

NOTAS

- 1 Sobre el *éthos* véase el fin de nuestro artículo sobre “La doctrina del fin en Max Scheler”, en *Philosophia* (Mendoza) 36 (1970) pp. 71-74. El *éthos* como “morada” o “residencia” es más fundamental que el *éthos* o *mos/moris* que sólo significaría “costumbre” (Cfr. José L. López Aranguren, *Ética*, 1968, pp. 21 y ss.). Nada tiene que ver con la diferencia establecida entre *Sittlichkeit* (más bien la *eticidad* por su étimon) y *Moralität*, en el sistema hegeliano (en especial en su *Rechtsphilosophie*), que, por su parte se distingue claramente de la doctrina kantiana de la *Moralität* y *Legalität* (Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética* §14, b). Llamamos *eticidad* la referencia del pro-yecto al Otro; y *moralidad* la referencia de la praxis al pro-yecto. La *eticidad* es ontológico-metafísica; la *moralidad* es óntica.
- 2 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 58, p. 286.
- 3 E. Levinas, *Totalité et Infini*, p. 284.
- 4 Por ello, entonces, la “ética ontológica” de un Heidegger deberá distinguirse claramente de la “ética de la alteridad”. Estrictamente la “ética originaria” de la *Carta del Humanismo* es una ética trágica sólo “camino hacia” la Alteridad.
- 5 *Et. Nic.* II, 2, 1110 B 28-30. Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 5. Sobre el mal en el pensar indoeuropeo en general ver nuestra obra *El humanismo semita*, pp. 34-38; y *El dualismo en la antropología cristiana*, cap. III, “Humanismo cristiano, gnosis y maniqueísmo”, §§29-41 (inédito); puede consultarse la obra de Herve Rousseau, *Le dieu du mal*.
- 6 Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985 a 8. “La amistad es efectivamente la causa (*aitían*) de los bienes y la discordia (*neikos*) de los males” (*Ibid.* 6-7). En la ontología de la Totalidad o de la Guerra, es por el odio o la discordia que puede plurificarse la Unidad originaria; lo múltiple di-ferenciado puede re- unificarse por el amor o la amistad; de todas maneras la Guerra impera: Guerra de lo Uno contra lo múltiple, guerra de la Amistad contra la Discordia, y viceversa. El bien y el mal, uno según la *fysis* y otro contra ella, son necesarios, inevitables, trágicamente dados, aún para Aristóteles.
- 7 Títulos de dos importantes capítulos de la obra de Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, 1960 pp. 199 ss., 261 ss.
- 8 *Ibid.*, p. 212.
- 9 Cfr. *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 11.
- 10 Plotino *Eneada*, I, 8, 4, 1924 (p. 118).
- 11 *Ibid.* 14 (p. 129).
- 12 “Pre-adámico” significa aquí: anteriores a la expresión del mito adámico en Israel.
- 13 Ya mostraremos cómo la *pre-existencia* del mal divino en los trágicos, y el mal como momento

ontológico en los modernos (inevitable porque constitutivo *a priori*), nos manifiestan negativamente un más-allá de lo ontológico desde donde el “mal” cobraría carácter de mal “ético” como una de las posiciones que puede adoptar lo ontológico ante la Alteridad.

- 14 Véase lo ya dicho en *Para una se-structura de la historia de la ética*, §§ 13 y 15; de esta obra §§ 1 y 7. en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), I, III, nos dice Kant: “este mal es radical (*Dieses Böse ist radikal*), porque es el que corrompe el fundamento (*Grund*) de toda máxima” (B 35, A 32).
- 15 *Die Religion...*, B 32-33, A 29.
- 16 *Ibid.*, B 39, A 36, nota. 1.
- 17 Hemos indicado las líneas generales del pensar schellingiano en *La dialéctica hegeliana*, § 7, hasta 1800. la obra citada de Schelling, aunque es posterior a la *Phaenomenologie* de Hegel, se encuentra sin embargo doctrinalmente como precedente: el Absoluto es inicial y no resultado como para Hegel.
- 18 *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, en SW, t. VII, p. 369. A esta conclusión le movía la siguiente reflexión motivada en Leibniz: “La región de las verdades eternas es la causa ideal del mal y del bien, y debe colocarse en el lugar de la materia de los antiguos”. (*Ibid.*, pp. 367-368). El origen del mal es entonces divino, en su fundamento al menos (por ello no puede ser ético sino ontológico exclusivamente, previo al ejercicio de la libertad finita.
- 19 “Este fundamento de su existencia, que Dios tiene en sí, no es Dios considerado en absoluto, esto es, en tanto existe, dado que él (el fundamento) es sólo el fundamento de su existencia. Él (el fundamento) es la naturaleza (*Natur*) de Dios; una esencia inseparable de él, pero di-ferente (*unterschiednes*)” (*Ibid.*, p. 358). Esa *Entzweiung* en Dios mismo (que nos recuerda el comienzo del proceso plotiniano del Uno y del *noús*) es exigido en la ontología de la Totalidad: de la Identidad a la Di-ferencia: “las cosas tienen su fundamento en aquello que en Dios mismo no es Él mismo (*nicht Er Selbst ist*)” (*Ibid.*, p. 359). Lo que no “es Él mismo” es “lo otro” como di-ferencia *dentro* de la Totalidad, de la Identidad o “lo Mismo”.
- 20 “La voluntad de fundamento” es el mismo fundamento o naturaleza de Dios, en Dios sin ser Dios (*Ibid.*, p. 375: “*der Wille des Grundes*”), pero que se manifiesta como “voluntad de revelación” fundando los entes en sus límites particulares.
- 21 “...die Eigenheit und den Gegensatz” (*Ibid.*, p. 375). La particularidad y sus mutuas oposiciones dentro de la pluralidad es el “mal” para la ontología de la Totalidad (y lo mismo para Buda que para el Tao).
- 22 *Ibid.*, pp. 375-376.
- 23 *Ibid.*, p. 375.
- 24 Ésta era la cuestión que para Kant quedaba relegada a la fe racional o ámbito noumenal: “*ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen*” (*supra*, nota 15). Schelling “sabe” lo que para Kant era “incognoscible”.
- 25 *Ibid.*, pp. 380-382. Los temas son, exactamente, los griegos y los neoplatónicos, budistas o del Rig-Veda, vertidos dentro de la subjetividad absoluta del idealismo trascendental moderno.

- 26 *Enzyklopädie* § 89.
- 27 *Logik* I, 1, 2, B, c; t. V, p. 139.
- 28 Para Hegel la “naturalidad” de la voluntad (en cuanto determinada por las inclinaciones, tendencias, instintos, etc.) es una voluntad determinada o particular; mientras que la voluntad “interior” es la reflexión o el camino hacia la voluntad general, universal, el bien: “El bien es la Idea como unidad del concepto de voluntad y de la voluntad particular” (*Rechtsphilosophie*, § 129); la voluntad particular es mala cuando es “opuesta a la universal, como objetividad interior” (*Ibid.*, § 139).
- 29 *Ibid.*, § 139.
- 30 *Ibid.*, La “reflexión” es la voluntad interior.
- 31 *Ibid.*
- 32 Por ejemplo, nos dice el *Bhagavad Gîta* (Canto del bienaventurado del *Rig-Veda*): “El sabio que se esfuerza por la liberación, que abandona la cólera, el deseo y el terror, que se ha liberado de los contactos exteriores, que concentra su visión y domina su inspiración y expiración, alcanzará la liberación para toda la eternidad” (cap. V, 27-28). Esa liberación es el vértice impersonal del hombre en el Brahman, indiferenciación originaria: Totalidad re-encontrada. La singularidad es el mal; la determinación finitizante.
- 33 Dolor propio del ir dejando las determinaciones finitizantes. Este es el “dolor” de las penitencias de la espiritualidad indoeuropea, del ascetismo (Hegel propone, justamente, un ascenso o ascesis del sujeto singular a la Subjetividad total: el *Absoluto*).
- 34 *Enzyklopädie*, § 570. La filosofía como supremo momento o perfección del espíritu no es sino “una mirada retrospectiva sobre su propio saber” (*Ibid.*, § 573). Este *zurücksehen* es la misma rememoración platónica, única manera de conocer (como recuerdo) de la ontología de la Totalidad, cuya moral es al fin *gnósis*, una visión teórica, no-ética.
- 35 “Quien en todo otro, en todo lo que tiene vida, vio su propia esencia (*Wesen*), se vio a sí mismo (*sich selbst*), y cuyo *Dasein* fluyó conjuntamente con el *Dasein* de todo ser vivo, ése sólo pierde con su muerte una pequeña *parte* de su ser ; él permanece en todos los otros, en los que siempre reconoció y amó su esencia y su *mismidad* (*sein Selbst*) y desaparece así el engaño que separaba su conciencia del resto” (*Grundlage der Moral*, § 22; en SW, t. IV, 1966, p. 273. “Todo es uno” para Schopenhauer; el mal es la pluralidad; la virtud suprema la compasión (*Mitleid*) en el sentido de que se ama al otro como la di-ferencia interna a “lo Mismo”: el Todo que todos son.
- 36 Trataremos la cuestión más detenidamente en *Nueva de-strucción de la historia de la ética* (curso lectivo 1971, segundo semestre). (Esa obra será también fruto del seminario de 1972, primer semestre, y el curso lectivo de 1972, segundo semestre, de la UNC).
- 37 *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 9.
- 38 “La razón es que lo *bonum* y la *privatio* tienen el mismo origen ontológico en la ontología del objeto (*Vorhandenen*), el mismo que tiene también la idea de *valor*” (*SuZ*, § 58, p. 286).
- 39 *Ibid.*
- 40 *Ibid.*

- 41 Orlando Pugliese, *Vermittlung und Kehre*, p. 51, nota 2.
- 42 Léase en *Sein und Zeit*, con detención, el cap. II de la II Sección: §§ 54-60, en especial.
- 43 *SuZ*, § 58, 285.
- 44 En castellano ha sido traducido de diversas maneras: por su sentido etimológico y usual en la lengua alemana se refiere a “propiedad”, “propio”; por su sentido heideggeriano se prefiere “auténtico”. Esta palabra castellana viene del griego *authentés, authentikós*: el que obra por sí mismo, con dominio sobre sí mismo. Incluye entonces a “lo Mismo” (*tó autó*). Sobre este tema es indicado estudiar en el cap. III de la II Sección de *SuZ*: §§ 61-66 (y en su referencia al “poder-ser” en el cap. I §§46-52).
- 45 Véase éste al igual que los otros términos en el *Index zu Heidegger “Sein und Zeit”*, de Hildegard Reick. sobre el *Man* en especial *SuZ*, §§ 27 Y 35-38.
- 46 *SuZ*, § 60, p. 299
- 47 *Ibid.*, p. 297. Heidegger reemplaza la noción husserliana de “intención” por la de “apertura” (*Erschlossenheit*: Cfr. Ernst Tugendhat. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, pp. 281 ss.).
- 48 “*Dei Entschlossenheit ist ein ausgezeichnete Modus der Erschlossenheit des Daseins*” (*Ibid.*, p. 297).
- 49 “*Die Entschlossenheit... (ist das) eigentliche Selbstsein*” (*Ibid.*, p. 298). Lo contrario es el “estado de perdido” (*Verlorenheit*), que es como una ceguera, un interpretar erróneamente los actos.
- 50 Heidegger sólo puede considerar, dentro de la Totalidad, la extrema situación de ésta en la temporalidad: la muerte. En la Alteridad la extrema situación no es el fin del futuro (muerte) sino “el Otro”.
- 51 “Con el fenómeno del estado-de-resuelto hemos sido conducidos ante la *verdad* originaria (*ursprüngliche Wahrheit*) de la existencia” (*Ibid.*, § 62, p. 307).
- 52 *Ibid.*, § 9, p. 42.
- 53 *Ibid.*, § 41, p. 193. “Cuando el *Dasein*, anticipando la muerte, permite que ésta se apodere de él, *se comprende (versteh sich)*, libre para ella, en la auténtica hiperpotencia de su libertad finita...” (*Ibid.*, § 74, p. 284).
- 54 *Ibid.*, § 74, p. 385.
- 55 *Ibid.*, p. 386.
- 56 Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 283.
- 57 Véase en esta obra el § 38, la diferencia entre la *simbólica* y la *dialéctica*: ambas son hermenéuticas de la cotidianidad, la simbólica existencial como “cómplice”, y la dialéctica como *crítica*. Cfr. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal* (completa), y en su obra *Le conflit des interprétations*, p. 265 ss.: “El pecado original, estudio de significación”.
- 58 El mito adámico (comentado en parte en *Para una de-strucción...*, § 6) simboliza en su más extrema generalidad, como veremos, el mal del hombre; el mito de Noé (*Génesis* 5-9) en cambio indica el castigo del mal y la salvación del hombre justo; el mito de Babel (*Génesis* 11) interpreta simbólicamente el solipsismo y la confusión (la raíz *bll* significa: confundir) como frutos del mal.

- 59 Cfr. Paul Ricoeur, *Le socius et le prochain*, en *Histoire et vérité*, pp. 99 ss.: “El *socius* es aquel que se encuentra en una determinada función social; la relación con el *socius* es mediata; encuentra al hombre en tanto que...” (p. 102). Ricoeur, sin embargo, no llega al fondo, no llega a “Autrui”.
- 60 Cfr. Piet Schoonenberg, *De Macht der Zonde* (trad. cast, 1968), en especial el cap. III, “El pecado del mundo” (pp. 95-116): “El pecado del mundo, al igual que la pecaminosidad histórica de una cierta comunidad familiar o cultural –por ejemplo antisemitismo, colonialismo-, es una realidad en el hombre mismo” (p. 101).
- 61 Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.
- 62 Título de la introducción de la obra de H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, p. 11.
- 63 “La palabra rechaza la visión, porque el que habla no manifiesta imágenes de sí, sino que está personalmente presente en su palabra, absolutamente exterior a toda imagen que adelanta... La presencia del Otro o la expresión, fuente de toda significación, no se contempla como esencia inteligible, sino se escucha como lenguaje y, por esto, se despliega como exterioridad”. (E. Levinas, *op cit.*, p. 273.) Cfr. Idem, “Le Dit et le Dire”, en *Le nouveau commerce*, Cahier 18-19, printemps (1971), pp. 19-48.
- 64 Cfr. § 24 de esta *Ética*.
- 65 Considérese que el Faraón tiene un “corazón duro” (esto simboliza el amor a sí y el desprecio del Otro) (“el corazón del Faraón se endurecerá todavía” *Exodo 7, 22* y no deja partir a los esclavos hebreos. Esa “dureza” del señor dominador, poseedor de la Totalidad, es la que impide que los oprimidos (nadificados por los sabios y reprimidos por los héroes egipcios) sean libres. Experiencia entonces llena de violencia, por lo que Yahveh dice a Moisés: “Yo os liberaré golpeando fuerte y castigando duramente (*bizroha nthuiah ubishpatim gdolim*)” (*Exodo, 6, 6*). Sobre las violencias que Yahveh ejerce sobre el Faraón no deben olvidarse las siete plagas, la última de las cuales significó la matanza de los primogénitos muriendo el mismo hijo del Faraón. No es sin embargo la violencia dominadora, es sólo la violencia liberadora no ya fundada en una ontología de la Guerra, sino en una meta-física o ética de la Paz. Se exigía al Faraón ser sí mismo (pasar del “se” dominador al “Yo” liberado; Cfr. § 24, esquema correspondiente a esta *Ética*.
- 66 *I*, 975-981.
- 67 *II*, 2436.
- 68 *Hazbu* viene del verbo *hazob*: abandonar, dejar, y que traduciremos etimológicamente por a-versión: “vertirse fuera de” (aborrecimiento, apartamiento; de *aversio latino*), “huir de”. La palabra adversario (de *adversio*) indica justamente el enemigo, el contrario.
- 69 Nazoru ‘ajor (que viene de *hazer*: darse, consagrarse, y de ‘ajor: la espalda) nos recuerda que en latín *aversum* es igualmente la espalda, el trasero. A-versión es un huir del Otro y en este apartarnos del Otro un darle la espalda en nuestro ir hacia nosotros mismos.
- 70 Véase el art. *hamartía* en el *TWNT* de Kittel. La palabra “contra” (*le-*) el Otro indica la esencia ontológica del mal.
- 71 En la lógica de la Alteridad pueden ser pensadas *filosóficamente* las normas que siguen: varón-mujer: “No cometerás adulterio... No desearás a la mujer de tu prójimo, ni su casa ni su campo... nada que sea de él” (*Deuteronomio 6, 18-21*); hijo-padre; “Honra al padre y a la madre... Yo soy

Yahveh quien te hizo salir de Egipto la morada de esclavitud” (*Ibid.*, 6-16; es, en la posición pedagógica, el respeto que debe el discípulo, hijo o creatura a su madre, padre o creador; respeto y amor al Otro *originante*); Yo-el otro: “No matarás... No robarás [al otro sus posibilidades auténticas]. No levantarás falsos testimonios [esta cuestión del *testimonio* se verá en el § 24] contra tu prójimo” (*Ibid.*, 17-20). Son, simplemente, explicitaciones del “No” al *no-al-Otro*.

- 72 La Totalidad absoluta es siempre panteísta o constituye como Dios a algo finito: es la idolatría. “Pues el culto de los abominables ídolos es principio, causa y fin de todo mal” (*Sabiduría* 14,27). Adán, al negar al Otro, se constituye como “Dios” (seréis como dioses” le propone la serpiente). El ídolo (la nación, la raza, la nobleza, la ciencia, el dinero...) es aniquilación de la analéctica y de la historia: absolutiza algo que el dominador instrumenta para su servicio. El ídolo es neutro (como el “ser” de Heidegger), es *algo* Absoluto, pero nunca un *Alguien-Otro*. El ídolo (sobre el que se funda todo totalitarismo, sea aún p. e. la “civilización occidental y cristiana”, que no es el cristianismo) es el gusano que nace en el cadáver del Otro.
- 73 Pablo, *Carta a los romanos*, 5, 12.
- 74 *Ibid.*
- 75 Heráclito, *Frag.* 53; Diels, I p. 162.
- 76 *In Rom. comm.*, V, 2; *Patr. Griega* de Migne, t. XIV, col. 1024.
- 77 Cfr. Paul Ricoeur, “Le peché originel, étude de signification”, en *Les conflit des interprétations*, pp. 265-282. Este estudio es insatisfactorio de un punto de vista ontológico y meta-físico. Para una lectura con gran acopio de materia véase el artículo de A. Gaudel, “Peché originel”, en *DTC* XII, col. 275-624; y para la cuestión de la “personalidad incorporante” la obra de J. de Fraine, *Adam et son linaje*, 1959 (y en mi artículo “Los poemas del Siervo de Yahveh”, en *Ciencia y fe* (Buenos Aires) XX (1963) pp. 442-456.
- 78 Véase al respecto lo que diremos en *Nueva de-strucción de la historia de la ética*. La cita es del L. I, cap. 1 (*Obras*, t. III, p. 200). Para ver algunos textos anteriores a Agustín considérese la obra de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, 1961, pp. 650 ss: “Divinización, libertad y problema del mal”; R. Jolivet, *Essai sur le rapports entre la pensée grecque...*, pp. 112 ss.: Idem, *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, trad. cast., 1941, pp. 149 ss.; etc.
- 79 *Ibid.*
- 80 *Ibid.* (p. 201).
- 81 *Ibid.*
- 82 *Ibid.* (p. 202).
- 83 *Ibid.*, L. II, cap. 1 (p. 247).
- 84 *Ibid.*, L. I, cap. 3 (p. 207). Más adelante llamaremos a la libidine, “pulsión de totalización” (§ 44, cap. VII, t. III de esta *Ética*).
- 85 En el *Contra academicos* (385), *De beata vita* (386) y en el mismo libro que comentamos (L. II, cap. 13, p. 294 ss., p. e.) el conocimiento de la verdad es lo único que hace cabalmente felices a los hombres. Estamos todavía dentro del orden ontológico de la Totalidad: “en esto consiste nuestra libertad, en someternos a la verdad suprema”. (*De lib. arb.*, cap. cit., p. 296).

- 86 *De lib. arb.*, L. III, cap. 1 (p. 319).
- 87 *Ibid.*, cap. 20 (p. 383).
- 88 *Ibid.*, cap. 17 (p. 377).
- 89 Adviértase que esta transparencia u olvido de sí es exactamente contraria al “conócete a ti mismo” de Sócrates; a la reminiscencia o recuerdo de sí platónico; a la historia-conocida como recuerdo de Hegel al fin de la *Phaenomenologie*.
- 90 *Ibid.*, cap. 25 (p. 407). El texto termina diciendo: “Y esto es lo que dice la Escritura: El principio de todo pecado es la soberbia; y el principio de la soberbia del hombre es apartarse de Dios (*apostare a Deo*)” (*Ibid.*) El texto citado es del *Eclesiastes*, 10, 15. La soberbia es el *no-al-Otro* como *Sorge* o *intentio*, *boûlesis* al sí mismo cerrado. *Cfr.* Tomás, I-II, q. 84: Sobre la causa del pecado; a. 1, si la concupiscencia es *radix* de los pecados; a. 2, si la soberbia es *initium* de los pecados. En la q. 77, a. 4, se pregunta si el amor de sí es *principium* de los pecados, y apoyándose en Agustín (en aquello de que “el amor de sí hasta la aversión a Dios hace la ciudad de Babilonia”, *Civ. Dei* XIV, 282; *Patrol. lat.* t. 41, col. 436), responde que “el desordenado amor de sí mismo es causa (*causa*) de todo pecado”. En *ad 4* indica una pista fundamental para descubrir la equivocidad de la comunidad, del interés común o la Totalidad: “el amigo es como otro sí mismo, y por ello cuando se peca por amor al amigo se ve que se peca por amor de sí (*quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari*”; (I-II, q. 77, a. 4, ad. 4). Como veremos en el § 25 sólo el Otro en cuanto otro, y no como parte de “nuestro” Todo comunitario, es garantía de eticidad radical, absoluta, infinita.
- 91 *Ibid.*, III, cap. 8 (p. 347): “Nam qui eligit *non esse*, profecto se *nihil* eligere” (*Ibid.*).
- 92 *De natura boni* (405), cap. 4 (ed. cast., Tucumán, 1945, pp. 22-23).
- 93 *Ibid.*, cap. I (pp. 16-17). Más adelante dice: “*Ex ipso* autem non hoc significat, quod *de ipso*... quia non de substantia sua” (cap. 27; pp. 54-57). Situándose en un plano real (y no ontológico como lo hemos hecho por ejemplo en el § 16 de esta obra, nos dice: “Un hombre, p. e., si engendra un hijo y hace una casa, desde él viene el hijo, desde él la casa (*de ipso*); pero el hijo es de él, la casa de tierra y de madera. Esto porque es hombre, que no llega a hacer algo de la nada (*quia non potest aliquid etiam de nihilo facere*)” (*Ibid.*). El pensar medieval, real y teo-lógico, debe ahora ser pensado ontológica, meta-física y antro-po-lógicamente (sin por ello descartar dicha teo-logía, que se recuperará al fin del camino con nuevo sentido).
- 94 *Ibid.*, cap. 10 (pp. 30-31). La creaturidad o finitud no puede identificarse ni con la materia que purifica y es mala (*cf.* cap. 18; pp. 40-41), ni con la determinación (*Bestimmtheit*) del ente de Hegel, porque para Agustín sería el ser del ente o una cualidad, en ambos casos “buenos” óntica y ontológicamente.
- 95 *Ibid.*, cap. 34. Explica Agustín cómo Adán no amó hacer el mal cuando eligió comer del árbol; el árbol no era malo, pero fue malamente usufructuado porque se postergó lo mejor: el Otro, “dejando lo que era mejor (*quod melius erat deserendo*). El Otro (*Creator*) es mejor que cualquier creatura que constituyó” (*Ibid.*).

- 96 *Comm. in ep. ad Rom.* V, 12 (*Patr. Latina*, t. XVII, col. 92, etc.). Ese *in quo*, del griego *ef'hó* debió traducirse no “en el cual”, sino “basado en el hecho de que”, “en cuanto que”, “a condición de”, etc. (*Cfr. op. cit.*, de Ricoeur, Schoonenberg, y S. Lyonnet, “Le sens de ef'ho en Rom. 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs”, en *Bíblica* (Roma) 36 (1955) 436-457).
- 97 “El pecado entró en el mundo... por la vía del ejemplo (*exemplo*)” (*Pelagius Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, t. II, 1926, p. 45. “Adán sólo dio el ejemplo de un mal proceder (*solam formam fecit delcti*)” (*Ibid.*, 47); “... como por el ejemplo de la desobediencia de Adán...” (*Ibid.*, 48).
- 98 Si “Adán” es “el hombre” (como ha quedado demostrado exegéticamente en el presente), el relato simbólico del *Génesis* habla de una estructura universal *meta-física* y *ontológica* y no describe históricamente un pecado factual-*óntico*. La *desmitificación* de Bultmann no se dirige contra el mito, sino contra el mito historicado; se trata, entonces, de una deshistorificación de un mito-historificado, una recuperación del sentido ontológico y meta-físico de un mito *ontificado*.
- 99 *Opus imperf. contra Julianum* (429-430), III, 57; *Patr. Lat.*, t. XLV, col. 1275.
- 100 *De nuptiis et concupiscentia* (419-420), II, 21; *Patr. Lat.*, t. XLIV, col. 457.
- 101 *De peccatorum meritis* (412), II, 9, 11; *Patr. Lat.*, t. XLIV, col. 158. Aquí Agustín traspasa ya lo aceptable y cae francamente en la ontología de la Totalidad cerrada: el placer del *éros* es considerado malo (la cuestión es ya de un haber incorporado a la naturaleza del hombre el mal, evidente pervivencia del maniqueísmo). Su alumno Fulgencio será aún más explícito, y el mismo Pedro Lombardo en su *Sent. II*, dist. XXX, c. 9, y en especial en la dist. XXXI, c. 6. dice: “Multiplex defectus carnis et praecipue pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, *causa est originalis peccati*”. (*Cfr. Opus imperf. contr. Julianum* VI, 32; *Patr. Lat.*, XLV, col. 1552-1554).
- 102 Xavier Zubiri ha mostrado muy bien en su artículo “El origen del hombre”, en *Revista de Occidente*, 17 (1964), p. 173, no sólo que el creacionismo funda el evolucionismo, no sólo que el hombre es fruto de la evolución de los primates, sino que la inteligencia en la misma especie humana va evolucionando de grupo en grupo (desde el primer hombre hasta el *homo habilis*, *pitcanthropus*, *neanderthal* y *homo sapiens*), por lo que el primer acto libre culpable (que necesita una inteligencia *racional* y adulta) debió poder obrarse hace poco (dentro de los últimos 200.000 años en referencia a los al menos dos millones que el hombre debe llevar sobre la tierra). La inteligencia la tiene ya el recién nacido; la racionalidad se alcanza a los cinco o seis años de madurez psíquica; la libertad real luego de la pubertad, en la adolescencia (de 12 a 16 años).
- 103 *Cfr. Tomás, De Malo*, q. III: *De causa peccati*; a. 1: *Utrum Deus sit causa peccati*.
- 104 Dios es el *esse ipsum*, los entes no libres pueden no-ser, pero tanto dicho no-ser como el poder-ser son “necesarios”, físicamente reglados: no son historia, futuro, pro-yecto (*Cfr. en esta obra*, cap. I, §§ 4-5).

- 105 Tomás, *op. cit.*, a. 3: *Utrum diabolus sit causa peccati*. Este pensamiento dice claramente: “La causa del pecado puede ser tomada doblemente: de un modo, en cuanto peca él mismo; de otro, en cuanto hace pecar a otro (*facit alterum peccare*)” (*Resp.*). *Filosóficamente*, la figura mítica del diablo, es, simplemente, el Otro que como “lo otro” en la Totalidad enseña el mal al discípulo y que tienta como mal al hermano (“... quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius”; *Ibid*). La cuestión teológica no debe ser tratada aquí, ya que se estudia un pensar con otros supuestos y método.
- 106 El primer hombre que pudo realmente pecar (*¿el homo habilis... o el homo sapiens?*, *cfr. supra*, nota 102), debía tener una conciencia mínima de su falta (por cuanto su libertad naciente no podía decir un “no” rotundo al Otro), y desde ese momento límite el pecado se hizo ónticamente transmisible, histórico, por la pedagogía, la tradición.
- 107 Tomás, *Ibid.*, a. 6.
- 108 *Ibid.*, a. 12.
- 109 *Cfr.* lo ya dicho en el cap. II, § 9. Mi libertad se ejerce ónticamente; la libertad del Otro es metafísica o trans-ontológica, *nada* ontológica o negatividad radical.
- 110 El pecado *óntico* o intramundano (dentro de la totalidad ontológica), es siempre y al mismo tiempo pecado, no sólo de asesinato del Otro (“contenido” diríamos del pecado), sino igualmente magisterio del mal con respecto a otro “lo mismo”, y por ello no es sólo óntico, sino igualmente negación de lo trans-ontológico o meta-físico: es injusticia que irrumpe en el Todo desde “lo otro” y se avanza como tentación. La tentación es pro-puesta de no-al-Otro; la auténtica re-velación es pro-puesta a *sí-al-Otro*. No es lo mismo *el que* me interpela desde su libertad (como el Otro *nada*), que *lo que* me tienta como cosa intramundana (como el “ello” que es ya *algo* dominador o esclavo en mi mundo). Podría aún pensarse que antes que matar al hermano, el Otro, el varón “mató” a la mujer (*más débil* en el tiempo en que la fuerza física era importante); por la dominación de la mujer se pudo dominar al hijo; sólo el hijo dominado pudo dominar, como represalia, al hermano más débil. La dependencia de Eva sería la causa de la muerte de Abel; la liberación de la mujer sería igualmente el inicio de la liberación política del hermano.
- 111 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 41, p. 198. Véase nuestra obra *Para una de-strucción...*, § 3.
- 112 I, 7 (*SW*, t. VII, 1964, pp. 259-260).
- 113 *Ibid.*, I, 10 (p. 263).
- 114 Véase §§ 16-19, cap. III, t. I, de esta *Ética*.
- 115 *Ibid.* I, 9 (p. 262).
- 116 *Ibid.* I, 5 (p. 256).
- 117 Prefacio, 3 (p. 241). No buscar el origen del mal detrás de la Totalidad es, exactamente, la posición trágica explicada en el § 20 de este *cap. IV*. Nietzsche está oponiendo con genio la ética griega y moderna de la Totalidad a la ética meta-física de la Alteridad. “Preguntad a los esclavos cuál es el *malo*, y señalarán al personaje que en la moral aristocrática es *bueno*, es decir, el poderoso, El

dominador” (*Ibid.*, I, 11; p. 267). Lo que podría reproducirse así: “Preguntad a los oprimidos en y por la Totalidad cuál es el *mal*, y señalarán a la misma Totalidad y al personaje que la utiliza para sí y que en la moral aristocrática es el *bueno*, bondad que el sabio demuestra y que el guerrero defiende como poder, dominación de *lo Mismo* (el aristócrata) contra *lo otro* di-ferente (el oprimido aniquilado)”. Ese aristócrata (= los mejores) pueden ser los *libres* de Atenas, los *conquistadores* del siglo XVI, los *capitalistas* del mundo moderno, los *miembros* del “partido” en Rusia; “lo otro” es el *esclavo* “instrumento” (al decir de Aristóteles) en Grecia, el *indio* americano, el *obrero* sin propiedad ninguna, el *ciudadano ruso* no-comunista... Nietzsche repite todavía: “El símbolo de esta lucha, trazado en caracteres legibles en la cumbre de la historia de la humanidad es: Roma contra Judea, Judea contra Roma” (*Ibid.*, I, 16; p. 279). Si la filosofía de Nietzsche es la del anti-Cristo como su negación, filosóficamente, la meta-física de la Alteridad es negación de la negación nietzscheana o la “moral plebeya” (*Ibid.*, p. 280). Se verá sin embargo que el *bien* no se encuentra en el oprimido como oprimido, en el pueblo como masa, sino que dicho oprimido será “el Otro” que el hombre perfecto o bueno sabrá liberar. Esta cuestión se le escapa siempre a Nietzsche: ve sólo al esclavo, pero no descubre al profeta que es el que en su potencia servicial, su bondad expansiva, su salud incontenible, su esperanza contra todo pesimismo, su amor contra todo odio, lanza la historia adelante. Nietzsche confundió “el Otro” con “lo otro” al que ha sido reducido; y en la miseria “lo otro” con “*el que se abre*” a “lo otro” como plenitud; el Otro como “lo otro” en la miseria es negatividad; el que se abre a “lo Otro” es positividad suprema; el que se cierra como Totalidad es, en definitiva y aunque crea lo contrario, “lo otro” en la suprema negatividad: el mal radical como dominador, maestro del mal y tentador.

118 *Ibid.*, p. 277.

119 E. Levinas, *Difficile liberté*, pp. 20-21. “¡No matarás! No es sólo una simple regla de conducta. Aparece como el principio mismo del discurso... La palabra es del orden moral antes de pertenecer al orden teórico” (*Ibid.*, p. 21).

120 Etimológicamente es “el que habla adelante” (*prò-femí*), la significación técnica que le daremos a este párrafo poco tiene que ver con su sentido vulgar en el castellano actual (*cf.* *profetés* en el TWNT de Kittel).

121 En un sentido análogo un autor tradicional de occidente decía que el amor es “*motor omnium virtutum*” (Tomás, *Quaest. Disp., De Caritate*, q. un., a. 3, resp.).

122 *Cfr. Idem.* I, q. 5, a. 4, ad 1.

123 Nos referiremos al relato del *Exodo*, desde el nacimiento y su adopción por la aristocracia egipcia; su defensa del pobre y su huida al desierto; su con-versión de mero pastor en pro-feta; y su compromiso como pro-feta que se enfrenta con la Totalidad (el Faraón) y que libera a un pueblo de esclavos: “los otros” en la Totalidad egipcia.

124 *Exodo*, 3, 4. Recomendamos leer atentamente este texto central para la ética de la Alteridad.

125 En hebreo: *lehatsiló* (liberarlos) es una noción propia de la metafísica de la Alteridad (*cf.* § 23, de esta *Ética*).

- 126 Considérese la analéctica de la palabra-oído: en primer lugar Yahveh oye el clamor del pueblo esclavizado; en segundo lugar el profeta oye la palabra del maestro de justicia (Yahveh); en tercer lugar, posteriormente, el pueblo y el Faraón oirán las palabras del profeta. Se trata, entonces, de un "saber escuchar": "El que tenga oídos para oír que oiga" (*Marcos*, 7, 16). No se dice: "El que tenga ojos para ver, que vea", porque entonces la Totalidad no es superada. La palabra del Otro viene más allá del horizonte ontológico y sólo la escuchan los que no están encerrados en la egótica muralla de la Totalidad totalizada. El desierto es para la Alteridad el lugar del propio silencio a la escucha de la voz del Otro; para Nietzsche el desierto es en cambio la soledad del único, del Todo, del eterno retorno de lo Mismo.
- 127 Claude Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (ed. Cast., p. 144). Esta obra fue escrita por el autor, nos lo comentaba personalmente, en momentos de la guerra del país del filósofo francés contra Argelia. El texto citado es de *Amós*, 7, 10. Tresmontant dice: "El profeta *desmoraliza* a la ciudad, si se nos permite expresarnos conforme a la jerga policiaca contemporánea" (*Ibid.*, p. 146). A la Totalidad se le aparece como una "quinta columna", siendo sin embargo, el que salva la Totalidad al abrirla al Otro como *nueva* etapa histórica, la que todos *vivirán* en el futuro y que el profeta *pre-vive* solitariamente en el presente; por ello parece que enuncia el *futuro*; en verdad sólo vive radicalmente el *ahora*.
- 128 *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 17.
- 129 *Pobre* viene de la misma raíz (*hani*), y de allí "miseria" (*henut*), violencia (*hinui*), humilde u oprimido (*hanav*); *hithaneh*: humillarse, atormentarse; pero al mismo tiempo *hanoh* significa "testimoniar" o "humillar", etc.
- 130 *Cfr.* A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griech. NT*, p. 278; art. correspondiente en el *TWNT* de Kittel.
- 131 "Forma de siervo" (*morfèn doulou*) es la réplica por anticipado de la interpretación antijudía del cristianismo; fundador del cristianismo asume la forma de "Siervo de Yahveh"; el "servicio" en hebreo nada tiene que ver con la "conciencia desdichada" de Hegel (*Cfr.* nuestra obra *El humanismo semita*, pp. 150-166; y en especial más adelante el § 30).
- 132 *Cfr.* la edición Wittenberg, Köslin, Berlín, 1883. En la Vulgata se tradujo al latín *exinanivit*. Véase Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune hegel*, 1953.
- 133 *Manuscrito I* (1844); t. I, p. 574. Véase un trabajo monográfico, entre los numerosísimos, de J. Gauvin, "Entfremdung, et Entäusserung", en *Archives de Philosophie* (París) XXV, 3-4 (1962) 555 ss., sobre la cuestión en Hegel; Friederich Mueller, *Entfremdung Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*, 1970 (Bibliografía pp. 88-91).
- 134 El juicio ontológico sobre el capitalismo lo hemos efectuado ya en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 11 y ss., ya que la crítica de Heidegger contra la reducción subjetivista vale para el sistema económico-político capitalista. Ahora daremos un paso más.
- 135 *Das Kapital*, I, 1; t. I, p. 17. La noción de *Bedürfnis* es la que Sartre piensa como *besoin*. *Cfr. Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 17.

- 136 *Das Kapital*, *ibid.*; p. 20.
- 137 *Ibid.* Se usa la palabra: “vergegenstaendlicht oder materialisiert...”.
- 138 *Manuscrito III* (1844); t. I, pp. 645-646.
- 139 Véase al menos en la *Phaenomenologie* B, A (ed. Hoffmeister, pp. 148-150); C, BB, VI, B: “El espíritu alienado (*entfremdete*) de sí mismo: la cultura” (pp. 347 *ss.*), donde se dice que “la riqueza (*Reichtum*) ... es el resultado en el constante devenir del trabajo y de la acción de todos” (p. 355); y en especial la *Rechtsphilosophie* §§ 41-72, donde se dice, p.e.: “Yo puedo ceder a otro (*einem anderen*) una producción aislada debida a mis capacidades y facultades particulares corporales o espirituales, o su empleo por un tiempo limitado, porque esta limitación les confiere una relación de exterioridad con respecto a mi Totalidad (*Totalität*) y mi universalidad. (Pero) por la exteriorización (*Veräußerung*) de todo mi tiempo de trabajo, y de la totalidad de mi producción, haría de otro (*eines anderen*), el propietario de lo sustancial mismo que constituye mi actividad y realidad, mi personalidad” (§ 67). ¿No se encuentra ya en esta formulación la totalidad *explícita* de una ontología marxista?
- 140 *Cfr. Para una de-structión de la historia de la ética*, § 12, d. No se olvide que la “Idea” práctica de la libertad es “la piedra angular de todo el edificio de la razón pura” (*KpV* A 4).
- 141 *Manuscrito I* (1844); I. p. 562. Marx nos dice que “la esencia *subjetiva* (*das subjektive Wesen*)” de la riqueza, la propiedad privada o el producto “como sujeto (*als Subjekt*), como persona, es el trabajo”. (*Manuscrito III* (1844); I. p. 584). Por su parte “el trabajo *objetivo* (*die objektive Arbeit*)” es el producto, la riqueza o la propiedad privada. Es decir, con lenguaje husserliano, la intención esencial marxista es la pro-ducción (*poiëin* griego: relación arte-fáctica del hombre-naturaleza): *subjetivamente* como la actualidad del sujeto trabajador: *trabajo*; *objetivamente* como el valor objetivado en la cosa natural trabajada: *materia*.
- 142 Marx se está ciertamente refiriendo al pensar de Feuerbach, que en su *Das Wesen des Christenthums* (1841), dice: “Lo que el hombre dice de Dios, lo dice en verdad de sí mismo” (*SW*, t. VI, p. 36). El hombre es el que crea a Dios.
- 143 *Manuscrito III* (1844); I, pp. 605-606. Es importante la identidad de la posición de Marx con la de Aristóteles en este punto; por ello nuestro filósofo se apoya en el Estagirita: “Ahora es fácil decir del individuo lo que ya Aristóteles había dicho: Tú eres producto de tu padre y tu madre, es decir, un acto de la especie (*Gattungsakt*) humana que genera al hombre. Tú puedes ver entonces que el hombre aún físicamente debe su ser al hombre... Debes fijarte también en el *movimiento circular* (*Kreisbewegung*) en el cual el hombre en la generación *se repite* a sí mismo (*sich selbst wiederholt*)” (*Ibid.*, p. 606). ¿No nos encontramos en el “eterno retorno de lo Mismo”? Engels dirá todavía más claramente: “Así la astronomía, la física llega por su parte a expresar, fundamentalmente y con toda certeza, el *eterno movimiento circular* de la materia en movimiento” (*Dialektik der Natur*; p. 27; véase el texto completo en la *nota* 150, más adelante).
- 144 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, B, III, 2, b, Gama (t. XVI, p. 191). No se olvide que para Hegel la Totalidad es el Absoluto como Resultado: Dios mismo. El *ego cogito* divinizado es Todo: un panteísmo lógico-subjetual moderno.

- 145 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Frühe Schriften*, I, p. 488. El texto continúa en lo esencial: "El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión; la religión no hace el hombre... La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo... La misión de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá (*Jenseits*) de la verdad, en averiguar la verdad de más acá (*Diesseits*). Y, en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de la santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación de sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra; la crítica de la religión en la crítica del derecho; la crítica de la teología en la crítica de la política" (*Ibid.*, pp. 488-489). Marx se enfrentaba, por una parte, con un luteranismo encerrado en las estructuras culturales de la cristiandad [*christianitas* de la que nos hemos ocupado en otros trabajos, como por ejemplo en un artículo en *Stromata* (Buenos Aires) XXVI, 3-4 (1970) pp. 291-306], cristiandad que habiéndose helenizado en su origen y modernizado desde el siglo XV había perdido en parte la experiencia de la Alteridad (la helenicidad y no el cristianismo es lo que Nietzsche criticará como "platonismo para el pueblo"); pero, por otra parte, encerraba dentro de la Totalidad bipolar a la re-religión, lo que le hacía falsear la interpretación; por lo que no pudo ver que la re-religión como Alteridad era una crítica al derecho individualista moderno y hegeliano, y que la teología de la Alteridad era igualmente una crítica de la política del *homo homini lupus*. La "verdad del más allá" como Otro (y no como cielo platónico) es la que se impone como justicia a la "verdad del más acá" como Totalidad. Al criticar al platonismo celeste como "el Otro" Marx se encerró en una Totalidad ontológica que enajena su propia noción de liberación. Véase la obra de Johannes Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, p. 235: "Der dialektische Monismus". Consúltese igualmente la obra de Klaus Hartmann, *Der Marxschen Theorie*. 1971.
- 146 *Kommunistisches Manifest*, en *op. cit.* ; II, p. 818.
- 147 *Ibid.*, p. 817.
- 148 Superación, solución: *Auflösung*.
- 149 *Manuscrito III* (1844); I, pp. 593-594.
- 150 *Ibid.*, p. 596. La fórmula "der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur" nos muestra el horizonte originario de la Identidad primigenia de "lo Mismo". "Lo Mismo" desde donde procede la di-ferencia entre Naturaleza y Humanidad (los di-feridos), es la Totalidad que se alcanza por el comunismo como sociedad perfecta: Identidad del Hombre-Naturaleza en un cosmos culturalizado o una cultura cosmificada. La Humanidad, por su parte, era "lo Mismo" donde di-fieren las clases (el burgués y el proletariado son los opuestos di-feridos: en el momento del capitalismo el burgués es "lo Mismo" di-ferido que oprime a "lo otro" di-ferido: el proletariado). La liberación del oprimido en la bipolaridad es aniquilación del opresor, su muerte como burgués; y para que el proletariado no sea por su parte opresor, se piensa que no habrá ya oposiciones porque el comunismo es la sociedad perfecta sin antagonismo: la Totalidad

recuperada como retorno y resultado. Se trata, exactamente, de una ontología de la Totalidad, tal como la de Aristóteles, Plotino o Hegel, pero en vez de fisio-lógica, teo-lógica o subjetual-aristocrática, es ahora subjetual-colectivista-proletariada, lo que signifiaca un enorme adelanto con respecto a las anteriores, *sin dejar de ser ontológicamente insuficiente*. Engels en la introducción a la *Dialektik der Natur* nos dice que "la sucesión eternamente repetida de los mundos en el tiempo infinito no es más que el complemento lógico de la coexistencia de los innumerables mundos en el espacio infinito, tesis esta cuya necesidad se ha impuesto incluso al cerebro antiteórico del yanqui Draper. *La materia se mueve en un ciclo eterno*, ciclo que probablemente describe su órbita en períodos de tiempo para los que nuestro año terrestre ya no ofrece una pauta de medida suficiente; en el que el tiempo del más alto desarrollo, el tiempo de la vida orgánica y, más aún, el de la vida consciente de sí misma y de la naturaleza, resulta medido tan brevemente como el espacio en el que se hacen valer la vida y la autoconciencia; en el que toda modalidad finita de existencia de la materia, ya sea sol o nebulosa, animal concreto o especie animal, combinación o disociación química, es igualmente perecedera y en el que nada hay de eterno fuera de la materia en eterno movimiento y de las leyes con arreglo a las cuales se mueve y cambia. Pero, por muchas veces y por muy implacablemente que este ciclo se opere también en el tiempo y en el espacio; por muchos millones de soles y de tierras que puedan nacer y perecer y por mucho tiempo que pueda transcurrir hasta que lleguen a darse las condiciones para la vida orgánica en un solo planeta dentro de un sistema solar; por muy innumerables que sean los seres orgánicos que hayan de preceder y que tengan que perecer antes, para que entre ellos puedan llegar a desarrollarse animales dotados de un cerebro capaz de pensar y a encontrar por un período breve de tiempo las condiciones necesarias para su vida, para luego verse implacablemente barridos, *tenemos la certeza* de que la materia *permanecerá eternamente la misma* a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo" (pp. 27-28). Puede observarse la explícita afirmación de una Totalidad eterna y "la misma": la divinización de la neutra materia (nunca es "alguien") es un panteísmo consecuente. Como veremos más adelante en el *capítulo X* Engels, y también Marx, niegan al dios de Hegel creyendo que es el Dios alterativo, pero terminan por afirmarlo de nuevo porque era un "dios" que identificaba no sólo con la razón sino con la materia como escisión originaria de la misma subjetividad absoluta.

151 *Manuscrito III* (1884); pp. 597-598.

152 Cabe destacarse que la primera violencia, la que causa el mal meta-físico mismo, es la violencia de la injusticia u opresión la que ejerce I sobre II del esquema anterior (Voluntad de poder de la Totalidad totalitaria). Cuando la violencia armada apoya el orden de la injusticia se ha cumplido ya el asesinato de Abel. La segunda violencia de respuesta o liberadora la cumple el oprimido: cuando lo hace dentro de la ontología de la Totalidad enfrentará arma contra arma y muerte ante muerte. La tercera violencia es la represión armada contra la segunda violencia, es la réplica de la Totalidad reinante contra los que aspiran a reinar en la nueva Totalidad. Otra violencia dis-tinta es la del que revela lo nuevo en un camino pedagógico de la liberación. ¿En qué se cifra la *operatividad* histórica de este último tipo de violencia pro-fética? ¿Cómo es factible hoy en América latina?

- 153 Parte final de nuestra ponencia al *II Congreso Nacional de Filosofía*, sobre “Metafísica del sujeto y liberación” (Cfr. *Temas de filosofía contemporánea*, p. 32).
- 154 Del sustantivo *dabár* (palabra), que significa el pronunciar la palabra que crea de la nada en el ámbito que por el silencio le ha “hecho lugar”. Sobre la diferencia de la *dabár* hebrea y el *logos* griego véase nuestra obra *El humanismo semita*, p. 87, nota 29. Sobre todo este tema además de esa obra consúltese la de Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hebraïque*, ed. cast., pp. 167-208; P. van Imschoot, *Théologie de l’Ancien Testament*, t. II, pp.83 ss.; etc.
- 155 Refus a l’invocation, Gallimard, París, 1940, p. 68. Véase la cuestión en particular Zwi Werblowsky, “La conciencia moral desde el punto de vista judío”, en *La conciencia moral*, pp. 130-161: “No es la voz *del* interior, sino más bien la voz *al* interior... La verdad no viene *del* corazón, sino que penetra *en* el corazón... No podemos paliar la diferencia entre el hombre bíblico-judío y el hombre moderno convencido de la dignidad moral de la conciencia autónoma” (p. 133).
- 156 *Inter-(a) pel (l) a (er)* (de *interappellare*) es un exigir explicación por un hecho, citar o llamar testigos. El Otro, como quien exige justicia, siempre interpela en su llamado.
- 157 *Testamento de Rubén* IV, 3.
- 158 Cfr. *Hand-Konkordanz zum grie. NT*, p. 417.
- 159 Basilio, *In princ. Prov.*; *Patr. Greca* t. XXXI, col. 405.
- 160 Orígenes indica en el *Coment. a la carta a los Rom.*, Lib. II, que la conciencia es “el espíritu corrector y pedagogo asociado al alma” (Tomás cita este texto en *De Verit.*, q. 17, art. 1, videtur 8); Basilio en el *Comm. in Psal. XLVIII 6*; Juan Damasceno dice que la conciencia es “ley de nuestro intelecto” (cit. Tomás, *Ibid.*, 14), etc.
- 161 Agustín, *De libero arbitrio*, II, 10: “In naturali iudicatorio, quod *synderesim* (*sic*: debió decir *synedeisim*) dicimus, adsunt quaedam regulae et lumina virtutum, et vera et incommutabilia” (*Patrol. Lat.*, t. XXXII, col. 1256).
- 162 “Quartamque [después del alma racional, irascible y concupiscible de Platón] ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *syntéresin*, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur...” (*Comm. in Ezech*, I, 1; *Patr. Lat.*, t. XXV, col.22). Cfr. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XIIIe. siècles*, véase es especial t. II, 1948, pp. 103-417. El texto de Jerónimo fue comentado por Raban Mauro en la Edad Media (*Comm. in Ezech.*, I; en *PL*, t. CX, col. 508).
- 163 P.e. *I-II*, q. 98, a.4, resp.; etc.
- 164 Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 9; y el cap. de esta obra.

- 165 "...per conscientiam *applicatur* notitia synderesis... ad particularem examinandum" (Tomás, *De verit.*, q. 17, a.2, resp., 1).
- 166 "La facultad práctica del juzgar" tiene como función que "lo que en términos generales (*in abstracto*) se dijo de la regla se aplica (*angewandt*) *in concreto* a una acción" (Kant, *KpV* A 119). *Cfr. Para una de-STRUCCIÓN...*, § 14, a: "La constitución del objeto moral".
- 167 *Cfr. Para una de-STRUCCIÓN...*, §§ 16-20; en esta obra, ya lo hemos explicado en § 8. Véase además M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, V, 7: "La así llamada subjetividad de la conciencia moral de los valores éticos" (pp.331 *ss.*). Dietrich von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, 1969, en especial pp. 141-188, en las cuestiones de "la función específica de la conciencia moral con respecto a la captación de los valores", y la tan bien analizada cuestión de "Característica general de la ceguera por los valores (*Wertblindheit*)"; Nicolai Hartmann, *Ethik*, cap. 28: "Acerca de la jerarquía de los valores" (pp. 269 *ss.*), ya que la "conciencia moral" incluye una jerarquía de valores a partir de la cual "valora" la acción posible. Sobre una historia parcial de la cuestión de la conciencia moral en la época moderna véase René Le Senne, *Traité de morale générale*, pp. 332-374. concepciones empiristas, asociacionistas, racionalistas, críticas, evolucionistas, positivistas y religiosas de la conciencia moral (la posición de Le Senne, la expone en pp. 307-331, en la que no supera la moral moderna axiológica).
- 168 El acto de "preferir y posponer pertenecen a la esfera del conocimiento del valor, mientras que el amor y el odio no cuentan como actos cognitivos" (M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, trad. cast., 1957, p. 203). El acto de "elección" es ya de la conciencia representativa (*Cfr. Der Formalismus in der Ethik.*, pp. 32-130).
- 169 *Cfr. Sein und Zeit*, §§ 54-60, pp. 267 *ss.* Véase en el *Index* de Hildegard Feick, las palabras *Gewissen, Hören, Rede, Ruf*. Véanse los trabajos de seminario (de 1970, cuarto año) de las alumnas De Rosas y Vidable sobre este tema (Biblioteca de la Facultad de Filosofía, UNC, Mendoza).
- 170 *SuZ*, § 59, pp. 289 *ss.*
- 171 *Ibid.*, p. 293.
- 172 *Ibid.*, § 54, p. 269. *Erschliesst*, dice Heidegger, es uno de los momentos de la "apertura" ontológica al horizonte del poder-ser como tal.
- 173 *Ibid.*, § 55, p. 271. Lo más grave en esta descripción es que el modo inauténtico del oír se funda en que "puede oír a otros (*auf Andere hören kann*)" (*Ibid.*).
- 174 *Ibid.*, § 58, p. 286. Véase la relación entre la "apertura" y el "estado de resuelto" (auténtica apertura) explicada por nosotros en el § 20, *notas* 37-55, de este *cap. IV*. La "conciencia moral ontológica" como la voz del sí mismo oculto, el auténtico poder-ser, es por su parte la *condición efectiva* de la iluminación de la *condición existencial* de posibilidad de la moralidad óntica. Sin la luz que ilumine el ser-culpable na hay moralidad onticamente vivida: "El querer tener conciencia es el más original supuesto existencial de la posibilidad del fáctico hacerse culpable" (*Ibid.*, p. 288).
- 175 *Ibid.*, § 57, p. 275: "fremden Macht". Hemos visto que el otro-hombre es desvalorizado como alguien que me llama en el *uno* (la habladuría) (*cfr. supra nota 173*); aquí el Otro como Dios es por su parte reducido a algo totalmente heterónimo, como en el caso de Kant (pero por otras razones).

El Otro que llama no puede ser sino un "ante-los-ojos" ob-jetual. Heidegger no ha descubierto la posibilidad de otro trans-versal al horizonte ontológico. Debe indicarse, sin embargo, que Heidegger no ha cerrado la puerta para una tal interpretación meta-física de la conciencia, y es por ello que Sartre lo critica diciendo "elle est inquiétude, appel de conscience (*Ruf des Gewissens*), sentiment de culpabilité. Á vrai dire, la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Éthique dont il prétend ne pas se préoccuper, comme aussi de concilier son humanisme avec le sens religieux du transcendant" (*Être et néant*, p. 122). En la etapa heideggeriana de *Gelassenheit* (cfr. § 13, cap. III, de estas lecciones de *Ética*) se produce el intento de superar el horizonte ontológico, lo que significa en la cuestión de la conciencia moral abrirse a un oír una voz que se encuentre *más allá* de "sí-mismo" como auténtico poder-ser.

- 176 Véase mi obra *El humanismo semita*, pp. 110 ("Desierto y trascendencia").
- 177 Véase lo ya dicho en el § 21, *notas 60-62* de esta *Ética*.
- 178 Cfr. Eduardo Pironio, "Teología de la liberación", en *Criterio* (Buenos Aires) n. 1607 (1970) 783-790; n. 1608 (1970) 822-824. Aunque el estudio es exegético, nos da un material de sumo interés ético.
- 179 Sobre este último véase la *Enzyklopaedie*, §§ 493 ss.; *Rechtsphilosophie*, §§ 72-81.
- 180 Como cuando dice: "El problema general se da en todos los regímenes, incluso en los rectos, pues si bien sus desviaciones hacen esto volviendo sus miras hacia el interés particular, lo mismo sucede con los regímenes que no lo hacen en sí, sino que las dirigen al interés común (*tò koinón agathón*)" (*Política* III, 13; 1284 b 5). Véase mi tesis doctoral *La problemática del bien común*, t. I, pp. 197-235; y *El humanismo helénico*, II, cap. III.
- 181 La misma *Weltgeschichte* de Hegel (por ejemplo en la *Enzyk.*, §§ 548-552) es una Totalidad sin exterioridad porque es el Absoluto mismo. La "historia mundial" de la humanidad no es sino el retorno interior del Absoluto hacia su propio *saberse* sin opacidad ninguna: el en-y-para-sí final como Resultado.
- 182 Cfr. *Cap I-II* y VI de esta *Ética*.
- 183 El mismo Cayetano, en su famosa obra *Sobre la analogía de los términos*, dice en el § 33: "Res autem fundantes analogiam, sic sunt similes, quod fundamentum similitudinis in una, diversae est rationis simpliciter a fundamento illius in alia. Ac per hoc fundamentum analogae similitudinis... *remanent fundamenta distincta*, similia tamen secundum proportionem" (trad. cast. p. 57). El nuevo Todo surgido desde la libertad del Otro es analógico.
- 184 Véase nuestra tesis *La problemática del bien común*, t. I. Me refiero a J. Maritain y Charles de Koninck (consúltese en dicha tesis bibliografía pp. 276 ss.).
- 185 Sobre la moralidad en el pensar griego y posterior véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 5, 9, 14 y 20. Allí se citan textos que no repetiremos sino en cuanto sea necesario.
- 186 Véase, por ejemplo, Tomás, *I-II*, q. 91, a. 1-4; y q. 93-97.

- 187 El mismo autor citado en I-II, q.97 trata la tan actual cuestión *De la mutación de la ley*, donde muestra en el artículo 1 que “la ley humana no puede ser inmutable” (ad 2); aun “la ley recta puede cambiarse porque cambian los condicionamientos históricos (*conditionum humanum*)” (resp.); la mutabilidad se demuestra además porque “la ley puesta por el hombre contiene preceptos particulares, exigencias de casos diversos” (ad. 1).
- 188 Obra citada en nota 185, §§ 13-14.
- 189 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 75. Esa definición se hizo tan frecuente que pasó aún a la llamada “tercera escolástica”: “Forman vero moralitatis dicimus consistere in relatione transcendentali huius actus ad regulam morum” (J. Grede, *Elementa philosophiae*, § 916).
- 190 *Kritik der praktischen Vernunft* A 54; GMS BA 52. Véase una reflexión sobre la cuestión en la obra citada en nota 185, § 13.
- 191 Véase por ejemplo, *Enzyklop.* §§ 488-502; *Rechtsphilosophie* §§ 34-104.
- 192 *Sittlichkeit* se puede traducir por *ethos*, costumbres vigentes de la familia, la comunidad civil y el estado. Véase *Enzyklop.* §§ 513-552, *Rechtsphil.* §§ 142-360.
- 193 *KpV* A 144.
- 194 *Enzyklop.* § 487 B. Véase *Rechtsphil.*, § 33 B, y las partes correspondientes a la moralidad (segunda parte de la filosofía del derecho o del espíritu objetivo).
- 195 *Cfr. Rechtsphil.* § 151; consúltese los textos de la tercera parte de la filosofía del derecho o el espíritu objetivo.
- 196 *Enzyklop.* § 487 C.
- 197 Esta cuestión de la relación entre la “costumbre” (*Sittlichkeit*), la ley y la moralidad es ya tradicional. Véase por ejemplo cuando el medieval dice que “sed leges habent maximan virtutem ex consuetudine, ut philosophus dicit in *II Polit.* (1269 a 20-24). Et inde non sunt de facili mutandae” (Tomás, *I-II*, q.97, a.2, ad 1).
- 198 *Enzyklop.* § 549.
- 199 *Ibid.*, § 552. es por ello que la historia universal es “la verdadera Teodicea, la justificación de Dios en la historia”; esa historia “no sólo no es sin Dios, sino que es esencialmente la obra de su mismidad” (fin de las *Vorlesungen ubre die Philosophie der Geschichte*).
- 200 *Enzyklop.* § 550.
- 201 *Ibid.*, § 548. la afirmación por parte de Hegel de una Totalidad final histórica mundial es una teologización de la filosofía (ya que el pensar filosófico no tiene en la realidad ninguna garantía anticipada de una tal Totalidad), pero inversamente es la divinización o sacralización totalitaria de un orden político histórico: la cristiandad prusiana, o la racionalización de la teología: mutua degradación sin ventaja ninguna.
- 202 Podríamos todavía preguntarnos cuándo un acto es moralmente bueno para Marx, y la respuesta no se dejaría esperar. Para Marx el acto es moralmente positivo si concuerda con el movimiento por el que el proletariado realiza y por el que se transforma en la praxis de hombre alienado en perteneciente a la especie humana como poseedor de su esencia. En la medida en que la praxis

concreta concuerde con ese movimiento revolucionario es buena. Téngase en cuenta, sin embargo, que “el comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro (*der nächsten Zukunft*), pero el comunismo en sí no es la finalidad del desarrollo humano (*das Ziel der menschlichen Entwicklung*), la figura (*Gestalt*) [última] de la sociedad humana”, (*Manuscrito III* (1844); en *Frühe Schriften*, I, p. 608). La validez, entonces, de la moral de Marx tiene sentido como pasaje de la “figura” o estructura burguesa a la “figura” socialista (comunista), pero quedaría invalidada para la crítica de la misma “figura” socialista. Desde este punto de vista es una formalización conceptual relativa a un momento y no vale ya en el siguiente. Pero, además, como la categoría de Totalidad es la última del pensar de Marx (*cfr.* § 23 de esta obra) debe proceder dentro de la “lógica de la Totalidad”; de allí que la lucha sea el origen del proceso dialéctico (como en Heráclito, en Hobbes, en Hegel, etc.), que el proceso sea sólo dialéctico, que sea unívoco-universal impidiendo así su realización analógico-particular (por ejemplo latinoamericano), que la “necesidad” asuma por fin la libertad (eludiéndose así toda la cuestión moral de la responsabilidad o culpabilidad *personal*), que el trabajo sea el último horizonte que describe el ser todavía subjetual, moderno y europeo del hombre. Marx, que tanta importancia tiene para la crítica de la “figura” burguesa no-dependiente de la sociedad, queda al fin apresado en los condicionamientos propios de la modernidad europea del siglo XIX. América latina dependiente, postmoderna en el siglo XX, deberá inventar creativamente una nueva formulación de su proyecto histórico próximo futuro. Véanse las reflexiones de Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, pp. 293- 306.

- 203 Consúltese el *Theol. Wört. zum N. Test.*, ed. Kittel, la palabra *doûlos-país*, t. V, pp. 653 ss. El término hebreo de raíz *hbd* significa: trabajo, servicio, culto a Dios, etc., significación que no debe confundir con la palabra griega *práxis* que necesariamente es interna a la Totalidad, mientras que *habodah* es transontológica, experiencia semita inexistente en el mundo indoeuropeo. Véase nuestro art. “Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Iehavh”, en *Stromata*, supra.
- 204 J. J. Rousseau, *De l'inégalité parmi les hommes*, 2da. parte; p. 292.
- 205 *Ibid.*, p. 245.
- 206 “Les différents ordres de l'état civil” (*ibid.*) son lo que después de denominarán “clases sociales” (*Cfr.* Hegel, *Enzyklop.* § 527: “...den Unterschied der Stände”, que significa “la diferencia de los órdenes”, de las clases sociales; *Cfr.* Ídem, *Rechtsphil.* § 187-208).
- 207 Rousseau, *op. cit.*, 310.
- 208 *Cfr.* el § 29 de este *cap. V*.
- 209 Hegel, *Rechtsphil.* § 129.
- 210 K. Marx, *III Mans. 44*; I, p. 646.
- 211 *Ibid.*: “Er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative”.
- 212 Hegel, *Rechtsphil.*, § 67.
- 213 *Enzyklop.*, § 525.
- 214 *Qu'est-ce que la propriété?*, p. 57. En la misma tradición de Rousseau y de otros autores (que estudiaremos en una obra próxima que continuará la ya escrita por nosotros sobre *La dialéctica hegeliana*), nos dice Proudhon: “El pauperismo, los crímenes, las revoluciones, las guerras han tenido por madre la desigualdad de condiciones, que fue hija de la propiedad, donde nació el egoísmo, que fue engendrado por el sentido privado, que desciende en línea directa de la aurocracia

de la razón” (*Ibid.*, (p. 281), Proudhon muestra cómo es imposible pasar de poseedor a propietario, ya que puedo poseer algo “a título de primer ocupante, a título de trabajador, en virtud del contrato social que me lo asigna por distribución, pero ninguno de dichos títulos me da el dominio de propiedad” (*Ibid.*; p. 112). Los mismos medievales decían que el derecho natural garantiza “*communis omnium possessio*”, pero la “distinción de posesiones no se induce de la naturaleza” (Tomás, *I-II*, q.94, a.5, ad 3). El hombre no posee las cosas por naturaleza, sino sólo “en cuanto al uso de las cosas” (*Ibid.*, q.66, a.1, resp.); y las mismas cosas que tiene “no debe poseerlas como propias (*ut proprias*) sino como comunes (*ut communes*)” (*Ibid.*, a.2, resp.), teniendo siempre en cuenta que “toda cosa que alguien tenga en sobreabundancia (*superabundanter*) por derecho natural (*ex naturali iure*) son debidas para la sustentación del pobre” (*Ibid.*, a.7, resp.). La propiedad privada no es para los medievales, en especial para Tomás de Aquino, derecho natural primario sino derecho de gentes, y para los Padres Griegos (como Basilio) y Latinos (San Ambrosio) era un fruto del pecado original (*Cfr.* Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, 1955). Por otra parte no se crea que Proudhon era un solitario, se apoyaba ya sobre una nutrida tradición entre los que se contaban Locke, Grotius, etc.

215 *The Wealth of Nations*, IV, cap. 8 (ed. cast., p. 571).

216 C. Wright Mills, *La élite del poder*, p. 318.

217 *Fragm. 53* (Diels, I, p. 162).

218 El texto citado lo hemos citado de *Jenseits von Gut und Böse*, VII, § 226.

219 J. G. F. Ravaisson, *De l'habitude*, fin. Sobre el *êthos* véase lo que ya hemos escrito en *Para una destrucción de la historia de la ética*, en prefacio, §§ 1, 4 (en especial), 6, 7, 11, 16; y en “Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional”, §§ 4-6, 14-15, 19-20 (pp. 11-40); en *América latina y conciencia cristiana*, pp. 10-11 (en especial la *nota 3*); y más adelante § 31 del *cap. VI* de esta *Ética*.

220 Este término aristotélico es usado en sentido técnico por el mismo Hegel (“El hábito [*Gewohnheit*]... es como una segunda naturaleza [*zweite Natur*] que se sitúa en el lugar de la pura primera voluntad natural”; a lo que agraga en *Zusatz*: “La pedagógica es el arte que hace al hombre ético [*sittlich*; con un *êthos*]; *Rechtsphilosophie* § 151). Se trata, exactamente, de la noción hegeliana de *Sittlichkeit* (eticidad o *êthos*).

221 *Ética a Nicómaco II*, 1; 1103 A 18-19.

222 Véase Paul Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, I, pp. 264-290, y 333-350, sobre el hábito y el carácter; y Emmanuel Mounier *Traité du caractère*.

223 Ricoeur, *op. cit.*, p. 333.

224 *EN II*, 1; 1103 a 17. Dice TODAV Aristóteles: “el *êthos* como su nombre lo indica procede de los hábitos” (*Ética a Eudemo II*, 2; 1220 a-b).

- 225 *EN II*, 1; 1103 b 21-22.
- 226 *Ibid.*, 6; 1106 b 36.
- 227 “La fuerza de la inercia de lo habitual” *Zur Genealogie der Moral*, I, 1; véase especialmente *Jenseits von Gut und Böse*, VII: “Nuestras virtudes”, §§ 214-239.
- 228 “. . .des guten Glaubens an die herrschende Moral” (V, § 186).
- 229 *Ibid.*, § 195.
- 230 *Ibid.*, VII, §226.
- 231 *Ibid.*, § 228.
- 232 *Ibid.*, § 229. Nietzsche criticará a los ingleses, como los grandes moralistas de la hipocresía; por su parte Scheler (por ejemplo en *Der Bourgeois* y en *Der Burgeois und die religiösen Mächte*) muestra que en Inglaterra se da el *êthos* burgués en su sentido más propio. En el fondo la crítica de Nietzsche se dirige contra el “espíritu señorial” del burgués (Scheler, *Der Bourgeois*, en *Vom Umsturz der Werte*, t. II, 1923, p. 241).
- 233 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, I § 13. Sobre el resentimiento véase el importante trabajo de Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moral*, en *Vom Umsturz der Werte*, t. II, 1923, pp. 47-234. Scheler indica que la palabra re-resentimiento indica una reduplicación, un re-vivir algo como reacción-respuesta “ante un otro” (*gegen einen Anderen*; p. 51), una hostilidad mezclada de cobardía y envidia. La crítica de Scheler a Nietzsche es importante pero no suficiente.
- 234 Nietzsche, *op.cit.*, §14. lo que Nietzsche dice de la cristiandad, Scheler lo dirá del buegués y nosotros podríamos aplicarlo a las oligarquías nacionales latinoamericanas (que de meras oligarquías se han transformado en burguesías dependientes; su moral es la que debemos poner en cuestión, para “liberar la ética”).
- 235 Albert Memmi, *Portrait du colonisé* (ed. cast., p. 99).
- 236 *Zur Genealogie der Moral*, II, § 11. En toda esta segunda parte de esta obra nuestro filósofo describe lo que será el fundamento antropológico de la doctrina freudiana, pero, más fundamentalmente, es una aguda crítica a todo orden vigente: “La mala conciencia (culpabilidad) es para mí el estado morbo en que debió caer el hombre cuando sufrió la transformación más radical que nunca hubo, la que en él se produjo cuando se vio encadenado an la argolla de la sociedad y de la paz” (*Ibid.*, § 16), por obra de los “artistas de la violencia, de los organizadores de Estados” (*Ibid.*, § 18).
- 237 *Ibid.*, III, § 11 *ss.* En Nietzsche el “sacerdocio ascético” es al mismo tiempo un tipo dominador de la cristiandad medieval latina y bizantina, como el burgués europeo de su tiempo. Hay que tener mucho cuidado en nombrar al que Nietzsche critica, porque se tratan en verdad de categorías simbólicas más que de adecuados análisis históricos. Lo que se dice del judaísmo y del cristianismo no puede aplicarse a dichas tradiciones históricas, sino a la Cristiandad (como cultura) y al kantismo racionalista alemán del siglo XIX.
- 238 *Ibid.*, § 15.
- 239 Sobre la diferencia entre “cristiandad” y “cristianismo” pueden verse las reflexiones de Kierkegaard,

- las de Luis Segundo, *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, 1962, y numerosas de nuestras obras citadas arriba (p.e. “De la secularización al secularismo de la ciencia”).
- 240 Véase el sentido de la “verdad” en Nietzsche en nuestra obra *Para una de-structura de la historia de la ética*, § 17.
- 241 *Zur Genealogie der Moral*, I, §§ 5-7. la fórmula es precisa: “. . .die Eroberer- und Herren-Rasse, die der Arier. . .” (§ 5); “. . .von der ritterlich-aristokratischen. . .” (§ 7); etc.
- 242 *Ibid.*
- 243 *Ibid.*, §16.
- 244 *Cfr.* p.e. *Enzyklopaedie* § 543.
- 245 E. Mounier, *Traité du caractère*, p. 497. Véase este capítulo sobre “La negación del otro”, pp. 488 ss. Por su parte Max Scheler nos dice que “cuanto más odiado, tanto más apenan sus dichas o sus buenas prendas, tanto más regocija su desdicha, su nulidad” (*Wesen und Formen der Sympathie*, ed. cast., p. 202).
- 246 Todas las virtudes que nombraremos a continuación pueden estudiarse en su sentido tradicional en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, o en la *Summa II-II* de Tomás de Aquino.
- 247 *Cfr.* Nicolas Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, pp. 263-275, donde pueden leerse páginas muy sugerentes.
- 248 “Negativité et affirmation originaire”, en *Histoire et vérité*, pp. 308 ss., en especial pp. 328-332.
- 249 Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, p. 149. Nos dice: “Identidad es la forma originaria de la ideología” (*Ibid.*). Adorno habla del “concepto de libertad” (p. 152), de lo que deja lugar “a lo cualitativamente nuevo” (p. 156), pero al fin no logra superar la noción de *noumenon* de Kant como la negatividad originaria.
- 250 *Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien* (1963).
- 251 Max Horkheimer (1895-) es con Adorno el autor de *Dialektik der Aufklärung*, y de la ya conocida *Traditionelle und kritische Theorie* (1937). Marcuse por su parte (en *Reason and Revolution*, II, cap. II, 1) sólo ha visto como la “filosofía positiva” al positivismo, pero no ha visto una inadecuada *formulación* de algo adecuadamente *indicado* (un Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard, etc., forman parte de un movimiento postrero de la modernidad donde se *indica* la cuestión pero se la conceptualiza todavía desde la misma modernidad). Nuestra crítica se encamina a salvar *lo indicado* y negar la conceptualización en tanto moderna, intratotalizadora. Es decir, el positivismo del siglo XIX afirmó positivamente lo óntico negativizado por Hegel (es entonces como un retroceso, aunque al menos no es intraconciencial), pero negó lo ontológico y lo meta-físico; los posthegelianos afirmaron lo óntico, negaron lo ontológico subjetual, y abrieron la puerta (que no atravesaron) a lo trans-ontológico; nosotros afirmaremos lo óntico como el rostro del Otro, y aceptaremos la negatividad meta-física del Otro con respecto a lo Totalidad: la positividad del Otro sólo es afirmada *por él mismo* en la “revelación”. Jamás la Totalidad puede *afirmar* al Otro como otro (es “negatividad originaria” ante la Identidad del fundamento); sólo en el silencio y el oír puede, a partir

- de su interpelación revelante, “servirle”. Este “servicio” es afirmación suprema de la Totalidad que se basa en la negatividad primera del Otro. No se trata de un a”dialéctica negativa” sino de una “analéctica (que es negación superadora de la dialéctica) negativa”.
- 252 Véase lo ya dicho en los §§ 8-10 del *cap. II* de esta *Ética*.
- 253 *Cfr. Et. a Nic.* III, 3, 1111 a 22-23: “el acto espontáneo pareciera ser el que tiene el fundamento (*arjé*) en sí mismo (en *autó*: en la Totalidad)”.
- 254 *Philosophie del Mythologie*, t. V, 1959, p. 746.
- 255 *Grundzätze der Philosophie der Zukunft*, § 24; t. II, p. 282; Feuerbach había además advertido en 1838 que la “libertad es la noción creadora de la modernidad” (*Die Idee der Freiheit*, t. II, pp. 111 ss.).
- 256 *Ibid.*, § 34, t. II, p. 299.
- 257 Esta posición se puede estudiar claramente en el Marx de los *Manuscritos del 44* hasta *El Capital*; en Kierkegaard, esta temática es tratada en su obra filosófica *Postscriptum*, en especial en la II parte, ed. franc., pp. 41-260.
- 258 Citado por Adorno, con otra significación, en su *Negative Dialektik*, p. 201 (de *Passagenarbeit, Manuskript*, Konvolut 6). Véase la obra de Friederich W. Schmidt, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, 1971.
- 259 Maurice Blondel, *L’Action* (1893), pp. 123-124. *Cfr.* Juan C. Scannone, *Sein und Inkarnation*, pp. 185 ss. Blondel muestra cómo el dinamismo mental tiende a “hacer un todo, *anum et totum*, de lo que no es sino un fragmento” (p. 130), pero esto lleva a destruir el movimiento total del acto voluntario que debe saber afirmarse como “singular, *portio*” (*Ibid.*).
- 260 *Ibid.*, p. 127.
- 261 E. Levinas, *Totalité et infini*, p. 193.
- 262 N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, p. 178.
- 263 E. Levinas, *op. cit.*, p. 194.
- 264 Véanse las obras de Otto F. Bollnow, entre ellas *Die Ehrfurcht*.
- 265 En el caso del hijo, la *libertad* pro-creadora de los padres, juega antropológicamente de manera paradigmática esa negatividad primera como afirmación suprema del Otro: los padres (exterioridad de la Totalidad filial) deciden, desde “fuera” del que todavía no es, acerca de su ser; esa decisión de “tener un hijo” es la afirmación suprema, que irrumpe en la Totalidad del hijo como *creación*.
- 266 *Dialektik der Natur*, p. 27.
- 267 E. Levinas, *op. cit.*, p. 194.
- 268 *Der Formalismus in der Ethik*, p. 63. Véase nuestra obra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 20, donde explicamos más detenidamente esta cuestión.
- 269 Véase lo que ya hemos dicho en el § 25 del *cap. IV*, distinguiendo el poder-ser de la Totalidad como mero interés o futuro inauténtico, y el pro-yecto alterativo como bien común o futuro auténtico.
- 270 *Cfr.* Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, t. I-III, y *Atheismus im Christentum* (Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, pp. 357 ss., da un resumen interesante de la cuestión; igualmente en Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, apéndice final: “Un debate con Ernst Bloch”).

- 271 *Heimat der Identität*, que nos recuerda el *zu Hause* de Hegel.
- 272 *Enzyklop.* § 552.
- 273 *Ibid.*, § 550.
- 274 Pensamos, en el segundo tomo de la obra que continuará *La dialéctica hegeliana*, tratar la cuestión de la utopía en el socialismo del siglo XIX.
- 275 Es todo el libro II de la *Kritik der praktischen Vernunft*.
- 276 Así como habíamos indicado que el “Infierno” (en la filosofía es sólo un símbolo) es el “Reino de la dominación” que ya ha comenzado y tiene su “príncipe” (el dominador o la “serpiente”), igualmente podemos simbólicamente decir que el “Reino” ya ha comenzado en el amor de servicio, dejando para los teólogos el esclarecimiento sobre la escatología comenzada en la historia y cumplida al fin del tiempo.
- 277 Sobre el político hablaremos más adelante en el *cap. IX* de esta obra, y en los trabajos en curso que publicaremos en el futuro.
- 278 Se podrían incluir también el plexo de virtudes del *êthos* griego (por ejemplo de Platón, de Aristóteles y otros), y compararlo con las éticas medievales (como la de San Agustín o Tomás de Aquino), pero nos extenderíamos demasiado. Sin embargo, desde ya, podemos decir que las virtudes griegas juegan una segunda *fysis*, mientras que las medievales reconocen la posición alterativa, pero casi exclusivamente en posición teológica. Las modernas en cambio reconocen a las virtudes como segunda *subjetividad* y desaparece la alteridad teológica. *Cfr.* nuestra obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, §§ 11-12, y en esta obra lo que ya hemos escrito en § 15 del *cap. III (notas 279-285)*, en el tomo I.
- 279 *Oeuvres completes*, t. XI (1707), 1966.
- 280 “El amor al Orden no es solamente la principal entre las virtudes morales, sino que es la única virtud: es la virtud madre, fundamental, universal” (*I*, cap. II; p. 28).
- 281 “La perfección o la virtud. . . consiste en someterse en todas las cosas al Orden y a Dios mismo” (*I*, cap. I; P. 27). La frase puesta en el texto se encuentra en el encabezamiento del cap. I. Debe indicarse que para Malebranche el “Orden” no es meramente el natural sino el dispuesto por Dios.
- 282 *Ibid.*, cap. III; p. 38.
- 283 *Parte V*, proposición XXXV; p. 266.
- 284 *Ibid.*, prop. XXXVI.
- 285 *Parte II*, prop. I; p. 51. Véase en la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, la supremacía de las virtudes intelectuales (sean del *noûs* o del *lógos*) sobre las morales o éticas. Las virtudes intelectuales (la sabiduría, la ciencia, el arte, y la prudencia, virtud “mezclada” con la vida afectiva que no pierde por ello supremacía sobre las otras virtudes morales) quedan organizadas bajo el reinado de la *sofía*, que es la que se ocupa de la contemplación (*teoría*) de “las cosas más sublimes por naturaleza” (*EN* VI, 7; 1141 a 20): los astros, lo divino.
- 286 Tomo II, p. 184 *ss.*

- 287 *Ibid.*, pp. 190 ss.
- 288 Tal es el orden de los temas en la *Ethica philosophica* de un A.G. Baumgarten: “Religio” (§§ 11 ss.) (Dios es definido como un *Ens perfectissimum* y el primer deber para con Dios es la *vera, clara, certa, viva Dei cognitio*; §§ 32-70), “officia erga te ipsum” (§§ 150 ss.) (cuyo primer deber es “cognitio tui ipsius”; §§ 150-164), “officia erga alia” (§§ 301 ss.), ya que, como hemos dicho en otro lugar, la “ética es la ciencia de las obligaciones internas del hombre en el estado de naturaleza” (*Ibid.*, § 1). Una moral de obligaciones es jurídica y se funda en la justicia que organiza el orden de las partes de Todo como si fuera *natural* (pero, en verdad, pasa por ser “natural” el “estado del hombre europeo”): el indio, el africano y el asiático tendrán culturas antinaturales.
- 289 Las dos partes de esta obra son: *Rechtslehre* (doctrina del derecho) (A B 31 ss.) que se divide en dos (*Derecho privado* y *Derecho Público* [el que por su parte considera el *Derecho de Estado*, el *Derecho de gentes* y el *Derecho mundial*]), y *Tugendlehre* (doctrina de la virtud) (A 3 ss.) que se divide en dos (Von den Pflichten gegen sich selbst, y Von de Tugendpflichten gegen andere), desapareciendo la referencia a Dios que todavía conservaban Baumgarten y Wolf.
- 290 En Hegel la evolución de la sistemática de sus cuestiones éticas aparecen ya en su *Jenaer Realphilosophie* (1805-1806), donde después de la “Filosofía de la naturaleza” escribe la “Filosofía del Espíritu”, que como segundo momento tiene al “Espíritu real”, donde trata las cuestiones del derecho (pp. 213-242), para rematar en la tercera parte (“Constitución”) donde incluye la doctrina del Estado (pp. 253-262). En la *Phaenomenologie* (1807) la cuestión es planteada desde la “eticidad (*Sittlichkeit*)” en la tercera parte (dentro de la Razón, Espíritu; C. BB, VI, C; pp. 317 ss.; y por ello comienza hablando de la familia y el Estado, continuando su obra anterior *System der Sittlichkeit*, 1801), y en segundo lugar se estudia la “moralidad” (*Ibid.*, VI, C; pp. 423 ss.). Los problemas éticos cobran mayor organicidad (cuestión ya estudiada años antes en su trabajo *Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* (1802), t. II, pp. 434-530) en los primeros proyectos de la *Enciclopedia* escritos en Nürenberg (*Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, 1808 ss., y otros estudios sobre doctrina del derecho, deberes y religión, todos en el t. IV) donde se habla del Derecho, la Moralidad y el Estado (§§ 181-202, en la obra citada). Así se llega a la organización de la ética en la *Enzyklopaedie* (1817) y la *Rechtsphilosophie* (1821) en la que los derechos y deberes (de la justicia óntica imperante) son la sistematización fundamental de la ética. El “Derecho”, como los derechos objetivos de la ley; la “Moralidad” como los deberes que son asumidos por el sujeto (la moral del deber kantiano); la “Eticidad” o la conciliación del derecho y el deber en la virtud, el *êthos* o las costumbres. La “Doctrina de la virtud” (que había sido tratada como en Kant en 1810 en Nürenberg [*Pflichtenlehre oder Moral: Pflichten gegen sich, Familienpflicht, Staatspflichten, Pflichten gegen Andere* —véase cómo los deberes para con el otro se coloca después del deber para con el Estado, como si fuera un deber consigo mismo el que tiene con respecto al Estado—, t. IV, pp. 251-272]) queda incorporada a la “Eticidad” como un *êthos* unívoco, donde el individuo es sumido en el universal, y donde la virtud es “el hábito que se toma aquí como una segunda naturaleza” (*Rechtsphil.*, § 151). Esa única virtud es el cumplir el

- orden de la familia, la sociedad civil y el Estado. Es, al fin, la virtud de connaturalidad con el *statu quo*, “amor al Orden” como diría Malebranche. Las virtudes son intratotalizadas y se cumplen en la subordinación o sumisión de la parte al Todo (voluntad particular que se niega en la Voluntad General vigente), que en último término es la Humanidad, Dios.
- 291 Puede ser de utilidad histórica para la comprensión de la cuestión el trabajo de René Gauthier, en su introducción histórica a *L'éthique à Nicomaque*, t. I, pp. 111-134; “La ética a Nicómaco en la Edad media latina”.
- 292 Lo importante para nuestros fines es indicar cómo las virtudes esenciales del *êthos* medieval no son las virtudes intelectuales o racionales, sino la caridad (II-II, q.23-46), que transforma a la *sapientia* en un momento práctico (q.45, a.3). La más perfecta virtud del intelecto o la razón, dice Tomás, no “possit esse aliquid visum” (sobre la *fe*, II-II, q.1, a.4). se afirma, no la irracionalidad, sino la finitud de la Totalidad, pero, y al mismo tiempo, se sitúa la reflexión al nivel teológico positivo (Dios revela) y no se logra descubrir una filosofía al nivel antropológico (el hombre revela: el Otro humano; véase lo que diremos en el § 36 del próximo capítulo).
- 293 *Cfr.* II-II, q.81, a.5, donde se indica que esta virtud no es teológica sino moral u óptica: “religio non est virtus theologica, cuius obiectum est ultimus finis, sed est, virtus moralis, cuius est esse circa ea quae sunt ad finem”.
- 294 Después de las obras de Kant la ética de las virtudes desapareció prácticamente. Schopenhauer, por ejemplo, que centra su ética en la compasión (*Mitleid*) es una reducción de todas las virtudes a alguna de ellas. Ya en nuestro siglo, un Hartmann es su *Ethik*, trata la cuestión de las virtudes (caps. 43-58) pero sin haberse cuestionado adecuadamente la problemática misma de base, ya que acepta muchas de las virtudes aristotélicas pero no advirtiendo que la misma estructura del *êthos* actual exige un cambio de sistematización. Así trata en segundo lugar la virtud de la sabiduría (*Weisheit, sofia*) (cap. 45), dejando de lado la prudencia (*frônesis*), pero igualmente estudia el amor al prójimo (*Nächstenliebe*) (cap. 49), sin advertir más cabalmente la diferencia del *êthos* griego y el cristiano. Hartmann habla de que hay un cambio y evolución de uno a otro *êthos* pero no sabe indicar claramente la distinción ontológico meta.física, y sobre todo no sabe sacar las consecuencias. Cabe sin embargo indicarse un gran mérito en cuanto a la recuperación del estudio del problema, siguiendo, es verdad, la tradición de Scheler.
- 295 Véase, en otro contexto pero de ayuda para situar la cuestión, la reciente obra de Johannes B. Lotz, *Die Stufen der Liebe; Eros, Philia, Ágape* (1971); lo mismo puede decirse en el *TWNT* de Kittel, el art. *agápe*. Para una historia de la doctrina, la obra citada de Anders Nygren, *Eros et ágape* (t. I-III).
- 296 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 34; p. 299. Casi pareciera que escuchamos el oráculo pascaliano de: “Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point (*Pensées, le noeud, 6. Le coeur*; p. 1221), que va seguida, poco después por aquello de: “—Incompréhensible. Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d’être” (*Ibid.*; p. 1226).

- 297 Véase lo que hemos ya pensado en el § 13, del *cap. III*, tomo I de esta obra.
- 298 *Grundlage der Moral*, § 22, fin; t. IV, p. 274.
- 299 *Ibid.*, § 22; p. 264.
- 300 *Ibid.*, p. 273. Es decir, como para Hegel, el captar la unidad de la diferencia y la identidad es fundar en ente en el ser: descubrir su esencia (*cfr.* Hegel, *Enzyklop.* §§ 115-125; *Logik* II, II, Identidad-Diferencia; III, Fundamento; t. VI, pp. 35-123). Para Hegel, como para Schopenhauer, la Identidad es la absoluta Negatividad (*cfr.* *Logik, Ibid.*, p. 38: “Die Identität. . . es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität”), para nosotros es sólo negatividad ontológica. Sólo “el Otro” es la negatividad meta-física, anterior a la Identidad.
- 301 Der Genealogie del Moral, II, § 20.
- 302 La distinción entre la “ética” y la “moral” véase en el comienzo del *cap. VI* de este tomo II, *nota I*.
- 303 La tradición judeo-cristiana denominó teológicamente esta virtud, etimológicamente griega, por *caridad* (*ágape* y *charitas*). Por nuestra parte, filosófica y antropológicamente situando la cuestión, debemos saber distinguir nuestra reflexión ética de la que pudiera efectuar un teólogo. Este lo haría desde la aceptación de la revelación positiva de un Dios que se habría revelado en la historia. Nosotros en cambio, lo hacemos desde las condiciones de posibilidad de la revelación antropológica concreta, filosóficamente entonces. Un teólogo podría decir que el hombre por la sola fuerza de su pensar sólo con dificultad, tras largo tiempo de investigación y con numerosas posibilidades de error podrá llegar a precisar la alteridad antropológica. Aceptamos esa objeción, pero negamos que nuestro pensar sea teológico, como lo demostraremos de manera específica en el § 36, del próximo capítulo.
- 304 *Hesed* dice relación a ‘*emunah*: hombre seguro, justo (*‘emet*) que fue traducido al griego por *pístis* y en castellano por “fe” (sin relación alguna a la fe ni de Platón o Aristóteles, ni de Kant o Jaspers; Kierkegaard se acerca ya en algo a su sentido originario). Véase en *TWNT* de Kittel el art. *pístis*.
- 305 Para un estado sobre la cuestión de la filosofía del lenguaje nada mejor que el trabajo de Paul Ricoeur, “Langage (Philosophie)”, en *Encyclopaedia Universalis*, t. IX, pp. 771-781. Jacques Derrida, *La voix et le phénomène* (1967), *De la grammatologie* (1967), *L’écriture et la différence* (1967), trata esta problemática pero no logra decididamente superar la Totalidad.
- 306 Fin del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, parágrafo 7.
- 307 *Cfr.* Emmanuel Levinas, “Le Dit et le Dire”, en *Le nouveau commerce cahier* 18-19 (1971) pp. 19-48. Este artículo, que es una crítica a Derrida, indica que “el hombre no es un decir correlativo al logos” (p. 30) solamente. “La significación del Decir va más allá de lo dicho: no es la ontología lo que suscita al sujeto parlante” (*Ibid.*). “El Decir” es un exponerse al Otro en acto, es “hacerse signo” fuera de la Identidad; es “exhibición, inseparable de la violencia del desnudarse” (p. 45). El Decir antecede a lo dicho y a lo escrito y, por supuesto, al hegelianismo como “evidencia que se sostiene en la forma excepcional del *cogito*” (p. 46).
- 308 *Cfr.* J. Derrida, *De la grammatologie*, “El ser escrito”, pp. 31 ss.

- 309 Cfr. Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano* (1957); las obras citadas en *nota 270*.
- 310 *Thesen ubre Feuerbach*, § 11; t. II, p. 4.
- 311 Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ 5 y 8, en §§ 7-8, *cap. II* (lo ya dicho más arriba).
- 312 Los medievales, por ejemplo, hablaban de *inventio* y *disciplina* (cfr. *nota 386* del tomo I de esta obra), o de “homo cognoscit aliquid per seipsum et hoc certitudinaliter”, o “per revelationem” (Tomás, *I-II*, q.112, a.5, c). La modernidad quedaría enteramente incluida (lo mismo que el pensamiento griego) en aquello de “certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit diiudicari per proprium principium” (*Ibid.*). La certeza del conocimiento que precede de sí mismo (de la Totalidad y de su horizonte ontológico) es el *cogito* o la com-prensión, pero no es *disciplina* ni revelación del Otro.
- 313 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p. 36.
- 314 La noción hebrea de *mishpath* (justicia) la hemos estudiado en nuestro trabajo “Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Iehvah”, en *Stromata XX*, 4 (1964), pp. 421-435. Se dice que el “siervo” o el liberador “fielmente traerá la *mishpath*, sin desmayar ni dejarse abatir, hasta que no haya establecido en la tierra la *mishpath*” (*Isaías 42*, 3-4). Puede leerse el *TWNT* de Kittel, en el artículo *krisis* (t. III, pp. 943 ss.). La relación de la justicia con la revelación del pobre, puede verse cuando se dice: “porque verán lo que no se les había revelado (*sufar*) e interpretarán verán lo que no habían oído” (*Isaías 52*, 15). El ver es un interpretar lo nuevo en los gestos mismos del pobre o del liberador: “porque se ha conducido a sí mismo, entregando su vida hasta la muerte (*lamavet nafshô*, que fue traducido por los LXX en griego: *eis thánaton he psyjè autoû*), y siendo contado entre los pecadores (los Otros, los fuera de la Totalidad de los valores imperantes: los pobres) ha cargado con las faltas de la multitud e intercedido por los delincuentes” (*Isaías 53*, 11). Véase la significación técnica de cada una de las palabras en el artículo citado.
- 315 Hemos tomado aquí el texto hebreo del cántico de *Hana*, donde aparece la palabra *Ibí* (mi corazón, sede del “amor” y “sabiduría práctica”) y la noción de alegre felicidad. Por otra parte hemos traducido simplemente: “el Nombre”, o “el Señor”, por la noción negativa suprema de: “el Otro”. El cántico de *Hana* es igualmente liberador que el de Myrian de Nazareth (*I samuel 2*, 1-10). Cultural, e históricamente no debe olvidarse que con el estandarte de la Guadalupana marchó Hidalgo y Morelos contra la oligarquía y el Imperio, al igual que muchos otros movimientos latinoamericanos.
- 316 *Logik*, II, A 213-232. Téngase en cuenta en todo este capítulo nuestra obra *La dialéctica hegeliana* (1972).
- 317 *Ibid.*, A 215.
- 318 “Vollkommenheit des Erkenntnisses” (*Ibid.*, A 216).
- 319 “Unter Meditieren ist Nachdenken oder ein methodisches Denken zu verstehen” (*Ibid.*, § 120, a 232).
- 320 B 736, A 708.
- 321 *Ibid.*, B XXII; texto de la *Introducción* a la segunda edición.
- 322 Cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 12, c, y *nota 131*.

- 323 *KrV* B 741, A 713.
- 324 *Ibid.*, B 760, A 732.
- 325 *Ibid.*, B 761, A 733.
- 326 “La filosofía carece pues de axiomas. . . (y) tiene que avenirse a justificar (*rechtfertigen*) su derecho mediante una deducción fundamental” (*Ibid.*, B 762, a 734).
- 327 *Ibid.*, B 170, A 131 *ss.*
- 328 *Ibid.*, B 878, A 850.
- 329 *Ibid.*, B 740, A 712.
- 330 Nos dice: “¿En qué consiste pues que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro? ¿Es acaso imposible (la metafísica)?” (*KrV*, B X^o). “Al hojear superficialmente este libro va a creerse que toda sus utilidad es meramente *negativa* (*negativ*)” (*Ibid.*, XXIV). Las conclusiones en efecto son negativas: tiempo y espacio “son formas de la intuición sensible. . . no son nada más que condiciones de la existencia de las cosas. . . no poseemos ningún concepto intelectual, tampoco por lo tanto ningún elemento para el conocimiento de las cosas. . . no podemos tener conocimiento de los objetos como son en sí. . .” (*Ibid.*, XXV-XXVI).
- 331 *Ibid.*, B 877, A 850. Sobre la positividad de la metafísica, imposible como ciencia, dice aún que “como mera especulación sirve para impedir errores más que para ampliar conocimientos. . . evitando que sus animosas y fecundas elaboraciones se aparten del fin principal: la felicidad universal” (*Ibid.*, B 879, A 851). “Mas se advertirá que (la metafísica) es también *positiva* así que se comprenda que los principios con los que puede la razón especulativa ir más allá de esos límites, no producen una verdadera *ampliación*, sino ineludiblemente una restricción del empleo de nuestra razón” (*Ibid.*, B XXV).
- 332 *Ibid.*, B XXXI.
- 333 *KpV*, Libro II, A 192 *ss.*
- 334 *Ibid.*, A 194. “La filosofía misma, tal como la sabiduría seguirá siendo siempre un ideal (*Ideal*) que de modo completo sólo se representará objetivamente en la razón y subjetivamente para la persona, sólo es la meta de su incesante esfuerzo” (*Ibid.*, A 196).
- 335 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, t. V., pp. 65 *ss.* Es decir, “was der absolute Grund von allem sei”. Desde ese fundamento se debe llegar al “auténtico saber inmediato (*das eigentliche unmittelbare Wissen*)” (p. 67). Véase mi obra *La dialéctica hegeliana*.
- 336 “Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare” (*Ibid.*, cap. I; p. 82).
- 337 “Sein, reines Sein. . . Nichts, das reine Nichts. . . das Werden” (*Ibid.*, pp. 82 *ss.*).
- 338 *Ibid.*, III; t. VI, p. 548.
- 339 *Ibid.*, pp. 550-551.
- 340 El idealismo absoluto que comenzó con Fichte (1793-1794) paralizó el proceso dialéctico en su negatividad, y al pretender superarlo como pura intuición negó al hombre: el Saber absoluto es la inhumanidad misma en la pretensión de divinidad. El proceso de totalización queda cerrado y el hombre es definido como a ser inmolado al que de turno piense políticamente poseer ese saber. Uno de ellos fue Hitler, pero hubo y hay muchos otros. Kant, con sabia clarividencia, había dicho que “ha sido preciso asumir el saber para dar lugar a fe” (*KrV*, B XXX), y con ello dejaba lugar a la

analéctica. Fichte en cambio hace saber lo que era fe para Kant; engloba en el “saber” la Totalidad ahora inmediatamente dada. Con esto pensaba elevar las contradicciones y cerraba la herida de finitud que dejaba el sistema abierto de Kant. Fichte decía: “. . . Ich, als absoluten Subjekts. . . So wie es sich *zetzt*, ist es; und so wie es ist, *zetzt* es sich” (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*; I, p. 97. “Alle Realität ist in das Ich gegetzt. . . Alles Nicht-Ich is Negation; und es hat mithin gar keine Realität in sich” (*Ibid.*; I, p. 132). Cuando esto se lleve a la *práxis* el hombre moderno podrá intentar la sociedad idéntica a sí misma como Totalidad realizada; sea en el comunismo estaliniano (dicha sociedad comunista, tal como la concibe el Partido ruso en su origen, es aquietamiento de la historia por totalización); sea en el nacional socialismo (Hitler en *Mein Kampf*, Libro II, cap. 1, *Weltanschauung und Partei*, muestra bien cómo poseyendo el dominio de una representación del mundo o visión del mundo [*Weltvorstellung, Weltanschauung*; pp. 409-424] puede ahora lanzarse al partido a su efectucción [“. . . der praktischen Wirklichkeit”]). Todo aquietar el proceso dialéctico nunca es inocente (*Cfr.* § 6 de esta obra), sea en el colonialismo europeo.

- 341 *Cfr. Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, § 17-19. En esta exposición nos referiremos a la fenomenología anterior a 1927, por motivos simplemente pedagógicos e histórico-evolutivos de dicho movimiento. (Véase la obra de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*); es decir, dejamos de lado el Husserl definitivo y toda la fenomenología francesa, que será influida por el pensamiento existencial de Heidegger.
- 342 *Logische Untersuchungen*, en “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, introducción, § 1 (ed. cast., I, p. 290). Véase un apéndice final del tomo I sobre los manuscritos éticos de Husserl, que hemos estudiado en el Husserl-Archiv, pero que no hemos utilizado aquí sino por excepción.
- 343 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, I, § 63; Husserliana III, p. 150.
- 344 *Ideen I*, sección segunda, § 27 ss.
- 345 *Ibid.*, §§ 31-32.
- 346 Sobre la *noesis-noema*, *Ibid.*, sección tercera §§ 87-127.
- 347 Ídem, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1910) pp. 71-72.
- 348 Ídem, *Ideen III*, § 13; V. p. 76. Husserl distingue, sin embargo, entre *noema* y esencia, y fenomenología y ontología (*Cfr. Ibid.*, § 16: *Noema und Wesen*): “. . . phänomenologisch über das Noema, ontologisch über die Wesen” (t. V, p. 86).
- 349 “Die Konstituierung einer echten Ethik ist daher für Husserl nur möglich durch eine in phänomenologischer Einstellung erfolgenden Erhellung der gesamten Vernunftsphäre. . .” (Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, p. 36).
- 350 Husserl la llamará una “Ontologie der Werte” (*Ms. F I 11*, p. 1). Ya había dicho que “der Wert ist das volle intentionale Korrelat des wertenden Aktes” (*Ideen I*, § 36; III, p. 82). La referencia a este ámbito de los valores es frecuente (“Auf axiologischen Gebiet. . .”, *Ms. F I 24*, p. 289).

- 351 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik*, p. 41: “die Unabhängigkeit der Werterfassung von den Wertträgern”.
- 352 Todos esos textos pueden consultarse en *Ibid.*, II, A. *Apriori und Formal überhaupt*, pp. 68-71.
- 353 De allí las en apariencia contradictorias expresiones de Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, en *Wegmarken*, p. 188: “Este pensar (Denken) no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esta distinción [intramundana]. En cuanto pensar que es, pensar es un pensar (*Andenken*) acerca del ser y nada fuera de él. Pertenece al ser, porque está entregado al ser en vista de la guardia verídica de su manifestación y reivindicada por el ser para su guardia; el pensar piensa el ser”. Este es el pensar *esencial*, más allá del pensar *fundamental*.
- 354 Heidegger, *Was is Metaphysik?*, *Nachwort*, p. 103. Si la *prâxis* es “esta” acción intramundana, el pensar es anterior a la *prâxis*; si la *prâxis* en cambio es lo existencial como tal, el pensar emerge de la *prâxis* porque es *un* modo, privilegiado, pero fundado al fin, de ser en el mundo. El ser en el mundo actualmente es la *prâxis* en su sentido radical, fundamental, primero (*cf.* § 2 de esta nuestra obra).
- 355 Estos términos tienen aquí la significación que Heidegger le atribuye en el texto citado en *nota 52*, tomo I, de esta nuestra obra. No se olvide que la *prâxis* tiene su “ver” y la *teoría* está dentro de un horizonte práctico fundamental.
- 356 Heidegger, *SuZ* § 69 b, p. 359. Ese “abarcarse con la vista” (*Uebersichts*) es la interpretación existencial (*cf.* § 7 de esta *Ética*) que se funda (“por mor del cual”, *Worumwillen*) en el ser como poder-ser.
- 357 *Ibid.*, p. 357.
- 358 A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 204.
- 359 *Philosophie*, L. II, cap. VII.
- 360 *Cfr.* *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Palabras preliminares y §§ 1, 6, 11 y 16.
- 361 En sus escritos de juventud el tema había quedado perfectamente enunciado: “Abraham nació en Caldea; abandonó su tierra cuando era aún joven. . . Cuando llegó a ser un hombre del todo independiente y jefe, rompió completamente con su familia aunque no lo había ofendido ni expulsado. . . El acto originario por el que Abraham llegó a ser padre de una nación fue la escisión que rasgó los lazos de la vida cotidiana y del amor. . . Abraham quiso ser libre. . . perseveró impertérrito en la total oposición a todas las cosas. . . Era un extranjero sobre la tierra. El mundo entero, su opuesto absoluto. . .” (*Frühe Schriften*; t. I, pp. 274 ss.).
- 362 X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, 1963, p. 207. Sócrates “fue, efectivamente, una existencia filosófica, una existencia instalada en un *êthos* filosófico que, en un mundo asfixiado por la vida pública, abre, ante un grupo privado de amigos, el ámbito de una vida intelectual y de una filosofía. . . La mayoría de sus discípulos tomaron su actitud, su *êthos*, como un *trópos*” (*Ibid.*, pp. 209-210).
- 363 Véase la sugerente reflexión de esta cuestión en Y. Jolif, *Comprendre l’homme*, cap. II: “La conversión y la muerte” (pp. 35 ss.).

- 364 G. Berkeley, *The Works*, 1901, t. I, p. 380.
- 365 Jolif, *op. cit.*, p. 53.
- 366 *Also sprach Zarathustra*, discurso preliminar, § 5.
- 367 Jolif, *op. cit.*, p. 52. “La filosofía no es un estado natural: no se es inmediatamente filósofo, se llega a ser. La filosofía se nos ha aparecido en primer lugar como implicando esencialmente una ruptura. . . . Es primeramente en sí mismo (que el filósofo) está desgarrado; es primeramente contra él mismo que lucha” (*Ibid.*, pp. 54-56).
- 368 Este es el tema que trata Heidegger, en *SuZ* § 69 b, y en *Die Frage nach dem Ding*; que Husserl plantea en *Die Crisis der europäischen Wissenschaften*; que Merleau-Ponty estudia desde otro punto de vista en *Les sciences de l’homme et la phénoménologie*, o Strasser en *Phénoménologie et sciences de l’homme*.
- 369 “El punto de partida es cuando el hombre se encuentra sumergido en un cierto dato: la naturaleza, la sociedad. . . Pero el punto de partida debe ser superado. Esta superación (*dépassement*) constituye el segundo momento del queacer humano, que puede designarse como un pasaje a la trascendencia. . . Del ápice se vuelve ahora a la base del triángulo. . . El pasaje por la trascendencia ha dado la luz intelectual necesaria para discernir en los datos las significaciones verdaderas y fundadas”. (Y. Jolif, *L’homme chrétien et l’homme marxiste*, 1964, pp. 10-11).
- 370 *Also sprach Zarathustra*, *ibid.*, § 4.
- 371 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 26.
- 372 Ídem, *Was ist das – Die Philosophie?*, p. 25.
- 373 Este el sentido de todas las obras de Heidegger sobre la cuestión del arte, y su tendencia en su última etapa a usar más la lengua poética que la univocidad conceptual del filósofo. El pensar esencial o fundamental, el que quiere pensar lo impensable, el ser como ser, acerca al filósofo, al artista y al místico. El poeta, como el místico y el filósofo, “está arrojado fuera (*Empédocles*) de lo habitual cotidiano (*aus dem Gewöhnlichen des Tages*) y así protegido contra lo habitual” (Heidegger, *Erläutrer zur Hölderlins Dichtung*, p. 42); la obra de arte es fruto de una perenne conversión y asombro, como la filosofía.
- 374 Hermoso título del libro de Macedonio Fernández.
- 375 M.Fernández, *op. cit.*, p. 75. El pensar fundamental y esencial es como un “labrar la dicción del Misterio” (p. 13); dicción siempre inclausa y por ello acabadamente imposible.
- 376 Heidegger, *SuZ*, § 29, p. 138.
- 377 Ídem, *Gelassenheit*, p. 13. El pensar llamado aquí “calculante” es el *ego cogito*, perfectamente válido pero intramundano, es un pensar los entes. En el cuadro que hemos colocado al comienzo de este párrafo (*Esquema 12*), lo hemos denominado “pensar de lo fundado”. Es el pensar de la ética de las posibilidades, es la teoría que tiene siempre algo “ante los ojos” (*ob-jectum, Vorhanden*). Para ponerse a pensar sobre el pensar fundamental y esencial mismo nada mejor que esta obrita de Heidegger *Gelassenheit*, en especial la segunda parte *Zur Erörterung der Gelassenheit*, donde se muestra cómo el sosiego o la serenidad es la condición del pensar, pensar que como pasaje a la

- trascendencia se abre al *ámbito* (*das Offene als Gegend*, p. 38; *die Gegend*, p. 49) del ser en cuanto tal, al que podemos “acercarnos”, “ir hacia su proximidad” (“*Agjibasie*: in-die-Nähe-gehen”, p. 70).
- 378 Aristóteles, *Metafísica* A, 1; 981 b 28-29.
- 379 *Ibid.*, 982 b 9.
- 380 Y. Jolif, *op. cit.*, p. 87. este pensar fundamental se encuentra también en la filosofía de Sartre, aunque con otro sentido: “Este estudio no puede ser hecho aquí [se refiere al proyecto de ser-Dios], ya que es tema de una *Ética* y supone que se haya previamente definido la naturaleza y función de la reflexión purificante (*reflexión purifiante*) (nos hemos referido sólo —dice Sartre— a la reflexión *cómplice*). . .” (*L’être et le néant*, p. 670). Para Sartre actitud fenomenológica, reflexión purificante y psicoanálisis existencial hablan de lo mismo. Se trata de una reflexión metódica.
- 381 Sobre este tema véase Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, en especial sobre Dilthey y Husserl (pp. 205 ss.) y sobre Heidegger (pp. 240 ss.); A. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*; Otto Poeggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, en especial cap. I-IV; W. J. Richardson, *Through phenomenology to thought*, la primera parte, p. 106 ss.; de Heidegger mismo son importantes en cuanto a referencias biográficas *Zur Sache des Denkens* (en especial pp. 81 ss.), y *Unterwegs zur Sprache*, principalmente el diálogo con el Profesor Tezuka. En castellano puede consultarse la obra de Manuel Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, p.15-50 (que a veces es casi traducción de la obra de Poeggeler). Orlando Pugliese se refiere al asunto aquí tratado en *Vermittlung und Kehre*, pp. 33 ss.
- 382 *Aus einem Gespräch von der Sprache*, en *Unterwegs zur Sprache*, p. 93. La indicación biográfica está en p. 92. Es interesante indicar la presencia de Aristóteles en las lecciones universitarias y seminarios de Heidegger: sobre la lógica de Aristóteles (*sem.* 1916, *Vorl.* 1922), sobre la física (*sem.* 1922, 1928, 1951), sobre metafísica (*Vorl.* 1922, 1931; *sem.* 1927, 1942, 1951-1952), sobre el *De anima* (*sem.* 1921), otros estudios menores (*sem.* 1929), y en especial sobre la *Ética a Nicómaco* (*sem.* 1922. Antes de *Ser y tiempo* (1927) había ya efectuado seminarios sobre las grandes partes del pensar aristotélico. Sólo Hegel ha ocupado tanto en sus clases y seminarios a Heidegger (en 11 ocasiones; siete veces sobre la *Fenomenología del espíritu* y cuatro sobre la *Lógica*), y Kant (en 12 ocasiones, explicando principalmente las tres críticas, los *Prolegómenos* y la *Religión en los límites del pensar*).
- 383 El término propuesto por Gaos en castellano de “existenciario” traduciría la palabra alemana *existenzial* (véase § 2 del cap. I de esta *Ética*). Cfr. *SuZ*, § 4.
- 384 En el reciente escrito *Mein Weg in die Phänomenologie*, en *Zur Sache des Denkens*, p. 81 (allí repite lo de Brentano, pero agrega que se preguntó ya entonces, en 1907: “Was heisst Sein?”), comenta cómo escuchó clases de C. Braig sobre *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, y leyó de manera personal obras de Aristóteles, Tomás y Suárez.
- 385 *Ibid.*, p. 82.
- 386 “Gleichwohl blieb ich von Husserls Werk so betroffen, dass ich in den folgenden Jahren immer wieder darin las ohne die zureichende Einsicht in das, was mich fesselte” (*Ibid.*, p. 82).
- 387 *Ibid.*, pp. 82-83.

- 388 *Ibid.*, p. 84. Esta disidencia explicará que cuando Heidegger sea asistente de Husserl en Freiburg explique principalmente las *Investigaciones lógicas*, porque el mismo Heidegger las consideraba todavía filosóficamente neutrales (*philosophish neutral*; *Ibid.*). “La cuestión (*Sache*) de la filosofía es para Hegel y Husserl —y no solo para ellos— la subjetividad. . .” (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur Sache des Denkens*, pp. 69-70).
- 389 *Mein Weg in die Phänomenologie*, p. 90. Y nos recuerda, en 1969, que en *Ser y tiempo* (§ 7, p. 38) había mostrado a la fenomenología como posibilidad.
- 390 Véase lo dicho en el § 33 de esta *Ética*, y en el §§ 18-21 de *Para una de-strucción de la historia de la ética*.
- 391 “Welches ist die Sache der philosophischen Forschung?” (Ídem, *Das Ende der Philosophie*, p. 69). En esta obrita (pp. 73-fin) indica que la cuestión fundamental no es la del método sino la anterioridad de la cuestión fundamental por excelencia (*vom ihrer Sache*) desde el cual el método de la filosofía recibe su luz y se encuentra por ella ya en el ámbito iluminado (“Das lumen naturale, das Licht der Vernunft, erhellt nur das Offene. . .”).
- 392 Véase todo esto en Poeggeler, *op. cit.*, pp. 27-88.
- 393 Cfr. Richardson, *op. cit.*, p. 663. El último seminario con el título de “fenomenológico” es del semestre de invierno de 1928-1929.
- 394 “Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität” es el título de la *Vorlesungen* de 1923 en Freiburg (en el libro de profesores dice simplemente: *Ontologie*).
- 395 Poeggeler, *op. cit.*, p. 38. En sus *Vorlesungen* de 1921 sobre “Agustinismo y neoplatonismo”, comentando diversos capítulos del libro X de las *Confesiones*, intenta mostrar la desviación de la experiencia originaria (*verfälscht die Erfahrung*) fáctica histórica del cristianismo. “La fe cristiana ha experimentado la vida fáctica como el lugar iluminado (*Lichtung*), dentro del cual puede darse un conocimiento como *ver*. Esa iluminación (*Lichtung*) es la verdad en su originariedad, que pertenece a la vida en sus facticidad e historicidad”. (*Ibid.*, p. 44). La desviación fue entonces confundir en este caso la *fe fáctica* y “el poner ante los ojos” (*Vor-Augen-Sein*) como contemplación. Agustín, Lutero o Kierkegaard se le manifiestan a Heidegger como los que se oponen a una inadecuada conceptualización, pero sólo se mantuvieron a un nivel óntico y no ontológico. Todo *Ser y tiempo* se encuentra ya anticipado entonces en 1921.
- 396 Cfr. *SuZ* §§ 18 y 31 (Véase todo lo dicho en el *capítulo I* de esta *Ética*).
- 397 No se olvide que su primer curso universitario tuvo por tema *Parménides* (semestre de invierno de 1915-1916). Para Heidegger entonces la cuestión será no el ser como sentido constituido del objeto, sino el ser como horizonte posibilitante del ente mismo en su inteligibilidad. Con el tiempo no será siquiera el ser desde el ente sino el ser en cuanto tal, pensado desde el ser mismo (y sólo aquí se plantea la cuestión del *pensar esencial*, tema del § 35 de esta *Ética*).
- 398 Ídem, *SuZ* §§ 83, p. 437. Sobre *tematización* véase *SuZ*, pp. 363, 376, 393, 397, 404, 421, 436.
- 399 *Ibid.*, § 13, p. 62. Es decir, el hombre en cuanto “tematiza” (hace de algo *tema*) está siendo en el mundo de un *modo* particular: como de alguna manera apartado de la cotidianidad práctica. “La tematización de lo ante-los-ojos (*Vorhandenen*) dentro del mundo es una conversión (*Umschlag*) de la preocupación —porque descubre por circunspección” (*Ibid.*, § 69 b; pp. 363-364).

- 400 *Aus einem Gespräch*, p. 96.
- 401 La obra citada por Heidegger del profesor de Berlín se titula: *Hermenéutica y crítica con especial referencia al Nuevo Testamento* (1838), donde se dice: “Hermenéutica y crítica, disciplinas filológicas ambas, ambas doctrinas de arte, se implican mutuamente, porque la práctica de una supone la otra. Cada una es en general el arte. . . para comprender rectamente (*richtig zu vertehen*)” (Cfr., Heidegger, *op. cit.*, p. 97).
- 402 *Ibid.*, pp. 97-98. Cfr., Gadamer, *op. cit.*, pp. 250 ss.
- 403 “*Erörten* significa aquí primeramente: remitir a un ámbito (*Ort*). Es decir reparar en el ámbito. Ambos, el remitir al ámbito y el reparar el ámbito, son los pasos preparatorios de una *Erörterung*” (Heidegger, *Die Sprache im Gedicht*, en *Unterwegs zur Sprache*, p. 37). Es decir, hermenéutica procede del griego *hermeneúein*, del dios *Hermês*, que es “el que porta la buena nueva del destino; *hrmeneúien* es entonces un *traer la noticia (das Kunde bringt)*” (Ídem, *Aus einem Gespräch*, pp. 120-122), por ello “no es primeramente la hermenéutica una interpretación, sino que significa antes ya un dar a conocer la buena nueva (*Botschaft*) y la noticia (*Kunde*)” (*Ibid.*, p. 122). Por ello en *Ser y tiempo* —dice su autor— “se tató y se trata todavía de traer el ser del ente a la manifestación, no ya de la manera como lo hace la metafísica, sino como adviene el mismo ser al aparecer. El mismo ser, es decir, la presencia del presente” (*Ibid.*). Sobre el origen de la cuestión hermenéutica véase P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, pp. 7-9.
- 404 “Dieses seltsame Verhältnis nannte ich einmal den hermeneutischen Zirkel” (*Ibid.*, p. 150). (Cfr. *SuZ*, pp. 7, 8, 152, 153, 314, 333).
- 405 *SuZ* § 32, p. 153.
- 406 *Ibid.*, §61, p. 303.
- 407 *Ibid.*, §63. pp. 314-316. Y agrega: “Artificial y dogmáticamente mutilado está el objeto temático (*thematische Gegenstand*) cuando se lo limita ante todo a ser un *sujeto* teórico para completarlo luego por el lado práctico con una ética adicional (*in einer beigeügten Ethik*)” (*Ibid.*, p. 316).
- 408 *SuZ* § 63, p. 316. Véase Poeggeler, *op. cit.*, pp. 67-80.
- 409 *Ibid.*, § 7, p. 34.
- 410 *Ibid.*, p. 35.
- 411 *Ibid.*, p. 37.
- 412 “Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende” (*Ibid.*, p. 38). Esta frase es ya estrictamente situada en la ontología dialéctica de la negatividad, como veremos en el siguiente parágrafo.
- 413 Cfr. *SuZ* § 66, p. 332 y en numerosos pasajes de la obra.
- 414 “Die existenziale Analytik” (*SuZ*, introd.. al cap. I, parte I, p. 41). Véase la nota 34 del cap. I de esta *Ética* en la que hemos precisado el sentido de lo óntico o existencial. Lo ontológico (aquí) o existencial significa un hacer *explícita* la referencia del ente al ser . Considérense los siguientes textos: “La interpretación existencial-ontológica (*die existenzial-ontologische Interpretation*) no

se distingue de la interpretación (*Auslegung*) óptica por ser una universalización óptico-teórica. . . [La interpretación existencial-ontológica] no mienta propiedades ópticas constantemente surgentes, sino una estructura del ser (*Seinsverfassung*) subyacente fundamentalmente ya en cada caso” (*SuZ*, § 42, p. 199). “El Dasein esquivado óptico-existencialmente (*ontisch-existenziell*) por lo regular el ser abierto (*erschlossenen*) en el estado de ánimo; lo que quiere decir ontológico-existencialmente (*ontologisch-existenzial*): en aquello a lo que tal estado de ánimo no se vuelve, es esclarecido el Dasein en su estar entregado a la responsabilidad del *ahí* (*Da*)” (*SuZ* § 29, p. 135). “El habérselas con los entes intramundanos (*des innerweltlichen Seienden*) es óptico (*ontisch*); la interpretación del ser de dichos entes es ontológico (*ontologisch*)” (*Cfr.* Feick, *Index*, p. 51).

- 415 En el trabajo *Zeit und Sein*, en *Zur Sache del Denkens*, pp. 1 ss., se muestra que el acontecimiento (*Ereignis*) no se da desde el horizonte de la temporalidad *ad intra* (la temporalidad como horizonte del ser del ente mundano) sino *ad extra* (el ser como ámbito más allá del horizonte de la temporalidad). Así puede “pensarse el ser sin el ente, es decir, el ser sin pensar en una vuelta a la metafísica” (p. 25). El pensar de la ontología, válido pero no el último, es el del ser a partir del ente. La ética ontológica sería para Heidegger un pensar ontológico del fundamento que debe quedar abierto al pensar esencial (es un pensar esencial y del fundamento del ente). “Para Jaspers, por el contrario, estas últimas experiencias son inefables. En ellas el pensar esencial no percibe —como cree Heidegger— el ser, sino que el hombre asume en ellas su fracaso ante la trascendencia y la percibe como el verdadero fundamento de su fracaso (Max Mueller, *Crisis de la metafísica*, p. 84). Toda la problemática de la superación (*de’passement o Ueberwindung*) de la metafísica no es un negarla, sino abrirla a otro ámbito más originario todavía. (*Cfr.* Poeggeler, *op. cit.*, pp. 143 ss.): la *esencia* de la metafísica, el tema del pensar *esencial*. Véase de *Was is Methaphysik?* en adelante.
- 416 Véase esta cuestión metódica en la *Ética a Nicómaco* I, 1; 1094 b 11-1095 a 10, 1095 a 31 – b 13, 1098 a 26 – b 8. En la obra de Gauthier-Jolif, *Éthique à Nicomaque*, t. I, 2, pp. 3 ss., t. II, 1, pp. 12 ss., se plantea la cuestión. *Cfr.* Donald Monan, *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, véase especialmente P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristotle*, pp. 251 ss.
- 417 *Euthydemo* 291 b-c.
- 418 *República*, VII, 533 c-d.
- 419 *Ibid.*, 534 e.
- 420 *Cfr.* II *Anal.* II, cap. 19. Véase lo ya dicho en *capítulo I nota 36* de esta *Ética*, *cap. II notas 120-125*; considérese nuestro artículo *Cultura, cultura latinoamericana, cultura nacional*, § 5, en *Cuyo* (Mendoza) IV (1968) pp. 13-14; y *El dualismo en la antropología cristiana*, Introducción, nota 14; en nuestra obra *El humanismo semita* hemos mostrado el horizonte de comprensión de donde podía partir la de-mostración para esos pueblos (dicho trabajo es antitético de otro inédito sobre *El humanismo helénico* donde se comprendería el horizonte mundano de los griegos incluido dentro del de los indoeuropeos, manifestación histórica del ser, totalidad nunca del todo manifestada). La manifestación histórico-cultural del ser es siempre diversa y sin embargo no sigue la lógica interna de la subjetividad sino que adviene por mostración del ser al des-cubrimiento del hombre siempre

fácticamente situado. De esta manera una “historia de la cultura” viene a unificarse en su fundamento con la “historia de la ontología”, y el ser en cuanto tal, temáticamente impensable e inefable, es sin embargo com-prendido existencial, histórica y dia-lécticamente (esta dialéctica, como hemos visto no es la existenciaría, sino la existencial).

- 421 *Ret.* I, 1, 1345 a 1-3.
- 422 “Por su in-cultura (*di’apaideusian*) hay algunos que pretenden de-mostrar (*apodeiknynai*) todo esto. Porque es realmente in-cultura no saber qué cosas necesitan ser demostradas y cuáles no. Es un absoluto imposible (*adynaton*) de-mostrarlo todo, ya que así iríamos hasta el infinito (*ápeiron*), no demostrando de esta manera nada” (*Metafísica* IV, 4; 1006 a 5-9).
- 423 *Argumentos sofisticos* 11; 172 a 18.
- 424 *Tópicos* VIII, 14; 163 a 36 (Aubenque, *op. cit.*, p. 26).
- 425 *Tópicos* I, 1 ; 100 a 18-20. Hemos traducido intencionalmente *ex endóxon* por “lo comprendido cotidianamente”. Creemos que las traducciones corrientes (tesis probables, opiniones generales, etc.) distorsionan el sentido originario.
- 426 *Ibid.*, a 29-30.
- 427 *Ibid.*, b 20-24.
- 428 Es interesante comparar esta descripción con la que P. Ricoeur da del “núcleo ético-mítico” de una cultura. (*Cfr. Histoire et vérité*, pp. 282-283). Esta cuestión nos ha valido en su momento la crítica de tratarse de una inadecuada fundación todavía moderna de las ultimidades. Las “estructuras valorativas” de un grupo, si se las toma como el absoluto fundamental es todavía axiología moderna, si se las des-fonda para re-fundarlas en el ser como *una de sus manifestaciones* significa abrir el estructuralismo a la ontología, es decir, aprender de dicho movimiento todo lo aprovechable y por su parte remitirlo al ser como su última base. La crítica no debe ser negativa sino ontológica, es necesario indicar la manera de la nueva fundación y no simplemente arruinar como innecesario los descubrimientos parciales.
- 429 *Analíticos posteriores* I, 11; 77 a 31.
- 430 *Ibid.*, 77 a 29 (Aubenque, *op. cit.*, p. 257). “El examen de las refutaciones que proceden de principios comunes y que no caen dentro de ningún arte particular es de competencia de los dialécticos” (*Argum. sofisticas* 9; 170 a 38).
- 431 En el texto citado de los *Tópicos* Aristóteles al referirse al razonamiento por de-mostración dice que parte de principios: “son verdaderos y primeros aquellas cosas que se admiten (*pistin*, que se creen y estaríamos muy cerca del sentido que da la palabra alemana *Fürwarh-halten*, la convicción de Kant) en virtud de sí mismas y no a partir de otras. . . Cada uno de los primeros principios impone la convicción (*pistén*) en sí mismo y por sí mismo” (I, 1; 100 a 30 – b 21).
- 432 *Tàs filosofías epistémas*, en plural nos manifiesta que para Aristóteles las partes de-mostrativas eran muchas, aunque la fundamental una sola. Pero este momento fundamental no podía ser epistemático, ya que debía tratar los principios mismos de la ciencia filosófica. En nuestro caso es la ética ontológica, fundante con respecto a la ética de las posibilidades.

- 433 *Exestastikè*, viene del verbo *exestázo*: examinar, investigar, probar, poner a prueba, criticar. Es el acto propio de la dialéctica.
- 434 *Ibid.*, 1, 2; 101 a 34 – b 4. En este sentido la dialéctica sería el método de los métodos, o como Heidegger nos lo ha indicado, la descripción de los supuestos de todo método particular. Es más que un mero método de-mostrativo.
- 435 *Héxeos*. Se trata, exactamente, de la *Einstellung* de la fenomenología.
- 436 *De las partes de los animales* I, 1; 639 a 1-10. Este texto recubre bien la intención husserliana de una “ontología de la vida cotidiana” (en *Die Krisis*), y la “hermenéutica de la facticidad” del joven Heidegger.
- 437 Véase el capítulo II (172 a 11 – b 4) de los *Argumentos sofísticos*, en especial cuando dice que la dialéctica “no es un conocimiento espistemático, porque todo puede ser su tema (*perli pantón*), (y en este sentido) también todas las artes, porque éstas usan principios comunes. Por lo que todo hombre hace algún uso de la dialéctica y del arte crítico, ya que todos intentan probar lo que pretender saber, [es decir, lo que parte de] estos principios comunes” (*Ibid.*, a 28- 32). “El argumento dialéctico no tiene un ámbito definido, no se de-muestra ninguna cosa en particular, ni es de la naturaleza del universal [abstracto]” (*Ibid.* a 11-13). El tema de la dialéctica es el ser comprendido existencialmente, por ello está más allá del género y de toda determinación particular, óntica.
- 438 *Metafísica* IV, 3; 1005 b 19 (Aubenque, *op. cit.*, p. 288).
- 439 Aubenque, *op. cit.*, p. 289. “Es Aristóteles el que, el primero, insistiendo a la vez sobre el carácter negativo de las proposiciones dialécticas y sobre su carácter universal, defendido por los sofistas, afirmando la relación profunda de estos dos caracteres ya presentida por Sócrates, pareciera haber hecho de la negación la medición hacia la unidad. Él es el que por primera vez reconoció que los principios comunes son *como las negaciones* (*Argumentos sofísticos*, 11, 172 a 38) y que en ello consiste el carácter que les permite no ocuparse *sobre una naturaleza o un género determinado* como la afirmación científica, sino *sobre la totalidad (katà panton)*” (*Ibid.*). Es asombrosa la similitud del planteo aristotélico al kantiano, aunque dentro de una diferente significación (*Cfr.* § 32, *notas 11-19* de esta *Ética*). Véanse en la obra de Aubenque, interesantes anotaciones sobre la dialéctica (pp. 89-93, 264-281, 483 – fin).
- 440 *Argumentos sofísticos*, cap. 2: “Los argumentos dialécticos son los que, apoyándose en lo comprendido cotidianamente, razonan, con el fin de establecer una contradicción” (165 b 3-5).
- 441 *Et. Nic.* I, 3; 1094 b 22- 1095 a 1.
- 442 *Arjè tòn esoménos* (*De la interpretación* 9, 18; 19 a 7).
- 443 *Euthys* (*Metafísica* VII, 6; 1031).
- 444 *Cfr.* *Et. Nic. Libro I*, en especial 1094 a 27.
- 445 La ciencia del ser como tal es llamada en *Metafísica* I, 2 (982 b 4-5) *arjikotaé*; la política en cambio *málista arjitektonekés* (*supra*).

- 446 *Wissenschaft der Logik*, comienzo del último capítulo (cfr. § 32 nota 335 de este capítulo IV).
- 447 *Libro I de la Et. Nic.* (cfr. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 3).
- 448 Cfr. fin del § 6 de esta *Ética*, cap. I.
- 449 *Et. Nic.* X, 7; 1177 b 26. Véanse todos los capítulos 7-9 de este libro X.
- 450 Aubenque muestra esto en las tres partes de su libro: la ciencia buscada, la ciencia inencontrable, la ciencia encontrada. “El fracaso de la ontología llega a ser así la ontología de la contingencia, es decir, de la finitud y del fracaso” (p. 489). Indica acertadamente que “una encuesta completa de la filosofía aristotélica del ser debería comportar una elucidación y una valorización ontológica de la acción humana y del trabajo. . . La tradición aún la más sistematizante ha estudiado separadamente la filosofía teórica y la filosofía práctica y poiética de Aristóteles, y sería necesario entonces manifestar la unidad estructural de su especulación filosófica efectiva” (p. 505). Este es un cierto intento: unificar una antropología de la mediación, una metafísica del inacabamiento, una ética ontológica del poder-ser. Aporética, si no se tiene en cuenta el punto de unión, que como la línea asíntota o el infinitésimo leibniano nunca se dará *totalmente* en la historia pero siempre se *manifestó, se manifiesta y se manifestará* de alguna manera. La unión de las dos líneas (el pensar y la com-prensión) es transhistórico y siendo la Totalidad totalizada del ser como tal, que no puede ser afirmada filosóficamente.
- 451 “Hier gibt es weder die Methode noch das Thema, sondern die Gegend”. (*Das Wesen der Sprache*, pp. 178-179). El intento de la ética quizá lo describe Sartre, cuando en su *Critique de la raison dialectique*, p. 111, indica que “un verdadero conocimiento comprensivo (debe) encontrar nuevamente al hombre en el mundo social y (debe) seguirlo en su *práxis* o, si prefiere, en el *proyecto* que lo lanza a los posibles sociales a partir de una situación definida”. Véase cómo se encuentra nuevamente el intento de unir la ontología con la política. En nuestra tesis sobre el “bien común” ya habíamos visto esta vinculación: al fin el ser como ser reviste la modalidad de bien común transhistórico, límite inalcanzable que no debe sin embargo hacernos olvidar la vinculación de la ontología con la política, ya que ambas tratan de un mismo límite inalcanzable: el ser, sea en la *práxis* existencial, sea en la *teoría* existencial.
- 452 *De l'esprit géométrique*, sect. I; p. 579. Véase además S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, la cuestión de la fenomenología dialéctica, pp. 253-267, en aquello que “por dialéctica entendemos el cambio metódico de perspectiva que permite al hombre buscar y superar el sentido del trascender sistemáticamente las perspectivas unilaterales y los horizontes limitados” (p. 265).
- 453 *Gelassenheit*, p. 68. “Ese pensar —nos dice Heidegger— es la cuestión (*Sache*) que en comparación con el (pensar) metafísica es mucho más simple que la filosofía, pero justamente su simplicidad es mucho más difícil al querérselo llevar a cabo” (*Martin Heidegger in Gespräch*, p. 77). Por ello, dicho pensar, que es antepuesto a la filosofía (como dice en ese diálogo del 1969 con Wisser), es una afirmación ya avanzada por Aristóteles; dicho pensar: o es dialéctico (ejercicio del “hombre

culto”; el de la ética ontológica o de la ontología en sus últimos niveles), o es el pensar del sabio más allá de la vida humana (del libro X de la *Ética a Nicómaco*; que de todas maneras era una superación de la filosofía epistemética).

454 P. 25.

455 Jean Ladrière en su obra *L’articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* nos dice: “el discurso del saber (filosófico) tiene en vista la reduplicación de lo real, al asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora” (p. 187), como “un saber de la totalidad” (p. 184), y por ello se dirige a “la actividad constituyente absolutamente originaria” (p. 18), que es “la vida universal como génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones” (p. 185). Más allá de este pensar, que en su esencia es la ontología heideggeriana, no habría sino “la palabra de la fe” (teológica) (pp. 186 ss.); “a la palabra de la revelación responde la palabra de la fe” (p. 187). Para Landrière, como para la ontología de la Totalidad, toda fe es teológica y toda revelación lo es igualmente. Queremos demostrar que la *fe* puede ser una posición antropológica (en el cara-a-cara del varón-mujer, padres-hijos, hermano-hermano) y por ello hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la Totalidad y la teología de la fe sobrenatural. La descripción de la revelación antropológica, dicho sea de paso, fundamentará una nueva descripción de la revelación teológica e indicará el límite del pensar filosófico.

456 Sobre este *más allá* nos hemos referido ya en los § 13 (con respecto a Heidegger), §§ 16, 17-19, 22, y en especial el 29 (texto citado en *nota 254 del cap. V*).

457 Kant, *KrV*, A 92, B 125.

458 Y en este caso, como mera “posibilidad”, es “la condición universal, aunque puramente *negativa* (*sic*), de que no se contradigan a sí mismos” (*KrV*, A 150, B 189).

459 Parte de la famosa lección universitaria 24 ya citada arriba, de la *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (*Werke*, t. V, p. 745). Schelling tiene conciencia de lo que es “puro pensar” no es sino pura “potencialidad” (*Potentialität*)” (*Ibid.* p. 744). Hegel definía al fin la realidad desde la posibilidad (*Enzyklop.*, § 383, Zusatz; t. X, p. 29).

460 *Ibid.*, p. 745.

461 *Ibid.*, pp. 745-756. Esto le permite decir a Schelling que “Dios es exterior (*ausser*) a la Idea absoluta. . . (la que es) solo pura Idea, solo en en concepto, pero no Ser actual” (*Ibid.*, p. 744). Dios, es este caso, no es una Idea (la Idea sería el Ser como pensado; Schelling ha criticado magistralmente a Descartes y a su propia postura de juventud, cuando en las lecciones *Zur Geschichte der neueren Philosophie* dice: “En el *Cogito ergo sum* avanzó inmediatamente como idéntico, Descartes, el pensar y el ser)*Denken und Sein als unmittelbar identisch*”, de donde deducirá que “pertenece al concepto de existencia necesaria; por lo que Dios es sólo pensar”; *Werke*, t. V, pp. 79-83); si la Idea es el Ser, Dios no es sólo Ser sino que es “el Señor del Ser (*der Herr des Seins*), no sólo transmundano (*transmundan*) como si Dios fuera la causa final, sino supramundano (*supramundan*)” (*Einleitung in die Phil. der Mythol.*, p. 748). Por ello la posición “contemplativa” lo que mejor puede es, acaso, conocer “sólo una Idea”, pero de lo que se trata es de que “la persona

busca a la persona” (*Ibid.*) “algo fuera de la Idea, algo que es más (*mehr*) que la Idea, *kreítton tou lógou*” (*Ibid.*). Esto es la “crisis de la ciencia de la razón (*Krisis der Vernunftwissenschaft*)”, superando en su intento al mismo Husserl.

462 *Ibid.*, p. 747.

463 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), § 1.

464 *KrV*, B 208.

465 Feuerbach, *op. cit.*, § 32.

466 *Thesen über Feuerbach*, § 1; t. II, p. 1.

467 Por ejemplo en *Post-scriptum aux miettes philosophiques*, p. 202, nota 2. Kierkegaard es, de los nombrados, el más fiel al pensar del Schelling definitivo, y el más metafísico de los tres. Resume bien la cuestión de la existencia cuando dice que “todo saber sobre la realidad es sólo posibilidad” (p. 211). Todo Kierkegaard (y también su modernidad) queda expresado en la crítica a Descartes y Hegel: “Si comprendo el *yo* del *cogito* como un hombre particular, la frase no prueba nada: yo *soy* pensante, *ergo* yo soy; pero si yo *soy* pensante no es tampoco una maravilla que sea, ya se lo ha dicho y, entonces, la primera parte de la proposición dice lo mismo que la segunda. Si en cambio se comprende por el *yo* que reside en el *cogito* un solo hombre particular existente, el filósofo (hegeliano) grita: Locura, locura, no es cuestión aquí de *mi* yo o de *tu* yo, sino del yo *puro*. Ese yo *puro* no puede tener otra existencia que el de una existencia conceptual. . . es una tautología” (pp. 211-212).

468 *Ibid.*, p. 71.

469 *Ibid.*, pp. 88 ss. Si la cuestión de la exterioridad del Otro teológico será el aporte kierkegaardiano, sus defectos serán la subjetividad moderna, su individualismo europeo y el “saltar” por sobre la antropología.

470 *Ibid.*, p. 217.

471 *Ibid.*

472 *Ibid.*, p. 218.

473 *Ibid.*, p. 242.

474 *Ibid.*, p. 380.

475 *Ibid.*, p. 139.

476 *Ibid.*, p. 386.

477 *Philosophie der Offenbarung*, III, Vorlesung 24; *Werke*, t. VI, p. 396.

478 *Ibid.*

479 *Ibid.*, p. 398.

480 *Ibid.*

481 *Ibid.*, p. 399.

482 *Ibid.*, p. 407. Schelling afirma entonces que más allá del *lógos* como razón intuitiva o comprensora se encuentra el *lógos* como la palabra del Otro que revela. La palabra como intuición o expresión es Totalitaria; la aceptación de una palabra reveladora da lugar a un más allá del pensar, da lugar al Otro y por ello es posible sólo en la *fe*. Esta es la problemática de un Jaspers, en su obra *Der Philosophische Glaube* (cfr. M. Dufrenne-P. Ricoeur, *Karl Jaspers*, pp. 247 ss.; X. Tilliet, *Karl*

Jaspers, pp. 189 ss.). dejando de lado otras cuestiones graves, Jaspers mantiene la alteridad de la fe casi exclusivamente a nivel teológico, con respecto a la Trascendencia (*op. cit.*, pp. 29); y por ello la cuestión de la revelación se sitúa exclusivamente en el nivel religioso (pp. 65 ss.). La Alteridad queda así unilateral e imprecisamente formulada, sobre todo con el término *Umgreifende*: “Glaube ist das Leben sus dem Umbgreifenden” (p. 20). Además habla de una “fe filosófica” (en oposición a la teológica revelada positivamente), pero se trata de una “fe antropológica” en primer lugar, cuestión que, como hemos dicho, el mismo Schelling y Kierkegaard no conceptualizaron adecuadamente.

483 *Totalité et infini*, pp. 161 ss.

484 Véase el artículo ya citado de Levinas: “La Dit et le Dire”.

485 Proudhon, *Philosophie de la misère*, p. 45.

486 Por no citar sino sólo tres obras, téngase en cuenta la de L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit* (1969), I, con bibliografía en pp. 558-69, y de Henry Chavannes, *L’analogie entre Dieu et le monde* (1969), con bibliografía en pp. 313-318 y B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être* (1963), pp. 185-197. La palabra *analéctica* la usa B. Lakebrink, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (1955), aunque en otro sentido del que usamos nosotros.

487 *Cfr.* Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, en especial la cuestión de “La palabra” (pp. 45 ss.; 161 ss.). Boman nos propone un siguiente cuadro, que hemos corregido en parte, y que nos permite comprender la doble significación de la “palabra” (etimológicamente):

488 Recuérdese el esquema indicado al fin del § 13 del *cap. I* (tomo I de esta *Ética*).

489 *I Tópicos* 15; 107 b 13-16. El *sinónymon* es lo que llamamos unívoco (un término para un ente o noción); el *parónimos* es en castellano el equívoco (término derivado idéntico para dos entes o nociones diversas).

490 *Metaf. Gama*, 2; 1003 a 33.

491 *Ibid.*, a 33 – b 6. Más adelante agrega todavía que “una sola ciencia es la que teoriza de una manera (metódicamente), por ello se refiere a una naturaleza (*pròs mían fysin*)” (*Ibid.*, b 13-14).

- 492 La obra de Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, puede ser consultada sobre esta cuestión. Estudia la analogía en Kant (pp. 303 ss.), en Hegel (pp. 365 ss.) y en Heidegger (pp. 455 ss.).
- 493 Cfr. el § 7 del *cap. II*, del tomo I de esta *Ética*.
- 494 Véase la diferencia vertical de *áno-katá* y horizontal de *aná-aná* indicada por Erick Pryzwara, *Mensch. Typologische Anthropologie I*, pp. 73 ss.
- 495 E. Pryzwara tiene una feliz descripción de este hecho: “Agustín debió denominar *aná-* como lo que anuncia a lo *áno* (con omega): el Misterio más próximo del creador como la revelación de la Tiniebla que enceguece por su resplandor” (*Analogía entis*, I, p. 171). Es el sentido que da Max Müller a la noción de símbolo (“Symbolon=Zusammenfall, Ineinsfall des Endlichen mit dem es unendlich Uebersteigenden und doch in das Endliche Eingehenden” (*Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 230).
- 496 Esta cuestión la indicaba ya Schelling con su *Philosophie der Offenbarung*.
- 497 Emmanuel Levinas indica exactamente la cuestión cuando escribe: “La significación del *Decir* va más allá de *lo dicho*: no es una ontología que suscita el sujeto parlante, es la significancia (*significance*) del *Decir* más allá de la esencia que justifica la exposición del ser o la ontología” (*art. cit.* “Le Dit et le Dire”, p. 30). La univocidad fundamental la expresa así: “El lenguaje como *Dicho* puede entonces concebirse como un sistema de palabras identificando las entidades” (p. 34). La cuestión ana-lógica de la Alteridad, anterior a la mera “diferencia ontológica” es indicada cuando dice: “De la anfibiología del ser y el ente en *lo Dicho* será necesario remontarse hasta el *Decir*, significativo antes que la esencia, antes que la identificación. . . Nada hay más grave, nada más augusto que la responsabilidad por el Otro y el *Decir*” (p. 39). “El Parlante (*le Disant*) en el *Decir* no da un signo, se hace signo. Él es-para-el Otro” (p. 42). “El *Decir* es la exposición de uno al Otro. . . Es el descubrirse en el riesgo de sí mismo, en la sinceridad, en la ruptura de la interioridad y en el abandono de toda seguridad, en la exposición al traumatismo, en la vulnerabilidad” (p. 44); es “exhibición, inseparable a la violencia del que se desnuda, exposición de esta exposición, signo que hace signo del signo, haciéndose sí mismo signo: revelándose” (p.45).
- 498 La palabra, o mejor el rostro mismo como signo, se “presenta” como un ente en el mundo de la Totalidad, pero esa presencia es sólo un velo que aparece como velo y avanza lo que cubre como ausente: sugiere, llama, invita, acoge.
- 499 “Semejante” traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocionis sed analogie*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que “el fundamento de la similitud de la analogía (*fundamentum analogae similitudinis*) es necesario que no haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejante sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)” (*De nominum analogia* III, 33; p. 57). La noción analógica (“ser” p.e.) tiene un ámbito de semejanza, donde los modos originarios del ser

- coinciden; pero al mismo tiempo tiene cada uno un ámbito irreductible o dis-tinto que quedó confusamente englobado, no precisamente, en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* si no se indica la distinción. Llamamos con Heidegger “comprensión derivada” (y agregamos lo de “inadecuada”) aquella que capta el ente *confusamente* e *incluyendo* sus distinciones originarias: al confundir sus distinciones es “inadecuada”. Llamamos “interpretar” al acto mismo de conceptuar o descubrir un sentido (. . . *como* esto); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en un cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, es decir, la Totalidad compartida (porque se puede “interpretar” algo desde un *mismo* fundamento, *super communicationem beatitudinis* [II-II, q.24, a.2, *resp.*]).
- 500 Cfr. Ladrière, *L’articulation du sens*. Vamos nombrando los títulos de los más importantes temas de este valioso libro.
- 501 *Ibid.*, p. 158. En la revelación del Otro al hombre es responsable del Otro ante el Otro. En el artículo de Paul Ricoeur, *Langage (philosophie)*, en *Encyclopaedia Universalis*, t. IX (1971) pp. 771 *ss.*, tampoco aborda la cuestión que aquí nos ocupa.
- 502 “Une voix sans différence est à la fois absolument vive et absolument morte” (*La voix et la phénomène*, p. 115). Derrida nos da, de todas maneras, una preciosa ayuda con sus análisis sobre la palabra dicha y la escrita (*cfr.*, p.e., *De la grammatologie*, pp. 21 *ss.*): la voz y la escritura. La “revelación” de la que venimos hablando es imposible que se dé como escrita. Se puede escribir “lo Dicho”, pero el “Decir” mismo se vive en el cara-a-cara o no se vive. La palabra ana-lógica metafísica exige el rostro del Otro hablando en acto (o por lo menos su recuerdo como Otro “diciendo” y no el mero recuerdo de “lo que” me dijo, y sólo en este caso “lo escrito” se refiere al “Decir” mismo donde se juega la esencia de la palabra, que es primigeniamente revelación).
- 503 De igual manera la madre con-fía en que el hijo comprará pan y no una revista; el hijo confía que el dinero es suficiente y la panadería nueva se encuentra en la esquina. Así también el empresario escucha la interpelación: como revelación (y le dará crédito), como usurpación de lo propio (e interpretándola como tentación la rechazará como algo malo, calculando tácticamente los pasos a dar para acallarla).
- 504 Anticipándose por siglos a la crítica del *cigito* cartesiano, del Saber absoluto hegeliano y del científicismo del neopositivismo, un medieval decía que “el que intuye (inmediatamente los principios) tiene un cierto asentimiento (*assensum*), porque adhiere con certeza (*certissime*) a lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que sabe (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento y el asentimiento concluye el pensar. . . Pero en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad (*ex voluntate*)” (Tomás, *De Veritate*, q.14, a.1, *C, Patet*). ¿Por qué “Porque en la fe el entendimiento no alcanza el fundamento (*ad unum*) como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible *visio*. . .)” (*Ibid.*, y, por ello, debe apoyarse en un “término ajeno”: en la voluntad, el amor, la praxis como trabajo liberador; se apoya en el Otro. Sin embargo, la fe puede tener una “certeza

- (*certitudo*)” mayor, a saber, “por la firmeza de la adhesión, y en cuanto a esto la fe tiene más certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia. . . aunque no tiene tanta evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición” (*Ibid.*, ad 7). Ese asentimiento “de lo ausente” (*non apparens*) (el Otro como misterio, lo *aná* de la palabra analógica) determina al entendimiento por medio de la voluntad y transforma el “asentimiento” en “convicción” (“*dicitur convictio, quia convincit intellectum modo preadicto*”; *Ibid.*, a.2, A) 2) *Voluntas*). Por ello se decía en el medievo que el “amor es el que constituye la con-fianza” (*fidei forma sit caritas*; *Ibid.*, a.5).
- 505 La “fe racional” (*vernünftige Glaube*) de Kant no es la “fe meta-física” o antropológica que hemos propuesto aquí; para él es una convicción *subjetiva* con validez *objetiva* (Cfr. *GMS*, BA 70; y nuestra *Para una de-strucción de la historia de la ética*, § 15): Kant tiene fe de lo que Heidegger tiene com-prensión del ser. Kant *crea* lo que es *com-prendido*. La fe meta-física o antropológica de la que hablamos es una convicción *ontológica* con validez *meta-física*. No sólo es necesario superar el saber para que se dé el com-prender; es necesario aún superar el com-prender mismo para que pueda revelarse el Otro como otro en la fe meta-física: en la con-fianza.
- 506 América es el ser en bruto, la materia; Europa es el espíritu que descubre, la forma (Cfr. Alberto Caturelli, *América bifronte*), que se toca al fin con la tesis europeísta (Cfr. Juan Sepich, *Génesis y fundamento de Europa, continente espiritual*, Instituto de Filosofía, Mendoza. 1947).
- 507 El análisis o hermenéutica existencial ontológico de Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, no podía llegar sino a un callejón sin salida. Mal puede definirse un pueblo a mitad alienado y a mitad encubierto en lo mejor de sí: el pueblo indio, mestizo y pobre.
- 508 S. Kierkegaard, *Postscriptum*, ed. franc., p. 98.
- 509 Llamamos “universalidad analógica” el “todo” de la humanidad futura unificada en la diversidad de sus partes integrantes, donde cada una, sin perder su personalidad cultural pueda sin embargo participar de una comunicación sin fronteras de cerrados nacionalismos. No es la univocidad de una humanidad dominada por *un solo Imperio*, sino una sola Patria mundial en la libertad solidaria de las partes. Por ello, no hay filosofía universal (abstracta, unívoca ni aún concreta). No hay “filosofía sin más”. Hay filosofías, la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no comunicables sino comunicadas analécticamente; la palabra de cada filosofía es ana-lógica.
- 510 En una obra en preparación (*Nueva de-strucción de la historia de la ética*) pensamos exponer desde estas hipótesis las éticas de Platón, de los estoicos y epicúreos y la de Plotino; la de Orígenes y Agustín; la de Hegel y los posthegelianos, la de Nietzsche y Levinas; por último los senderos de la ética latinoamericana hasta su constitución crítica.
- 511 Este proceso deductivo epistemático ha sido indicado en el *cap. II* del tomo I (*Primera parte de esta Ética*).
- 512 Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, p. 56.

- 513 Véase lo ya dicho en el § 28 del *capítulo V* (nota 219).
- 514 Cfr. *SuZ* § 32, pp. 148-149 y el § 7, *cap II*, de esta *Ética* (tomo I).
- 515 El habla es la totalidad mundana expresada en una totalidad interpretada e interpretativa (*SuZ* § 34); la lengua es un habla que llega a la comunicación. La ética existencial (que a veces se la denomina vulgar, folklórica o ingenua) es la lengua del *êthos* como habla interpretativa, comunicativa.
- 516 José Hernández, *La vuelta de Martín Fierro*, versos 2313-2318.
- 517 “No andés cambiando de cueva, hacé las que hace el ratón: conservate en el rincón en que empezó tu existencia: vaca que cambia querencia se atrasa en la parición” (*Ibid.*, versos 2337-2342).
- 518 *Códice matritense de la Real Academia*, fol. 118 r. (*cit.* por M. León Portilla, *El pensamiento prehispánico*, p. 42). El *tlamatini* es el sabio azteca, una de las instituciones magistrales más bellas de América. Sobre el sentido de los símbolos usados véase la obra de León Portilla, pp. 43 *ss.*
- 519 Así termina la obra *La symbolique du mal*: “Le symbole donne à penser” (pp. 323 *ss.*). Sobre este tema vuelve en su reciente obra *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, pp. 283 *ss.*: “El símbolo da que pensar: esta sentencia que me encanta indica dos cosas: el símbolo *da*; yo no pongo el sentido, es él quién da sentido; pero lo que da es *a pensar*, algo a pensar” (*Ibid.*, p. 284).
- 520 El “pellejo” del viejo Vizcacha es la existencia íntegra del hombre; “un espejo horadado” del *tlamatini* es el ojo de la sabiduría divina; así como la “serpiente” del mito adámico es el mal en todos sus sentidos, como potencia tentadora (*Génesis* 3, 1).
- 521 De ninguna manera puede traducirse “filósofos”. Se trata de los sabios (como el *tlamatini* azteca): *Tópicos I*, 14; 105 a 35-36.
- 522 *Tópicos I*, 14; 105 b 30-31.
- 523 *Ibid.*, b 20.
- 524 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, p. 292.
- 525 Tal como fue descrito en los *cap. III-V*, de esta *Ética*.
- 526 *La fenomenología y las ciencias del hombre*, p. 107. En estas lecciones Merleau critica a Heidegger en el sentido de proponer una “oposición pura y simple de la filosofía y de las ciencias del hombre, de lo ontológico y de lo óntico” (*Ibid.*). Aquí Merleau se equivoca, ya que el autor de *Ser y tiempo*, § 11, p. 51, *nota I*, indica cómo en una conversación tenida con Cassirer en 1923 llegaron al acuerdo de la necesidad de una “analítica existencial” de la “estructura fundamental del Ser-ahí”. No se trata de negar la ciencia de lo óntico, se trata sólo de fundamentarla y, quizá, mostrarle así nuevos horizontes de investigación óntica.
- 527 A. De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 36. “La filosofía se comprende a sí misma como teniendo una referencia dialéctica a la no-filosofía (y así se transforma sin cesar ella misma por la transformación de lo otro)” (*Ibid.*, p. 37).
- 528 “Al fomento de las disciplinas positivas que ahí están sólo indirectamente (en la analítica existencial) puede contribuir la ontología. Esta tien por sí misma su propia finalidad. . . (en cuanto está) por encima de un mero adquirir nociones acerca de los entes, (es) el agujón de toda investigación científica” (*SuZ* § 11, p. 52). Este intento fundamental es contrario al de Auguste Comte, *Système de politique positive*, París, 1896, t. I, p. 8, que asignaba como fin de la filosofía:

“el oficio propio de la filosofía consiste en coordinar (*coordonner*) entre ellas todas las partes de la existencia humana”; es decir, la filosofía debe “influir directamente sobre la vida activa sólo por sistematización (*systematisation*)” (*Ibid.*, p. 9). El positivismo asigna a la filosofía la función de ser síntesis *a posteriori* de las ciencias (ya que “el espíritu humano reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas renuncia a buscar el origen y destinación del universo y a conocer la causas íntimas de los fenómenos”, en *Cours de philosophie positive*, París, 1907, t. I, p. 3), mientras que por ahora la de ser-pensar fundamental de la cotidianidad pre-científica. Ello no significa desprecio a la ciencia sino, muy por el contrario, situar la función científica ontológica fundamental del pensar filosófico.

- 529 Prefacio de Sartre a la obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, p. 23.
- 530 En una obra próxima pensamos mostrar el temple propio de este movimiento, desde Babeuf el héroe de *la conjura de los iguales* (quien escribe a su mujer antes de morir que eduque a sus hijos con la dignidad de pertenecer “a la familia de un mártir de la libertad”, en 1797; en *Textes choisis*, p. 247), pasando por un Aloysius Hubert en su *L’Esclavage du riche*, que funda sus proclama en el gran principio “del amor, de la felicidad y la libertad que han predicado los discípulos de Jesucristo” (p. 12), basándose explícitamente en San Juan 17 cuando dice: “Yo soy en ellos y vosotros en mí, a fin de que sean consumados en la unidad”, a lo que agrega Hubert: “La *unidad* es, entonces, explícitamente reconocida por todos los verdaderos sabios, la ley de la Humanidad como también la ley del universo” (*Ibid.*). Veremos cómo la categoría de la Totalidad no ha sido todavía superada por este movimiento, pero, sin embargo, se encuentra en un efectivo movimiento liberador.
- 531 *Cfr.* Claude Tresmontant, *La moral de los profetas de Israel*, y en especial “El contenido de la enseñanza de los profetas de Israel”, en *Le problème de la révelation*, pp. 179-324.
- 532 Franz Hinkelammert, “Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual”, en *Cuadernos de la realidad nacional* (Santiago de Chile) 6 (1970), p. 217.
- 533 *Cfr.*, Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, pp. 357-358 (*Kontemplatives Denken*). Nos dice este pensador, adelantándonos en el tema, que “el carácter de todo pensar como una praxis se muestra en la conciencia de ser un dis-curso (transcurso o avance, *Vorgehen*) metódico” (*Ibid.*, p. 358).
- 534 Véase lo dicho ya más arriba sobre esta cuestión, § 2, en especial nota 36, del capítulo I, y en § 34, nota 407.
- 535 *SuZ* § 63, p. 316.
- 536 Recuérdese lo dicho en el § 12, del capítulo I de estas *Lecciones*.
- 537 *Cfr.* F. Jeanson, *El problema moral y el pensamiento de Sartre*, pp. 231-241. “Este pasaje es preciso, pues él opera la identificación entre la actitud fenomenológica y la actitud ética, que lleva en ella la conversión exigida por una acción moral” (*Ibid.*, p. 239). El pensar purificante es el fenomenológico para Sartre, es catarsis moral.

- 538 Véase lo dicho en nuestras *Lecciones de introducción a la filosofía* (edición mimeográfica) § 18, sobre la “Aparición del mundo u orden ontológico”. El *ánthropos pseudès* estúdiase en la *Metafísica*, V, 29; 1025 a 2.
- 539 Las primeras formas de errancia son descritas por Heidegger, *SuZ* §§ 35-38; las que la siguen después del punto y coma por Tomás de Aquino, II-II, q. 110-113, cuando habla de la *virtus* denominada *veracitas* (q. 109), aunque en este último caso tienen sentido alterativo.
- 540 Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 83.
- 541 *Ibid.*, cfr. *SuZ* §§ 43-44.
- 542 Desde España, un educado bajo la pedagogía dominadora de su padre, escribía al fin de su famosa obra: “Y con esto entramos en el libro décimo, a tratar de las heroicas e increíbles hazañas de los españoles que ganaron aquel Imperio (de los Incas)” (Inca Gracilazo de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, t. III, p. 222).
- 543 Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, p. 32. Nos dice todavía: “El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida *civilizada* tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré *americano*, por ser común a todos los pueblos. . . y el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla *inglesa*, atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos” (*Ibid.*, p. 32).
- 544 *Ibid.*, p. 51.
- 545 *Einführung in die Metaphysik*, pp. 82-83.
- 546 José Hernández, *Martín Fierro*, I, versos 1-6; II, versos 163-168.