

## CÓMO ORIENTARNOS EN LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA: *EL HOMBRE SIN NATURALEZA*

*Gaetano Calabrò*



*Historia y elección humana van de la mano.* Nuestra época ha perdido la fe incondicionada en el ‘progreso’ y, a la vez, en una tabla de valores cierta e incontrovertible, que si bien no ha sido nunca universalmente compartida, en cambio sí –en alguna medida al menos– prevalente sobre las otras. Es el tiempo de la espera, que de ninguna manera es resignación y descompromiso.

*History and human choice go together.* Our age has lost unconditioned faith both in progress and, at the same time, in a true and undeniable set of values which, though not universally acknowledged or shared, has nonetheless enjoyed a certain recognition. It’s a time for hopefulness, let alone for resignation or non compromising.

“Es fácil hablar de moral; lo difícil es fundarla”  
(A. Schopenhauer)

“La ética es la región más incierta de la filosofía”  
(G. Simmel)

Con la primera guerra mundial se clausuraba la ‘filosofía típica del *Ottocento*’ y con ella la ética universal cristiano-laica, que representaba la moral común decimonónica, distribuida generalmente por las clases dirigentes, tanto de formación religiosa como laica.

Entraba en crisis la ‘ideología’ del Progreso, la concepción de la realidad como ‘proceso indefinido’ de autoenriquecimiento y de autosuperación de la vida espiritual, para la cual la realidad es siempre y sólo buena, y no hay antítesis que no halle su síntesis, donde todo aquello que hay de bueno en el pasado queda siempre conservado y nunca jamás perdido.

Esta visión de la realidad, generalmente asumida, tenía como ‘piedra angular’ la idea de una ética, de un verdadero ‘estilo’ de vida moral suficientemente homogéneo y uniforme que garantizaba a la ley del Progreso la continuidad –el soporte– necesaria para controlar desviaciones y conflictos.

Parecía que la sociedad europea se hubiese encaminado entre el *Otto* y el *Novecento* en la dirección de un ‘ordenado’ progreso, en el que tenía éxito la idea según la cual la voluntad de los hombres y de los pueblos sería ‘moral’ en cuanto capaz de adecuarse a un *orden* de valores preconstituido y predispuesto, que era, en fin, la experiencia milenaria de la ética cristiana.

Se abría otra época, aquella que de algún modo es aún la nuestra, en la que la visión del mundo de la común experiencia aparece mucho menos color de rosa e idílica, mucho más dramática y trágica, en la cual ninguna ley de progreso indefinido incita necesariamente formas siempre mejores y siempre más armoniosas, y en la cual ningún valor está plenamente garantizado y seguro de continuar valiendo para el porvenir.

Al declive de la idea de ‘progreso’ se hallaba estrechamente conectado el declive o la crisis de la idea tradicional de que se diese, de que fuese posible una forma y un “estilo” de vida moral tal que “para la vida moral se pudiese reducir a un único común denominador, que fuera un único y solo estilo, de la vida moral, al cual se pudiese reducir los otros o del cual (aún peor) los otros no fueran más que formas inferiores o desviaciones o aberraciones”<sup>1</sup>.

El destino de la civilización de nuestro tiempo parece ser éste: el de haber llegado a ser hoy nuevamente o más claramente conscientes de aquello que un milenio de orientación –que se presume o se asume exclusivo– hacia el grandioso *pathos* de la ética cristiana había ocultado a nuestra visión: *la idea de un hombre ‘sin naturaleza’*<sup>2</sup>.

El hombre es el único ser viviente en quien la vida misma como ‘totalidad’ puede convertirse en problema para sí misma. Por ello el hombre individuo, de esta antropología post-moderna o post-cristiana, si se prefiere, no es *natura*, no es forma definitivamente fijada de una vez por todas, y toda en una vez y a la cual él se halle obligado a adherirse. Su naturaleza es no ser naturaleza fija y determinada. *Su existencia* –ha sido afirmado– *precede a la esencia*<sup>3</sup>.

Su ley es no estar ligado a ley, *entendida esta última como su presupuesto*. Él puede llegar a ser problema para sí mismo, pero no se ha dicho que deba llegar a serlo necesariamente, por cualquier ‘buena’ o ‘malvada’ que sea su preconstituida naturaleza; si lo debiese, todo sería problemático, incierto, para él, *menos la necesidad de serlo*, y así, de este lado sería ‘naturaleza’, ‘esencia’, ‘ley’.

Ciertamente, el hombre, el individuo como ‘ser histórico’, puede estar ligado a una ‘forma’ y, de hecho, cuando menos, no desligarse de ella nunca, pero necesaria e inmutablemente ligado no está jamás. En cuanto ‘indeterminación viviente’ –también esta fórmula ha sido usada– él no se halla ligado a la indeterminación como a un destino, a una ley, de otro modo –como se decía– estaría determinado como indeterminación; el individuo, por el contrario, es siempre, en cada momento de su vida, posibilidad *de ser algo otro de aquello que es*, tanto si esta posibilidad se traduce, si entra o no, en actualidad.

Por ello es contradictorio hablar de la naturaleza del hombre, porque el hombre es hombre justamente en cuanto no es naturaleza, entendida la palabra ‘naturaleza’ en el sentido de vida clavada inmutablemente a una esencia, a una ley, a una forma. Es, por tanto, absolutamente imposible conocerlo *a priori*, es decir, deduciendo las manifestaciones desde una definición preconstituida, enunciada de una vez por todas: no se puede conocerlo más que a través de sus manifestaciones mismas<sup>4</sup>.

De cuanto hasta aquí se ha dicho, se puede conjeturar un rasgo destacado de la ética del *Novecento*: valga decir la refutación de todo criterio, de todo canon, preconstituido, al que la voluntad y la acción humana deberían adecuarse: por consiguiente *irracionalismo*, oposición a la ética como forma ‘pura’, con contenidos diversos e históricamente variables.

Pero –como se ha dicho– si el racionalismo ético, de impronta kantiana, tiene sus límites insuperables, si el racionalismo es bizco, o sea que distorsiona el sujeto moral y su naturaleza, para su contrario, ‘el irracionalismo’, el hombre ‘sin naturaleza’ ‘es ciego’, es falsa-

rio, no alcanza a ilustrar, a describir suficientemente el *sentido del ser* o no entiende esta clarificación como su tarea principal.

La contraposición entre racionalismo/irracionalismo, que es una dominante durante el primer *Novecento*, queda puesta entonces en cuestión. *La 'diferencia ontológica': el ser del ser-ahí<sup>(a)</sup>, del hombre, no es un ente<sup>5</sup>.*

Hay un modo específico de desvelamiento, de manifestación del hombre, que no tiene nada que ver con el descubrimiento de los otros entes, objetos, cosas, etc. Este específico modo de desvelamiento es aquel que viene indicado con el término *ser-ahí* (*Dasein*). “Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos ‘la posibilidad de ser’ del preguntar, lo designaremos con el término ‘ser-ahí’ [*Dasein*]”<sup>6</sup>.

Viene así afirmada una especie de ‘primado’ por parte del *ser-ahí*, del hombre, sobre todo otro ente diverso de él. Y, a la vez, pueden finalmente desarrollarse, y ser comprendidas, el rico patrimonio de interpretaciones por cuyo medio las disciplinas particulares, la psicología filosófica, la antropología, la ética, la ‘política’, etc., por diversas vías y con variada amplitud han indagado los comportamientos, las facultades, las fuerzas, las posibilidades y los destinos del *ser-ahí*, valga decir del hombre de nuestro tiempo<sup>7</sup>, el hombre de la época de los ‘totalitarismos’.

Con esta figura no se pretende entender sólo a los totalitarismos históricos, digamos el comunismo, el nazismo, el mismo fascismo, sino el tipo de ‘totalitarismo’ nuevo que ha sobrevenido: la confrontación con la denominada ‘sociedad opulenta’ o, con término ciertamente más ambiguo, la ‘sociedad tecnológica’.

En los años ‘30 se afirman en Europa direcciones y corrientes de pensamiento que reponen en modo nuevo la relación entre el hombre, el sujeto y la realidad. La nueva disolución de las filosofías y de las morales ‘académicas’, que sigue a un siglo de distancia de la primera, pone en primer plano al marxismo ‘filosófico’.

El primado del hombre, del ‘sujeto’, fulcro del pensamiento que llamamos ‘moderno’, viene nuevamente mirando desde lejos en modo tan radical, que escapa a las antinomias corrientes, racionalismo/irracionalismo, institucionalismo/normativismo y, en el caso específico de la ética, ‘ética de la convicción’ y ‘ética de la responsabilidad’, popularizada por Max Weber. “La existencia como modo de ser exclusivo del hombre, no figura simplemente como el lugar ocasional del problema del sentido del ser en general, sino como la condición constitutiva de su posibilidad”<sup>8</sup>.

La existencia, la historicidad del hombre no es tanto un predicado abstracto del ente ‘hombre’, entre los demás ‘entes’, sino que como “modo de ser del ente finito que es el hombre, es, al mismo tiempo, el fundamento y el límite de toda ontología, y por tanto el problema del ser en general.” Paso éste decisivo para la impostación del problema mismo de la ética contemporánea: el ‘subjetivismo moderno’, la subjetivación de la totalidad del ente, aparece como una ‘cubierta’ que oculta más que desvela la *existencia*, el modo de ser constitutivo del hombre como ser finito, estructura temporeo-existencial. Presupuesto, punto de partida de la ética contemporánea es “la existencia en su irreductibilidad”<sup>9</sup>.

Con ello se destapa una fenomenología de la vida ético-social mucho más rica y diferenciada, que nos lleva por un terreno concreto de verificación.

Se ha señalado antes el primado de la existencia (*Existens* = saltar fuera), ahora añadimos que el *ser*, la realidad en otros términos, que es el hombre, es *siempre mío*, se rela-

ciona siempre a sí mismo; en otros términos, no tiene y no puede tener el modo de ser propio de aquello que simplemente está presente dentro del mundo (todo otro ente o cosa); en todo caso está en juego el sí mismo. El *ser-ahí*, el hombre, en otras palabras, expresa el ser y no el ‘qué cosa’, como ocurre en cambio cuando se dice ‘mesa’, ‘casa’, ‘árbol’, o cualquier otra cosa.

Más allá del lenguaje técnico, filosófico, necesariamente abstracto, aquello que se revela a través del análisis de la existencia (la denominada ‘analítica existencial’) es un fenómeno de particular interés para el ‘estilo’ de vida moral de nuestro tiempo, de nuestra época, que merece una expresa atención particular: el de la existencia del filisteísmo, del conformismo intelectual, que se desarrolla con inusitada amplitud a partir de la época entre las dos guerras mundiales y que celebra sus fastos casi sin problemas en nuestro tiempo.

El ser-en-el-mundo (*In der Welt sein*) es la constitución fundamental (*Grundverlessons*), del hombre, del *ser-ahí*, como ser-con y ser-sí-mismo. El *Uno*: tal estructura ocupa un puesto central en la descripción antropológica de la existencia humana hasta convertirse en un examen –a menudo interesantísimo– del modo de ser sí mismo, cotidiano, cuya iluminación aclarará lo que podemos llamar el Sujeto de la “cotidianidad”, el ‘Uno’ (*das Man*)\*.

Estamos quizá en la parte más significativa de nuestro intento de orientarnos en la ética –que luego es también la moral misma<sup>10</sup>– contemporánea. Lo que ciertos análisis tienden a demostrar es aquello que es, que realmente es “como de inmediato y regularmente en la vida misma de todos los días”.

Normalmente, tales estructuras, que forman parte de lo ‘cotidiano’, del ‘más o menos’, son descuidadas cuando no hasta ignoradas, pero ellas –como en breve se verá– son las esenciales, determinantes, para cualquier modo de ser del hombre, como ente finito. Lo que se intenta poner en evidencia, y describir, es el ‘ser-ahí efectivo’<sup>11</sup>.

El elemento más interesante es, justamente, la descripción particularizada del mundo en que el hombre, el sujeto portador de la existencia, “inmediata y regularmente” se disuelve y disipa en la vida de todos los días. Se trata, en otras palabras, de la denominada ‘inautenticidad’ de la existencia cotidiana, llamada así con causa, pero, esta vez, no tanto en la acostumbrada acepción ‘negativa’, cuanto en el reconocimiento de que ella es la base efectiva, concreta, de la que arranca la ‘posibilidad’ de una reconstrucción del mundo de los valores. En otros términos, el principio ‘esperanza’.

Para poder tener una visión concreta de la ontología [heideggeriana] de la ‘vida cotidiana’, de todos los días, conviene hacer referencia a un texto de *Ser y tiempo* particularmente eficaz:

“El ‘quién’ (*Wer*), el sujeto de a diario, no es éste o aquél, no es uno mismo [el singular de Kierkegaard], no es alguno, ni es la suma de todos. El ‘quién’ es lo neutro, el elemento neutro, el ‘Uno’ impersonal (*das Man*) [...] En el uso de los medios de transporte y de comunicación públicos, por ejemplo de los servicios de información (periódicos, televisión y demás) cada uno es como el otro. Este ser-uno con otro (*Miteinander sein*) disuelve completamente la peculiaridad del ‘ser-ahí’ –o, hablando claro, la particularidad de cada uno– en el modo de ser ‘de los otros’, de modo que los otros desaparecen en sus particularidad y determinación”.

En este estado de irrelevancia, estado grisáceo y de indistinción, de inobservabilidad, de ‘niebla’, el ‘Uno’ impersonal, esta potencia tan fuerte cuanto más anónima, desarrolla su propia ‘dictadura’, su particular dominio. Vivimos, organizamos nuestra vida, nuestra actividad, como se organiza y se activa; leemos, vemos y juzgamos de literatura y de arte como *se ve*, como *se juzga*.

Nos apartamos de la “gran masa” –es éste el último residuo de la ética tradicional ‘de rango’, un ‘aristocraticismo’ que es sólo exterioridad y ficción– y hallamos ‘escandaloso’ y reprochable aquello que *se halla* escandaloso y reprochable, y así continuamente.

Pero aquello que más importa observar es que el ‘Uno’ (*Man*), como respuesta al problema del ‘quién’, del sujeto, del Ser cotidiano, el ‘quién’ de la existencia diaria, es el *nadie* a que toda existencia se es dada en la indiferencia de su ser-con, en el ser desordenadamente<sup>12</sup>.

La estabilidad más próxima, más inmediata, de la existencia (*ser-ahí*) tiene, por tanto, los caracteres ontológicos antedichos: o sea, el ser-uno-con-otro cotidiano e indiferente, la estancación, la mediedad o mediocridad, la publicidad, la renuncia al ser y el someterse gozoso. El ‘Uno’ está en el modo de la inestabilidad y de la inautenticidad<sup>13</sup>.

Cuanto más se las da de evidente el ‘Uno’ impersonal, de algo público –y es el espectáculo de aquello que ordinariamente vemos en torno nuestro– tanto más se hace inaferrable y disimulado, pero tanto menos deviene un nadie. Para una visión desprejuiciada, se revela como el ‘sujeto más real’ de la vida diaria, de la cotidianidad<sup>14</sup>.

Estas descripciones forman la parte más vigorosa y sugestiva de *Ser y tiempo*, el libro que en su aparición (1927) tuvo el efecto de un ‘trueno’, como llegaría a escribir un contemporáneo (Georg Misch), destinado a sacudir desde lo profundo hábitos e inveteradas posiciones de la filosofía académica y ‘profesoral’. Vasta y profunda influencia que va más allá del recinto de aquellos que tienen interés por la filosofía.

Que las descripciones contenidas en *Ser y tiempo* –de las cuales se ha ensayado poco antes– están en relación con las condiciones espirituales determinadas por el clima que se instaura en Europa entre las dos guerras mundiales, es algo que ha sido notificado muchas veces a título de encomio o también de reproche por críticos ‘filósofos’ de profesión.

Alguno (K. Löwith) se cuestiona también cuántos habrán efectivamente comprendido que la pregunta por el *ser*, el nuevo enfoque que se intentaba dar a un problema que se remonta a los orígenes de la filosofía y de la ética, tenga que ver no sólo con el ‘tiempo’ en general, sino también con el *determinado* tiempo en que el autor de *Ser y tiempo* reformuló en términos universales el problema del *ser*, de la realidad.

Nacía, en este punto, otro problema, que llevará, entre otras cosas, a un restablecimiento del interés por el marxismo ‘filosófico’, depurado de las escorias del ‘revisionismo’ marxista de principios del *Novecento*.

El ‘Uno’ (el *Man*) –habíamos visto– no es ni siquiera un “sujeto universal”, suspendido sobre los particulares. El ‘Uno’ no es tampoco el género del hombre individual, del individuo particular ni tampoco constituye una especie de su cualidad permanente. En su concreción, el ‘Uno’ (el *Man*) presenta variadas posibilidades; la fuerza y la expresividad de su dominio, de su ‘dictadura’, cambian con el mudar de la situación histórica.

Este elemento, el *ser-ahí*, que es el elemento más auténtico del hombre, viene olvidado y sepultado en la cotidianidad del ‘Uno’, en la vida de cada día. La tarea de la ética, de la ética ‘filosófica’, consistiría en arrancarlo de tal olvido. Propio de esta ‘cotidianidad’ y

del ‘día tras día’, se pone en movimiento para trazar una vía que conduzca al auténtico *ser del ser-ahí*.

Esta ‘cotidianidad’ media representa la forma concreta (existencial\*\*) en que el hombre, el sujeto, se presenta antes que nada e inmediatamente. Ha sido y es “saltada” de continuo, descuidada, en la explicación del *ser-ahí*, del sujeto, mientras que está como la base de la que parte el ‘desvelamiento’ del *ser-ahí*, del sujeto moral concreto. De aquí la importancia decisiva, de este campo, de este ámbito fenoménico, para la ética misma.

El primado de la existencia sobre la esencia y el ser-siempre-mío son los dos caracteres constitutivos del *ser-ahí*, que no quiere presentarse como mera ‘presencia’, como ‘ente’ entre los otros entes. Es el campo, el ámbito constitutivo “del desvelamiento del ser-ahí [del sujeto] no a partir de un modo de existir particular, sino de su indiferenciada inmediatez y regularidad”<sup>15</sup>.

Se puede tomar aquí el sentido de la afirmación según la cual *la existencia precede a la esencia*, a la cual ya nos hemos referido: significa que el hombre existe ante todo, se encuentra, surge en el mundo, y que se define después, *post-festum*.

El hombre no es otra cosa que aquello que hace de sí; es eso lo que viene llamado la ‘subjetividad’, y es eso lo que viene reprochado por los partidarios de esta dirección, que tienen el momento de su mayor apogeo a partir de los años que siguen a la segunda guerra mundial, para luego debilitarse poco a poco, hasta llegar a parecer puramente ‘destrutivo’, de mera contestación.

Es éste, quizás, el punto más significativo e interesante de la ética contemporánea, uno de sus mejores momentos: el riesgo del ‘solipsismo’: sólo el ‘sujeto pensante’, susceptiblemente reconocido, sería capaz de crear un ‘orden’ objetivo en el caos, o en el pretendido ‘caos’ de cosas y de hombres.

La época que sigue a la segunda guerra mundial fue en Europa una época de refundación, para la que la ética del ‘Uno’ (del *Man*), o sea, del ‘conformismo’ burgués y pequeño-burgués, no podía parecer una vía practicable. El descalabro de los ‘totalitarismos’, nazi y fascista, proponía nuevamente con urgencia el problema de la ‘socialidad’, en su concreción política e histórica.

Se disponía, por tanto, una estrecha confrontación que constituye quizás la última gran ocasión de debate que se haya tenido sobre la ética y sus principios, entre ‘subjetivismo’ y ‘objetivismo’, antes de que una suerte de ‘silencio’ se hiciese, al menos hasta no hace mucho tiempo, sobre los grandes problemas religiosos, morales y políticos de las generaciones que han seguido a las dos guerras mundiales.

El problema estaba representado por la búsqueda de un método capaz de aprehender la *esencia de las realidades objetivas*, el mundo político y social, *sin superar la consciencia humana, o lo que es lo mismo la consciencia individual*. Para ello, en otras palabras, hay que demandarse, en particular para los problemas de la moral y de la sociología, si este método de la intuición ‘eidética’ es más o menos apto para aprehender la realidad objetiva o si ésta no será ella misma subjetiva y arbitraria por naturaleza.

Dicho método venía, ciertamente, en contra de los de las exigencias de una época como aquella de entre las dos guerras, cuya tendencia dominante consistía en descuidar las condiciones sociales, considerándolas como datos secundarios que no tocarían “la esencia de la realidad humana”. Este órgano específico de la ‘intuición eidética’, que toma como

punto de partida absoluto los datos inmediatos de la experiencia ‘vívida’, sin analizar las estructuras ni las condiciones, puede fácilmente dar la apariencia, en materia de moral, de objetividad científica.

Esta especie de mito ‘lógico’, de un modo objetivo en que el pensador de esta época, que es aún la nuestra, afirma la existencia independientemente de la ‘consciencia’, un mundo que la consciencia se satisface en *conocer*, en reflejar en vez de crear –como la ética platónica y el idealismo clásico alemán– es en realidad un mundo cuya estructura y cuya esencia no son determinadas más que por las *consciencias individuales, subjetivas*.

Éste es el punto crucial de la ética contemporánea y de su práctica histórica, en el que convergen los nodos esenciales de la ética moderna, que es cierto que es individual, subjetiva, pero al mismo tiempo aspira a superar el ‘solipsismo’ del idealismo simplemente subjetivo en una ‘visión’ objetiva, de la realidad moral y social.

Especialmente en los años que siguen a la segunda guerra mundial, y por los problemas particulares de aquel periodo de la vida europea, el método de ‘poner entre paréntesis’ el mundo real, objetivo, podía representar, para la inteligencia europea más partícipe, más sensible, una especie de *coartada* para ocultar la incapacidad de salir de la situación de crisis.

En su polémico escrito de 1944, titulado *L’existencialisme est un humanisme*<sup>16</sup>, Sartre se plantea en qué medida el hombre que opera libremente, el hombre sin naturaleza, que elige aquello que quiere ser, puede contar en momentos decisivos con la ayuda de sus semejantes, como un empeño común, una lucha hecha en nombre de ideales comunes, solidariamente repartidos (lucha de partido, de clase, etc.). Es el problema del *engagement*, del *compromiso*, que tanto ha dado que discutir en los decenios pasados, sobre el cual ha caído luego el silencio más absoluto, y no por casualidad.

Tratemos rápidamente de retomar los rasgos destacados de aquella crucial experiencia para tratar de definir los términos, indirectamente, de la situación de hoy, en la que la generación que viene tras la nuestra se encuentra para vivir y obrar. Ésta se halla con que debe obrar sin ‘esperanza’ (*espoir*), sin puntos de referencia.

No es casualidad, se afirma, que ‘la existencia precede a la esencia’, la posibilidad es superior a la realidad. Para un militante, un hombre de partido –no se olvide que estamos en los años de la postguerra– en el momento decisivo, contar con la unidad y con la voluntad de los suyos es como contar con el hecho de que ‘el tranvía llegará a su hora y que el tren no descarrilará’; en otras palabras, deberá obrar ‘sin esperanza’; obedecer, en sustancia, a la *ética de la convicción*, de la intención, y no a aquella de la ‘responsabilidad’, que en el obrar tiene presentes las consecuencias que podrían derivarse de su acción, valga decir el resultado.

Él no puede efectivamente contar con hombres que no conoce, fundándose en la ‘bondad’ humana ni en el interés del hombre por el bien de la sociedad, desde el momento en que –como se ha dicho– el hombre es libre, y que no hay ninguna ‘naturaleza’ humana sobre la cual pueda preverse. Es la situación del hombre ‘sin naturaleza’, o sea, del hombre contemporáneo y de la ética que lo refleja.

No hay certeza alguna de que nuestro trabajo, el de la generación que está pasando, pueda ser continuado ni sobre cuáles serán los caminos que habrá que recorrer. Nadie, de hecho, puede decir si la ‘revolución’, una nueva sociedad, se afirmará, siendo llevada al máximo de la perfección o en cambio a su catástrofe, desde el momento en que los hombres son libres y decidirán libremente mañana lo que el hombre será: podrá también tornar el

‘totalitarismo’, aunque de modo distinto de aquél histórico, y los hombres podrán ser tan débiles cuanto inciertos para hacerlo reencarnar, y ésta sería la verdad de mañana; peor para quien quisiera otro modo.

En otras palabras, y volvemos así a cuanto hemos dicho al comienzo, que *historia* y *elección humana van de la mano*. Nuestra época ha perdido la fe incondicionada en el ‘progreso’ y, a la vez, en una tabla de valores cierta e incontrovertible, que si bien no ha sido nunca universalmente compartida, en cambio sí –en alguna medida al menos– prevalente sobre las otras. Es el tiempo de la espera, que de ninguna manera es resignación y descompromiso.

Ya como un docto entre los mayores de nuestro tiempo, Max Weber, frente a la generación apenas salida de la primera guerra mundial, llamó la atención en una memorable lección (1918) sobre la actualidad del oráculo del profeta Isaías: “Una voz me llega de Seir, en Edom: / ‘Centinela, ¿cuánto durará la noche aún?’ / El centinela responde: / ‘La mañana ha de venir, pero es noche aún. / Si queréis preguntar, volved otra vez’”<sup>17</sup>.

Queremos advertir que con anhelar y esperar no basta, habremos de comportarnos de otra manera: poner manos a la obra y cumplir con ‘la tarea cotidiana’ en nuestra cualidad de hombres y en nuestra actividad profesional.

Esto es fácil y simple, cuando cada uno encuentre y siga al *daimon* que tira de los hilos de su vida.

[Trad. del italiano por Miguel A. Pastor y José M. Sevilla]

## NOTAS

1. TILGHER, *Filosofia delle morali*, Roma, 1937, p. 266.
2. MAX WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, trad. it., Turín, 1948, p. 68. [Cfr. trad. esp. de F. Rubio Llorente: M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza Ed., Madrid, 1997 (17 reimpr.), p. 218].
3. J.-P. SARTRE, *L'existencialisme est un umanisme*, París, 1946, p. 17. [Cfr. trad. esp.: SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*; HEIDEGGER: *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires, 1985, pp. 16, 27, 48-49].
4. TILGHER, *op. cit.*, pp. 7-8.
5. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it., Milán, 1970, p. 17. [(a) *Da-sein*, traducido en italiano “Esserci”. Vertemos la expresión usual en español: *ser-ahí* (*El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos [1951], México, 1989<sup>a</sup> reimpr.). Cfr. trad. esp. pp. 15-17 (N.T.)].
6. *Ibid.*, p. 18. [Cita trad. esp., p. 17. N.T.].
7. *Ibid.*, p. 33.
8. *Ibid.*, p. 17. Introducción de P. Chiodi (Milán, 1970).
9. M. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 31.
10. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 34.\*[La anonimidad a la que se refiere Heidegger (*das Man*) es vertida en italiano como “il Si” (*Essere e tempo*, cit. § 27: *L'esser se-Stesso e il Si*). Usamos la expresión, igualmente acorde, de José Gaos: “el uno” (*Ser y tiempo*, cit. § 27: *El cotidiano ‘ser sí mismo’ y el ‘uno’*); cfr. pp. 142 y ss. N.T.].
11. *Ibidem*.
12. *Ibid.*, p. 164.
13. *Ibid.*, p. 165.
14. *Ibid.*, pp. 165-166.
15. [\*\*\*“Esistentivo”. Heidegger: “existentiell” - “existenzial” = [trad. ital.] “esistenziale” - “esistentivo” = “existenciarío” - “existencial”. N.T.]. *Ibid.*, p. 66. [Cfr. trad. esp. cit. p. 55. N.T.].
16. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 82. [Trad. esp. cfr. Nota 3 *supra*].
17. MAX WEBER, *op. cit.*, p. 77. [Trad. esp. tomada de la edición en español: “La ciencia como vocación”, en M. WEBER, *El político y el científico*, trad. esp. cit. en nota 2 *supra*, p. 231].

\*\*\*