

TERCERA PARTE
ANTIGUOS TRABAJOS INEDITOS

CAPITULO 12

12- LA DOCTRINA DEL FIN EN MAX SCHELER HACIA UNA SUPERACIÓN DE LA ÉTICA AXIOLÓGICA *

- I. ¿Una ética de *Sein und Zeit*?
2. El fin moral en Kant.
3. Valor, bien y cosa en Scheler.
4. Tendencia, objetivo y fin.
5. Fin y moralidad en la ética axiológica
6. El fin como com-prensión del ser.
7. *Ethos* como manera de morar en el mundo.

Martín Heidegger nos cuenta que "poco después de la aparición de *Sein und Zeit* un amigo le preguntó: ¿cuándo escribe una ética? ...El deseo de una ética -comenta el filósofo- impulsa imperiosamente su realización tanto más cuando el desquicio del hombre, sea el que se muestra y no menos el oculto, va creciendo y sobrepasando toda

* Conferencia dictada en la "Sociedad Cuyana de Filosofía", en Mendoza, 1969.

medida. En un tiempo en el que el hombre de la técnica ha sido librado a ser una mera esencia colectiva pudiendo solo alcanzar una estabilidad asegurada por el coleccionar y ordenar sus diversos planos y comportamientos según esta técnica, se debe dar todo el cuidado a la reunión a través de la ética"¹. Heidegger muestra, entonces, que una de las tareas importantes del pensar contemporáneo es la de fundamentar una ética. El hombre será unitariamente comprendido en su praxis sólo a partir de una ética-ontológica, ya que la técnica es un pensar calculador que no puede re-flexionarse sobre el mismo fundamento. La técnica no puede pensar la esencia del hombre², y no puede partir de esta esencia para comprender el sentido de la praxis, es decir, la realización efectiva y auténtica del ser del hombre, su *télos*. Es necesaria otra actitud y por ello sólo el que "piensa la verdad del ser como elemento original del hombre en tanto ex-sistente está ya en la misma ética original (*ursprüngliche Ethik*) "³.

12.1 ¿Cómo replantear en nuestro tiempo la vuelta al *fundamento* en ética? ¿Cuáles han sido las últimas etapas del pensar ético que habrá de superar para que se abra nuevamente el olvidado fundamento?

El conocedor más superficial de la historia de la ética, que no es sino una manifestación de la misma historia del ser, no desconoce que la filosofía ha expresado en su devenir cuatro grandes éticas: la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles antes del 322 a.C., la segunda parte de la *Suma Teológica* y el comentario a la ética de Aristóteles de Tomás de Aquino antes del 1275, la *Crítica de la razón práctica* de Kant en 1788, y, por último, la *Ética* de Max Scheler que influenciará decisivamente la obra de N. Hartmann, la primera comenzaba a publicarse en 1913 y la segunda en 1925, hace ya medio siglo. La ética scheleriana es el fruto del movimiento fenomenológico iniciado por E. Husserl. Hasta el presente, en el campo de las investigaciones éticas, no han sido superadas las últimas nombradas. Es decir, todavía no se ha elaborado una ética que tenga como fundamento *Sein und Zeit*. La ética de los valores no ha sido todavía criticada y fundada en una ontología existencial. ¿Qué sentido tiene esta cuestión? De otra manera: ¿Qué significa la fundamentación ontológica de la ética? Para Kant una

fundamentación metafísica de la moral era imposible; el conocimiento de lo *an sich* es *noumenal* es inalcanzable para nuestro entendimiento finito; falta una *wesensschauung* mejor una *Verstandeswesen (noumena)*⁴ El hombre no puede por una intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) alcanzar el plano propiamente metafísico, Es evidente, entonces, que la ética deber partir de un *Faktum a priori* de la razón misma: la ley moral⁵, Marx Scheler, había entrado tempranamente en crisis acerca de esta posición fundamental kantiana, y, por ello, en el encuentro para él trascendental con Husserl en 1901 en la *Kant-Gesellschaft*, planteó ya al fundador de la fenomenología la posibilidad de una intuición categorial o intelectual. Husserl acababa de exponer en sus *Logische Untersuchungen*⁶, esta posibilidad de una intuición categorial. A Scheler le tocaba ahora aplicar en ética los descubrimientos husserlianos -claro es que a su manera-, En efecto, *Der formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik* es en verdad la ética de las *Logische Untersuchungen*. Nuestro filósofo se propone una ética objetiva y material, pero niega la posibilidad válida de una ciencia de la conducta exclusivamente formal *a priori* (como en el caso de Kant), o de bienes y fines (en lo que concuerda con el mismo Kant). Es sabido que Scheler no pretende oponerse a los fundamentos de la ética kantiana⁷, sino más bien concluirla plenamente, ya que no “ha sido tocada en sus bases más profundas”⁸. Una fundamentación ontológica de la ética supone no sólo llegar a una crítica de la ética scheleriana, sino a la misma ética kantiana en sus bases fundamentales mismas. Es decir, es necesario retomar la crítica de Heidegger al mismo Husserl⁹ y re-fundar la ética a partir de la analítica existenciaría del hombre en el mundo.

¿En qué coinciden Kant y Scheler? No ciertamente en la fundamentación misma de la moralidad, ya que para uno es la ley *a priori* el fundamento mientras que para el otro la materialización de los valores igualmente *a priori*. Coinciden, en cambio, en una común oposición a una ética de bienes y fines. Es decir, es muy posible que la crítica radical a uno y otro signifique el des-cubrimiento del auténtico sentido de la cuestión del fin, del *télos* en ética, y ésto solo sería posible

por un retorno al fundamento ontológico. Se trataría de una ética fundada en la *aprioridad* del fin.

El tema del fin se muestra todavía más importante cuando se advierte que el mismo Hartmann se opone igualmente a una ética teleológica¹⁰. La cuestión del fin es una de las pautas esenciales por pensarse para una superación de la ética axiológica, pero situada dentro de un horizonte interpretativo existencial.

12.2 La experiencia moral de Kant, el pietista y racionalista de Königsberg, es toda ella un pensar la posibilidad de una "pureza de intención del sentimiento piadoso" (*die fromme Gesinnung*) que descarta por lo tanto todo otro resorte o motivo en el obrar bien. Nada debe *mover* a la voluntad en la moral kantiana sino el solo deber¹¹ que obra por la máxima universal¹². Por ello "La ley moral es el único motivo determinante [*Bestimmungsgrund*] de la voluntad pura. Pero como es meramente formal...hace abstracción de toda materia [*von aller Materie*] y, en consecuencia, de todo objeto del querer [*von allem objekte des Wollens*]"¹³. Es decir, "la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes que les convienen"¹⁴, y por ello es "independiente de toda materia"¹⁵. En *Kritik der praktischen Vernunft* hace Kant un esquema de todas las determinaciones fundamentales de la voluntad y los divide en *subjetivos* (extrínsecos e intrínsecos: entre estos últimos se encuentran el sentimiento del placer o felicidad [*Glückseligkeit*; confundir ambas nociones tiene graves consecuencias en moral])¹⁶ y *objetivos* (la perfección como mera habilidad [*Geschicklichkeit*]¹⁷ y Dios). Todas estas determinaciones materiales son descartadas como insuficientes para fundamentar la moralidad en su sentido estricto. ¿Y el fin?

Se ha dicho frecuentemente que la ética kantiana no es finalista. Sin embargo, y como veremos, Kant acepta una *cierta* finalidad, pero que nunca alcanza el orden *noumenal* o de lo *an sich*. La fundamentación de un uso categorial sin intuición intelectual imposibilita el conocimiento por saber (*Wissen*) de un *télos* efectivamente "real". Un texto central en esta cuestión es el siguiente:

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación (*Vorstellung*) de ciertas leyes. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse. Ahora bien, fin (*Zweck*) es lo que sirve (*dient*) a la voluntad de fundamento objetivo (*objektiven Grund*) de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto (*gegebenwird*) por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales... El fundamento subjetivo del deseo (*Begehrens*) es el resorte (*Triebfeder*); el fundamento objetivo del querer (*des Wollens*) es el motivo (*Bewegungsgrund*). Por eso se hace distinción entre los fines subjetivos (*s. Zwecken*) que descansan en resortes y los fines objetivos (*O. Zwecken*) que van a parar en motivos y que valen para todo el ser racional. Los principios prácticos son *formales* cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos; son *materiales* cuando consideran los fines subjetivos y, por tanto, ciertos resortes... pero suponiendo que haya (*es g·be etwas*) algo cuyo ser en sí mismo (*dessen Dasein an sich selbst*) posea un valor absoluto (*absolute wert*), algo como (*als*) fin en sí mismo (*Zweck an sich selbst*)... sólo en ello estará el fundamento de un posible imperativo categórico. Ahora bien: el hombre, y en general todo ser racional existe (*existiert*) como (*als*) fin en sí mismo... Los seres racionales llámense personas (*personen*)... (y) son fines objetivos¹⁸.

Como puede verse, los fines subjetivos se fundan en resortes tal el caso del placer. Mientras que la persona humana, por su dignidad, es un fin objetivo y vale como fundamento de las leyes prácticas. El finalismo o personalismo kantiano se expresa entonces en la siguiente fórmula:

El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin (*als Zweck*) y nunca solamente como medio¹⁹.

Todo esto nos hace ver que el formalismo kantiano posee matices que deberán todavía estudiarse con mucha atención. Scheler ha esquematizado la doctrina kantiana como si fuera un "formalismo vacío e infructuoso"²⁰. Confirma nuestra hipótesis contra la simplificación scheleriana la importancia que ha dado Kant a la cuestión del fin:

Toda máxima tiene efectivamente: I. Una forma (*form*) que consiste en la universalidad... como (*als*) si debieran valerse de leyes universales naturales

(*Naturgesetze*). 2. Una materia (*Materie*), esto es, un fin (*Zweck*), y entonces dice la fórmula: que el ser racional debe servir como fin... 3. Una determinación integral (*eine vollständige Bestimmung*) de todas las máximas por medio de aquella fórmula, a saber: que todas las máximas por propia legislación, deben concordar en un reino posible de fines (*einem möglichen Reiche der Zweck*) como un reino de la naturaleza (*als einem Reiche der Natur*) -aquí agrega Kant la siguiente nota-: la teleología considera la naturaleza como un reino de fines... un reino de los fines es una *idea* teórica para explicar (*zu Erklärung*) lo que es. Aquí es una idea práctica para realizar (*zu Stande zu bringen*) lo que es, pero puede ser real por muchas acciones y omisiones, y ello de conformidad con esa idea (*Idee*)²¹.

Kant compara el reino de los fines al reino de la naturaleza. Piensa uno y otro reino como reinos que son objeto de fe racional hipotética o por convicción; uno, para poder así *explicar* los fenómenos naturales; otro, para *realizar* acciones morales. No debe olvidarse que Kant había dicho que "por reino entiendo el enlace sistemático (*systematische Verbindung*) de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y así mismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines en enlace sistemático... Un reino de fines, desde luego que sólo es un ideal (*Ideal*) "²². Como puede verse los fines no pueden situarse al nivel trascendental del saber, sino dentro del ámbito del mundo inteligible.

El reino de los fines morales no es objeto de intuición intelectual sino sólo como objetos de una fe con convicción. No pasa lo mismo con los fines naturales:

Que las cosas de la naturaleza sirvan unas a otras como (*als*) medios para fines (*Zwecken*), y que su posibilidad misma sea suficientemente comprensible solamente mediante esa clase de causalidad, es cosa para la cual *no tenemos fundamento* en la idea universal de naturaleza como conjunto de objetos de los sentidos²³. Sin embargo, el juicio teleológico, al menos problemáticamente (*wenigstens problematisch*), se emplea con derecho en la investigación de la naturaleza (*naturforschung*) ...El concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es, pues, al menos, un principio más (*wenigstens ein prinzip mehr*) para traer a reglas los fenómenos mismos²⁴.

No existe, entonces, para Kant un orden de fines naturales que pueda ser objeto (le ciencia, sino que los fines se comportan como hipótesis de trabajo útiles para una pura comprobación de la experiencia, a fin de descubrir ciertos aspectos de la naturaleza.

La finalidad intelectual (*intellektuelle Zweckmässigkeit*), sin embargo, aunque es objetiva (no como la estética subjetiva), se deja según posibilidad (*Möglichkeit*) concebir muy bien, aunque solo en general, como meramente formal (no .real [*nicht reale*]); es decir, como finalidad, sin que sea necesario para ello, poner a su base un fin y por tanto una teleología (*téléologie*)²⁵ En mi propio modo de representar (*Vorstellungsart*) lo que me es dado (*gegeben wird*) desde el exterior, sea ello en sí (*an sich*) lo que se quiera, introduzco yo la finalidad (*die Zweckmässigkeit hineinbringe*); es decir, no soy empíricamente instruido por ésta, por lo dado...²⁶.

No queda entonces ninguna duda. El reino de fines, los de la naturaleza, es un reino que sirve para conocer la naturaleza pero que, en sí no es *real*. El fin es como (*als*) si fuera real, pero, en verdad, solo lo es hipotéticamente o como problemático. Víctor Delbos dice acertadamente que "un reino de fines se concibe por analogía del reino de naturaleza. ¿Pero la naturaleza es acaso un reino (real)?"²⁷.

El formalismo kantiano, como hemos podido ver, no recibe ninguna disminución, limitación o fundamentación *real* por parte de su doctrina de los fines. Sus fines, aunque objetivos y debiéndose los utilizar con derecho (*mit Recht*), son ideales. En Kant se da una teleología postulada en la moral. Sólo la ley moral es un *Faktum*, el *Urfaktum* moral²⁸, y la libertad su postulado fundamentante²⁹. El mundo inteligible de fines es un supuesto de fe.

Refiriéndose al finalismo kantiano nos dice K Jaspers que "vemos *como* realidad natural a los organismos vivos, plantas y animales. Los seres orgánicos son cosas *como* fines naturales. Pensamos su finalidad por proyección de nuestras propias realizaciones en función de fines, en razón de la realidad de esas cosas, *como* si las hubiera producido una idea finalista"³⁰, pero todo esto no alcanza el nivel real. No así, sin embargo en el orden moral, cuya convicción objetiva es más firme.

12.3 Marx Scheler, como veremos, no niega esta doctrina. Su ética no se apoyará en los fines, pero tampoco en la ley moral como el *a priori* fundamental. Sin embargo, es un discípulo de Kant y la ética ontológica, si quiere ser tal, deberá tener en cuenta que el punto de partida scheleriano está ya comprometido y necesita ser superado.

En efecto, Kant niega la posibilidad de conocer la cosa en sí; Scheler por su parte prescinde de las cosas como realidades, tanto de los bienes como de los fines, para fundar la moralidad del acto en los valores, objetivos y materiales, y que poseen en su particular independencia una fenomenicidad *a priori*. Scheler, a partir de las investigaciones lógicas de Husserl, acepta la posibilidad de una intuición de esencias, y en el nivel moral, la posibilidad de una intuición sentimental o intencional extrasensible o supraexperiencial. Para Kant todo lo material era conocido exclusivamente por una intuición empírica y por ello *a posteriori*. Los valores son para Scheler *a priori* como las "esencias-reducidas" de Husserl para la conciencia trascendental: "designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas ideales (=valores)... que prescindiendo de toda clase de posición y de su real configuración natural (recuérdese de la *natürliche Einstellung* de Husserl)... llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata (*unmittelbaren Anschauung*)"³¹. Los valores son, entonces, objetos de una intuición que Kant no conocía. Esto permitirá a Scheler distinguir entre cualidades de valor (*Wertqualitäten*) y los bienes (*Guten*) que portan (*tragen*) dichas cualidades:

Las auténticas y verdaderas cualidades de valor representan un dominio propio de objetos (*ein eigenes Bereich von Gegenständen*), y los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones... y si tal es el caso pueden tener entre ellas un orden y una jerarquía independientes de la existencia de un mundo de bienes (*einer Güterwelt*)... Respecto a la experiencia de ese mundo de los bienes, los valores son *a priori*³².

El dominio propio de los valores no es sino el dominio *reducido* y trascendental de Husserl de esencias en sí, posterior a la puesta entre

paréntesis. Scheler no distingue sólo entre valor y bien, sino entre ambos y cosa siguiendo la lógica de su doctrina:

Cada bien (*Gut*) manifiesta ya una pequeña jerarquía de valores (*von Werten*); las cualidades de valor que entran en el bien se hallan diversamente matizadas en un ser-así (esencia = *Sosein*) intuible... El bien se comporta respecto a la cualidad de valor lo mismo que la cosa (*Ding*) se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus propiedades. Con ésto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir cosas valiosas (*wertding*). Los bienes no están fundados (*fundiert*) sobre las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa, para poder ser bien³³.

Con ésto podemos ya indicar que se dan tres reinos: el de las cosas, simples cosas *reales*; el de los bienes que son el *sentido* que pueden las cosas cobrar: sentido estético, moral, técnico...; y los valores que se jerarquizan *dentro* de los bienes. "Resalta con toda precisión la diversidad de las unidades de las cosas (*Ding*) y de bienes (*Gütereinheiten*) en que, por ejemplo, un bien puede destruirse, sin que por ello se destruya la cosa que representa el mismo objeto real; tal una obra de arte, un retrato, cuando palidecen los colores. Tampoco es idéntica la variación de los bienes con la variación de los mismos objetos reales como cosas ni inversamente. En los bienes es donde únicamente los valores tórnanse reales (*wirklich*). No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es el valor objetivo (lo es siempre) y al mismo tiempo real. En cada nuevo bien acaece un verdadero crecimiento del valor en el mundo real (*der wirklichen welt*). Por el contrario, las cualidades valiosas son objetos ideales (*ideale objekte*), tal como lo son los colores y las cualidades del sonido"³⁴. Como puede observarse es la aplicación ética de las distinciones que Husserl ha propuesto en sus investigaciones fenomenológicas. Los bienes están dentro de un mundo donde las cosas cobran sentido. Scheler quiere sin embargo garantizar un conocimiento universal que no deba depender de los bienes cambiantes de los diversos pueblos y épocas, ya que los bienes tienen determinadas jerarquías de valores. Lo importante es entonces llegar a describir adecuadamente "un dominio material de valores (*materialen Wertreihe*) y un orden dentro de él, dominio y orden que son enteramente independientes (*unabhängig*) del mundo de los bienes y de sus

cambiantes complexiones, e igualmente a priori frente a éste"³⁵. Es en esto en lo cual Kant se equivocó, dice Scheler, al pensar que no existe "ninguna filosofía acerca de los valores"³⁶.

Esta distinción que podría pensarse del todo positiva en ética, en verdad arrebató al hombre su auténtica dignidad intrínseca, es decir, al hombre como tal, en su ser. La cosa, la persona, es solo un *portador* del valor intrínsecamente desvalorizado. "El pensar que se opone a los valores (*die werte*) no pretende que todo lo que se declara como valor sea sin valor (*wertlos*). Por el contrario, se trata de reconocer que es justamente por el hecho de caracterizar algo como valor que se despoja de su dignidad a aquello que ha sido así valorizado"³⁷. Pero antes de continuar con esta crítica volvamos a Scheler y estudiemos la distinción que propone entre valor y fin.

12.4 Ante todo "me encuentro -dice nuestro ético- en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por percepción y pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error en mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo y de que sea posible imprimir a mi ánimo este "*ordo amoris*"³⁸. ¿De qué manera juega este mundo de tendencias, apetitos e inclinaciones ante el mundo objetivo de los valores y los fines? Para responder a esta pregunta es necesario explicar, aunque sea resumidamente, el aparato psíquico que expone Scheler en sus diversas obras.

Primeramente, debe recordarse un conocimiento de los sentidos y de su facultad sensible apetitiva (*Gefühlen*) que está organizado y localizado en el cuerpo, ya que no puede desvincularse de los sentidos sensoriales correspondientes que carecen de referencias a la persona (*ohne jede personbeziehung*); es exclusivamente actual, puntiforme,

carece de duración. Hay otro sentimiento, no intencional propiamente dicho, denominado *Lebensgeföhle*, que comprendería el campo vital: *Seelischen geföhle* (facultad anímica), que se diferencia del *geistigen geföhle* (sentimiento espiritual): por ejemplo la paz.

La tendencia (*Streben*) es una facultad cuasi-intencional que se dispara a metas u objetivos (*Zielstrebens*). Por último, la facultad propiamente intencional, que denominó Scheler *Föhlen intentionale* (intuición sentimental), que se constituye: en primer lugar por la intuición pura del valor (*Föhlen*), por la preferencia (*Vorziehen*) o la postergación (*Nachsetzen*) que se refiere a la jerarquía de los valores de un bien, y, por último por el amor o el odio que ensancha o estrecha dicho mundo de la intuición.

Como facultades propiamente espirituales se encuentra la inteligencia (kantiana), cuyo acto propio es representar (*Vorstellen*), y la voluntad (*Wille*) -ciega a los valores (*Wertblind*) -que tiene por objeto los llamados "fines de la voluntad" (*Zweckwillens*) (es una facultad realizadora como lo era para Kant).

El que nos proponemos un fin como por realizar dice Scheler no es un acto primero u originario, sino que, muy por el contrario, se trata de un momento que concluye en un movimiento complejo y que se apoya en diversos elementos constitutivos. El primer momento del acto que concluirá, o no concluirá en el fin por realizar, comienza por ser un "algo que aspira en nosotros (*Etwas in uns aufstrebt*)"³⁹. Es ya un movimiento de una tendencia (*Streben*) sin ser todavía "una referencia a algo" sin tender todavía a un objetivo (*Ziel*). Un segundo modo de "tendera" es la "tendencia de salida" (*Weg-oder Fortstreben*)⁴⁰. Un tercer modo es la tendencia fijada ya en una cierta "dirección" (*Richtung*), sin poseer todavía un "contenido de imagen" (*Bildinhalt*), ni una materia de valor (*Wertmaterie*) y mucho menos una representación de estos contenidos (*eine Vorstellung solcher Inhalte*). Como por ejemplo cuando decimos: "Tengo hambre", sin expresar "de qué".

Por su parte la "intuición sentimental" (*Fühlen*) capta los valores, independientemente de las tendencias. Solo cuando la tendencia que se ha fijado en una dirección se dispara hacia un valor que colma dicha dirección, se dice que anhela (*Verlangen*)⁴¹.

Una dirección de esta clase no es precisamente, en primer lugar, dirección hacia un contenido peculiar representativo o significativo, sino que es una dirección de valor (*Wertrichtung*)⁴².

De tal modo que el fin representado no es el objetivo de la tendencia y dicho objetivo no es tampoco un valor. La tendencia puede dispararse hacia un objetivo que contrariando al valor estimado lleve a un "engaño estimativo" (*werttuschung*). Tal es el caso del resentimiento, que toma por dis-valioso algo que simplemente está dado en la contratendencia: subestima (*unterschätzen*) los valores que ama el otro por impotencia de apetecerlos y aún puede transformarlos en valores negativos merced a un proceso de ilusión⁴³.

12.5 Para la tendencia es primario el estar lanzada a un objetivo. Es fundamental para que se transforme en una tendencia moral que su objetivo porte un "componente de valor" (*Wertkomponente*). Ese objetivo ahora coloreado de valor puede, secundariamente, doblarse de un "contenido de imagen" (*Bildkomponente*); se trata no sólo de "anhelar hacer el bien", sino "anhelar el dar una limosna a un pobre". El componente de valor del objetivo es una "materia de valor" (*Wertmaterie*); el componente de imagen tiene por su parte un "contenido de imagen" (*Bildinhalte*: lo que se anhela)⁴⁴.

Pasemos ahora a la cuestión del fin. Kant había ya dicho que el "fin" (*Zweck*) es el objeto (*Gegenstand*) del libre arbitrio (de una esencia racional), cuya representación (*Vorstellung*) determina a la voluntad para realizar por una acción el objeto mismo⁴⁵. Scheler se mueve exactamente en la misma antropología fundamental:

Los fines de la voluntad (*Willenszwecke*) son, en primer término, contenidos de objetivo (*Zielinhalte*) representados (*Vorgestellte*) de cualquier manera

variable, en las apeticiones... Lo que se llama fin de la voluntad supone ya la representación (*Vorstellung*) de un objetivo"⁴⁶

Es decir, la tendencia que se dispara hacia un objetivo (póngase el caso que contenga ya el contenido de valor y de imagen) no ha sido todavía "representada" por la inteligencia (acto propiamente espiritual) y por ello no ha sido entregada a la voluntad como "por realizar" (*Zu realisierender*)⁴⁷. ¿Cómo describe Scheler el pasaje del mero objetivo al fin? De la siguiente manera, En primer lugar debe ser elegido (*ausgewählt*) uno de entre los múltiples "contenidos de imagen" dados en la tendencia y en la "conciencia de algo" en general aun indiferenciada, depositario de la materia de valor. Es por esto que el fin de la voluntad surge de un acto de elección (*Wahlakt*)⁴⁸. Este acto electivo se funda en la preferencia (*Vorziehen*) previa de un valor y de la imagen correspondiente. Se da un paso decisivo entonces de una mera conciencia tendencial (*Strebendes Bewusstsein*) hacia una conciencia representativa (*Vorstellende Bewusstsein*), ya que la inteligencia puede representar como por realizar lo ya elegido. Si por indecisión realizadora lo elegido (lo deseado: (*ein blosser Wunsch*) no fuera representado como por realizar en la esfera del querer efectivo (*Wollens*) el acto no llegaría a constituir un fin. Para resumir leamos lo que nos dice el mismo Scheler:

Ante todo, los objetivos de la tendencia se distinguen clarísimamente de los fines de la voluntad⁴⁹. Es decir, lo que distingue al fin del mero objetivo dado en la tendencia misma y en la dirección de ésta, es que cualquier contenido de objetivo (es decir, un contenido que está dado ya como objetivo de una tendencia) se toma representable (*vorstellig*) en un acto peculiar. La conciencia de fin realizase únicamente en el fenómeno del relegar (*Zurücktretens*) desde la conciencia tendencial a la conciencia representativa y al aprehender representativo (*vorstellenden Erfassen*) del contenido de objetivo dado en la tendencia... Nada puede llegar a ser fin sin que fuera antes objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo⁵⁰. [Y esto porque] los objetivos de la tendencia no están representados ni juzgados (*beurteilt*), están dados en la tendencia misma o en la intuición sentimental (*Fühlen*), simultánea o precedentemente, de los componentes de valor incluidos en la tendencia⁵¹. [Por el contrario] lo que se llama fin de la voluntad supone ya representación (*Vorstellung*) de un objetivo⁵². [Ahora debe agregarse que] la representación

del contenido de objetivo (*Zielinhaltes*) y el deber ser real (*Realseinsollen*) deben estar dados en el fin de la voluntad ⁵³.

Todo esto podría esquematizarse aproximadamente del siguiente modo:

1) TENDENCIA — DIRECCIONES:				
2) Fühien (intuición)		3) Vorzieh en (preferencia): elección	Conciencia representativa	
			4) Inteligencia (representa)	5) Voluntad (propone o sustraer el fin)
Valores	Contenidos de imagen	lo elegido	lo representa- tado	fin por realizar
Contenidos de objetivo de la tendencia				

Hemos incluido el *impulso* realizador que se encuentra en la obra de madurez *El puesto del hombre en el cosmos*, para que represente este esquema la doctrina del fin y del valor en Scheler desde 1913 hasta su prematura muerte. Todo esto le permite mostrar como "los valores no dependen de los fines ni se abstraen de los fines, sino que van incluidos en los objetivos de la tendencia, como su fundamento, y tanto más en los fines que están fundados a su vez sobre los objetivos"⁵⁴. Y, por esto, y contra Kant, "nuestro querer es *bueno (gut)* si es que se elige el valor más alto radicante en las inclinaciones. El querer (*Wollen*) no se rige por una ley formal (*formalen gesetze* de Kant) que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de las materias valiosas dadas en las inclinaciones, conocimiento que se presenta en el *preferir*"⁵⁵. Es decir, la moralidad del acto no depende de la ley moral *a priori* que no dice relación alguna con el objeto material de las tendencias (consideradas por Kant un negativo eudemonismo hedonista experiencial), sino que dicha moralidad se

juega en la relación establecida entre el valor preferido como el mejor (que es contenido en el objetivo de la misma tendencia) y elegido, y el efectivamente representado y propuesto por la voluntad como fin por realizarse. Si hay coincidencia, el acto es portador y manifiesta el valor bueno; si no hay coincidencia (es decir, si se propone como por realizar un valor postergado), el acto manifiesta el valor moralmente malo. Scheler supera así el *formalismo* kantiano, afirmando un apriorismo *material* del valor. Pero concuerda con Kant al hacer del fin una *representación elegida* por el libre arbitrio. Es decir, *Scheler y Kant niegan que el fin se encuentre primeramente dado en la tendencia*, y en esto está igualmente de acuerdo Hartmann⁵⁶; el fin no es el fundamento de la moralidad.

12.6 Una ética ontológica deberá mostrar cómo el fundamento de la ética es el hombre que, al ser comprensor del ser o desplegado de un mundo, tiene al fin como lo que enfrenta *primeramente* a las tendencias: dicho fin es el mismo *Ser* del hombre, es el propio y auténtico com-prenderse del *ser-ahí*, que de ningún modo puede ser diferido a ser objeto de una elección representativa, sino que, y muy al contrario, es a partir de *la com-comprensión del propio fin como pro-yecto* que se debe fundar tanto la ley moral como los pretendidos valores (decimos "pretendidos" ya que al ser adecuadamente fundados dejan de ser objetos puros de una intuición sentimental *a priori*). Se trataría no de una ética *formal* ni de una ética *material a priori de los valores*, sino de una *ética-ontológica del fin* -que no es sino el *mismo ser* del hombre que lo encuentra ya como dado y con la posibilidad de realizarse o frustrarse por mediación de la praxis-. Esto exige algunas explicaciones.

No se trata de que el hombre posea una intuición sentimental con la que pueda descubrir valores para después representar el ser mismo de los entes que le hacen frente "a la mano" dentro del mundo.

Las cosas, dentro del horizonte significativo del mundo, se manifiestan al hombre en cuanto es un *lógos* com-prensor. Por su parte, el ser del hombre tiene una incuestionable pre-eminencia ontológica, porque es el ser *del hombre*, como comprensión del pro-yecto

ex-sistencial⁵⁷, el que condiciona la com-prensión de todo cuanto nos hace frente dentro del mundo. Esta com-prensión no es meramente intelectual ya que, como se sabe, com-prender (*Verstehen*) es des-cubrir un pro-yecto de posibilidades propias del hombre. Se com-prende el ser de las cosas, cuando éstas son integradas y pro-yectadas en el interior de nuestras posibilidades históricas; se interpretan entonces los entes en función de las posibilidades mundanas de ex-sistencia del hombre mismo. La com-prensión del ser tiene como fundamento la com-prensión del proyecto, es decir: del *télos*, del fin⁵⁸.

Si nos refiriéramos a la noción griega de *fysis* como aquello que "tiene poder originario sobre la movilidad de este móvil a partir de sí mismo y en dirección a sí mismo" como la describe Heidegger en *Die physis bei Aristóteles*⁵⁹, se comprendería que el fin es el despliegue de la misma *fysis*, pero dicho despliegue o pasaje (*metabolé*) supone la libertad en el caso del hombre, y, por lo tanto, la comprensión (ese dejar estar [*Sein-iassen*] el ser es el sosiego del pensar)⁶⁰ del mismo fin en el mundo. El fin como *télos* es la *enteléjeia*. Heidegger nos dice todavía que "fin no es el mero quietarse del movimiento cumplido, sino el arranque (*Anfang*) de la movilidad como permanencia y salvaguarda del movimiento. La movilidad de un movimiento de lo que es movido, se relanza en su fin, *télos*, y, en tanto que así se está relanzando se *posee* en el fin: *en télei éjei: enteléjeia* (poseer- se-en-el-fin). Como sinónimo de esta palabra que el mismo Aristóteles inventó usa él también *enérgeia*. En este término en lugar de *télos* se habla de *érgon*, la obra, en el sentido de lo que se debe pro-ducir (*Her-stellen*) o es producido"⁶¹.

En este sentido: fin (*télos*) es algo radicalmente diverso a cuanto describe Scheler. Para Scheler un fin es un objetivo elegido y representado como por realizar. En verdad es un "medio-para" elegido en vista del *télos* del que aquí Heidegger nos habla en su pensar meditativo sobre la *Física B,1* de Aristóteles. El fin aquí no es meramente elegido (como puede serlo el fin de la *téjne*, es decir, no es un mero *eídos proairetón*; se trata de un *eídos fysikón o deútera fysis*); es, por el contrario, un *a priori*, pero nunca dado como totalidad, a tal

punto que la muerte alcanza al hombre *no como fin* sino simplemente como término: en ese momento finiquita⁶².

El *primum factum (Urfaktum)* consiste en que el hombre es en el mundo. Cuando cobra autoconciencia de ese su estar ya en el mundo debe aceptar la prioridad de su ser mundano. Las cosas hacen ya frente a nuestros ojos dentro del mundo. El hombre cuando se pone a pensar, a elegir, a obrar se enfrenta ya con su propia comprensión, con su proyecto ex-sistencial mundano de sí mismo. Se encuentra libre pero sin libertad absoluta; su finita libertad está ya condicionada a la aprioridad de su fin, de su pro-yecto, el que podrá realizar o frustrar, postergar o evitar pero, su ser, su fin le antecede siempre. Además, el hombre no es en el mundo en el mero presente de las presencias; su mundo trasciende el presente porque asume actual y existencialmente el pasado acaecido y el futuro que nos preocupa. La ex-sistencia auténtica⁶³ no es algo meramente dado: el hombre auténtico adviene (*Zu-kunft*). Ad-viene, es decir viene hacia sí desde su futuro. *El hombre es llamado por su fin*; el fin en su propia esencia ad-venidera; su ser es su vocación, el "llamado" de su conciencia que reafirma la com-prensión auténtica del pro-yecto mundano. Esta vocación no es sino el modo como el hombre es acuciado a efectuar realmente su com-prensión en el mundo. En el ex-stasis de la temporalidad ad-viene al hombre, como horizonte posibilitante, la realización de su pro-yecto (*Entwurf*) existencial. El transcurso de nuestra vida, de nuestro ex-sistir, se cumple en la temporalidad; su ritmo es humano y no meramente físico. Esto nos muestra que el ser del hombre no está totalmente dado como el de una piedra. *Se va dando*, pero no como va creciendo naturalmente una planta o un animal. El *se va dando* del hombre es radicalmente diverso; es un ex-sistencial. Cuando una planta llega a su madurez produce un fruto, llega a su plenitud, a su fin natural. El hombre, en cambio "mientras es un ente que es, no ha alcanzado nunca su totalidad (*hat es seine Gaenze nie erreicht*)⁶⁴. El hombre como totalidad realizada es imposible, porque su fin se le escapa de las manos como un horizonte que va siempre delante de sí, más allá de sí y es inaprensible. El hombre es un poder-ser (*Sein-koennen*)⁶⁵, un ser *abierto*, que se trasciende a sí

mismo, que está delante de sí: *Da-sein*. La cura o pre-ocupación es justamente el modo fundamental o existencial de *pre-ser-se*, un estar avanzando pro-yectivamente o com-prensivamente su propio ser que adviene⁶⁶. El hombre no es una totalidad dada, es una apertura a la totalidad. En este sentido el fin le *antecede* al hombre y al mismo tiempo el hombre es su fin en cuanto su propio ser es su fin, su propio proyecto ex-sistencial como com-prensivo de su *vocatio* mundana; pero no es un fin dado como concluido o cerrado, mucho menos un hombre centrado sobre su mínima finitud. Muy por el contrario, es una *metabolé*, un pasaje siempre actual (*enteléjeia o enérgeia*) que busca la manera cotidiana, auténtica o inauténtica, de su plena realización nunca totalmente efectuada. Ese fin es un *a priori*. Ese fin lo encuentro ante mis ojos cuando cobro autoconciencia de mi ex-sistir. Mi fin es mi propio ser, me ha sido *dado*, no lo pongo; mi pro-yecto ex-sistencial como com-prensión de mi *vocatio* en el mundo me es igualmente *dado* (puedo modificarlo o negarlo pero debo partir de él); estoy ya arrojado al mundo cuando caigo en cuenta que ya, desde siempre que soy, estaba en él, debo descubrir mi misterio, me toca asumir propia y auténticamente, resueltamente mi destino dado o simplemente negarlo⁶⁷. Si por mi condición humana cadente me pierdo en lo meramente dado, en lo obvio (*Selbstverständlich*) me dejo llevar por los modos engañosos del "se" ("se" dice, "se" cree, "se" compra), entonces no viviré ya una aventura humana sino que me aproximaré a la necesaria y automática manera de actuar de las bestias:

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Ueberschreitung*), una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasaje hacia el otro lado, un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar. Lo grandioso del hombre es que no es un fin (realizado) (*Kein Zweck ist*) sino un puente [es decir: un fin realizándose, agregaría yo]; lo que puede ser amado en el hombre es que es un pasaje trascendente (*Uebergang*) o una decadencia (*Untergang*)⁶⁸.

La condición humana le prescribe al hombre la continua trascendencia, el ir siempre más allá de sí, de lo contrario vuelve al estado de naturaleza, a la animalidad de un irse perdiendo entre las cosas: cosificándose, masificándose.

12.7. Por ello Heidegger nos propone todo un programa cuando dice que "si, en conformidad con el sentido fundamental de la palabra *●thos*, la ética debe indicar que esta disciplina piensa el habitar habitual del hombre, se puede decir que este pensamiento que piensa la verdad del Ser Como el elemento original del hombre en tanto existente es *ya* la misma ética original"⁶⁹. La ética no es sino la parte del pensar filosófico que se vuelve al hombre en el mundo para describir fenomenológicamente, es decir, para enunciar lo que se manifiesta del hombre en su horizonte habitual fundamental, la manera o los modos en que el hombre a partir de su propia comprensión en el mundo, de la comprensión de su ser o pro-yecto, su fin, lo realiza efectivamente, auténtica o inauténticamente, considerando Como punto de apoyo la estructura ontológica fundamental o la unidad de todos los existenciales.

La morada habitual del hombre es su mundo; lo habita según sus modos fundamentales de su morar: corporalidad, ser-para-la-muerte, descubridor, temporalidad, intersubjetividad, etc... los existenciales dados en unidad ontológica fundamental⁷⁰. Los ex-sistenciales son los modos originarios o esenciales de vivir en el mundo, de ser en el mundo. El *●thos*, en cambio, es un modo habitual pero *fundado* en la existencia Como estructura de existenciales. Por eso Heidegger dice que la ontología fundamental es ya una ética fundamental, o, mejor, el fundamento radical de toda ética. El hombre mora ante el ser, es el pastor del ser, es en el horizonte del ser. El descubrir el ser es la esencia del hombre y su vivir auténticamente de él y ante él es su bien. El bien no es sino la efectuación auténtica que realiza la praxis del ser del hombre, para lo que es necesario que previamente se re-vele la verdad del ser. El *●thos* no es sino la manera Concreta de habitar el mundo; no es la mera corporalidad sino el *modo* como vive habitualmente esa su corporalidad: sea temperada o intemperadamente por ejemplo. No es solo el ser-para-la-muerte, sino el *modo* como vive habitualmente ese su ser-para-la-muerte: lúcida o despreocupadamente. No es el mero ser-descubridor, sino el *modo* verídico o falso (hipócrita, jactante, afán de novedades, habladurías...) Como se vive el ser-des-cubridor. No es la temporalidad, sino el *modo* esperanzado o trágico de vivir lo

ad-venidero. No es la intersubjetividad { o más exactamente el ser-con), sino el *modo* solidario o egoístico, justo o injusto como se vive la relación constituyente con el otro. El pro-yecto o com-prensión de sí mismo en el mundo es el fundamento de todos los modos { *●thos*) de los modos de ex-sistir { ex-sistenciales), y es el ser del hombre, su *télos*, el que auna al hombre en su ser ético en el mundo. Los existenciales son los soportes de aquello que los antiguos llamaban *héxis: habitus*: modos habituales de comportarse o habérselas con las cosas o los otros hombres que nos hacen frente dentro del mundo. Son *modos* de los propios ex-sistenciales. Esos *modos* forman también una estructura con carácter personal {mi *●thos*) y con analogías intersubjetivas {nuestro *●thos*) en los diversos grupos {familia, comunidades de base, naciones, regiones geográfico -culturales como América Latina o los países árabes y epocales o históricos). La ética como parte del pensar filosófico u ontológico, puede entonces analizar fenomenológicamente las estructuras de los *●thos* de los distintos pueblos y en diversas épocas. No es lo mismo una historia del *●thos* que de las éticas. El *●thos* se ejerce al nivel ex-sistencial mientras que las éticas son expresión del pensar del hombre en diversas épocas y pueblos. Un *●thos* puede ser el del pueblo hindú, persa o griego, de los esquimales, pigmeos, egipcios o aztecas. El *●thos* es un hecho universal aunque sus contenidos sean diversos. Al fin depende de los sentidos del ser. Por ello una historia des-tructiva del *●thos* y la ética depende directamente de una historia del ser.

Ante nuestros ojos se abre entonces una ética ontológica que supera en su raíz la ética de los valores; valores que deambulan *ou-tópos*, sin *j *ra* o ámbito propio de realidad. La ética de los valores de Scheler pertenece todavía a un intento idealista. ¿Por qué? Porque los "valores valen (*gelten*) ". Pero la validez recuerda con exceso el valor para un sujeto. Para asegurar una vez más el deber ser, encumbrado a jerarquía de valor, se le atribuye cierto *ser* a los valores mismos. En este caso *ser* no significa, en realidad, sino la presencia de lo ante los ojos. Claro que no está ante los ojos en un sentido tan grosero y manual como las mesas y las sillas. Con el ser de los valores se alcanza el máximo de confusión y desarraigamiento... Todo esto se llama filosofía

-dice irónicamente Heidegger La confusa maraña de la idea de valor, la falta de intelección de su problemático origen, constituyen la razón por la cual Nietzsche no alcanzó el centro propiamente dicho de la filosofía⁷¹.

En este sentido N. Hartmann, en su *Ethik*⁷² pareciera anticiparse a la crítica heideggeriana sobre el origen y fundamento de los valores. Para Hartmann la investigación acerca de los valores es un replanteo de la doctrina de las virtudes (*Tugendbegriff*), pero tomando dicha investigación como "el antiguo apriorismo objetivo de las *ideas* éticas y la antigua diversidad de sus contenidos: las virtudes"⁷³. En una ética ontológica las virtudes no deben ser consideradas como ideas *a priori* sino como modos de los ex-sistenciales que pre-determinan habitualmente al comportamiento, que se manifiestan al análisis fenomenológico procedentes del fundamento.

La cuestión debe ser retornada desde ese fundamento: el hombre ser en el mundo. No se deberá partir de una percepción de los valores, sino de la com-prensión del ser del hombre, ser-ahí en el mundo. Esta ética ontológica, todavía no escrita, podrá recuperar los aportes de las éticas de todos los tiempos (y muy especialmente los finos análisis de la ética fenomenológica tipo scheleriana), pero replanteando la cuestión dentro de un nuevo horizonte interpretativo: el hombre, al cual lo des-cubrimos (la verdad del ser) como *ya habiendo-se-nos-lo-dado*. "Ya", indica la aprioridad del fin; "se", esa como impersonalidad de la datitud misma en la que nos des-cubrimos ya siendo; "nos", a cada uno ya nosotros; "lo", el mismo fin como ser.

Esta ética deberá pensarse no solo teniendo en cuenta las éticas escritas por filósofos, sino que también deberá volverse al *●thos* expresado por los poetas en sus obras, ya que el artista "deja emerger la verdad"⁷⁴ del ser. En "la tragedia de Sófocles -nos dice todavía Heidegger- se cobija más originalmente el *●thos* (griego) en su decir que en las lecciones de Aristóteles sobre la *ética*"⁷⁵.

NOTAS

1. *Ueber den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt, 1947, p. 38.
2. Véanse las reflexiones sobre la técnica en *Die Frage nach den Technik*, en *Vortraege und Aufsaezte*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 13ss: "Das Wesen der technik west im Er-egniss der Wahrheit", p. 43.
3. *Ueber den Humanismus*, p. 41.
4. *Kritik der reinen Vernunft* n 306-309.
5. "Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden... welches sich uns zuerst darbietet" (*Kritik der praktischen Vernunft* A 53).
6. Investigación VI, Parág. 40-58.
7. "La ética de Kant ha sido lo más perfecto (Vollkommenste) que poseemos" (*Der formalismos in der Ethik...* Francke, nema, 193, p.9).
8. "Tiefsten Grundlage" (*Ibid.*, p. 10).
9. Cfr. *Ueber den Humanismus*, p. 27; véase E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlín, 1967.
10. Para Hartmann se trata de una antropomorfización de la naturaleza; su libro comienza irónicamente así: "Im Anfang des menschlichen Denkens war der zweck..." (*Teologisches Denken*, Gruyter, Berlín, 1951, p.1).
11. "La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama deber (*Pflicht*)" (*Grundlegung zur Metaphysik der sittem*, BA 87).
12. "Ein solches Interesse ist allein rein" (*Ibid*, BA 122, *nota*).
13. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 197.
14. *Ibid.* A 59.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.* A 62.

17. *Ibid.* A 71.
18. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 64-65.
19. *Ibid.*, BA 67.
20. *Der formalismus in der Ethik...* p. 15.
21. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 80-81.
22. *Ibid.* BA 74.
23. *Kritik der Urteilskraft*, B 267-268, A 263-264.
24. *Ibid.* B 269, A 265.
25. *Ibid.*, B 274, A 270.
26. *Ibid.* B 276, A 272.
27. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1969, p. 307.
28. La ley es lo primero como *ratio cognoscendi* (*Kritik der praktischen Vernunft*, A5, nota).
29. Lo primero *ratio essendi* (*ibid.*).
30. *Drei Grunder der philosophierens*, Piper, München, 1957, IV, a 3.
31. *Der Formalismus in der Ethik...* pp. 68-69.
32. *Ibid.*, pp. 37-38.
33. *Ibid.*, p. 43.
34. *Ibid.*, pp. 43-44.
35. *Ibid.*, pp. 46.
36. *Ibid.*
37. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, p. 34.

38. Max Scheler, *Ordo amoris*, en *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, 1933, p. 227.
39. *Der Formalismus in der Ethik...* p. 54.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.* p. 55.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.* p. 59.
44. *Ibid.* p.60.
45. *Metaphisik der Sitten*, A 5. Lo mismo repite y aclara en A II: "Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen *Vorstellung* diese zu einer Handlung bestimmt...".
46. *Der formalismus in der Ethik...* p. 61.
47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, p. 63.
49. *Ibid.*, p. 55.
50. *Ibid.*, p. 61.
51. *Ibid.*, p. 60.
52. *Ibid.*
53. *Ibid.*, 62.
54. *Ibid.*
55. *Ibid.*, p. 63.
56. Cfr. *Supra Teleologisches Denken*.
57. *Sein und Zeit*. Parágr. 31,41, 60.

58. *Ibid.*, Parágr. 31-32.

59. Klostermann, Frankfurt, 1967.

60. Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt, 1954, "La libertad es con respecto a lo que se re-vela en el seno de la apertura un dejar al ente ser el ente que es (*l'szt das jowcilige Seiende das selende sein, das es ist*)". Es una actitud de serenidad que deja *ser y manifestarse* a las cosas que nos hacen frente ante los ojos en el mundo *en su ser* (Cfr. *Gelassenheit*, Neske, Pfulligen, 1959, esa libertad es "die offenheit für das Geheimnis"); "... esa liberación [*Gelassensein*] es el primer momento de la serenidad o sosiego [*Gelassenheit*], [*ibid.*]).

61. *Die Physis bei Aristoteles*. p. 92.

62. *Sein und Zeit*. Parágr. 46-53.

63. Es la ex-sistencia del hombre comprometido o resuelto (*Ent-schlossenheit*); *Sein und Zeit*, Parágr. 60-62.

64. *Ibid.*, Parágr. 46 (Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 236).

65. *Ibid.*, Parágr. 53-54.

66. *Ibid.*, Parágr. 61-66.

67. *Ibid.*, Parágr. 54-60.

68. F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*, Parágr.4 (Reclam, Stuttgart, 1962, p. 8).

69. *Ueber den Humanismus*, p. 41.

70. "... eine fundamentalstruktur" (*Sein und Zeit*, I Teil, I Absch. (ed. cit. p. 41).

71. *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1953, p. 151.

72. En la primera parte, sección V (*De la esencia de los valores éticos*), cap. 14. (*Valores como esencialidades*), punto 1 sobre la noción antigua de virtud como noción material de valor; pp. 136-138.

73. *Ibid.*, p. 138.

74. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes, en Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1952, p. 64. El artista comprende el ser, el ser visto desde el horizonte de una época; el artista genial re-vela o des-vela a su época mostrándole el ser oculto. El modo de expresión del artista es diverso al del filósofo; aunque no es analítico-conceptual es una expresión simbólica que manifiesta sugiriendo. El filósofo si quiere recuperar muchas etapas olvidadas de la historia de la ética deberá echar mano del arte y de otras manifestaciones culturales para re-vivir un mundo donde *tal* comportamiento tenía un sentido dentro de la praxis total de su época histórica.

75. *Ueber den Humanismus*, p. 39, los textos relativos a la ética en Heidegger son abundantes, aquí hemos querido solo recordar algunos.