

NOTAS DEL TOMO I

- ¹ Véase nuestro trabajo *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 6-7 y 17; y en esta obra, más adelante, el § 21 del capítulo IV.
- ² J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre* (1798), Einleitung, § 4; *Werke*, t. IV, p. 3.
- ³ *Ibid.*, I, § 1; p. 18.
- ⁴ *Ibid.*, p. 159. "In dieser Rücksicht gibt es absolut der Wille sich selbst" (*Ibid.*). En Fichte se da el pasaje del idealismo trascendental al idealismo absoluto (1793-1794). Después de la crítica kantiana y gracias a la obra de Jacobi, Reinhold, Maimon y Schulze, Fichte se atreve a proponer el principio absoluto que incluye a la cosa-en-sí kantiana: el Yo absoluto (Cfr. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), §§ 1-3: "...Ich, als absoluten Subjekts"; *Ibid.*, t. I, p. 97), que produce aún al no-yo (la cosa-en-sí). Pero al fin dicho idealismo se concreta en la *praxis* por la construcción del Reino de Dios, que para Fichte es la moralidad (Cfr. Xavier Leon, *Fichte et son temps*, t. I, pp. 470-517; Heinz Heimssoeth, *Fichte*, ed. cast. pp. 203-224).
- ⁵ Cfr. A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. 249; y nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, cap. III.
- ⁶ *Der Geist des Christentums*, en *Frühe Schriften, Werke*, t. I, p. 326.
- ⁷ Véase especialmente *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, parte III. En B 142, A 134 nos habla Kant de la Iglesia que no es objeto de experiencia: "die unsichtbare Kirche".
- ⁸ *Hegels Briefe*, ed. Hoffmeister, t. I, p. 18.
- ⁹ Hegel, *Philosophie der Religion*, en *Werke*, t. XVII, pp. 299 ss.
- ¹⁰ Hegel, *Enzyklopädie*, §§ 572-577.
- ¹¹ M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, en *Wegmarken*, p. 266.
- ¹² Cfr. más adelante los §§ 23 y 27, y en especial en la capítulo IX (tercer tomo).
- ¹³ Cfr. *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*. Véase nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, cap. II, § 7.
- ¹⁴ *Preisschrift über die Grundlage der Moral* (1840) § 16, en *Sämtliche Werke*, t. IV, pp. 205 ss.
- ¹⁵ *Ibid.*, § 22, pp. 270: "...ist es Ein und das selbe Wesen, felches in allem Lebenden sich darstellt". Schopenhauer indica en este § 22 toda una tradición vigente en el idealismo alemán y en el pensamiento occidental: desde el Upanishad, pasando por la escuela pitagórica y eleática, nuestro filósofo continúa esa tradición que se prolonga en Scoto Eriúgena, los Sufis árabes, Giordano Bruno, Spinoza, Boehme, y que "volvió a despertarse aquel conocimiento con la filosofía ecléctica de Schelling" (*Ibid.*, pp. 268-269).
- ¹⁶ Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, cap. IV, § 17.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, § 18.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, § 19-20.

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

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

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

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

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

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

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

- p. 108). Los valores son las condiciones de posibilidad de realización de una subjetividad que necesita puntos de apoyo ideales para su propia invención (invención en el sentido sartreano).
- ²⁶ Ed. cast., p. 31 (Cfr. *Para una de-strucción de la ética*, § 21).
- ²⁷ *Ibid.*, p. 37. Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté* (1944), se justifica diciendo que "afirmando que la fuente de todos los valores reside en la libertad del hombre, el existencialismo no hace sino retomar la tradición de Kant, Fichte, Hegel, que, según la palabra de Hegel mismo, ha tomado como punto de partida el principio según el cual la esencia del derecho y del deber y la esencia del sujeto pensante y que quiere son absolutamente idénticos" (p. 23). Esto resume exactamente lo que llevamos expuesto y tal como lo hemos mostrado.
- ²⁸ David Ross tiene una obra denominada *Foundations of Ethics* (1935-1936), que trata de la rectitud y el bien del acto humano. El sentido de la cuestión, aquí, es muy diversa a la del filósofo inglés.
- ²⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9-18.
- ³⁰ Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 28-34; Carlos Ceriotto, *Algunos temas del último Husserl*, en J. Xirau, *La filosofía de Husserl*, pp. 247 ss.
- ³¹ Esta noción será igualmente usada por Sartre y Merleau-Ponty, pero con otra significación (*être-au-monde*). Cfr. *L'être et le néant*, p.e., p. 258; *La phénoménologie de la perception*, p. 345 ss.
- ³² Cfr. Stephan Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, en la síntesis de p. 232.
- ³³ "L'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation" (Sartre, *Critique de la raison dialectique*, I, p. 63).
- ³⁴ Aunque se enfrente a entes (actitud óntica *-ontisch-* para Heidegger; *Sein und Zeit*, § 14) intramundanos, sin embargo, por su propia esencia, y como veremos, el hombre siempre comprende el ente desde el horizonte del ser. De manera que la actitud óntica es al mismo tiempo *ontológica pre-filosófica* (como la denomina de Waelhens) en cuanto tiene referencia *implícita* al ser. La *Lebenswelt* es *Vorwissenschaftlich* (Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, § 28, p. 113). Lo existencial es lo *directamente* referido al ente e *implícitamente* al ser, tanto en actitud cotidiana como en actitud reductivo-científica (el científico estudia el *cómo* de los entes sin remitirlo expresamente al ser del ente; es una actitud óntico-temática).
- ³⁵ Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 9, 12, 18, 28, etc.
- ³⁶ Aristóteles distingue claramente entre *noûs*, que es simple aprehensión del ser y los primeros principios, del *tò dianoetikón* o *lógos* discursivo. Por su parte el *lógos* puede ser práctico (acerca de las posibilidades existenciales) o poiético (acerca de las cosas-sentido o *prágmata*, útiles) (cfr. *EN* VI, 4; 1140 a 1-15). Pero además, gracias a las doctrinas de las virtudes (sea por la ciencia, la *téjne*, la prudencia, la sabiduría) pueden descubrirse dos funciones primarias del mismo *noûs*: la función teórica (por ejemplo en la captación de los principios de la ciencia) o la función práctica (en la fundación de la determinación del bien y del mal) (Cfr. *De Anima* III, 7, 431 a 1-b 20; *EN* VI, 11, 1143 a-b). La facultad noética (*tò noetikón*; *Ibid.* 431 b 2) es considerada como el fundamento del *lógos* que calcula o

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

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

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

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

⁴⁰ *Ibid.*, *Fragmento 89*; p. 151.

⁴¹ *Ibid.*, *Fragmento 112*; p. 176.

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

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

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

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

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

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

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

⁴⁹ *Ibid.*, p. 172.

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

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

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

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

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

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

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

- pensados dentro del horizonte de la metafísica" (*Op. cit. en Identität und Differenz*, pp. 63-64).
- ⁵⁵ "Cette compréhension qui ne se distingue pas de la praxis est à la fois l'existence immédiate (puisqu'elle se produit comme le mouvement de l'action) et le fondement d'une connaissance indirecte de l'existence (puisqu'elle comprend l'existence de l'autre)" (J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 105). Todos los conocimientos temáticos "seraient incompréhensibles sans l'immédiate compréhension du projet qui les sous-tend, de la négativité comme base du projet..." (*Ibid.*). Véanse las páginas 105-106.
- ⁵⁶ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, §§ 39-41.
- ⁵⁷ P. Ricoeur, *Négativité et affirmation originaire*, en *Histoire et vérité*, p. 309.
- ⁵⁸ Véase la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, que trataremos en el cap. III.
- ⁵⁹ *La nausée*, p. 162.
- ⁶⁰ *L'être et le néant*, pp. 58-60. Hay en este texto algunas imprecisiones, como por ejemplo cuando dice que "hace emerger la nada en el mundo". En doctrina sartreana, la irrupción misma de la nada es el mundo, no puede entonces emerger *en* el mundo.
- ⁶¹ "Mais le moment essentiel et primordial de cette résurrection, c'est négation. Ainsi avons-nous atteint le terme premier de cette étude: l'homme est l'être par qui le néant vient au monde" (*Ibid.*, p. 60).
- ⁶² M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41, p. 207.
- ⁶³ J. Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, I, p. 139. "L'être humain doit être compris comme une ouverture totale à un au-delà de toutes les déterminations; il n'est ni ceci, ni cela; il n'est rien de déterminé" (p. 142). "No es con la Totalidad con la que mantengo relaciones inmediatas: sólo es con las determinaciones. Haciendo como si las hubiera trascendido, aboliendo por una ficción el movimiento de trascendencia por el cual me remito mediatamente a la Totalidad, en verdad, me esclavizo a lo mismo que pretendo superar" (p. 149).
- ⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 46; véanse los §§ 45-52 y 61-66.
- ⁶⁵ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, I, § 1; p. 17.
- ⁶⁶ *Phänomenologie des Geistes*, DD.
- ⁶⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 508. Merleau nos habla en este texto del *projet*, que, como veremos, es el mismo poder-ser.
- ⁶⁸ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Discurso preliminar, § 4.
- ⁶⁹ Hegel muestra cómo "el estado de naturaleza" (en el escrito de juventud *Der Geist des Christentums*, supra, pp. 275-276) era parte para los hombres del sueño de una armonía destruida pero que lo tienta como a reconstituir. Sin embargo, ese estado de naturaleza tomado como tentación en la juventud de nuestro filósofo es, en cierta manera, expresado en el saber absoluto de la madurez.
- ⁷⁰ Véase el interesante cap. IV del libro de Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*.
- ⁷¹ Jolif, *op. cit.*, p. 149.
- ⁷² Husserl habló ya de la diferencia entre "el tiempo de la naturaleza en el sentido de las ciencias naturales (*die Zeit der Natur*)" (*Zur*

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

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

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

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

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

⁷⁷ *Cfr.*, *Sein und Zeit*, § 80-83.

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

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

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

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

⁸² *SuZ*, § 29, p. 135.

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

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

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

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

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

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

⁸⁸ Cfr., *Ibid.*, § 31, p. 145.

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

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

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

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

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

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

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

- ⁹⁶ Esta doctrina, que se encuentra ya en sus obras de juventud, en la *Fenomenología del Espíritu* en la *Lógica*, y en la *Enciclopedia*, ha sido exhaustivamente estudiada por numerosos autores (Cfr. p. e., Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1962. pp. 121 ss.: "Die dialektische Methode"). Debe retenerse sin embargo la noción de *Flüssigkeit der Begriffe* en su sentido histórico, que Hegel fue genial en tematizar.
- ⁹⁷ "Esta com-prensión pre-conceptual del ser (*Dieses vorbegriffliche Verstehen des Seins*), tan constante y extensa como fuere, es totalmente indeterminada... Esta com-prensión pre-conceptual del ser del ente se da en toda su extensión, constancia e indeterminación como acerca de lo cual no hay cuestión. El ser en cuanto tal es tan poco puesto en cuestión que, aparentemente, no se *da*" (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41, p. 205). Esta com-prensión es la primordial (*SuZ*, §18) y no la derivada que funda la conceptualización o expresión interpretadora como momento del habla (Cfr. *SuZ*, §§ 31-34). En el concepto de fenomenología iniciado por Heidegger (contra su maestro Husserl), la filosofía se transforma en un pensar metódico que trasciende lo obvio, apariencial o parecer ser, para des-cubrir lo oculto: se trata entonces de una fenomenología dialéctica en el sentido que lo mostraremos a continuación (Cfr. *SuZ*, § 7); va del horizonte inmediato al horizonte mediato o último.
- ⁹⁸ Cfr. Stephan Strasser, "Intuition und Dialektik", en *Edmund Husserl 1859-1959*, pp. 148-153; del mismo autor en *Phénoménologie et sciences de l'homme*. pp. 261-268. Aplicado al método (y no como nosotros lo hacemos ahora a la com-prensión existencial) nos dice que "por dialéctica entendemos, al contrario, el cambio metódico de perspectiva que permite al hombre alcanzar el sentido por superación sistemática de las perspectivas unilaterales y los horizontes limitados" (*última obra citada*, p. 265).
- ⁹⁹ La noción de *das Umgreifende* aparece ya en *Vernunft und Existenz* en 1935; es nuevamente expuesto en obras de 1938, y en su *Einführung in die Philosophie*, 1949, cap. III. El sentido, sin embargo, es otro que el que daremos al "horizonte fuyente". De todas maneras se afirma que "se desmembra lo englobante en cuanto queremos cerciorarnos de ello" (*última obra citada*, trad. cast., p. 28).
- ¹⁰⁰ *Allgemeine Psychopathologie*, trad. Castellana, pp. 358-359. La división de Jaspers entre comprensión intelectual, existencial y metafísica es diversa por su denominación y sentido de la que proponemos aquí. Lo metafísico como incom-prensible será el tema del capítulo III de esta *Ética*.
- ¹⁰¹ "Die vorgegebene Welt ist der Horizont, der alle unsere Ziele, alle unsere Zwecke, flüchtige oder dauernde, strömend-ständig befasst, wie eben ein intentionales Horizontbewusstsein im voraus implizite umfasst" (*Die Krisis*, § 38; p. 147). "Das natürliche Leben ist... Leben in einem universalen unthematischen Horizont" (*Ibid.*, p. 148).
- ¹⁰² Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, p. 36. Véase también la obra de Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt* (bibl. en pp. 214-218), excelente tesis dirigida por Landgrebe.
- ¹⁰³ Cfr. Beilage III y XXVI en *Die Krisis*, pp. 365 ss.; pp. 502-503.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 382.
- ¹⁰⁵ Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 105-106.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 754.

¹⁰⁷ Además de la obra de Sartre recomendamos sobre este tema Yves Jolif, *Comprendre l'homme*, pp. 208-270.

¹⁰⁸ Jolif, *op. cit.*, p. 231.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 230.

¹¹⁰ Noción hegeliana que expresa el movimiento dialéctico, y que Cornelio Fabro, en *Participation et causalité*, por ejemplo, p. 248, la usa como la expansión del ser (para Fabro como *esse*) en la multiplicidad real de las diversas formas de ser. En nuestro caso se trata de otra cuestión: es la expansión del primer horizonte en sucesivos horizontes menores que la determinan en la multiplicidad.

¹¹¹ El tema de la *Vermittlung* (por ejemplo en la obra definitiva *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, B, III, 2) es uno de los fundamentales en Hegel. En nuestro caso le damos otro sentido.

¹¹² Jolif, *op. cit.*, p. 232.

¹¹³ *Critique de la raison dialectique*, pp. 44-45.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁵ Cuando decimos "constitución real" nos referimos a lo dicho en el § 3, notas 53-54. Es decir, el hombre, del que venimos hablando en este primer capítulo y que es cada uno de nosotros, es un viviente mamífero, que al comenzar el cuaternario se separó de los primates constituyendo la especie (*phylum*) humana, dentro de cuya especie somos sólo el grupo de los *homo sapiens*, de raza blanca, amerindiana, etc. Además, cada uno pertenece a un subgrupo, dentro del cual se muestra con características constitucionales temperamentales propias. Todo esto es igualmente *mi pasado factual*, correlato del poder-ser ád-viniente, como diremos más adelante.

¹¹⁶ Sartre, *op. cit.*, p. 49.

¹¹⁷ Jolif, *op. cit.*, p. 253. "El porvenir revela radicalmente la trascendencia... siendo el puro abismo del posible; es la apertura que nada puede obstruir. Su surgimiento impide soberanamente al hombre de hacerse cosa, le niega la posibilidad de *ser* [totalizadamente] y le enseña que su vocación es ser pasaje y mediación" (*Ibid.*, p. 270).

¹¹⁸ Las totalidades estructurales actuales permiten el movimiento de totalización dialéctica (*Cfr.* Sartre, *op. cit.*, p. 51). La *práxis* individual se funda en la temporalización totalizadora de la historia, ya que en ella es donde se da el último horizonte (*Ibid.*, p. 152). Se trata entonces de una teleología pro-yectiva (*Ibid.*, p. 160). "La historia humana es en efecto, orientación hacia el porvenir y conservación totalizante del pasado" (*Ibid.*, p. 200). La manera múltiple con la que se oponen los diversos pro-yectos humanos nos dejan ver, sin embargo, un horizonte último dentro del cual "las significaciones parciales se muestran al interior de una totalización en curso" (*Ibid.*, p. 658). Estos textos indican pistas que no podemos estudiar aquí.

¹¹⁹ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, en *Wegmarken*, p. 173.

¹²⁰ *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 3-5, y 8.

¹²¹ Para nosotros es la com-prensión-del-ser, y por ello mismo de los llamados primeros principios práctico-teóricos.

¹²² *EN VI*, 11; 1143 a 35-1143 b 1.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, 1143 b 1-11.

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

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

¹²⁶ Cfr. § 11 de este capítulo II.

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

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

¹²⁹ 1951, p. 1.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 2-4.

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

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

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

¹³⁴ Cfr. *suZ*, §§ 18, 31 y 32.

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

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

¹³⁷ Jolif, *op cit.*, pp. 190-191.

- ¹³⁸ Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 17. Allí dijimos que el valor era un "punto de vista" (*Gesichtspunkt*) y "condición esencialmente condicionada" para la estabilidad y conservación de la vida (Cfr. Heidegger, *Nietzsche*, II, p. 186). En efecto, la posibilidad (en el sentido *c*) de la *nota 135* del párrafo anterior) es condición del advenimiento del poder-ser, condición por su parte condicionada (en tanto posibilidad) por el poder-ser.
- ¹³⁹ Cfr. *SuZ*, § 32.
- ¹⁴⁰ Cfr. el planteamiento clásico de esta cuestión en *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, §§ 5 y 8.
- ¹⁴¹ Heidegger usa esta formulación para indicar lo que sea "sentido", superando con expresa referencia la doctrina husserliana: "Cuando los entes intramundanos son descubiertos desde el ser del Ser-ahí, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen sentido (*Sinn*)... Sentido es aquello en que se apoya la comprensibilidad de algo. Lo articulable (*artikulierbar*) en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El concepto de sentido abarca la armazón formal (*das formale Gerüst*) de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora..." (*SuZ*, § 32, p. 151).
- ¹⁴² "Condición de posibilidad *a priori*... La locución *a priori* ("procedente de lo que es *prius*") es un eco tardío de lo que Aristóteles nombró como *próteron té fysei* ("anterior a todo descubrimiento") porque precede a todo, siendo desde sí lo más manifiesto" (Heidegger, *Der Satz vom Grund*, pp. 125-126). Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 24, pp. 109-111).
- ¹⁴³ Esta doctrina ya clásica y fundamental para explicar en su raíz la diferenciación afectiva del ser del hombre en las mediaciones pueden estudiarse programáticamente en *SuZ*, §§ 41-42. El pensamiento medieval distinguía entre un tender al fin absolutamente considerado (*velle*; Tomás, *De Veritate*, q. 22, a. 13, resp. 2: "...velle tendit in finem absolute"), y el tender hacia el fin incluyendo en ese movimiento concreto lo que se refiere al fin: las mediaciones (*intentio*: "sed intendere dicit ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem"; *Ibid.*) La *Sorge* y *für-Sorge* quedan perfectamente incluidas en el *intendere* que no es todavía el acto de la voluntad diferenciado hacia un *obiectum* intramundano. La formulación medieval pareciera a veces contemporánea: "in appetibilibus autem finis est *fundamentum* et principium eorum quae sunt ad finem" (*Ibid.*, q. 22, a. 5, resp.). Heidegger plantea la cuestión de la pre-ocupación a partir del término griego *mérimna*, que tiene significación técnica en el Pórtico, y que traducirá en latín como *sollicitudo* (*SuZ*, § 42, p. 199, *nota 1*).
- ¹⁴⁴ *KrV*, B 473, A 445: "Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur".
- ¹⁴⁵ *KpV*, A 5.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, A 4.
- ¹⁴⁷ Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, §§ 6-7 y 12 d.
- ¹⁴⁸ *L'être et le néant*, p. 514. Comete siempre Sartre el error de pretender que el hombre pueda trascender (*dépasser*) el mundo como tal, siendo sujeto.
- ¹⁴⁹ Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 11; puede

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

¹⁵⁰ Cfr. *op. cit.*, pp. 508-561.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 558.

¹⁵² *Ibid.*, p. 559.

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

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

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. VIII.

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

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

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

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 517.

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

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

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

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

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

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

¹⁶⁵ *Ibid.* § 42, p. 199.

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

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

¹⁶⁸ *EN* III, 3, 1112 b 32-34.

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

¹⁷⁰ *Ibid.*, 1111 b 20-22.

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

- decir, es contingente. Pero en su esencia el hombre quiere ser más.
- ¹⁷² *En* III, 2, 1111 b 22-23. "Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cuicumque boni, licet sit impossibile" (Tomás, *In eth.* III, lec. V, n. 444).
- ¹⁷³ *SuZ*, § 46.
- ¹⁷⁴ "La elección puede llevarse a cabo sólo sobre lo que está a nuestro cargo (*peri tà ephēmîn*)" (*Ibid.*, b 30). Lo que se nos "lanza encima", "arriba" (*epî*), es nuestro mismo ser: "se nos carga a nuestra cuenta", diría un criollo. Los latinos hablaban de un *quoad nos*.
- ¹⁷⁵ *Ibid.*, 1112 b 13-14. "La *boulesis* tiende al ser como poder-ser (*toû télous*); la elección a las mediaciones que se encaminan como posibilidades al fin... Es así que pro-curamos ser (*boulómetha*) en el poder-ser (*eudaimoneîn*)... pero sería erróneo decir que elegimos (*proairoúmetha*) el poder-ser" (*Ibid.*, b 28-29). El poder-ser (*télos*) es "la causa primera (*tó prôton aítion*), pero lo último en el descubrimiento [temático]" (*Ibid.*, b 19-20). Mientras que la posibilidad elegida es "lo último en la resolución (*analysis*) y lo primero en la ejecución" (*Ibid.*, b 24-25).
- ¹⁷⁶ Aristóteles dice que lo elegido es un "deseo deliberado" (*órexis bouleutikê*) (*Ibid.*, 1113 a 10-12); es decir, "a partir de la deliberación hemos juzgado (*krínantes*) lo que amamos" (*Ibid.*). La elección es un (*orektikós noûs* o un *órexis dianoetikê*) (*EN* VI, 2, 1139 b 5-6). Tomás expresa lo mismo repetidas veces: "electio vel est appetitus intellectivi, idest appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, idest intellectus in ordine ad appetitum" (*De Veritate* q. 22, a. 15, resp.); "electio est intellectus appetitivus... consilium est appetitus inquisitivus" (*I-II*, q. 14, a. 1, resp.).
- ¹⁷⁷ Lo propio de la actitud existencial es "evitar (*feygeîn*) o lanzarse (*diókein*) hacia algo" (*De Anima*, III, 9, 432 b 30), mientras que lo propio de la actitud temática (*ho theoretikós*) es no tener una referencia directa a la *prâxis* (*Ibid.*, b 27; esta "indiferencia" práctica del *pensar*, que se deja ver en numerosos textos de Aristóteles, nos manifiesta prototípicamente el sentido del ser y del hombre para los griegos).
- ¹⁷⁸ *EN* III, II, 1112 a 4-5.
- ¹⁷⁹ El mismo Aristóteles nos dice que la elección tiene como principios originantes la tendencia (*órexis*) y la comprensión-interpretativa (*lógos* y *diánoia*) y, en último término, el *noûs* (la comprensión del ser). Más adelante veremos que el *êthos* o carácter es igualmente *arjé* de la elección. El Estagirita nos recuerda, de todas maneras, que sólo lo práctico (*tà praktón*) tiene en vista el fin absoluto (*haplós*) (*EN* VI, 2, 1139 a 32 b 6), es decir, el ser como poder-ser (*télos*; *Ibid.*, b 3).
- ¹⁸⁰ *Ibid.*, 1138 a 20-30.
- ¹⁸¹ Heidegger, *SuZ*, § 74, p. 384. No entramos todavía aquí a analizar las diversas maneras de elegir, cuestión que trataremos más adelante.
- ¹⁸² *Ibid.*, p. 384. Heidegger usa la palabra *Uebermacht* (superpotencia), pero nosotros hemos querido ligarla a la terminología que nos propone Zubiri en el siguiente texto: "Además de las propiedades formales que emergen naturalmente de las sustancias que la componen, la sustantividad humana tiene otras cuya raíz no es una *emergencia* sino una *apropiación*: la apropiación de posibilidades. En tal

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

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

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

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

¹⁸⁶ Jolif, *op. cit.*, pp. 196-197.

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

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

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

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

¹⁹⁰ En *Wegmarken*, p. 191.

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

- ¹⁹² En sentido propio el destino es descripto de la siguiente manera: "La bien asida finitud de la existencia arranca a la multiplicidad sin fin de las primeras posibilidades que se ofrecen, las posibilidades del darse por satisfecho, tomar las cosas a la ligera, rehuir los compromisos y trae al Ser-ahí a la simplicidad de su destino individual. Con esta expresión designamos el gestarse original del Ser-ahí, gestarse implícito en el estar resuelto propio y en que el Ser-ahí se hace tradición de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo elegida" (*Ibid.*, p. 384). De este destino auténtico sólo hablamos aquí pero de manera indiferenciada.
- ¹⁹³ Sobre Kierkegaard puede verse la reciente obra de Helmut Fahrenbach, *Kierkegaards existenzdialektische Ethik*, 1968; y del mismo autor la obra nombrada *Existenzphilosophie und Ethik*, en el capítulo dedicado a Kierkegaard (pp. 8-32). Sobre los estadios véase Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, pp. 58 ss.

¹⁹⁴ Traducción francesa de Gateau, p. 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰³ *L'être et le néant*, p. 515.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²¹⁴ *Nietzsche*, I, pp. 463-464.

²¹⁵ *Ibid.*

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

²¹⁷ *Ibid.*, p. 237.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 238.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ "Die Offenheit für des Geheimnis" (*Op. cit.*, p. 25). La "fórmula" es frecuentemente repetida en estas páginas.

²²¹ "Die Gelassenheit zu den Dingen" (*Ibid.*) es la actitud correlativa a la anterior. Secretamente Heidegger indica las dos dimensiones fundamentales de la Realidad: las cosas y el hombre. Ante las cosas es necesario el sosiego ante su esplendor constitutivo; ante el hombre la simple apertura ante el misterio irrebasable de la libertad del Otro. Heidegger, de ninguna manera, explicita esta intuición en él poética.

²²² *Ibid.*, p. 49.

²²³ "...des transzendental-horizontales Vorstellens" (*Ibid.*, p. 36). Véase la cuestión en nuestros trabajos: *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 16; § 21, *nota 283*; y en esta obra cap. I, §§ 3 fin — 4 comienzo, *nota 53-55*, § 6, *nota 115*; § -6, *notas 342-346*; *La dialéctica hegeliana*, § 12, "Ensayo sobre la exterioridad" (en especial *notas 413-428*). Estas referencias indican el "punto de partida" de este capítulo.

²²⁴ *Gelassenheit*, pp. 36-37.

²²⁵ "...die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenens" (p. 37).

²²⁶ *Ibid.*, p. 38.

²²⁷ *Ibid.*,

²²⁸ *Ibid.*, p. 39.

²²⁹ *Ibid.*, p. 50.

²³⁰ *Ibid.*

²³¹ *Der Satz vom Grund*, p. 174: "Sein und Grund (fundamento o *ratio*): das Selbe".

²³² *Ibid.*, p. 188.

²³³ *Ibid.* En la conferencia final se resume todo lo dicho. El principio de razón suficiente enuncia simplemente que toda representación tiene su fundamento en el ser como horizonte. Pero tanto el ser como todo lo que en él se funda queda abarcado por una categoría que pasa desapercibida: lo mismo (*das Selbe*: pp. 204, 205, etc.). Es en el ámbito de "lo Mismo" que ser y fundamento se coimplican en la Unidad (*in Einem zusammengehören*) p. 204); *cfr.* *Nietzsche*, I, pp. 467-468.

²³⁴ *Identität und Differenz*, p. 10.

²³⁵ *Ibid.*, p. 14.

²³⁶ *Ibid.*, p. 21.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 22-30. Lo *Ge-Stell* es la modalidad de la Realidad cósmica no ya como la materia de la pro-ducción, sino como la "existencia" de cosas reales que pueden ser objetos de peritaje, explotación: "existencias" en el sentido de *stock* indefinido a disposición pero todavía no hecho objeto, producto (son *las cosas* de la "serenidad ante *las cosas*" que hemos indicado en la *nota 221*). Esas cosas explotables tienen una cierta exterioridad, extranjería (*befremdlich*): "Si permanece extranjero, el *Ge-Stell*, es porque no es ultimidad del pensar, sino que sólo da un primer acceso a Aquello que auténticamente domina la constelación del ser y el hombre" (*Identität und Differenz*, p. 24).

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

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

- fide, spe et charitate* (1584-1586); Gabriel Vázquez, *Commentaria ac disputationes in Summan theologicam* (1609), *Opuscula moralia* (1617-1620); Francisco Suárez, *Priman secundae...* (1625), *Opus de virtute* (1608), *Tractatus de legibus* (1612). Hemos citado las obras que hemos consultado personalmente en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, con ocasión de nuestro trabajo inédito sobre "El bien común en la Escuela moderna tomista o la segunda escolástica" (Salamanca, 1958).
- ²⁸³ *Ethica philosophica* (1763), § 1.
- ²⁸⁴ Königsberg, 1798.
- ²⁸⁵ Königsberg, 1797.
- ²⁸⁶ Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15.
- ²⁸⁷ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794) § 1; Cfr. nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, § 6.
- ²⁸⁸ *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, § 3, 2.
- ²⁸⁹ *Ibid.*, § 3, 8.
- ²⁹⁰ *System des transzendentalen Idealismus*, Einleitung; t. III, pp. 365-367.
- ²⁹¹ *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, für Vorlesungen* (1799), III, V; t. III, p. 261. La noción de *Entzweiung*, tan fundamental para el mismo Hegel, tiene su correspondiente en el griego neoplatónico en la palabra *diploos* (Cfr. *Enéada* V, 2, 1); Plotino indica que originariamente el Uno "no muestra a través de sí mismo ninguna escisión... Por la visión de sí mismo [el *prós autó blépos* es el *für sich* hegeliano como autoconciencia] se convierte entonces en inteligencia..." (Véase *nota 119* de nuestra obra *La dialéctica hegeliana*).
- ²⁹² Cfr. *La dialéctica hegeliana*, cap. III, § 8: "La dialéctica como movimiento in-volutivo propedéutico". Para una corrección de la interpretación hegeliana de la meta-física de la Alteridad véase nuestro trabajo: *El humanismo semita*, cap. II, pp. 47-74; y "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Ievah", en *Stromata* (Buenos Aires) XX, 4 (1964), en especial la dialéctica Señor-siervo en pp. 452-456.
- ²⁹³ En los estudios del joven Hegel [cabe destacarse que acaban de aparecer *Der junge Hegel in Stuttgart. Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen* (1785-1788), 1970] unos destacan como originaria y primera la dialéctica hombre-Dios (p. e. Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 1929), otros, la dialéctica persona-sociedad o persona-totalidad divina (p. e. Th. Steinbuechel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, 1933) o aun el Señor-esclavo (p. e. P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, 1953). Todo esto se expresa maduramente en la *Enzyklopädie*.
- ²⁹⁴ Cfr. P. Asveld, *op. cit.*, pp. 133 ss.
- ²⁹⁵ *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, en *Frühe Schriften*, t. I, p. 274. El tema abrahámico véase en nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, *nota 168*; en especial *Werke*, t. I, pp. 274 ss.
- ²⁹⁶ Todos estos textos de los *Frühe Schriften*, pp. 274-276.
- ²⁹⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 414: "...das Erscheinen des Geistes" (t. X, p. 201).
- ²⁹⁸ *Phänomenologie*, A, fin (ed. Hoffmeister, 1952, p. 128). Téngase

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

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 134.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 134.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 140.

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

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

³⁰⁴ *Phänomenologie*, p. 135.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 136.

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

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

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

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 143.

³¹⁰ *Ibid.*

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

³¹² *Phänom.*, p. 147.

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

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

³¹⁵ *Phänom.*, p. 152.

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

- Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, 1950; Karl Loewith, *Von Hegel Zu Nietzsche*, 1964, en especial: II, I y IV; Manfred Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1970; etc. La aporía griega (platónica, aristotélica, neoplatónica) vuelve a aparecer en el seno de la modernidad; no se trata ya del sabio y la *pólis*, se trata del ciudadano individual y el Estado moderno: el Estado, siendo el órgano de la Totalidad como tal, divino y substancial, es el fin del individuo (Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 257 ss.); sin embargo, el individuo en cuanto ha superado su *particularidad*, tiene, en tanto libre y racional, su fin en sí (Cfr. F. Gregoire, *op. cit.*, pp. 241-245). Consúltense además H. Marcuse, *Reason and revolution*, 1954, cap. VI, de la primera parte.
- ³¹⁷ Para el período poshegeliano véase nuestra obra *La dialéctica hegeliana*, cap. IV, § 10, en especial el trabajo nombrado en la nota anterior de K. Loewith; y la segunda parte de la de H. Marcuse y P. Laín Entralgo en *Teoría y realidad del otro*, I, pp. 114-123.
- ³¹⁸ Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*, p. 88.
- ³¹⁹ *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 62; t. II, p. 319.
- ³²⁰ Karl Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *Frühe Schriften*, t. II, p. 817. Véase más adelante los §§ 23 y 27.
- ³²¹ *Cartesianische Meditationen*, §§ 42-fin (Husserliana I, pp. 121 ss.).
- ³²² Véase lo ya dicho en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, IV, § 18; y en esta obra capítulo I, § 1; y VI, § 32; y nuestro artículo "Situación problemática de la antropología filosófica", en *Nordeste* (Univ. del Nordeste, Resistencia) 7 (1965), pp. 102-129, en especial *nota 56*. Véase la obra reciente de Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Esta última rica obra no logra redimir a Husserl de su solipsismo ontológico, aunque muestra las posibilidades, a partir de la fenomenología del Husserl definitivo, para una descripción del reino del "entre" (*Zwischenreich*).
- ³²³ "Si volvemos ahora a nuestro caso de la apercepción (*Apperzeption*) del *alter ego*, es obvio que se efectúa una presentación en el mundo primordial [*in meiner primordialen Umwelt*: el del ego trascendental], por el cuerpo (*Körpers*) que está *allí*, no perteneciente a mi esfera psíquica, ni, en general, a mi esfera propia" (*Cart. Med.* § 54; p. 148).
- ³²⁴ *Ibid.*, § 55; p. 156.
- ³²⁵ A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 127.
- ³²⁶ *Cart. Med.*, § 56; p. 156.
- ³²⁷ *One Dimensional Man*, fue publicado en Boston en 1964.
- ³²⁸ *Ibid.*, p. 11.
- ³²⁹ *Ibid.*, cap. 4, pp. 104 ss.; cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 35-37.
- ³³⁰ E. Levinas, *Totalité et infini*, p. IX.
- ³³¹ Nicolas Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, pp. 181-193.
- ³³² Sobre un sentido todavía restringido u óntico de la "alteridad", véase el § 10 de esta obra; alteridad "en" la mismidad. La alteridad como "lo mismo" que se deviene en la temporalidad es sólo el *futuro*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴² E. Levinas, *op. cit.*, p. 169.

³⁴³ *Ibid.*, p. 168.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵² *Ibid.*, 208 b.

³⁵³ *Ibid.*, 189 e.

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

³⁵⁵ *Oikon.*, A, 1343 a 1.

³⁵⁶ *Polit.*, A, 1, 1251 a 29-30.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 538.

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

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

³⁸⁷ *Ibid.*, a. 2, resp. (p. 229 a).

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

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

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

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

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

³⁹² E. Levinas, *op. cit.*, p. IX.

³⁹³ *II Samuel*, 5, 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- ⁴⁰⁴ La justicia es un "dar" objetivamente en igualdad; pero originariamente la justicia es amar al Otro como otro, y es sólo desde ese amor a la exterioridad del Otro como polo autónomo, digno y libre que el justo es movido a "darle" lo que le corresponde. El injusto o egoísta, al no amarlo como Otro, lo instrumenta para sus fines. Es interesante ver la diferencia en la doctrina de la justicia en un ontólogo de la Totalidad (Aristóteles. *Et. Nic.* V) y en un meta-físico de la Alteridad aunque en etapa teológica (Tomás, *Summa* II-II, q. 58, a. 2). El estagirita indica que "es opinión corriente que entre las virtudes sólo la justicia es con respecto al otro (*pròs hétéron*), ya que obra lo que es útil sea para el principal, sea para el igual en la comunidad" (*Et. Nic.* V, 3, 1130 a 2-4). Sin embargo, y siempre, el Otro es parte de una Totalidad que incluye a ambas partes; en verdad y propiamente entre "los libres e iguales" (*Ibid.*, 10, 1134 a 27), lo que se confirma en el *Tratado de la Amistad*, "porque entre el esclavo y su señor no hay ningún interés común: el esclavo es un útil animado, tanto como el útil es un esclavo inanimado". (*Ibid.*, VIII, 11, 1161 b 5-7). Para el medieval, en cambio, "la justicia es siempre respecto al Otro (*ad alterum*)" (II-II, q. 58, a. 2, resp.), pero "esta alteridad" (*alietas ista*: téngase bien en cuenta el neologismo del Aquinate) es muy diversa a la de los griegos (en éstos es sólo diferencia interna a "lo Mismo" como Totalidad), porque, nos dice, "esta alteridad que requiere la justicia es de los que pueden obrar diversamente; (y) las acciones son de las personas (*suppositorum*) y de los todos (*totorum*), y no propiamente de las partes y de las formas (*partium et formarum*)... La justicia requiere, y de esto se trata al hablar que no es sino de un hombre con respecto al Otro (*unius hominis ad alium*)" (*Ibid.*).
- ⁴⁰⁵ *Et. Nic.* VIII, 4, 1157 a 22-23. La noción de fe (*pístis*) en Aristóteles es diversa que en Platón; para Aristóteles hay fe de los primeros principios (aceptación) (p.e. *Tópicos* I, 1, 100 a 30) o de las "opiniones cotidianas" (Cfr. nuestro trabajo *La dialéctica hegeliana* §§ 1-3).
- ⁴⁰⁶ Tal es la pregunta del art. 4, q. 1, de la II-II de la *Summa*, cuestión nunca repensada por la modernidad por habérsela "arrinconado" en el ámbito de las cuestiones "teológicas" que la secularización solipsista no pudo ya plantear.
- ⁴⁰⁷ *Ibid.*, resp. De pronto, entonces, lo que se consideraba una reflexión teológica viene a manifestarse un manantial de renovadas cuestiones antropológicas.
- ⁴⁰⁸ *Ibid.*, a. 5, resp., "et ideo fides et scientia non sunt de eodem" (*Ibid.*).
- ⁴⁰⁹ Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15, a-b; en esta obra § 1-6. La ética ontológica muestra cómo el orden de la fe kantiana es en parte positivamente alcanzado por la comprensión del ser, pero sólo la ética de la alteridad meta-física asume en su totalidad la intención kantiana (la libertad del Otro como exterioridad noumenal).
- ⁴¹⁰ Recuérdese su obra de juventud, en Jena, *Glauben und Wissen* (1802-1803), donde critica la posición de Kant, Jacobi y Fichte, y en especial el "pasaje" de la religión al Saber absoluto (al fin de la *Phaenomenologie*, de la *Logik*, de la *Enzyklopaedie*, y aun al fin de la *Phil. der Religion* cuando dice que "la filosofía se sitúa sobre la religión...; se sitúa sólo sobre la forma de la fe (*über die Form des*

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

- ⁴¹¹ *Phaenomenologie des Geistes*, última página. *Er-innerung* en alemán significa recuerdo, pero al mismo tiempo *er-* (*ex-*) e *inner* (interior) podría sugerir: desde el interior o aún internación (*Insichgehen*). El orden ontológico como pasado, como facticidad cumplida, es lo que Hegel llama "historia concebida" como recuerdo, como resultado. Tal sería el conocimiento que podemos tener de un hombre muerto, por sus "obras completas" y otros documentos o recuerdos que haya dejado. Aun en este sentido se comprende que sólo una Inteligencia Absoluta podría conocer al individuo como libertad cumplida en todos sus detalles. Pero el caso no es de un "hombre pasado", sino de "Otro" hombre que ex-sistiendo en su mundo está trascendiéndose hacia su poder-ser como pro-yecto ad-veniente (futuro) y desde el cual se abren posibilidades que es imprevisible saber cómo las elegirá desde su libertad real y alterativa. "El Otro" en la temporalidad (lo que ya-es que emplaza su poder-ser y le permite estar-siendo la posibilidad empuñada) está fuera del orden de "lo ya sabido", de lo "ya comprendido". En la medida en que se expresa por su palabra, irrumpe en mi mundo como "lo que ya-es", en esa medida interpreto lo que dice y en esa medida se da la "comunicación". Pero siempre más allá de lo que me comunica está el que se comunica; "el Otro" como otro *al que atribuyo* lo que dice y obra es la persona (*suppositum*), noción negativa por excelencia, que expresa la exterioridad de otra libertad (poco o nada se ha pensado la persona como *negatividad*, y por ello no es una simple *substancia* o *ousía*, sino un polo último de exterioridad libre; un *totum* autónomo y sin embargo esencialmente alterativo, respectivo: *relatio subsistens*) (Cfr. nuestro artículo citado sobre "La doctrina de la persona en Boecio", en *Sapientia* (Buenos Aires) XXII (1967), en especial pp. 120 ss.).
- ⁴¹² Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, 1935, p. 33. Mucho ha escrito este filósofo sobre el tema; véase *Être et avoir*, 1935, pp. 296 ss.; *Du refus à l'invocation*, 1940, pp. 158 ss., donde nos dice: "la paz y la fe no son separables" (p. 159), porque la ontología de la guerra es la de la Totalidad conocida, sabida o comprendida, vista, como "lo Mismo", mientras que la fe nos abre al ámbito de la con-fianza, al respeto del Otro, al oír la exterioridad di-stinta. Cfr. p.e. Laín Entralgo, *op. cit.*, II, pp. 267 ss.; Ídem, *La esperanza y la esperanza*, pp. 514 ss.; todo el movimiento personalista existencial, desde un Jaspers, hasta un Nédoncelle o Mounier, capta la exterioridad del Otro pero no formula adecuadamente la trans-versalidad de este orden meta-físico más allá del ontológico; de allí innumerables confusiones que se producen.
- ⁴¹³ Cfr. Aristóteles, *Et Nic.* IX, 5, 1166 b 29 ss.; Tomás, *Summa* II-II, q. 23, a. 1, resp.- En griego *eúnoia* viene de "buen-espíritu" (*eu-noûs*), buena actitud, pero previo a la tensión o el deseo ("...*diátasin, órexin*; *Ibid.* 1166 b 33). Mientras que en latín *benevolentia* es ya un querer (*vollere*) el bien (*bonum*) del Otro.
- ⁴¹⁴ *Et Nic.*, IX, 5, 1167 a 4. Es el "origen" porque es lo primero y la fuente, y aunque concomitante con la fe puede decirse igualmente que es su origen, porque nos mueve a con-fiar en el que *de pronto* hemos comenzado a amar como Otro.
- ⁴¹⁵ *Op. cit.*, p. 3. "Deseo sin satisfacción que, precisamente, indica la lejanía, la alteridad y la exterioridad del Otro" (*Ibid.*, p. 4).

- ⁴¹⁶ "...benevolentia: quando scilicet sic amamus aliquem ut ei bonum velimus" (II-II, q. 23, a. 1, resp.). Este tipo de actitud va más allá que la mera apertura de la fe y la esperanza, porque irrumpe en la mismidad del Otro: "caritas attingit ipsum Deum ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat" (*Ibid.*, a. 6, resp.), lo que traducido antropológicamente diría: "el amor de justicia toca al mismo Otro en cuando en su exterioridad consiste, no en tanto de que el algo provenga en provecho nuestro". Para el medieval lo contrario a la *benevolentia* es, por una parte, el odio (II-II, q. 34), y, por otra, la *injusticia* (II-II, q. 59), siendo el primero la a-versión al Otro, y la segunda una inadecuada referencia al Otro (al fin lo mismo, iniquidad suprema y causa de todo mal).
- ⁴¹⁷ "Wirhaften Zweiheit der Liebe" (*cit.* por Theunissen, *op. cit.*, pp. 450 ss.).
- ⁴¹⁸ "La Diaconie" la llama Levinas, *En découvrant l'existence*, pp. 194 ss.
- ⁴¹⁹ "Misericordia autem felicitati opponitur" (II-II, q. 30, a. 1, resp.).
- ⁴²⁰ "Misericordia est compassio miseriae alterius, proprie misericordia est ad alterum" (*Ibid.*, ad. 2).
- ⁴²¹ *Et. Nic.* IX, 5, 1167 a 8.
- ⁴²² *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Charcas 313. Este texto lo hemos colocado al inicio de nuestra obra: *Les évêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620)*, Franz Steiner, Wiesbaden, 1970 (texto castellano en nueve volúmenes en CIDOC, colección Sondeos, Cuernavaca, 1969-1971).
- ⁴²³ Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 11 y 16-17.
- ⁴²⁴ J. P. Sartre, en el Prefacio a *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon (trad. cast., 1969, p. 7).
- ⁴²⁵ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, p. 161. La "voluntad de poder" tiene su *êthos* (el burgués), su economía (el capitalismo), su ontología: "El estado del bienestar capitalista es un estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora"; Ídem, *The dialectics of liberation* (trad. cast. 1968, p. 190). "Lo Mismo" como Totalidad totalitaria funda una ontología de la guerra, e interpretará como subversiva y contra la "seguridad del Estado" todo pensar auténtico (que es esencialmente crítico y liberador de la opresión). Véase nuestra ponencia para el *II Congreso Nacional de Filosofía* (Córdoba, 1971) sobre la "Metafísica del sujeto y liberación".
- ⁴²⁶ México, 1968, p. 131.
- ⁴²⁷ E. Levinas, *En de'couvrant l'existence*, p. 196.
- ⁴²⁸ Tomás, II-II, q. 25, a. 12, resp.