⁷¹ puede ser de lo imposible¹⁷². ¿Cómo es que el fundamento tender-hacia el ser (concomitante y paralelo a la misma com-prensión) tenga como meta un imposible? Después de todo lo explicado esto es ahora claro: el poder-ser como ser-dado es esencialmente im-posible, jamás el poder-ser será una Totalidad totalizada¹⁷³. Lo único posible de obrar en su ser que el hombre libremente puede determinar es aquello "que tiene a cargo"¹⁷⁴: sus posibilidades fácticamente emplazadas desde el poder-ser. La elección y la previa "deliberación no se ocupa del poder-ser (*tôn telôn*) sino de los posibles como mediaciones"¹⁷⁵. La ontología clásica reúne por último sinérgicamente el nivel de la comprensión con el de las tendencias en el momento indivisible de la elección: querer juzgado o juzgar querido¹⁷⁶.

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

De lo que aquí tratamos es de la elección *existencial*: la decisión de empuñar esta o aquella posibilidad que se abre dentro del mundo y desde el pro-yecto. Con toda evidencia las posibilidades han sido previamente comprendidas e interpretadas. Sin embargo, como hemos visto, dicha interpretación es existencial. La elección no es un habérselas temáticamente con las posibilidades¹⁷⁷, sino un integrarlas existencialmente al todo de referencia que es siempre mi mundo. Y, por ello, ante las posibilidades "elegimos empuñarlas (*labeîn*) o huir de ellas (*fygeîn*)"¹⁷⁸. De tal manera que no debe creerse que la deliberación previa a la elección es un acto del *pensar* (véase el *capítulo VI*) sino, fundamentalmente de la comprensión-interpretativo existencial; es una deliberación sin la claridad luminosa del que pone en cuestión lo que le enfrenta "a la mano" como posibilidad "ante los ojos" de un pensar desde la crisis que puede así fijar la posibilidad ante la inteligencia para analizarla en el sosiego, la serenidad, dentro del ámbito que abre dicho pensar por trascendencia de lo existen-

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

El ámbito de la elección de posibilidades es idéntico al de la libertad. Cuanto más libertad se tenga en el dejar-ser a las posibilidades para que manifiesten su referencia al poder-ser, tanta mayor posibilidad habrá de elegir. Pero como la libertad, la elección está fácticamente condicionada. "El encuentro electivo de la posibilidad" se abre y se determina siempre ante "una tradición de posibilidades transmitidas"¹⁸¹, El "depósito" de posibilidades transmitidas más bien encubre que no manifiesta lo transmitido por tradición. Cuando más mi referirme al poder-ser haya cobrado por la destrucción el carácter de una ad-ventura personalísima e intransferible, tanto más las posibilidades recobrarán su sentido de irrenunciable irrepetibilidad: mi destino estará en mis manos, la elección de una de las posibilidades deberá ser afrontada con templado ánimo, descartando el terror ante los imprevisibles, ante mi historia de la cual soy responsable. Es así como el hombre va progresando en el pasaje constante de alteración en la mismidad por determinación decisiva, electiva. Al mismo tiempo el hombre es una "supra-stancia por su libertad finita", a partir de la cual se apropia de sus posibilidades¹⁸², que una "infra-stancia en su estar abandonado así mismo"¹⁸³, a su propia elección.

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

do (fuente de toda determinación). Del poder-ser no hay elección sino com-prensión dialéctica existencial¹⁸⁴. La elección, no fundamental sino fundada, es un momento de la pre-ocupación (si por este existenciarío se entiende la raíz o fundamento de todas las tendencias e inclinaciones; del amor, el deseo, el impulso, etc.)¹⁸⁵. La libertad, lo hemos visto, es igualmente un modo de la pre-ocupación pero en diverso sentido. Si la pre-ocupación es el modo como encaramos todo lo intramundano desde el poder-ser, la libertad es más bien el tomar toda posibilidad como intotalizante. La libertad es, con preponderancia, el momento *pre-* (el tener en vista el poder-ser) de la *pre-ocupación*, ya que es el dejar-ser a las posibilidades en su contingencia manifestada desde la totalidad fuyente e inalcanzable. La elección, determinación, decisión o resolución es el momento que se dirige ya al quehacer mismo, a la *ocupación* en la que consiste también la *pre-ocupación*. En la elección la pre-ocupación, ese movimiento del pre-ser-se (ese estar-siendo el ser ya-recibido a cargo desde el poder-ser), se determina por *una* de las posibilidades, descartando las otras que, por el hecho mismo de la elección, son destituidas al rango de imposibilidades. El hombre, por su esencia finita, tiene la trágica necesidad de deber empuñar *una* posibilidad. Es esencial no perder ninguno de los términos complementarios y antitéticos: la libertad como indeterminación y la elección como determinación. "*Ninguna* de mis experiencias particulares puede realizar mi poder-ser; pero al mismo tiempo yo no me actualizo jamás sino a través de *un modo* concreto que excluye todos los otros modos... Proyectar conservar intacto el campo total de mis posibilidades, es idéntico a anular el proceso de totalización. No hay otra manera de salvar la realidad de la vida que consentir en la pérdida de una infinidad de posibles. Esta renuncia necesaria se nos manifiesta más radical todavía cuando comprendemos que la diferenciación se efectúa en una historia"¹⁸⁶. Es decir, no podemos abordar al poder-ser indiferenciadamente en su totalidad, sino que debemos elegir *un* camino. Dicho camino es *uno* de los "posibles", es uno *diferente* a otros; y es esa diferenciación, por cumplimiento de una vocación histórica (llamado del ser al hombre situado con-otros y en su época), la única manera por la que el hombre llega a obrar lo que en definitiva debe pro-curar: la *perfectio* de su ser recibido fácticamente pero construido por elección en la libertad.

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

posibilidades como "lo que yo elijo" (y no "lo que se me impone" como *única posibilidad* desde un poder-ser gregario o el del "hombre masa"¹⁸⁷) supone ya la libertad y la vigencia esclarecedora del poder-ser (no obnubilado ni corrompido). Cuando más actuante sea el *pre-* (el poder-ser) de la *pre-*ocupación, más libre y determinante será la elección y esto porque la deliberación existencial pende enteramente de la vigencia del poder-ser. La deliberación, previa a la elección, cotidiana y primera, es un momento atemático, es un desarrollo de la comprensión interpretativa que se incluye en la *circumspección* pero que es, por decirlo así, "prolongada" por la libertad. En este intervalo la libertad, como el estar "todavía-indeterminado", permite a la circumspección hermenéutica que, por la deliberación, proyecte las posibilidades sobre el fondo del mundo como tal (el poder-ser o pro-yecto original o fundante) y recibida, como en un eco, el "valor" de la posibilidad; es decir, reciba el mayor o menor "sentido" de cada posibilidad; reciba como en respuesta la mayor o menor *conveniencia* de esta posibilidad. "Conviene" la posibilidad cuando posibilita más adecuadamente el poder-ser. La deliberación existencial no es un detenerse "a pensar" la cuestión. Ese ponerse "a pensar" es ya un salirse del flujo de la cotidianidad; es reducirse a ser un sujeto que se pone a "pesar" razones en pro y contra. Esa deliberación explícita o temática es, ciertamente, un modo privilegiado de ser hombre. Surge gracias a ciertas situaciones límites¹⁸⁸ y que el hombre auténtico puede establecerla como manera habitual de su existir. Sin embargo, la deliberación explícita es segunda y se apoya en la deliberación como hermenéutica existencial que está perfectamente integrada a la *prâxis* misma. Esta deliberación que prepara la elección, que la condiciona, además de existencial y atemática es dialéctica, ya que pasa de uno a otro horizonte para descubrir el sentido o valor de las posibilidades que se le manifiestan. La posibilidad es así situada por la deliberación dentro de los círculos concéntricos de la circumspección, que, en último término, es el de la comprensión misma del ser¹⁸⁹.

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

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

En la *Carta* sobre el "humanismo" Heidegger nos propone un texto para ser pensado: "El hombre, que sólo participa al ámbito del ser en cuanto se trasciende [por el descubrimiento] en la manifestación del ser, puede [permitir] que del mismo ser nos venga la asignación (*Zuweisung*) de aquellas indicaciones (*Weisungen*) [órdenes o consignas] que llegarán a ser para el hombre ley (*Gesetz*) y regla. *Asignar* se dice en griego *némein*. La *nómos* no es sólo ley [en su sentido óntico-cotidiano], sino más originariamente la asignación oculta en la destinación (*Schickung*) del ser. Sólo esta asignación permite ordenar-disponiendo al hombre en dirección al ser. Y sólo esta disposición-estructurada-hacia es capaz de sostener y ligar... Más esencial que todo establecer reglas es que el hombre descubra la dirección de la permanencia en la manifestación del ser. Sólo esta permanencia acuerda la experiencia de lo que sostiene. El fundamento [el sostén, *Halt*] de todo comportamiento (*Verhalten*) es don gratuito (*verschenkt*) de la manifestación del ser"¹⁹⁰. ¿De qué nos habla este texto? ¿Qué referencia tiene a las cuestiones que venimos pensando en este capítulo? ¿Qué significa asignación, destinación, ley, fundamento? Si pudiéramos todo, y de manera resumida, repetirlo con otras palabras diríamos lo siguiente: El ser, como lo yadado o facticidad, decreta a cada hombre (emplazando históricamente su poder-ser) una cierta asignación; lo asignado es el ser mismo recibido como don a cargo y del que debemos obrar su advenimiento. El hombre, por el hecho de ser es ya "deudor" (*debitor*), y como deudor "está destinado" (*debere* en latín) a cumplir lo que la asignación le asigna: el ser como dado o recibido a cargo de la libertad responsable¹⁹¹, no en el sentido de un destino necesario, sino en el sentido de una facticidad que encuadra ya mis posibilidades¹⁹², pero como la vigencia de mi poder-ser propio que me permite empuñar libremente dichas posibilidades. El hombre tiene un destino en el sentido que está destinado-a su poder-ser. La destinación al ser le es entonces esencial y fáctica. Pero la destinación *al* (hacia el) ser es previamente destinación procedente desde el ser mismo: como un círculo el ser asigna primero la destinación del que deudor se dirige al ser como a su propio destino. Es dentro de este horizonte que podemos ahora plantear la cuestión del fundamento ontológico de la ley, la ob-ligación y el deber.

Un camino nos lo muestra Kierkegaardh.

Dejémonos llevar de la mano en nuestra reflexión por los diversos estadios del pensar del danés, que pueden ser como una pedagógica introducción. Para el pensador danés la filosofía podría comenzar después de superar el "espíritu de sistema" recuperando el sentido del compromiso. Por ello era necesario en primer lugar ir más allá del estado de la actitud estética¹⁹³. El "*pathos* estético" es para Keirkegaard el momento hedonista, del goce, de la fruición, de la inmediatez de la conciencia perdida en la entrega empírica de lo finito. En el *Diario de un Seductor* nos dice que en el esteta "toda su vida estaba organizada para el goce; una vez gustaba personalmente las fruiciones estéticas, otra vez disfrutaba estéticamente de su personalidad"¹⁹⁴. El esteta —descrito parcialmente por Kierkegaard— sería el descomprometido, el que *contemplaría* pero con "manos limpias", el desesperado de la historia existencial que en verdad encierra una total indiferencia. Es un seductor; juega con la vida; juega aun con el *lógos* porque es para él sólo un "*pathos* de la palabra". Sin embargo, de la desesperación como postura y como juego puede llegar a la verdadera crisis y alcanzar la desesperación de la vida de la perdida conciencia del placer y la especulación. Se produciría entonces un pasaje a un segundo estadio (como para Heidegger puede pasarse del estar caído a la existencia propia): el "*pathos* ético", donde el hombre se elige a sí mismo (*Selbstwahl*) y determina responsablemente su propio poder-ser finito existente. El elegir encontrarse en la desesperación abre el ámbito de lo ético: el hombre no es ya especulativa o inmediatamente lo que es, ahora el hombre llega a ser lo que él ad-viene. La ética es acción, deber, ley, obligación, decisión, compromiso. El estadio de la inmediatez irresponsable y abstracta de lo estético ha quedado atrás: se abre ahora el arrepentimiento, la virtud, la falta, la perfección. Kierkegaard, sin lugar a dudas, tiene aquí presente la noción de moralidad kantiana y hegeliana. El fundamento de lo ético es la ley moral y por ello el deber es la necesidad con que se impone al sujeto existente algo moralmente bueno como a ser efectuado. Nuestro filósofo danés critica el estadio ético indicando que "sólo cuando me elijo a mí mismo como culpable me elijo absolutamente a mí mismo"¹⁹⁵, pero esto significa destruir en su fundamento el optimismo ético de Kant, ya que no es posible hablar de una personalidad que tenga valor supremo y eterno. Así se abre al tercer estadio, el religioso, donde lo absurdo define a la fe, y donde las categorías conceptuales y sistemáticas de la Totalidad deben dejar lugar a categorías

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

Si Kant apoya su moral en el ámbito de las posibilidades, al hacer de la ley y el deber el punto de partida, un Sartre, por ejemplo, repudiaría una tal fundamentación. La moral sartreana es una moral sin ley, sin deber, del absurdo (en el sentido de que la elección original es infundada); una moral de creación artística del agente moral. "Creo haberlo demostrado suficientemente al hablarles del caso de ese alumno que me vino a ver y que podía dirigirse a todas las morales, kantiana y otras, sin encontrar ninguna especie de indicación¹⁹⁷; se vio obligado a inventar él mismo su ley"¹⁹⁸. En este caso la ley es un arte-facto de la libertad; no puede ser fundamento ni de deber ni de obligación. Para Kant, en cambio, la ley era el fundamento, pero, radicalmente, "puesta" por un sujeto como la "condición de posibilidad" de la representación del objeto moralmente bueno. Debemos ahora ver cómo superar, todavía no a la manera kierkegaardiana (ya que dicha manera será pensada en el capítulo III), la ley como fundamento o como fundada en la subjetividad.

Como hemos visto en lo que llevamos expuesto hasta aquí, el ser como poder-ser es el horizonte último de comprensibilidad de toda posibilidad. Pero si ahora consideramos otro momento del ser como interpelándonos, se nos manifiesta como el que habiéndose asignado algo nos constituye por ello mismo en deudor. El deudor se encuentra en la posición de deber retribuir lo previamente distribuido. El ser, en tanto que se manifiesta como asignante, se muestra como exigente. Exigir (que viene del latín: obrar [*agere*] desde el origen [*ex*]) a alguien es indicarle lo que como deudor debe obrar para restablecer la inmediatez en la tranquilidad de la justicia cumplida. Cuando el deudor cumple su deuda el adeudado calma su ira, sus reclamaciones, sus exigencias. En nuestro caso es el ser mismo, como poder-ser ad-veniente, el que cumple una ex-acción¹⁹⁹. La ex-igencia que manifiesta es la de su propio ad-venimiento. El ser, entregado como don gratuito y por ello siempre ya fáctico, se presenta como increpándonos. La ley no es sino, estricta y enteramente, la ex-igencia del ser²⁰⁰. Ley, en su sentido ontológico, es el *ser mismo* que se manifiesta en el ámbito intramundano u horizonte de las posibilidades como "teniendo" ciertas ex-igencias. Si los senderos que el mismo

ser abre no son descubiertos por la comprensión-interpretativa ni pro-curamos marchar por ellos significa que el ser ad-viniente jamás ad-vendrá. La ley no es sino el momento correlativo de la asignación del ser: es la indicación del modo como la deuda del ser puede saldarse. Se establece entonces un círculo: el ser como originario instaurante asigna al hombre su propio ser (fáctico, histórico). El mismo ser constituye entonces al hombre deudor. El hombre como deudor descubre al ser en su manifestación como fundamento de las indicaciones (consignas u órdenes) que le llegan como ex-igencias: las normas, las reglas, la ley. La asignación originaria y la ley están, de hecho, destinados al hombre a su poder-ser; de manera que las ex-igencias del ser son para el hombre las señales de su advenimiento. Las posibilidades que le hacen frente dentro del mundo quedan como marcadas por las señales indicatorias de las leyes como ex-igencias del ser como poder-ser. Las posibilidades que han sido ontológicamente señaladas, las que son portadoras del valor preferido, es decir, que posibilitan privilegiadamente el poder-ser, son las debidas. La posibilidad es debida o debe ser obrada cuando la debemos cumplir por deber. Pero el deber en este caso, como la ley, no son *a priori* incondicionados de la moral. El deber no es sino el modo como el deudor (*debitor*) está destinado (*debere*) al poder-ser, como deber-ser²⁰¹, por mediación de la posibilidad auténtica que es la "condición de posibilidad" del ser ad-viniente en cuanto advenido. De otra manera, el deber es la manera como se nos impone la posibilidad indicada (ordenada, consignada) y por ello *ligada* por el ser mismo en cuanto ex-igida (ex-igencia que es la ley en su sentido ontológico). La posibilidad que se funda o sostiene en el ser, sobre la cual el mismo ser "monta guardia" o la protege como el modo de su advenimiento²⁰², la posibilidad que así sostenida está ligada al ser, ob-liga como lo debido, ex-igido. La ob-ligación indica una doble referencia (en latín *ob* tiene doble significado): por una parte, es ligazón "a causa de" el ser y, en este caso, la asignación del ser que somos y hemos recibido es fundamento de ob-ligación como deuda a ser saldada; por-otra parte, es ligazón "con respecto a" el poder-ser como deber-ser y, en este caso, es un ordenar que dispone (*verfügen*) la posibilidad debida. El ser como poder-ser es entonces deber-ser; el poder-ser, como origen desde el cual parte hacia una libertad la ex-igencia como ob-ligación, es el deber-ser. El poder-ser pro-yectado no consiste solamente en ser horizonte de comprensión, sino que es igualmente, y como hemos dicho, fundamento último que pro-curamos a través de

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

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

cercano y cotidiano: las ex-igencias de la vida individual, familiar o doméstica; entre dichos horizontes los de los grupos intermedios, los pueblos, las naciones... Leyes como ex-igencias del ser como tal (naturales); leyes promulgadas como ex-igencias libremente determinadas en el pacto histórico positivo. Las leyes promulgadas o positivas se fundan en las ex-igencias libremente determinadas en el pacto histórico positivo. Las leyes promulgadas o positivas se fundan en las ex-igencias del poder-ser que se nos impone fácticamente como don. Tantos son los horizontes del comprender como los tipos de leyes, de obligaciones y deberes. Son entonces círculos concéntricos que, desde cada uno de nosotros, se alejan dialécticamente hasta lo desconocido, futuro, inconceptualizable²⁰⁴.

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

La *prâxis* es trascendencia. Su origen es el hombre mismo, y en él los existenciaros hasta ahora descriptos: la comprensión del ser, la comprensión-interpretadora de las posibilidades, la libre y determinativa pre-ocupación, etc. Todos esos momentos "desembocan" en la *prâxis* que es como el cauce final del gran río, río que ha ido creciendo por la afluencia de los riachos y arroyos, para desembocar pujante en el mar; dicho mar es el mundo. La *prâxis*, por ello, no es *un* modo de ser en el mundo sino *el* modo conjugado de todo el hombre comprometido en las mediaciones hacia su poder-ser siempre mundano. La *prâxis* es *el* modo intramundano que aúna todo el ser del hombre²⁰⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo que la *prâxis* auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-veniente pro-yectado y com-prendido dia-lécticamente. De esa *perfectio* advenida es acerca de la cual tengo responsabilidad, ya que la he recibido a cargo. Esa *perfectio* de la cual la *prâxis* es mediación necesaria es la *mía*. La "miidad" del advenimiento en la responsabilidad de la *prâxis*, de una *prâxis* que es además y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre; de nuestra esencia misteriosa que nos lanza a nuestro ser y nos abandona en el mundo a nuestra libre determinación. La *prâxis* reúne entonces en un solo abrazo la totalidad del ser del hombre: se funda en el poder-ser emplazado en la facticidad; es la misma trascendencia en el mundo desde la previa trascendencia del pro-yecto; es actualidad que permite advenir el poder-ser en una de sus posibilidades. La *prâxis*, la acción, es la actualidad y manifestación del ser del hombre²¹².