

ABREVIACIONES MÁS FRECUENTES USADAS

a.	artículo
c.	cuerpo del artículo
cap.	capítulo
<i>DTC</i>	<i>Dictionnaire de théologie catholique</i>
<i>EE</i>	<i>Ética a Eudemo</i> de Aristóteles
<i>EN</i>	<i>Ética a Nicómaco</i> de Aristóteles
<i>GMS</i>	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> de Kant
<i>KpV</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> de Kant
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> de Kant
<i>PG</i>	<i>Patrologia graeca</i> de Migne
<i>PL</i>	<i>Patrologia latina</i> de Migne
q.	cuestión
resp.	respuesta a las objeciones
<i>SuZ</i>	<i>Sein und Zeit</i> de Heidegger
<i>TWNT</i>	<i>Teologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> de Kittel
<i>Verit.</i>	<i>Quaestio disputata De Veritate</i> de Tomás de Aquino
<i>I-II</i>	<i>Summa theologiae</i> , primera parte de la segunda parte de <i>La Suma</i> de Tomás
<i>SW</i>	<i>Sämtliche Werke</i> (Obras completas)

PRIMERA PARTE

*ACCESO AL PUNTO DE PARTIDA
DE LA ÉTICA*

CAPÍTULO I

EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO

“Das Wunder aller Wunder ist reines Ich und reines Bewusstsein [La maravilla de las maravillas es el puro yo y la pura conciencia]” (EDMUND HUSSERL, *Ideen III*, § 12; Husserliana V, p. 75).

"...das Wunder aller Wunder *dass* Seien-
des *ist*... [la maravilla de las maravillas: *que*
el ente *sea*]" (MARTIN HEIDEGGER, *Nachwort*
zu: 'Was ist Metaphysik?', en *Wegmarken*, p.
103).

Podría parecer extraño que hayamos dejado para el capítulo sexto la cuestión del método de la ética. Sin embargo, es el mismo tema del pensar, de un pensar determinado por dicho tema, el que nos permitirá comprender la cuestión del método en su sentido propio. Nos internaremos primeramente en la cuestión misma acerca de la que trata el pensar ético usando ya un método sin hablar todavía sobre él. De esta manera, en camino ya hacia lo que es la meta de la misma senda: el ser-ético, nos será fácil discernir, volviendo simplemente la vista al propio caminar hasta ese momento efectuado, cuál sea el método de la ética.

§ 1. La fundamentación subjetiva de la moral moderna

El fundamento ontológico del pensamiento moderno, como lo hemos demostrado en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, III, §§ 11-15, se encuentra en la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto. Si hemos de detenernos, para recordar, en algún autor moderno no podemos evitar volver a Kant. Para el filósofo de Königsberg la fundamentación del *saber (Wissen)* filosófico moral debe partir de un *Faktum* cuya evidencia sea indubitable, y por otra parte *a priori*, es decir, sin mezcla alguna de lo empírico; lo empírico es lo que puede ser objeto de la inclinación o amor pato-

lógico y que, en último término, se dirige hacia la felicidad. La *eudaimonía* ha sido reducida a jugar el papel de supremo egoísmo empírico o sensible. El fundamento de lo ético-racional es la ley moral como *hecho* abismal (*Abgrund*), sin otro fundamento racional. Para Kant el hombre es un ente que pertenece simultáneamente a dos mundos: el mundo inteligible de las naturalezas puras y racionales (el Reino de Dios, racionalizado) y el mundo del cuerpo, empírico, sensible. Como todo el mundo empírico ha sido descartado como fundamento determinante de una "buena voluntad" (o voluntad moralmente buena), el fundamento de la moralidad del objeto representado debe proceder del mundo inteligible. La ley moral es un hecho que puede ser *sabido* y que manifiesta el reino de fines que sólo puede ser *creído*. Por ello dicha ley es el fundamento último y en el imperativo categórico se enuncia el principio *a priori* de toda moralidad posible. Para que una acción empírica sea buena es necesario que se cumplan las condiciones de su posibilidad. Todas las condiciones fundamentales son respetadas de cumplirse el principio que se enuncia en el juicio sintético *a priori* apodíctico de toda moral posible. Es decir, al obrar una acción empírica es necesario que la máxima de dicha acción haya sido asumida, en la representación *a priori* del objeto trascendental de lo a obrar, por la naturaleza universal o ley moral, de tal manera que lo que ordena la máxima puede constituirse en un acto que es posible moralmente ser obrado por todo hombre y en todo lugar. El *sujeto* (la voluntad libre) representa al *objeto* moral en la *síntesis* dialéctica por la que la máxima *material* y concreta es comprendida en la universalidad *formal* de la ley. La ley es el fundamento en cuanto permite al sujeto representar sintética y dialécticamente al objeto. Pero, ontológicamente, el fundamento de la ley es el mismo sujeto ya que la usa como punto de partida de su propio acto sintetizador (cuyo último horizonte es la unidad de apercepción). La ley da el *ser* al objeto, porque es su forma (da el ser moral); sin embargo, el que pone desde sí dicho ser es el sujeto que representa.

Por otra parte, y esto es decisivo históricamente, el sujeto no es ya un *lógos* com-prensor temático sino una razón práctica o *voluntad*. Es por la voluntad, como facultad moral, que la razón especulativa ha ampliado el horizonte aun de lo que conoce. La voluntad (se trata de una posible derivación del mito adámico)¹ es ahora el modo privilegiado como se cumple la subjetividad del sujeto. Las filosofías de Fichte, Schopenhauer, para culminar en Nietzsche proponen a la voluntad

como el fundamento último de la moralidad; voluntad libre.

Una vez que el sujeto como voluntad no parte ya del horizonte del ser, ser que es des-cubierto por una comprensión ahora dejada de lado, la ética se transformará en doctrina del *lógos* (lógica) o del arte, ya que es el sujeto el que representa desde sí como voluntad libre los caminos dialécticos de la historia, el que crea inventivamente su proyecto, el que constituye el valor que debe encarnar, también artísticamente, en su conducta o que simplemente reduce la ética a una axiología.

En efecto. Para Fichte "el sujeto de la conciencia y el principio de la efectuación es el mismo"², porque "yo me encuentro a mí mismo, en tanto que mí mismo, sólo como queriendo"³. "El yo, en cuanto quiere, se da como inteligencia a sí mismo el objeto de su querer"⁴. El sujeto absoluto es el fundamento de la totalidad y se juega al fin como creador o agente.

El pensar hegeliano, que pudiera parecer en sus obras maduras un logicismo puramente racional, tiene una fundamentación práctica y moral. Hasta 1801 no había leído Hegel con seriedad la *Crítica de la razón pura*. Sus lecturas filosóficas de fondo habían sido la *Crítica de la razón práctica* y *La religión dentro de los límites de la sola razón.*, obras del período "moralista" de Kant. En Hegel la subjetivización absoluta del pensamiento moderno tiene como punto de partida la cuestión moral. En Tübingen la teología era para el joven estudiante una fría, muerta y objetiva escolástica que se opone a la viviente religión subjetiva. En Berna la oposición se encuentra entre la religión objetiva (representada en el concepto abstracto de Kant) que oprime la religión subjetiva, particular, de las inclinaciones y el amor. En Frankfurt lo universal kantiano (el *Sollen*) es suplantado por la vida (el *Sein*): vida que unifica y asume en la subjetividad la pura objetividad muerta. El Hegel definitivo identificará la filosofía con la Vida del Absoluto, que será el universal concreto (superación de la oposición entre la ley moral como forma y la máxima como materia empírica)⁵. La lógica de la identidad es sólo el resultado de una voluntad moral decidida de unidad: unidad que es "la síntesis (*die Synthese*) del sujeto y del objeto, en la cual el sujeto y el objeto han perdido su posición (*Entgegensetzung*)"⁶. Por otra parte, el fondo de todo el pensamiento hegeliano es la continuación de la filosofía del Reino de Dios kantiano⁷ como se ve ya en su juventud ("die unsichtbare Kirche")⁸ y hasta en su vejez ("das Reich des Geistes")⁹. El fundamento último de la moralidad (no ya como *Moralität*,

sino principalmente como *Sittlichkeit*) es la subjetividad absoluta como totalidad resultante y final¹⁰. Esta subjetividad como identidad perfecta en el Saber absoluto es el fundamento último de la ética. Todo es uno; es decir, la subjetividad absoluta incluye en su inmediatez todo, pero termina por ser, "cuando la filosofía se toma seriamente" y no se pierde en los objetos o en la reflexión subjetiva, "la actividad (*Tätigkeit*) del Saber absoluto"¹¹. La ontología de Marx, su ética, debe inscribirse, aunque con variantes, en esta misma tradición¹².

Por su parte el idealismo de Schelling¹³ incluirá en su *Ichheit* (subjetividad también absoluta) la totalidad del no-yo. El mismo Schopenhauer, en su obra *Sobre el fundamento de la moral*, cuando explica cuál es el primer principio o base de toda moral recurre a una ontología monista, ya que si debe considerarse a la compasión (*Mitleid*)¹⁴ como fundamento ético de una moral desinteresada y pura, en verdad el último fundamento se encuentra en que "un solo y mismo ser es el que se manifiesta en todo lo que vive. Así, no nos equivocamos cuando suprimimos toda barrera entre el yo y el no-yo"¹⁵. Pero esa única *Wesen* es igualmente y en último término una subjetividad que se manifiesta como única, absoluta.

Un paso más y encontramos a Nietzsche, donde la subjetividad de la metafísica moderna toma ahora su figura extrema de "voluntad de poder"¹⁶; voluntad que expresa el dominio del sujeto al aniquilar los valores establecidos y sobre-pasarlos gracias a una "puesta de valores" (*Wertsetzung*) artístico-productora. El fundamento de los valores morales y de toda moral reside nuevamente en la subjetividad.

Por su parte la escuela fenomenológica, axiológica en ética, queriendo evitar los psicologismos del siglo XIX no dejará por ello de dar primacía a la subjetividad. En Husserl la subjetividad pura es el fundamento de la intencionalidad. La intención en cuanto "conciencia-de" constituye el correlato de *tesis-noema*. La intención estimativa no constituye el objeto pero en cambio da el ser al sentido del objeto, al *como* el objeto es accedido por el sujeto intencional. El valor, el ámbito ontológico de los valores, tiene su último fundamento en la subjetividad intencional o trascendental pura. La ética, tanto como axiología que como praxis pura (es decir, actividad realizadora de lo dado en el ámbito axiológico), es doctrina de arte para Husserl¹⁷. Max Scheler¹⁸, von Hildebrand y Nicolai Hartmann, con variantes, se mueven en un mismo ámbito ético. El fundamento de la moral fenomenológica de tipo husserliano es la subjetividad del sujeto. Refiriéndose a las *Ideen I* apare-

cidas en el segundo decenio de nuestro siglo, Heidegger, como indicación autobiográfica, nos dice que "ambos títulos *subjetividad y trascendental* manifiestan que la fenomenología se había convertido consciente y decididamente a la tradición de la filosofía moderna"¹⁹.

No queremos dejar de indicar tampoco la existencia de un importante movimiento, en especial en el mundo anglosajón que podría denominarse el "logicismo ético". A partir de la lógica y de la filosofía del lenguaje se analizan los temas de la ética a fin de desenmascarar falacias de diversos tipos. En el siglo XX esta tradición tiene su primer representante en la figura de G. E. Moore con su *Principia Ethica* (1903). Moore muestra la frecuencia y el sentido de la "falacia naturalista", que consistiría en haber confundido "lo bueno" con "lo placentero", el género con la especie²⁰. Moore supone la existencia y doctrina de los valores, pero de ellos no tiene un saber explícito. Gracias al aporte de Ludwig Wittgenstein²¹ y de Ayer²² la ética del lenguaje llegó a sus más extremos resultados positivistas. Aun sin alcanzar a adoptar dicha posición, toda la teoría ética-lógica del lenguaje (como en el caso del autor latinoamericano Roberto Hartman)²³, se funda en el *a priori* de la existencia de los valores, que son "manejados" como entidades ideales y a los que se le "someten" a verdaderos malabarismos lógicos propios del juego pero no de una ética en la que el hombre se encuentra real y dramáticamente comprometido.

Como la fundamentación final del *valor* se define dentro de la subjetividad, este hecho nos permite no entrar en una crítica de detalles. Todas las falacias que indica esta tradición de las otras éticas supone el hecho del valor. Pero dicho valor nunca es expresamente fundado. En este caso ni von Rintelen²⁴, ni tampoco Ortega²⁵ han dicho, ontológicamente, lo que es el valor. Con ello todo el edificio lógico queda en el aire.

En el pensamiento francés, la figura de Sartre, por último, es de extremo interés para la ética. Teniendo en cuenta sus obras ontológicas principales (en especial *L'être et le néant*) llega a decir en *L'existentialisme est un humanisme* que "en el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: *pienso, luego soy*"²⁶, de donde se deduce que "lo que hay de común entre el arte y la moral es que, con los dos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir *a priori* lo que hay que hacer...

[Es necesario] inventar su misma ley"²⁷. Nuevamente, el fundamento último de la moral es el sujeto; el sujeto libre que

siendo un para-sí abre una brecha en el compacto ente en-sí, como una nada, como lo absurdo, como lo incondicionado y creador. No es Nietzsche el último paso de la metafísica moderna; el último paso lo da Sartre al pensar que la existencia construye la esencia del hombre. La subjetividad daría al hombre su propia esencia. Todo reside en ella y todo surge y es puesto desde ella: desde el sujeto.

Pero... el ser *sujeto* ante un *objeto* no es el modo más radical de ser del ser del hombre. El hombre antes que *sujeto* es ya un hombre abierto al mundo, en el mundo. Antes que *sujeto* el hombre es un ente mundano que puede, como uno de sus modos de ser, tomar la actitud de sujeto ante un objeto. Pero este modo de ser no es originario sino fundado, segundo.

§ 2. La com-presión existencial

De lo que se trata ahora es de llegar a la *fundación de la moral*²⁸ pero superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad. Esta tarea de la ética será tema de los tres primeros capítulos de esta obra.

El tema de la ética no es alcanzado por una reducción que lo presenta como una esencia pura, tal como lo pensaría Husserl y su escuela. Por el contrario, dicho tema se encuentra en la más simple cotidianidad, en nuestro modo habitual de vivir. La tarea de la ética es justamente describir la estructura ética que el hombre vive en su situación histórica vulgar e impensada. Lo difícil es no violentar la situación de cotidianidad que debe siempre revestir dicho tema. Si nos dejamos llevar por la propia actitud temática que ejercemos al pensar el tema ético podemos igualmente "sacar" al hombre, que es nuestro tema, de su cotidianidad, y "tornarlo" a él mismo *sujeto* de un pensar acerca de lo ético. De esta manera distorsionaríamos ya el tema mismo y la cuestión fundamental no pasaría desapercibida —como se le ha pasado sin ser pensada a la metafísica moderna de la subjetividad temática.

El punto de partida de la ética no puede ser el *ego cogito* de Descartes, el *Ich denke* de Kant, ni el *ego cogito cogitatum* de Husserl. Es que el "yo pienso" es ya un modo, y no el fundamental, por el que me enfrento por el conocimiento a objetos. Sin embargo, yo no soy primeramente un sujeto que conoce objetos; antes, el hombre es un ente que poseyendo como nota propia la comprensión del ser se abre al mundo dentro del cual no le hacen frente *objetos* sino simples cosas que coti-

dianamente manipula. Para estas cosas que manipulamos cotidianamente los griegos tenían un término: *tà prágmata*, que era aquello que usa el hombre en su modo propio de existir, en la *prâxis*. El modo cotidiano de "habérsela" con *prâgmas* o útiles (cosas-sentido), no arrancadas de su diario significado, de su pragmidad atemática (*Zuhandenheit*), no puede identificarse al modo objetual (*Vorhandenheit*) por el que alguien se enfrenta temáticamente a la cosa-sentido transformada así no en algo que usa, a la mano, sino en algo que se le presenta (*objectum*) a una consideración subjetual. El punto de partida será el hecho originario en la totalidad de que el hombre es un ente en cuya esencia le va el estar, desde que es, arrojado al mundo. Este será el *primum factum* ontológico en el que se podrá descubrir la estructura que piensa la ética²⁹.

En los últimos años de su vida, Husserl, fue cada vez más insistente en cuanto a replantear la cuestión de la *Lebenswelt* (el mundo de la vida cotidiana)³⁰, problema que aunque estudiado ya antes por él debió preocuparlo desde el tratamiento que recibiera en *Ser y tiempo*. La *Lebenswelt* de Husserl no es el ser-en-el-mundo de Heidegger³¹. De todas maneras se trata de un modo ingenuo (*naiv*) de ser ya en dicho mundo. La ingenuidad de un "hombre primitivo"³², la de un azteca o un inca por ejemplo, consiste en unificar el mundo cultural con la naturaleza, lo cósmico con lo social, reduciendo la duración al tiempo mítico y la distancia al espacio igualmente mítico. La ingenuidad del "hombre de la calle" (actual y "civilizado"), aunque haya alcanzado de alguna manera una cierta actitud crítica, no por ello está exento de toda ingenuidad. Su "ingenuidad segunda" acepta como obvias las estructuras significativas de su mundo con total seguridad e igual irresponsabilidad. El "científico" alcanza por su parte un tercer tipo de ingenuidad, ya que su estar en un mundo, el sentido de los axiomas de los que parte, el proyecto o comprensión existencial de su quehacer específico le son igualmente comprensibles de suyo y nunca los ha hecho tema de su pensar, porque la ciencia por definición no puede pensar sus supuestos. Llamamos a estas actitudes ingenuas en cuanto son modos de ser en el mundo sin haberse críticamente hecho cargo de ellas. Estamos en el mundo cotidianamente, atemáticamente, de manera absorta, perdidos en el uso de los útiles, abiertos sin reflexión al quehacer pragmático de lo cotidiano. El tema (esta palabra viene del verbo griego *títhemi*: poner a discusión un asunto) de la ética es el hombre ingenuamente caído en la cotidiana existencia. Ese estar en el mundo sin haber temati-

zado ni el hombre en cuanto tal, ni el mundo, ni el ser de lo que nos rodea, ese enfrentarnos simplemente a *entes* es lo que denominaremos posición o actitud existencial (*existenziell*). El que nos interesa es el hombre que se encuentra ante casas, árboles, hombres, montañas, astros. Se trata de una situación prefilosófica, una situación que es ella misma el tema de la filosofía, situación, sin embargo, en la que el hombre se trasciende cotidianamente³³. "Situación" es un estar *situado* de esta manera (un *factum* y de allí que toda situación es un momento de la *facticidad* humana) en el *sitio* de la existencia: "mi" mundo. Siempre e inevitablemente el hombre está en una situación; es decir, siempre está ya en su mundo, ahora y aquí, en el *kaíros* de su intransferible existir. Esa situación cotidiana es lo que llamaremos "situación existencial": en cuanto "situación", es facticidad o determinación; en cuanto "existencial", es un modo de trascender. Esa situación existencial es el tema provisional de nuestra investigación. Ser en el mundo cotidianamente, situado en dicho mundo fácticamente trascendiendo en él ante entes³⁴.

El modo cotidiano como el hombre es en el mundo ha sido llamado desde los griegos con el nombre de *prâxis*. La *prâxis* como lo veremos más adelante, no es *un* modo sino *el* modo de ser en el mundo. No se está *primeramente* en el mundo en posición teórica o contemplativa y *después* practicando o llevando a la práctica lo ya pensado. Por el contrario, *el* modo primero de ser en el mundo es la *prâxis* y sólo desde ella y por razones existenciales el hombre alcanza la actitud teórica.

Lo existencial y lo práctico, la *prâxis* y la existencia cotidiana son términos que se sitúan a un mismo nivel, ya que la *prâxis* es el modo como el hombre se trasciende usando *prâgmata* (cosas-sentido o útiles) en vistas a obrar su propio ser. El sentido último del quehacer que manipula útiles (los griegos lo hubieran denominado *poieîn* o *téjne*) es el mismo hombre: ese *obrar-se* usando útiles es la *prâxis*; es decir, esa actitud existencial ante entes a la mano cotidianamente tiene al mismo hombre como fundamento de pro-curación (el hombre se pre-ocupa por las cosas pero pro-cura esas cosas en vista del hombre mismo). La ex-sistencia³⁵, entonces, como tema de la ética será retenida en su modo cotidiano, existencial, práctico, que son nombres diversos para designar el modo del ser en el mundo que ahora nos ocupa.

La situación hermenéutica (o lo a interpretar que es el tema de nuestra investigación) que debemos retener a nuestra mirada es el hombre en el mundo como un todo en su cotidianidad

práctica. Alguien podría entonces objetar que hemos descartado en este todo hermenéutico lo que en el pensar clásico habría sido el punto de partida: el conocer, la intelección o la posición teórica. Ya que desde Descartes hasta Husserl lo primero es el conocer como *cogitatio* de las ideas o como constitución del sentido del objeto. Por su parte Aristóteles hablaba de un *noûs* y de un *lógos praktikós*, que en la Edad Media fue traducido de diversas maneras (por ejemplo *intellectus speculativus et practicus*)³⁶. ¿Cómo es que pensamos invertir esta milenaria tradición? La cuestión debe situarse adecuadamente, y de esta manera se superará la metafísica de la modernidad y se hará expreso lo implícito del pensamiento clásico. La actitud *práctica* no es simplemente ateorética en el sentido que no tenga ninguna comprensión de lo que acontece en el mundo. La diferencia entre lo práctico y lo teórico no consiste en que lo primero actúa y lo segundo contempla. La conducta práctica, la actitud existencial posee, ciertamente, una comprensión de todo lo que hace frente dentro del mundo, pero su actitud no es teórica (véase esto en el capítulo VI de esta obra) sino cotidiana, práctica, existencial. Lo que se decía bajo el nombre de *noeîn* (Aristóteles) o de *intellectus* o *syndéresis* (Tomás) no era todavía un *bíos theoretikós* ni una *vita contemplativa*, sino un momento integrado indivisiblemente al ser del hombre en el mundo y, por ello, en función práctica. La captación o aprehensión que el hombre tiene de las cosas dentro del mundo, cotidiana y fundamentalmente, nunca se detiene en el mero aprender lo que la cosa es, sino que siempre, esencial e indivisiblemente, remite a todos los otros momentos de la situación existencial ética por lo que podemos decir que dicha aprehensión tiene necesariamente, en la actitud cotidiana, referencia a la *prâxis*. La *bíos theoretikós* puede darse (como ciencia o filosofía) pero en este caso *surge desde* la cotidianidad práctica a la cual, por otra parte, servirá al revestirse en ella.

La pregunta del § 1 fue lanzada en el sentido de cuestionarnos sobre cuál fue el fundamento de la moralidad en el pensamiento moderno. Ahora estamos en condiciones de comenzar a preguntarnos cuál es el fundamento de una ética que pretenda superar dicha metafísica. La pregunta podría plantearse de la siguiente manera: ¿Cuál es el fundamento de la ética si el tema de la misma es el hombre en situación existencial? ¿En qué se funda por último la situación existencial? ¿Es posible esclarecer el fundamento o el suelo sobre el cual el hombre edifica cotidianamente su existencia?

La pregunta puede contestarse pero necesita ser estrictamente entendida. En primer lugar, deberemos mostrar cómo accedemos al fundamento, para después desvelar éste mismo. El hombre es hombre porque comprende el ser. Esta proposición tiene dos momentos: la comprensión y el ser. Nos ocuparemos ahora del primer momento o del modo de acceso al segundo.

Comprensión (*noeîn, intellectus-synderesis, Verstehen*), en el sentido en que aquí la tomamos, quiere significar aquella actualidad primerísima por la que el hombre se "abre" al círculo (*circum-*) u horizonte del mundo y, dentro de él e iluminado por la luz del ser (*lumen intellectus agentis*), es capaz de captar (*-prendere*) lo que los útiles son. Hay mundo desde la prioridad del ser, para un hombre que puede por la comprensión abrirse a dicho mundo (como a un ámbito iluminado: *Lichtung*) y que desvela o des-cubre lo que son las cosas en su ser. Esta comprensión, sin embargo, no es una mera teoría ni se ejerce solamente en la actitud teórica. Esta comprensión es el modo de acceso al fundamento y es ella misma el punto de partida de todo el orden existencial, es decir del ámbito de la cotidianidad. Es una comprensión *existencial*. Con ello queremos designar una posición del hombre en el mundo, esencial (un modo de ser de la existencia misma), que está integrada indivisiblemente al todo que se denomina *prâxis*. No es una pura intelección racional ni especulativa; no es un pensar teórico que termina en el puro conocer o saber. Por el contrario, el mundo es una Totalidad de sentido, útiles (de *cosas-sentido*) cuyo "sentido-para" nos indica, al mismo tiempo, una totalidad de referencia, una intrínseca respectividad de significación. La comprensión abarca el mundo como Totalidad y respectividad significativa existencial³⁷.

De esta manera se plantean ahora cuatro cuestiones: ¿Qué significa comprensión *del ser*? (§ 3). ¿En qué sentido la comprensión es apertura al *poder-ser*? (§ 4). ¿De qué manera la comprensión es mi *pro-yecto en la temporalidad*? (§ 5). ¿Cuáles son los *horizontes concéntricos a priori* de la comprensión existencial? (§ 6).

§ 3. La comprensión del ser

Echemos mano de un texto de Aristóteles que podrá servirnos para internarnos con el pensar en el tema que nos ocupa. El fundador del Liceo decía en el *Tratado del alma* III, 5, que

debe distinguirse "por una parte, el intelecto que puede llegar a ser todas las cosas, y, por otra, el [intelecto] que produce (*poieîn*) todas las cosas, porque es una capacidad que opera como la luz (*fôs*); pues, en cierto sentido, la luz convierte los colores en potencia [en la oscuridad] en colores en acto [al ser iluminados]" (430 a 14-17). Estos dos momentos son, exactamente, los dos momentos de la com-comprensión (como *circum-* y como *-prendere*). El intelecto que "produce todas las cosas" es el primer movimiento por el que el hombre se abre al mundo en cuanto tal, por el que abarca el ámbito iluminado de inteligibilidad, su propio horizonte dentro del cual todo es aprehendido en su ser. El ser se manifiesta por la luz ("intelecto agente") que ilumina a todo lo que gracias a él cobra *presencia*, se avanza a la presencia (no como objeto sino como *a la mano*, como útiles o posibilidad, como lo nocible o utilizable). El hombre no habita el oscuro ámbito estímulo del medio animal, sino que iluminando las cosas en su ser habita el mundo. De la oscurísima noche sin estrellas del caos del sin sentido y lo ininteligido, el hombre emerge como el origen que se abre desde el ser. De la *nada* de inteligibilidad surge el hombre en su mundo, surgimiento que es un encuentro (co-participación: *Ereignis*) *entre* el hombre y el ser. El hombre es el único ente en el cual el ser se revela. Esta manifestación es la apertura del hombre al mundo que por su parte ha abierto la luz del ser.

Una vez desplegado el mundo, como horizonte iluminado, el *noeîn* o com-comprensión capta a las cosas-sentido que le hacen frente dentro del mundo en lo que son. Es decir, por la comprensión el hombre se asimila a lo que las cosas-sentido son. El hombre "se hace" ahora lo que está en su mundo. Más, el hombre es su mundo, es decir, "el alma es en cierta manera todas las cosas" (*Ibid.* III, 8; 431 b 21). El hombre es su mundo; es lo que en él se encuentra de manera intencional; lo que son las cosas en su inteligibilidad existencial. Es com-comprensión entonces de lo que las cosas son dentro del horizonte del ser.

¿De qué *ser* hablamos cuando nos referimos a la comprensión del ser? ¿Qué significa que el hombre sea el único ente al que el ser se manifiesta o que pueda descubrir el ser? En un primer momento la respuesta es simple. Las cosas son pero no pueden comprender su ser, su ser en bruto. Dios crea las cosas pero no las comprende³⁸. Sólo el hombre es y comprende su ser. Las cosas simplemente son; sólo el hombre las abarca o comprende dentro de un horizonte onto-lógico: dentro del ser captado (implícitamente en la actitud existencial cotidiana).

Los griegos fueron los primeros que descubrieron *explícitamente* el nivel ontológico: los entes desde el horizonte del ser. Porque el ser, siendo lo supremamente obvio es sin embargo lo más difícil de discernir temáticamente: "La *fysis* [el ser] ama ocultarse (*kriptesthai*)" decía Heráclito³⁹. El ser es el horizonte dentro del cual todo cobra forma o sentido: "Es necesario seguir lo que es de todos [el ser], esto es, lo común. Porque lo que es de todos es común. Aunque el *lógos* [la comprensión del ser] es lo que es de todos, los más (*hoi polloi*) viven como si tuviera cada uno su propia (*idian*) sabiduría"⁴⁰. "La sabiduría consiste [en cambio] en prestar atención al enunciar (*légein*) y obrar a fin de descubrir (*alethéia*) según la *fysis* el ser]"⁴¹. Para Platón el *ser* es la *idea* (figura inteligible) que la inteligencia descubría participada en los entes; para Aristóteles es fundamentalmente la *ousía*, es decir, la presencia permanente de aquello de los entes que puede ser comprendido por el intelecto. Para la Edad Media el ser, a partir del horizonte del creador, tiene la doble significación del *esse ipsum* que se participa como *esse* creado (ex-sistencia), y el ser en el sentido aristotélico de lo inteligible esencial de la cosa. Cuando Heidegger replantea la cuestión en *Ser y tiempo* (§§ 1-8) ésta es ahora por primera vez situada dentro del horizonte explícito de la temporalidad, como un momento supremo dentro de la historia de la ontología. "El *ser* es el acontecimiento fundamental, sobre cuya base puede surgir el hombre histórico *en medio* del ente, revelado en su totalidad"⁴². El ente no se da sin el ser. El mundo es el orden trascendental u ontológico del ser. Sin el hombre no hay mundo, en el sentido que el hombre se abre al mundo que por su parte es un ámbito que se despliega desde el ser. Los entes no son el mundo, sino lo que nos enfrenta dentro del mundo a nuestra comprensión, interpretación, pre-ocupación..., dentro del orden del ser, dentro del orden de la inteligibilidad. El mundo como ámbito de la comprensión significa el horizonte dentro del cual todo ente se muestra con una cierta referencia (*Verweisung*) a lo que constituye fundamentalmente dicho orden: el ser, desde el cual el hombre se abre al orden de la inteligibilidad. El ente en bruto no puede ser comprendido en su ser mientras no esté integrado a la estructura de un mundo⁴³. Por ello, y repitiendo, el hombre es el único ente que comprende el ser⁴⁴. Pero, una vez más, no debemos olvidar que esta comprensión no es pura teoría, sino posición existencial, es un descubrir "posibilidades propias del hombre: constituir el ser de los entes equivale a comprender estos entes en función de las posibilidades [mun-

danas] de existencia del hombre mismo. Se comprende el ser de las cosas cuando éstas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades"⁴⁵.

Ese *ser* del que venimos hablando es, fundamental o básicamente, el *mío*, mi *propio* ser, el del hombre que yo soy. Esto nos introduce en una nueva cuestión de importancia determinante para toda ética posible. Sartre nos ha habituado a escuchar aquel "el hombre no *es* otra cosa que lo que él se hace"⁴⁸, o de otra manera: "el hombre sin ningún apoyo ni socorro está condenado en cada instante a inventar al hombre"⁴⁷. Se trata de la famosa tesis de que la existencia precede a la esencia. Sin embargo, como lo indicamos al fin de *Para una de-structución de la historia de la ética*, § 21, el hombre no produce el ser del hombre, sino que el ser se impone al hombre, el ser del hombre es el *a priori* con el que no puede sino contar el hombre cuando cobra noción de que *ya* lo tiene "a cargo". El hombre podrá ser *más* de lo que al nacer recibió como su ser, por mediación de la *práxis*, pero nunca podrá dejar de ser lo que ya es, ni tampoco podrá ser radicalmente otro. Variará algo en el hombre pero será el *mismo* ente. Esta mismidad es ya el ser. Esta mismidad no es inalterable; en el caso del hombre es prácticamente alterable. En este sentido "el ser no es un producto (*Produkt*) del hombre"⁴⁸. sino que el hombre es el "pastor del ser"⁴⁹, aun en el caso de que dicho ser sea el propio.

Esta comprensión primerísima nos ha sido sugerida ya por Aristóteles, aunque no implícitamente aplicada a nuestro tema. Cuando habla de la intuición sensible (*II Analit. II*, 19) indica que de manera semejante se da una comprensión de lo "primero en absoluto" (*prôton kathólou*; 100 a 16), el ser como fundamento de los principios mismos en último término, y esa primerísima comprensión (estudiada en función teórica y como fundamento de la ciencia) es el *noûs* (*Ibid.*, b 8), que capta lo supremamente inteligible (*gnorimóteroi*), principios inde-mostrables de todo conocimiento científico. De igual manera, debemos analizar la "comprensión del ser" en cuanto tal⁵⁰. "Sobre el fundamento de la comprensión del ser es el hombre el *Ahí* (Da) (el mundo), con ese su ser acontece en lo ente (*das Seiende*) la irrupción (*Einbruch*) [emergencia o salto] de la apertura (*der eröffnende...*), y así el ente en cuanto tal puede llegar a la manifestación de un ente que es para-sí-mismo"⁵¹.

La comprensión, como hemos dicho, tiene dos momentos. En primer lugar, la *apertura* fundamental existenciaría al mundo como tal. En segundo lugar, y derivadamente, la cap-

tación de lo que nos hace frente dentro del mundo como *posibilidades* en la consecución existencial o práctica de nuestro ser previamente comprendido de manera fundamental. De esta manera hay primero una comprensión del mundo como tal que "deja ser", por su anterioridad, al ente en el mundo. "Dejar ser previamente no quiere decir empezar por dar el ser a algo, produciéndolo (*herstellen*), sino des-cubrir algo, en cada caso *ya* ente [en el mundo], en su ser *a la mano*, y así permitir que haga frente el ser de este ente"⁵².

Pero si la comprensión es el acceso existencial al ser, debemos nuevamente preguntarnos, aunque sea de manera provisoria pero no por ello menos radical, lo que el ser sea en nuestro caso. En la comprensión que interesa a la ética como su fundamental acceso se trata del *ser del hombre*, el ser en cada caso mío. Es decir, si es fundamento significa que es *a priori*, que cuando he sido lanzado al ex-sistir ya se me había dado. Es que el comenzar a ex-sistir no es sino el comenzar a "hacerme cargo" del ser mío recibido bajo mi responsabilidad ("responsabilidad" no viene de *responder a* sino *responder por-ante*). El hombre no es simplemente, como los entes que le hacen frente y no son hombres, una sub-stancia, sino que es una *supra*-stancia. Con el término *supra*- queremos indicar que el hombre no es simplemente, sino que a su propio ser lo tiene bajo su comprensión, bajo su responsabilidad. Si lo tiene *bajo* quiere decir que de alguna manera está *sobre*. El primerísimo momento de *tener-lo* mismo, es decir, de estar ya abierto desde la *supra*-stancia a su propio ser es la comprensión. Mi ser es lo que yo soy. El ser del hombre es lo que el hombre es. Ese *lo que*, en tanto manifestado al des-cubrimiento de la comprensión es el fundamento desde el cual el mundo es mi mundo, y los entes son mis posibilidades, útiles a la mano. *Lo que* soy en tanto manifestación es un momento, el primero en el orden fenoménico ("*lo que* se muestra por sí"), pero no el único. *Lo que* soy en el orden de la manifestación del ser es *antes*, aunque posterior o concomitante en el orden de la manifestación, *lo que* soy en el orden de la constitución real. No es lo mismo "manifestación" que "constitución". En este caso *constitución* es tomado no ya en el sentido husserliano sino en el sentido que se le da al término en biología por ejemplo (claro que aquí traspuesto al orden meta-físico). *Lo que* el ente o el hombre es, en el orden de la manifestación del ser o en el horizonte mundano de la comprensión, es *lo que* el ente o el hombre es, previamente, en el orden de la constitución real o en el ámbito transversal de la

realidad como tal. Dos vertientes tiene, entonces, lo que algo es: a) su *manifestación* mundana y b) su *constitución* real.

La manifestación es previa en el orden de la presentación; la constitución es previa en el orden real. Esta cuestión no puede ser analíticamente esclarecida aquí⁵³, pero significa la superación no sólo de la metafísica moderna, sino igualmente, y, todavía, de una no cabal comprensión del ser del hombre⁵⁴.

No es entonces que desde la existencia se construya la esencia (Sartre) o que la esencia por la existencia se haga real (interpretación tradicional), sino que en la ex-sistencia se le *manifiesta* al hombre su ser por la comprensión descubridora en el mundo, que no es sino la mostración de la previa *constitución* de lo que el hombre es en el orden del cosmos, metafísico.

§ 4. *La comprensión como “poder ser”*

El fundamento al que la comprensión abre el acceso es el ser mismo, sea en el orden de la manifestación mundana de la verdad del ser, sea en el orden de la constitución de la realidad del ser. El orden de la constitución —tal como la hemos indicado— es un *más allá* del horizonte trascendental del mundo, un *prius* concomitante al orden del descubrimiento. Esta comprensión es el fundamento de la *praxis* y todo conocer o pensar temático lo supone⁵⁵. Pero esta comprensión no es una intuición evidente, es decir, lo comprendido o abarcado no se manifiesta totalmente a la visión del hombre (e-vidente), sino que el *ser* comprendido se retira como un horizonte que cuando se lo quiere captar como ente se ausenta nuevamente como *fondo desde el cual*. Esta comprensión existencial del ser en cada caso mío se torna así el mejor signo de la finitud del hombre⁵⁶.

"La experiencia específica de la finitud se presenta al mismo tiempo como una experiencia correlativa de limitación y de trascendencia del límite"⁵⁷. Los entes son simplemente finitos, limitados; el hombre, en cambio, tiene como modo fundamental de ser la finitud. ¿Y esto por qué? Porque el hombre no es el Absoluto infinito⁵⁸, pero tampoco lo finito acabado o totalmente dado. El hombre tiene como signo de su ser una esencial intotalización; es en su ser un movimiento de totalización nunca acabado. Entre el Infinito perfecto y lo-ente-dado se abre un nuevo ámbito, el hombre penetra dicho

ámbito: el mundo. Sartre ha descrito este hecho de manera personal y al mismo tiempo poética.

La experiencia de la náusea se produce, para Sartre, cuando nos enfrentamos a lo ente en bruto previo a la apertura del mundo: "De repente se hizo claro como el día: las cosas se habían revelado repentinamente... quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas en una extraña y obscena desnudez"⁵⁹. Es lo ente (*en-soi*) como totalidad finita totalizada, dada, siendo lo que mera y fácticamente es. Por el hombre, sin embargo, emerge otro ámbito que Sartre denomina *la nada* (*le néant*) de ente: "Es necesario que la Nada sea constituida en el corazón del Ser [= lo ente]... Es necesario que exista un ser por el que la Nada venga entre las cosas... El hombre se presenta como el ser que hace emerger la Nada en el mundo, en tanto que está afectado a sí mismo de no-estar (*non-être*) en su fin... A esta posibilidad de la realidad humana de segregar la Nada que lo aísla, Descartes, a partir de los estoicos, le ha dado un nombre: libertad"⁶⁰. El mundo, en cuanto no "este" ni "aquel" ente, en cuanto "ningún" ente en particular es negación⁶¹. De esta manera estamos ya introducidos en la cuestión. El mundo es un ámbito de trascendencia a lo meramente ente-dado, porque el hombre no sólo es un ser factualmente dado, sino que, igualmente y por esencia, es un ser intotalizado; es un poder-ser; es finitud. Entre lo que ya es y el poder-ser se abre un abismo: el mundo de las posibilidades (tema del próximo capítulo), la nada sartreana.

La finitud como modo intotalizado de ser se funda en el comprender que el hombre tiene de sí mismo como poder-ser. Por ello la "comprensión es la esencia más íntima de la finitud"⁶². Sobre el fundamento de la comprensión existencial el hombre viene a ser el más precario de los entes; su existencia se torna un riesgo y el poder-ser puede llegar a no-ser. La experiencia de la angustia ante la propia muerte es una posibilidad de autenticación que deja en claro mi finitud. La muerte se muestra como lo contrario a la Totalidad totalizada. Sin embargo, la muerte y la Totalidad-dada, son el círculo dentro del cual el hombre se comprende a sí mismo. "La Totalidad no puede ser pensada en ella misma ni puede recibir un contenido positivo: designa más bien un horizonte inaccesible [y, sin embargo, presente]"⁶³. El hombre nunca puede comprenderse como un ente-todo, sino que siempre es un no-todo, un ente no totalizado, inclauso, abierto. El hombre no está dado como una piedra; *se-va-dando*, pero no como se

va dando la planta en su crecimiento. El *se-va-dando* del hombre es radicalmente diverso, es un modo de ser que le es esencial. Cuando una planta llega a su madurez da un fruto, llega a su plenitud, a su fin. El hombre, en cambio, mientras es un ente que es, no ha alcanzado nunca su totalidad⁶⁴. El hombre como totalidad *realizada* es imposible, porque su fin (*télos*) se le escapa de las manos como un horizonte que va siempre más allá: es inaprehensible. El hombre es *poder-ser* (*Sein-können, dynatós*: no en el sentido que es fuerte, que es rico o pudiente, sino en tanto que *puede-todavía ser* "algo" sobre lo que tiene un dominio que deberemos describir; se trata del finito señorío de la *prâxis*). Por ello el hombre es un ser *abierto*, que se trasciende a sí mismo, que está delante de sí como facticidad. La pre-ocupación es un modo fundamental del *pre-ser-se* (un estar como anticipando proyectivamente su propio ser que ad-viene). El hombre no es totalidad dada; es apertura a la Totalidad. Es finitud. Alguno podría pensar que al llegar al fin de la vida, con la muerte, el hombre alcanza la totalidad, como la planta el fruto. Pero no es así, la muerte fáctica indica simplemente que alguien ha dejado de ex-sistir, de ser en el mundo. El "hombre de la calle", el "científico" interpretan y trivializan el hecho de la muerte para guarecerse de su inquietante interpelación. En efecto, la muerte es reducida a un mero "hecho" por el científico, o a la "noticia necrológica" del diario por el hombre de la calle: "al cabo también *uno* morirá". La muerte propia, la que como algo presente nos remite al irrevocable no-estar-ya-en-el-mundo, se trata de un horizonte ontológico. Ella nos manifiesta también que aún en el término de nuestro ex-sistir, siempre, el hombre será in-clauso (la *Unabgeschlossenheit*). Este in-acabamiento o no-totalización (*Unganzheit*) esencial nos indica que siempre falta algo al poder-ser. El hombre, por su finitud, es un poder-ser *ad infinitum*. El "ser in-totalizado abierto a la Totalidad" es un existenciario que abarca el "ser para la muerte" y que define el poder-ser.

La tentación permanente del hombre es superar la finitud por la inmediatez. El hombre cae siempre en la tentación de ser Dios; Totalidad realizada en la inmediatez. Intuición absoluta y cierta, translúcida y sin fisuras. Sueño del idealismo absoluto de Fichte ("yo, como sujeto absoluto")⁶⁵ o de Hegel ("das absolute Wissen")⁶⁶. En este caso la comprensión del ser sería intuición cierta; sería el *ego cogito* que tiene certeza del propio sujeto. Sin embargo, la realidad de la finitud humana, como poder-ser, es muy otra. La comprensión del ser, que

es com-prenderse como pudiendo todavía ser algo más de lo que ya se es, "es vivida en la ambigüedad"⁶⁷. El poder-ser no es una dimensión humana que pueda ser captada por la inteligencia teórica o inmediata, con evidencia o certeza. Por el contrario, debe situarse como el último horizonte existencial: la com-prensión cotidiana y fundamental tiene que habérselas con el ser, en cada caso el mío, que incluye en su estructura esencial el poder-ser. Dicho poder-ser, aunque com-prendido, nunca es apresado en la inmediatez. Por el contrario, como fondo desde el cual todo se nos avanza y dentro del cual todo nos hace frente, el poder-ser es intentado por el movimiento de totalización que es un pasaje nunca acabado de mediaciones. La mediación es lo contrario a lo inmediato. El ser del hombre nunca puede ser aprendido por el "pensar", como se lo imaginaba el idealismo o la metafísica moderna. Sin embargo, la com-prensión es un aprehender y el horizonte del poder-ser es la luz que ilumina todas las posibilidades que desde él se abren. No hay que confundir ceguera con in-objetividad. El poder-ser no puede ser objeto porque es el horizonte sobre el cual todo se recorta y, sin embargo, está allí, presente en su ausencia. Es com-prendido como lo último y, por ello mismo, nunca captado como *una cosa*, como un útil. El hombre tiene entonces ese poder-ser que no es la mera *dynamis* de las cosas (una semilla puede-ser un árbol); plano óptico o de la realidad infra-stante. El hombre tiene un poder-ser (que no por ello deja de ser *dynamis* en el sentido aristotélico: óptico o real) que es asumido en el horizonte ontológico, y en este nivel al que el hombre se abre, en exclusividad, la *dynamis* óptica se convierte en el *poder-ser* de una finitud mundana que se des-vive por lo que le pre-ocupa: su ser que le ad-viene como poder-ser. Se abre así a sus pies un abismo: entre su ser ya-dado fá-cticamente y su poder-ser, y queda como en medio de dos bordes de un precipicio nunca franqueable, queda el hombre sin defensa ni escapismos abierto al mundo: "El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Uebermensch*), una cuerda sobre el abismo. Un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar. Lo grandioso del hombre es que no es un fin sino un puente: lo que puede ser amado en el hombre es que es un pasaje ascendente o una decadencia"⁶⁸.

La otra orilla infranqueable es el poder-ser realizado, la Totalidad totalizada, el saber absoluto, la intuición clarividente del fin. El hombre en cambio camina en la ambigüedad del "finito-comprensor" ante el misterio.

El hombre entonces está como rasgado en su propio ser. Este como desdoblamiento no es un hecho psicológico, es una estructura ontológica o esencial al hombre mismo. El ser del hombre está traspasado de negación (negatividad que, se opone a la pura positividad de lo dado, y más todavía de lo totalmente inmediato). La negación (el poder-ser que jamás puede ser totalizadamente) lanza al hombre en el movimiento de sobrepasar todo lo que le hace frente y le atrae a la identidad, reconciliación acabada del ser con el poder-ser, inmediatez dada de una vez y sin límites. Esta nostalgia y aspiración a la Totalidad permite al hombre continuar su movimiento de trascendencia. Es sólo reconociéndose como finitud, en su comprensión no intuitiva ni evidente del propio ser como poder-ser, que el hombre escapa al fracaso más rotundo: el creerse investido de la quietud del que es todo-ya. Es la tentación de volver al estado de naturaleza⁶⁹, de ser meramente cosa; es el terror a la historia⁷⁰, el miedo a la libertad; es la desproporción de creerse Dios, con lo cual se oculta una baja instrumentación de lo divino pretendidamente tal. "El sueño de la inmediatez no es jamás inocente: el que se abandona en esto se pierde enteramente, porque la relación que lo liga a las determinaciones permanece real, pero en adelante ella es empobrecida porque no puede contar ya con la negación fecunda que es la sola que puede salvar la apertura infinita del ser humano"⁷¹.

La *com*-comprensión de la que venimos hablando, en su sentido primario o fundamental (ver el § 2), es el abrirse al círculo mismo del mundo como tal, pero ahora podemos agregar que dicho horizonte no es sólo un ser-dado, sólo un estar-siendo (ver el § 3), sino que siempre, en el caso del hombre, es un *poder-ser*. Porque la *com*-comprensión fundamental, que es apertura misma al mundo, es apertura al ser del hombre como *poder-ser* es que *captamos* (sentido derivado de la *com*-*comprensión*) lo que nos hace frente dentro del mundo como *posibilidades*. "Las cosas" o "útiles" que nos rodean dentro del mundo no son meros entes ante un *com*-comprensor que sólo ya-es. Dichos "útiles" a la mano son momentos del mundo de un *com*-comprensor-de-su-*poder-ser*, y porque es un "com-prenderse como poder-ser" es que todo lo que le enfrenta es trastrocado en cosa-sentido, cosa-en-referencia-a, cosa que "posibilita" el poder-ser, cosa que no consiste en su ser cerrado sino en su estar dentro de un plexo de sentido en vista y fundado en el "como me comprendo poder-ser". El ser mismo de lo intramundano es posibilidad, porque el horizonte de *com*-comprensión es poder-

ser. No se crea, sin embargo, que ese poder-ser es abstracto o universal; es siempre y en cada caso ya situado desde la fáctica posición del ser ya-dado del hombre que puede-ser. El poder-ser es el horizonte concreto, histórico, existencial que se abre al hombre en situación; horizonte intransferible, único.

§ 5. *Temporalidad y proyecto como dimensión del ser*

Lo que llevamos ganado hasta ahora podría resumirse diciendo que el fundamento de la ética es el ser del hombre que se comprende existencialmente como poder-ser. Ese poder-ser es el del hombre, es el horizonte mismo de su mundo. Ahora se nos presenta con una nueva nota esencial: el poder-ser es *futuro*. Pero además dicho poder-ser futuro tiene la modalidad de *pro-yecto*. Se trata de describir el ser en la totalidad de sus momentos o dentro del existenciaro o modo de ser esencial que los comprende a todos: la temporalidad.

Cuando se habla de temporalidad, a partir de su significación vulgar, pareciera que nos referimos al hecho de que el hombre tiene un pasado, está en el presente y todavía no ha hecho lo que cumplirá en el futuro. Esta representación del tiempo humano es sólo derivada y se funda en algo de mayor profundidad ontológica.

Husserl había comenzado a entrever la cuestión, pero desde su fundamentación subjetivista trascendental⁷². Por su parte Sartre⁷³ y Merleau-Ponty⁷⁴ nos han dejado descripciones de importancia sobre la cuestión. Lo mismo puede decirse de De Waelhens⁷⁵ o Pugliese⁷⁶. Por nuestra parte, sin embargo, nos remitiremos directamente al que trata la cuestión superando la metafísica moderna y fundando las hermenéuticas posteriores sobre la cuestión.

Al terminar *Ser y tiempo* (§ 83) dice el autor que "la constitución ontológico-existenciaro de la totalidad del Ser-ahí tiene su fundamento en la temporalidad (*Zeitlichkeit*)". ¿Cómo es esto posible? ¿En qué consiste ontológicamente dicha temporalidad? Refiriéndonos a los parágrafos anteriores de nuestro análisis podríamos resumir todo diciendo: la temporalidad es el horizonte trascendental (expresión del *als ekstatisch-horizontale*) que abarca en un solo movimiento al *ser*, al que el hombre se abre por la comprensión del ser, como poder-ser. El poder-ser no es solamente lo todavía no efectuado; es un modo de presencia-ausente. El poder-ser está dado en la comprensión que pro-pone (que *pone ante* nosotros un horizonte "futuro")

un horizonte *desde el cual todo* lo que nos hace frente es, por su parte, comprendido como posibilidad. La temporalidad aún lo fácticamente dado ya con el estar siendo en el horizonte de alguna manera presente, y de alguna ausente, del poder-ser. El "futuro", en este caso, no es lo que se cumplirá después. En su significación ontológica-existencial "futuro" (en alemán *Zu-kunft*: "ir hacia" lo que "viene", que en nuestro romance puede traducirse por ad-venidero) es lo que *desde ahora* se comprende poder-ser, es decir, es un modo de presencia de lo que se nos acerca desde un horizonte siempre alejado. Vamos hacia (*ad-*) lo que se nos acerca (*-viniente*) pero que siempre se retira como el horizonte de nuestro mundo.

Cotidianamente decimos: "hace una hora entró en la Facultad". "Dentro de una semana iré a Córdoba". Ese tiempo mundano (*Weltzeit*) de las cosas-sentido que nos hacen frente es el modo cotidiano o existencial de temporación (*Zeitigung*). Pero si podemos temporar las cosas intramundaneamente es porque, previamente, tenemos como nota esencial de nuestro ser el existencial que denominamos temporalidad. Este es un modo de existir por el que el poder-ser se sitúa en la presencia-ausente del ad-venir como *fondo desde el cual* u *horizonte dentro del cual* lo que me hace frente queda remitido al futuro, como posibilidad. La intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*)⁷⁷ en la fisura de la nada sartreana, el mundo, es el modo existencial de vivir el tiempo vulgar. Pero ese modo se funda en la temporalidad que aún ex-státicamente la facticidad del estar-dado en el estar-siendo desde el poder-ser como ad-veniente. El ser del hombre que éste mismo comprende no es un mero presente; no es un futuro como lo que se hará después; no es el pasado como lo ya acaecido: es la unidad indivisible de las tres instancias asumidas en el solo momento de la temporalidad. El hombre comprende el ser, en cada caso el mío que tengo a cargo, como ad-veniente. "La temporalidad se temporaría originalmente desde el ad-venir (*Zukunft*)"⁷⁸. El ser ya-sido, el presente y el ad-venir son los tres éxtasis de la temporalidad (que por su parte es lo *ekstatikón* por excelencia: el original "fuera de sí" u horizonte final de la trascendencia). El hombre como finitud nunca totalizada se despliega en el horizonte de la temporalidad desde el poder-ser ad-veniente. El ser que soy como poder-ser es el *télos*. El ser que soy en el mismo despliegue de totalización nunca totalizado es la *enteléjeia* (el estar-ya en un no-todavía). La intratemporalización de las mediaciones se funda en la temporalidad radical de la comprensión del ser finito. La facticidad reside en

el ser-sido; la ex-sistencia o trascendencia en el ad-venir; la posición existencial en el estar perdidos en lo presente. La temporalidad aúna en *un* fenómeno la totalidad de la finitud. La com-prensión será entonces, radicalmente, la com-prensión del ser ad-viniente.

El hombre, que com-prende su ser como poder-ser ad-viniente, se encuentra-ya siempre lanzado (yecto) a sí mismo en el mundo, ese estar-arrojado (*Geworfenheit*)⁷⁹ como encontrándose siempre teniendo ya a cargo su propio ser, es un estar arrojado a una con él (su propio ser) en el mundo. El hombre entonces será un yecto fácticamente a la responsabilidad de sí mismo. Se establece como una bipolaridad entre el hombre que es y el hombre que se recibe como ya siendo, entre "el ser fundado y el ser fundante, una dualidad que es unidad"⁸⁰, Sartre ha expresado esta posición trágica o necesaria propia de la existencia humana al decir que si es verdad que el hombre es fundamento de sí mismo en situación, sin embargo "no elige esta situación. Esto hace que me comprenda a la vez como totalmente responsable de mi ser, en tanto que estoy siendo el fundamento, y, al mismo tiempo, como totalmente injustificable"⁸¹. Y bien, este "como me encuentro estar siendo", o el estar arrojado, nunca puede ser objeto de una intuición (*Anschauung*)⁸², porque se aleja igualmente como el poder-ser, pero ahora "hacia atrás" (si se nos permite la expresión). El "encontrarme arrojado" es un *factum* que no explica ni la intuición racionalista ni tampoco el "irracionalismo que como contrapartida del racionalismo se limita a hablar de soslayo de aquello para lo que el racionalismo es ciego"⁸³, es decir, el ámbito ambiguo de lo existencial o mundano cotidiano en referencia a su horizonte inobjetivo. En cuanto ya situado fácticamente el hombre emplaza (*verlegt*) siempre su poder-ser en una de las posibilidades del comprender, es decir, el poder-ser se abre *desde* un ser ya-dado (pero jamás totalmente). Y justamente en cuanto que el hombre trasciende la pura facticidad cósmica es que se pro-yecta en su poder-ser. El carácter pro-yectivo del comprender el ser indica, simplemente, que desde la situación fáctica el hombre se abre lanzándose o arrojándose por delante de su mundo hasta su horizonte mismo, trascendiendo así su estar-yecto como pro-yecto. Se asume dialécticamente el ámbito al cual se está arrojado (yecto), lo intramundano, dentro del horizonte que sirve de fondo comprensivo como pro-yecto. La comprensión del poder-ser ad-viniente es un movimiento pro-yectivo o trascendental. Ese estar pro-yectado permite abrirse al ámbito de las posibili-

dades en las que nos encontramos yectos (arrojados cotidiana y factualmente). Si el hombre es "apertura" al mundo es porque es "pro-yectante" de su propio ser como el "a causa del que" (*Worum-willen*) es en el mundo⁸⁴. Al "estar-pro-yectado" el ser del hombre sobre su poder-ser, que no es sino el horizonte de significatividad del mundo mismo, decimos que se encuentra "abierto". Este es el sentido primario del proyectar fundamental. Pero al mismo tiempo, se da concomitantemente un proyectar derivado, es decir, "el proyectar sobre posibilidades"⁸⁵, que es un proyectar los entes sobre el fondo del mundo pro-yectado de antemano en la comprensión del ser como poder-ser ad-veniente. La pro-yección existencial originaria indica en cuanto *pro-* (lanzado *ante* o *más allá*) que el horizonte trascendental o mundo abre ante nosotros el ámbito de las posibilidades que somos⁸⁶. De esta manera la "pro-yección yecta"⁸⁷ se muestra bipolar como toda la estructura del ser finito del hombre: desde la facticidad el hombre salta hasta el horizonte de su mundo llevando consigo en ese movimiento de trascendencia a los entes como posibilidades. Ese salto sobre el abismo del mundo es el que nos abre la fisura que Sartre llama *néant*, donde corremos el riesgo del fracaso por haber sido entregados sin elección a nuestra propia libertad. Esta pro-yección es un "ver a través" (*Durchsichtigkeit*, limpidez translúcida) de nuestro encontrarnos situados hacia un poder-ser.

Esta com-prensión pro-yectiva del ser nunca es temática; es existencial, ambigua, pero no por ello menos fundante⁸⁸. Un proyecto como plan calculado sería lo que Merleau-Ponty denomina un "proyecto intelectual": "el error de la concepción que combatimos aquí es, en conclusión, el de no considerar sino los proyectos intelectuales en lugar de tener en cuenta el proyecto existencial que es la polarización de una vida hacia una meta determinada-indeterminada de la que no tenemos ninguna representación y que no se la reconoce sino en el momento que es alcanzada... En realidad, el proyecto intelectual y la posición de fines no son sino el cumplimiento de un proyecto existencial"⁸⁹. La misma conclusión es afirmada por Sartre: el "proyecto personal tiene dos caracteres fundamentales: no puede en ningún caso ser definido por conceptos; en tanto que proyecto humano es siempre comprensible (en derecho si no de hecho)"⁹⁰. Para Sartre el proyecto original, fundamental o inicial es tema de una elección (*choix*), pero situado en un nivel ontológico (y por ello la libertad de Sartre no es aquí una mera elección de "medios"): "La liber-

tad es elección de su ser, pero no fundamento de su ser... El proyecto libre es fundamental porque es mi ser... El proyecto fundamental que soy yo es un proyecto que concierne no a mis relaciones con tal o cual objeto particular del mundo, sino a mi ser-en-el-mundo en su totalidad"⁹¹. Se trata entonces de un proyecto atemático o existencial, primero, que funda o ilumina todo proyecto calculado, todo plan pensado intramundano. Esos proyectos cotidianos no instauran el mundo sino que son las mediaciones prácticas que se encaminan al poder-ser ad-veniente proyectado en su totalidad.

Esta comprensión pro-yectiva existencial supera el fundamento de la moral axiológica que es noema de una intuición eidético-estimativa de los valores. Max Scheler nos dice que en último término el fundamento es un "peculiar contenido individual de valor sobre el que se estructura primeramente la conciencia del deber individual (y que) es, por consiguiente, la visión del valor esencial de mi persona... Es decir, se trata del conocimiento evidente de algo bueno en-sí, pero también de algo bueno en-sí para-mí"⁹². Ese fundamento es "la unidad del prototipo concreto ideal de valor de la persona dado intuitivamente"⁹³. Pero el valor no es sino el "sentido" del objeto constituido por el sujeto de la metafísica moderna. Por ello, la imagen ideal de valor (*Wertidealbildes*) no es sino una objetivación dentro del ámbito de la subjetividad. Pero *antes* de ese mundo ideal de valores para un sujeto estimativo el hombre está *ya* en el mundo como un com-prensor pro-yectante del ser: ser cuya estructura en la temporalidad se despliega en la unidad de lo fácticamente sido en el estar-siendo desde el poder-ser ad-veniente. La "com-comprensión" existencial como *acceso* y el "ser" en cada caso mío es el *fundamento* de la ética.

§ 6. *La comprensión dialéctica del ser*

La comprensión pro-yectiva existencial del ser como poder-ser ad-veniente no es intuición eidética ni concepto. Se trata, en cambio, de una comprensión *dialéctica* por la que el hombre se abre al mundo como tal, en su siempre fuyente posición. El término *dialéctica* no debe hacernos caer en equívocos, y por ello debemos ocuparnos de clarificar su sentido.

Dia-léctica, etimológicamente, significa "co-lección" o "comprensión que pasa a través de", o "reunión por mediación de la cual". De todas maneras se trata de un *ir-hacia* cruzando o

atravesando algo *abarcante*. *Día* indica ese movimiento trascendental; *légein* el recoger, reunir, comprender, abarcar.

No se piense sin embargo que tomamos la dialéctica en el sentido kantiano. Kant decía que "hemos dado antes a la dialéctica la denominación de *lógica de la apariencia (Schein)*"⁹⁴. El filósofo de Königsberg distingue claramente entre la mostración sensible (*Erscheinung*) y la apariencia o ilusión (*Schein*). El ámbito de la dialéctica trascendental no es otro que el de las ideas de la razón pura que procede, en cuanto a los primeros principios de las posibles cadenas de razonamientos, por paralogismos o antinomias —unas externas y opuestas a las otras— que dejan sumida a la misma razón en la mayor incertidumbre teórica. Por la dialéctica de la razón pura práctica⁹⁵ se alcanza algún conocimiento del último horizonte noumenal o de lo *en-sí*, pero por convicción subjetiva con fundamento objetivo, es decir, con fe racional. El horizonte indicado por la dialéctica es un supuesto que está más allá del orden del saber ético-filosófico. Para nosotros la no-conceptualidad del com-prender no es sin embargo una fe.

Para Hegel, por su parte, la dialéctica es el movimiento que parte siempre de la unidad inmediata del concepto en sí, al cual se le antepone otro concepto opuesto, para alcanzar la conciliación en una nueva unidad por asunción (*Aufhebung*) de los dichos opuestos⁹⁶. Es decir, desde el nivel del entendimiento abstracto se pasa al de la negación por reflexión, para llegar por último a la mediación racional positiva (a la negación de negación). El proceso es conceptual, en definitiva intuición especulativa.

El mundo en cuanto tal, en cambio, no puede ser objeto, es inobjetivable, y por ello no es posible conceptualizarlo, es decir, la conceptualización no es sino una expresión (momento de la interpretación) de lo que a la mano nos hace frente *ya* dentro del mundo. Mal podría conceptualizarse el mundo si la conceptualización es posible sólo mediante su fundamental pre-posición. Es por ello que se nos habla de una: "com-prensión pre-conceptual del ser"⁹⁷. No puede ser de otra manera. Del mundo no puede haber tampoco intuición especulativa o saber absoluto. La com-prensión del ser es lo supremamente inteligible, tanto por la actualidad del comprensor como por lo comprendido, y sin embargo no es intuición pura ni eidética⁹⁸, ni conceptualización; es un momento distinto, que, por evitar equívocos y denominarlo aproximadamente, lo llamaremos: com-prensión *dia-léctica*, actualidad primerísima.

El mismo Karl Jaspers nos sugiere esta cuestión con el

nombre de "lo envolvente"⁹⁹, ya que el proceso de la comprensibilidad cuenta siempre con un límite al que sin embargo puede englobar en el futuro: "Lo incomprensible como el origen de lo comprensible es más que comprensible, es lo que llega a ser comprensible, lo que se ilumina cuando es captado desde lo incondicionado de la existencia"¹⁰⁰.

Históricamente es Husserl quien abre el camino a nuestra problemática. El mundo es el horizonte ya dado en toda experiencia, y por ello se trata de una actuante (*fungierende*) presencia que de manera anónima da a todo ser y sentido¹⁰¹. Pero ese horizonte o esa esencial manera humana de estar dentro de un horizonte (esta *horizontalidad*, *Horizonthaftigkeit*)¹⁰² tiene diversos niveles y tipos: el mundo cotidiano (*Alltagswelt*), el mundo externo (*die äussere Lebensumwelt*), el último horizonte del mundo en cuanto tal; el pago o mundo familiar (*Heimwelt*) o el extraño (*Fremdwelt*); etc. Evidentemente, para Husserl, estos horizontes debían por su parte ser asumidos en la intersubjetividad y, en último término, es la historia universal, que por su progreso teleológico había llegado en el siglo XX, por vez primera, a un ritmo unitario¹⁰³.

"Históricamente lo primero en sí es nuestro presente. Nosotros sabemos siempre ya acerca de nuestro mundo presente y sabemos que vivimos en él, circundados de un horizonte siempre abierto e infinito (*offen endlosen*) de realidades desconocidas. Este saber como certeza del horizonte (*Horizontgewissheit*) no es un saber aprendido expreso, que haya estado alguna vez en estado actual, y que hubiera después sido puesto como fondo en el pasado... Todo lo no-sabido concierne al mundo desconocido, que con respecto a nosotros está ya dado como mundo, como horizonte de todas nuestras preguntas"¹⁰⁴. Husserl ha planteado, en su esencia, la cuestión dialéctica: el horizonte más próximo nos abre hacia el más lejano, ya que hay como un movimiento que va hacia lo desconocido, horizonte siempre abierto e infinitamente abarcante. Dejando de lado lo que tenga de subjetivismo esta doctrina, expliquemos ahora lo que significa una com-presión dia-léctica existencial.

El hombre, en la posición cotidiana, se encuentra ya siempre en el mundo al que com-pretende por su apertura primera. El horizonte de su mundo es en último término su poder-ser ad-veniente. El poder-ser "futuro" no está dado sino que se-va-dando por el proceso de totalización nunca totalizado en una inmediatez absoluta. Es decir, el poder-ser al ad-venir es ya el ser-dado o fáctico, lo que nos indica que el poder-ser "ha huido" (fuyente) nuevamente *hacia un más allá (dia-)* desde

el cual nuevamente se *com-prende* (-*légein*) como renovado e histórico poder-ser. El hombre no tiene una com-prensión estática de sí mismo, sino ex-stática; nunca termina de com-prenderse en *un* último-horizonte-ya-dado. Por definición, el poder-ser ad-veniente nunca está dado y por ello el ser siempre "futuro" le es esencial. Ser "futuro", como presencia-ausente del momento fundamental de la temporalidad, es estar siempre más-allá. Pero ese siempre más-allá (trascendencia o ex-stasis histórico) es el último horizonte siempre fluyente y sin embargo com-prendido. La com-prensión del horizonte fluyente, dentro del cual todo me hace frente, es dia-léctica. "La dia-léctica... es por ello mismo el desarrollo de la *prâxis*"¹⁰⁵. El pasaje de lo oculto a la mostración es un proceso fenomenológico; la manifestación de algo comprendido "como algo" es la hermenéutica o interpretación; ambos movimientos son dialécticos y quedan incluidos en uno más abarcante, fundamental y definido: la com-prensión dia-léctica existencial es el modo cotidiano óntico (implícitamente ontológico) por el que el hombre se abre a su último horizonte. Es el despliegue mismo y fundamental de la *prâxis*. Esta primerísima y fuyente apertura no debe confundírsela con otros tipos de conocimiento.

La com-prensión dia-léctica no es el "conocimiento" del racionalismo o idealismo objetualizante. El horizonte es transobjetivo por esencia, es inobjetivable. Está más allá de la conciencia y autoconciencia de Hegel, pero no cae en la pretensión de su razón. Por ello mismo no es un conocimiento como lo interpreta el intelectualismo conceptivo: el horizonte fuyente es inconceptualizable; no es una cosa, no es universal en cuanto abstracto, es universal en cuanto trascendental (y trascendental en cuanto está más allá de todo ente y no en el sentido kantiano del orden objetual transempírico). Pero tampoco debe confundírselo con un irracionalismo voluntarista; esta com-prensión no es un ciego querer. Ni siquiera es una intuición estimativa (*Fühlen* de Scheler) ni eidético esencial, porque la esencia de una cosa puede ser comprendida (com-prensión en su sentido derivado) desde el horizonte trascendental de lo inteligible como tal. No debe confundírsela tampoco con una dialéctica temática o pensada, la posición de la ciencia o la filosofía. La dia-léctica com-prensiva existencial es el modo primero y cotidiano como el hombre vive su mundo y se abre a él. La com-prensión fundamental es pre-conceptual; no es estática, a partir de un horizonte dado de una vez para siempre, sino dinámica: es una comprensión en proceso de totalización *ad infinitum*. Es com-prensión universal, trascen-

dental y concreta (no abstracta). Se trata de un acto supremo de la inteligencia, lo máximamente inteligible, la *lumen intellectus agentis*, el *noûs* aristotélico visto con ojos que saben admirarse al proponerse un tema desusual a la interpretación tradicional.

La cuestión es ahora mostrar como el "movimiento regresivo de la experiencia nos hace descubrir la inteligibilidad de las estructuras prácticas y la relación dialéctica que une entre ellas a las diferentes formas de la multiplicidad activa"¹⁰⁶. Toda la *prâxis*, en sus aparentes contradicciones y multiplicidad, nos indica sin embargo una idéntica estructura y un fundamento, que se descubre en el mismo proceso dialéctico de la com-prensión cotidiana, ya que se remonta de los horizontes más próximos, de los "todos parciales", hacia los horizontes más alejados de "todos totales" (el último de los cuales, como veremos, es el poder-ser ad-viniente de la historia de la humanidad como tal)¹⁰⁷. Debemos nuevamente indicar una diferencia entre el pensar dialéctico y el com-prender cotidiano dialéctico. "El pensar dialéctico va de lo concreto a lo concreto, pasando por lo abstracto, de la síntesis a la síntesis, pasando por el análisis de las determinaciones, del todo global al todo global pasando por todos parciales"¹⁰⁸. La com-prensión dia-léctica existencial, en cambio, pasa directamente del horizonte concreto al horizonte trascendental concreto sin necesidad de alejarse por un análisis abstractivo del pensar. "No puedo ver —nos dice Jolif— una caja de fósforos: sin ver también sus conjuntos sucesivos que la engloban, unos en otros, y que la sostienen en el ser. Este englobamiento no es operado arbitrariamente por mi espíritu, es como una *qualidad* de la cosa misma, la veo y la siento: no es lo mismo ver la caja como un *todo* [abstracto] que como un elemento de un todo más global... Todo campo de experiencia es así, a la vez, un todo y un elemento de otro *todo*... Captar un objeto, por ejemplo la caja de fósforos, aislándola de los *todos* en los que está progresivamente integrada a título de elemento, de elemento del elemento, etc., es impedirme de comprenderla tal como se me ofrece, es pensarla como un concepto estático, que no da cuenta de la cosa real"¹⁰⁹. Aislarla es, justamente, sacarla de la movilidad fluyente de la com-prensión *dia-léctica* para simplemente hacerla objeto de una conceptualización abstracta. En la cotidianidad lo a la mano está siempre integrado en horizontes concéntricos plenos de vigencia (*fungierende*), con respecto a los cuales me comporto atemáticamente, siéndolos, en la apertura de la com-prensión *dia-léctica*, es decir, com-prensión

que se mueve progresivamente hasta los últimos horizontes (el poder-ser-ad-viniente, no sólo mío sino *nuestro*, y no sólo presente sino el "futuro" histórico que en último término es el de la humanidad) por mediación de los horizontes concéntricos intermedios. Se da esta comprensión dialéctica como una *Diremtion*¹¹⁰ o *Vermittlung*¹¹¹, mediación que se mueve, ascendiendo y descendiendo, desde lo más trascendental y abarcante (comprensivo) hasta lo individualmente concreto: la cosa que me hace frente a la mano dentro del mundo cotidiano. Por ello aún la esencia de la cosa concreta "muy lejos de ser inmediata es plenitud de una sucesión de momentos que constituyen su génesis"¹¹². Lo que la experiencia cotidiana totaliza (nunca del todo), el pensar o la conceptualización deberá analíticamente destotalizar. Existencialmente es desde el mundo como poder-ser ad-viniente histórico-universal desde donde comprendemos lo que nos hace frente, pasando dialécticamente de horizonte en horizonte hasta captar a la cosa concreta. Temáticamente podemos después ascender analíticamente dichos horizontes, movimiento "regresivo" del que nos habla Sartre, igualmente dialéctico. Por ello la *prâxis* se desarrolla sobre un proceso dialéctico-comprensivo y el mismo *pensar* es, metódicamente como veremos, dialéctico analítico, ontológico explícito, aunque en este último caso igualmente conceptual.

Tomemos un ejemplo para analizar ahora, resumidamente, la cuestión de los diversos horizontes concéntricos y fuentes de la comprensión dialéctica cotidiana, Sartre nos dice que el marxismo ortodoxo ha planteado mal la cuestión dialéctica porque de que "Valery sea un intelectual pequeño burgués no hay duda; pero todo intelectual pequeño burgués no es Valery... El marxismo sitúa pero no descubre nunca nada"¹¹³. La cuestión es saber de qué manera existencial, cotidiana o concreta "perteneía a la burguesía". En el caso de Flaubert, "perteneía a la burguesía porque había nacido en una familia *ya* burguesa cuyo jefe, cirujano de Rouen, había ascendido por el movimiento de su clase. Si él razona, si siente como burgués, es porque tal se hacía en una época en la que no se podía de otra manera comprender los gestos y las funciones que se le imponían. Como todas las familias, aquella era una familia particular: su madre era noble, su padre era hijo de un veterinario de pueblo, su hermano mayor, el que tenía más capacidades, había sido detestado desde su infancia. Es entonces a través de la particularidad de una historia, con contradicciones propias de esta familia, que Gustavo Flaubert hizo oscuramente el aprendizaje de su clase. El azar no existe o al menos no

como se cree: el niño llegó a ser tal o cual porque vivió el universal como particular. Vivió como particular el conflicto entre la pompa religiosa de un régimen monárquico que pretendía renacer y la irreligión de su padre, pequeño burgués intelectual e hijo de la Revolución francesa. Tomado universalmente, este conflicto significaba la lucha de los antiguos terratenientes contra los usurpadores de los bienes nacionales y contra la burguesía industrial"¹¹⁴. Los ejemplos podrían ser numerosos como los hombres que hay sobre la tierra y los que ha habido. Analicemos ahora un poco lo que esto nos manifiesta.

En primer lugar, podemos ver cómo cada hombre, siendo en su mundo, *emplaza* su poder-ser desde su facticidad. El como "me pueda com-prender poder-ser pro-yectivo y ad-viniente" queda fijado por el como "ya-soy como pasado": la facticidad da entonces a la trascendencia *una cierta dirección*. De esta manera los círculos constitutivos de la facticidad se prolongan en horizontes pro-yectivos ad-vinientes. Por el hecho (facticidad) de que Flaubert pertenecía a *tal* familia (círculo constitutivo de su *ya-sido*) es que podrá com-prenderse como poder-ser de *esta* manera (horizonte trascendente desde el cual Flaubert comprende interpretativamente las posibilidades que se le presentan a diario, condicionado entonces por haber nacido en *tal* familia de pequeños burgueses).

En segundo lugar, los círculos constitutivos de la facticidad (que incluyen la constitución real y el pasado mundano *mío*¹¹⁵ y los horizontes pro-yectivos del ad-venimiento van siendo incluidos unos en otros, desde los más estrechos, hasta el último y más trascendente: desde la mismidad (que incluye, como hemos dicho, la estructura morfológica animal y física, la raza y el temperamento: *constitución* en el sentido biológico o psicológico), pasando por los grupos del ser-con-otros, hasta llegar a la cultura (como grupo adecuado de comprensibilidad que incluye muchos pueblos pero un solo sistema de útiles, de significatividad), y la totalidad de la humanidad en un presente dado. Estas serían las *estructuras* ontológicas, que la sociología, por ejemplo, puede estudiar a un nivel óptico estructural presente, de una época. Mi familia, mi pueblo, mi nación, mi grupo geográfico-cultural (América latina), mi humanidad presente son algunos de los círculos concéntricos de la facticidad, porque "la persona vive y conoce más o menos claramente *su condición* a través de su pertenencia a los grupos"¹¹⁶. Se trata entonces de las notas esenciales o adventicias constitutivas, constituyentes y constituidas del ser del hombre que sir-

ven de punto de partida factual a la pro-yección de los horizontes del poder-ser. El condicionamiento factual (real y cultural) es asumido en la comprensión del ser y vivido como mundo. Por ello el haber nacido en una familia *concreta* significa no sólo un condicionamiento factual, sino igualmente un cierto modo de pro-yección del poder-ser ad-veniente; lo mismo debe decirse del grupo, de la nación, de las culturas, de las épocas de la humanidad. Cada hombre se comprende, entonces, dialécticamente en el sentido que cada útil que a la mano se le presenta dentro de su mundo, es inmediatamente remitido, por un movimiento desapercibido pero no por ello menos vigente, de uno a otro de los horizontes comprensivos, cobrando así una significación y un sentido determinado por esos horizontes comprensivos. El hombre integra y remite la totalidad-*parcial* que sirve de fondo a la comprensión de algo que se le presenta (al cual horizonte parcial fue primeramente remitida la cosa presente) a una *Totalidad-total* sin embargo nunca del todo totalizada. Es que, si como hemos dicho, el hombre es esencialmente in-clauso, poder-ser, *dynatós*, ningún horizonte puede ser el último.

En tercer lugar, y por todo ello, dentro ya de la temporalidad como historicidad, el hombre tiene de sí mismo (en tanto *uno* y en tanto *nosotros*) una "comprensión dialéctica de la historia, que no permite elaborar un sistema especulativo, y que no conduce tampoco a una visión escatológica, a una anticipación conceptual del porvenir"¹¹⁷, simplemente, porque dicha comprensión no es nunca conceptual sino dinámicamente dialéctica. Es decir, el último horizonte es siempre el poder-ser ad-veniente ("futuro": lo que me comprendo *ahora* poder-ser, en el por-venir) que se da en la comprensión dialéctica como movimiento de totalización histórica, historia que nunca termina, sino en el caso de cada uno (con su muerte), en la humanidad como historia universal. De esta manera la comprensión del ser, que al comienzo pudo parecer sumamente abstracta, ha terminado por ser, nada menos, la concretísima y supremamente apertura del hombre a su propio ser en la modalidad de poder-ser ad-veniente e histórico de la humanidad como historia universal. El ser humano sitúa entonces siempre e inevitablemente, de alguna manera, su propio ser en el seno de la totalidad humana: el ser es decisivamente el ad-venimiento de la humanidad en la historia universal¹¹⁸.

A modo de conclusión de este capítulo primero, podemos simplemente repetir lo ya dicho en el curso de la exposición. El fundamento *a priori* de la ética y de la misma *prâxis* coti-

diana es el ser del hombre com-prendido dia-léctica, existencial y pro-yectivamente, principalmente como poder-ser ad-viniente, que en su último horizonte es el *télos* mismo de la humanidad como historia universal. Esta es la *perfectio* o el llegar a ser lo que se puede-ser. Pero es más. Ese ser como poder-ser ad-viniente, com-prendido dia-lécticamente en posición existencial, es idénticamente el *deber-ser*. El idealismo ha separado, en su desquicio, el ser del deber-ser. Pero real y ontológicamente el poder-ser es el fundamento del deber —como veremos en el próximo capítulo. El deber-ser no es el objeto o tema del deber, sino que, a la inversa, el deber-ser como el ser en tanto poder-ser es el fundamento del deber, que no es sino la necesidad con que se me impone por obligación algo a obrar, en vista a que el poder-deber-ser ad-venga. La distinción entre poder-ser y deber-ser sólo se funda en cuanto que se lo remita al *no-todavía* del ser en la temporalidad, o a la *ex-igencia* que el mismo ser impone a las mediaciones que procuran obrarlo. El fundamento es entonces la *eudaimonía*, la *perfectio*, el *bonum commune universalis*, el deber-ser, es decir: *el ser*, en cada caso el mío, el de la humanidad como historia universal com-prendido dia-lécticamente por "el hombre de la calle" en su más ingenua y cotidiana actitud. Por ello, la dignidad del hombre consiste en el "ser llamado (*gerufen*) por el ser en la salvaguardia de la verdad del ser. Este llamado ad-viene como pro-yección, en la que se origina el estar-arrojado del Ser-ahí"¹¹⁹. En efecto, es desde el horizonte que hemos resumidamente planteado en este capítulo que el hombre está-arrojado a ser sus posibilidades en el mundo tema del capítulo II.