

INTRODUCCION

La exposición de estas lecciones comienza por esta introducción que consta de tres capítulos y un *anexo* de antropología física y cultural.

CAPITULO I

EL ENTE QUE ES EN EL MUNDO

En este primer capítulo plantearé las hipótesis centrales de nuestro curso y desarrollaremos algunas cuestiones primarias, fundamentales.

§ 1 Mundo re-presentado y mundo real

1. Ante todo representémosnos cuatro imágenes (re-presentaciones). Imagínense, por ejemplo, el Partenón sobre la explanada de la Acrópolis de Atenas, junto a los otros grandes templos en aquel lugar sagrado habitado por los dioses helénicos. Después de haber ascendido por los imponentes propileos se ha abierto a nuestra mirada un conjunto de una belleza inigualable. De todos modos, tal como se encuentran hoy, todo ello es un inmenso "recuerdo"; ruinas o restos que en otro tiempo *habitó* el hombre ateniense, que hoy ha muerto irremediamente. ¿Cómo puedo hoy comprender el *sentido* de esos "restos" ¿Qué esfuerzo hermenéutico debería realizar para re-construir aquel ámbito dentro del cual el griego de Atenas existía?

Vayamos ahora unos cientos de kilómetros hacia el oriente. Junto al Cedrón se levanta una gran muralla de norte a sur: la reconstruida ladera oriental del antiguo templo de Salomón en Jerusalén. El ambiente es radicalmente distinto. Si subimos a la explanada del templo veremos dos mezquitas, una de ellas la de Omar. Esta mezquita es sólo una modificación de la basílica bizantina del siglo IV, que se edificó sobre el templo romano, que se había levantado sobre las ruinas del templo de Herodes, que ocupó su lugar sobre el antiguo templo de Salomón que, por su parte, recordaba un lugar sagrado de los antiguos Cananeos. Se trata de una experiencia vital radicalmente distinta. El arca que había sido depositada por los venidos de Egipto en tierra de Palestina nos habla de otro *sentido* de la existencia. Volvamos ahora hacia el occidente. Detengámonos en algunas de esas plazas junto a las cuales se levantan las catedrales de Notre Dame, en la "Île de France", o de Santiago de Compostela, de Sevilla o, en el "Zócalo", la catedral de México. Ante nosotros, si hemos tenido ocasión de visitarles, un ente nos enfrenta en nuestro mundo, se levantan como obras que fueron expresión de la Cristiandad medieval o colonial. Para comprender nuevamente el *sentido* de esas "ruinas" -porque aunque todavía se muestran en su esplendor son recuerdo de una época que irremediamente ha quedado atrás- debería poder re-vivir todo el horizonte de experiencias que constituían al hombre medieval, al caballero cristiano, al cruzado, al conquistador.

Si avanzáramos más en el tiempo y recorriéramos los bien trazados jardines de Versalles, donde queda estampado en el verde pasto la "racionalidad" del hombre moderno, nos sentiríamos más cerca de nosotros y, sin embargo, somos distintos a los que habitaron aquel paisaje. Entre esos "restos" del mundo de los siglos XVII y XVIII, ha pasado mucha historia. Interpretar cualquier acontecimiento de aquella "época" es tarea inmensamente más compleja de lo que puede pensarse. Para interpretar es necesario comprender el sentido real de algo en aquel mundo y vertirlo después en nuestro mundo actual conservando las mismas resonancias, sugerencias, significaciones. En verdad, es una tarea que excede la posibilidad de la finitud humana.

Decimos que una re-construcción es imposible porque "el *mundo* de las obras presentes (del arte pasado) ha desaparecido. El apartamiento o la destrucción de ese mundo ya no podrá recuperarse nunca. Las obras ya no serán nunca lo que fueron (en su mundo). Sin duda son ellas las que se nos presentan allí, pero ya no son: fueron. Porque fueron, las encontramos en el dominio de la tradición y conservación"¹.

Si comparo esas cuatro re-presentaciones con la realidad actual de estar hablando yo antes Uds., de estar parado junto a esta mesita y Uds. allí ante mí viéndome, escuchándome, comprendiendo lo que les estoy diciendo, captan Uds. de inmediato la diferencia. Esas cuatro re-presentaciones nos han puesto ante nuestros ojos (nos han "presentado" "-re"; es decir, nos han "presentado-de nuevo"; en el alemán es un "presentar-ante" los ojos: *Vorstellung*) obras o restos de mundos muertos. Son como un cadáver. Mientras que yo ante Uds. configuro una realidad actual, afectiva, concreta, presente. Esos "mundos" re-presentados los podemos imaginar pero a partir del "mundo" en el que realmente ex-istimos:

"¿Pero qué es un mundo?... Mundo no es la mera acumulación de las cosas presentes, numerables o innumerables, conocidas o desconocidas. Pero mundo no es tampoco un marco imaginario re-presentado para que se añada a la suma de lo presente. El mundo se manifiesta como mundo y es más real que lo palpable y perceptible en que creemos estar habituados. El mundo no es nunca un objeto que esté ante nosotros y pueda conocerse. El mundo es lo siempre inobjetivo... La piedra es sin mundo. La planta y el animal tampoco tienen mundo... Al abrirse un mundo (por el hombre) todas las cosas adquieren permanencia y prisa, lejanía y proximidad, amplitud y angostura"².

§ 2 *Tres connotaciones cerca del mundo*

2. A la pregunta ¿qué es el mundo?, la iremos respondiendo por rodeos, por descripciones parciales y desde diversos puntos de vista.

En primer lugar, se ha dicho que el animal, y con mayor razón la piedra o la planta, no son en el mundo. Sólo el hombre sería en el mundo. Se trata de ver, cuestión fundamental de

¹ Martín Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*; ed. cast., Losada, 1960, p., 32

² *Ibid.*, p. 35.

toda antropología, la diferencia del hombre y el animal -aunque sólo en alguna de sus notas diferenciales-. En una descripción por demás conocida, Max Scheller³ indica que el animal se relaciona a las cosas constituyendo sólo un medio, de donde recibe los estímulos ante los que reacciona necesaria e instintivamente:

"La estructura del medio está ajustada íntegra y exactamente a la idiosincrasia fisiológica e indirectamente a la morfología del animal; por otra parte la estructura de sus impulsos (*Trieb-*) y de sus sentidos (*Sinnesstruktur*) forman una rigurosa unidad perfecta y absolutamente cerrada (*geschlossen*)"⁴.

Scheller quiere indicar con esto que el animal no tiene ninguna libertad para con su medio (*Um-welt*). Sigue así las doctrinas de la psicología animal de Von Uexkuell y Koehler. Por su parte, X. Zubiri describe esta situación diciendo "que las cosas sean estímulos que el animal siente, esto es, que la estimulación sea algo sentido, es tan obvio que no necesita ni tan siquiera ser mencionado... La teoría de la sensibilidad no es sino la teoría de *la estimulabilidad*"⁵. El animal no supera este nivel de las cosas sentidas como estímulos a los que debe responder efectuando *necesariamente* ciertos actos.

El hombre, en cambio, y en esto se juega ya toda su esencia (es decir, comprender acabadamente cómo y por qué el hombre instaura un mundo, significa todo el curso de antropología filosófica, tarea *in infinitum* comprensible), abre un nuevo ámbito gracias a las notas constitutivas de su ser. Scheller describe este nuevo "dominio" (reino en el que el hombre se enseñorea; "dominio" viene de "dominus" = señor) diciendo que "la forma de una tal manera de habérselas (con las cosas) es la de la apertura-al-mundo (*Weltoffenheit*)"⁶. El hombre se abre a un mundo porque tiene la posibilidad esencial de alejarse de las cosas como mero estímulo y comprenderlas en su trama íntima, en su ser, en su realidad. La inteligencia (que los medievales decían que viene de *intus-legere* = leer por dentro) comprende lo que las cosas son, las ilumina (*lumen naturale* decían igualmente los medievales repitiendo el tema griego de la inteligencia como *fôs* = luz). El oscuro medio estímulo del animal cobra brillo, es visible en otro nivel: el nivel inteligible. Todo el ámbito que ahora el hombre experimenta, conoce, ama, dentro del cual *vive* se denomina: "mundo".

La totalidad de las cosas, como meras cosas ahí, la denominaremos *cosmos*. Es el cosmos astronómico o físico, vegetal o animal. Dentro de ese cosmos el animal recorta un ámbito oscuro y dentro del cual se mueve por necesidad (como *fýsis*, que en griego significa "naturaleza" = lo que obra por sí y desde sí por necesidad): el *medio* estímulo. El hombre, sólo el hombre, instaura, abre, constituye un *mundo* que se apoya en lo estímulo y cósmico, pero que los *asume* dentro de un horizonte de significación, dentro del dominio donde vive. El mundo no es todo el cosmos. Es sólo una parte del cosmos, aquella parte donde el hombre habita; aquel *pago* que el hombre ha recorrido y reconocido y donde ha establecido su cultura.

³ Max Scheller, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; ed. cast., Losada, 1967.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁵ *Sobre la esencia*, p. 115

⁶ *Ibid.*, p. 60

En efecto, se llama "cultura" la labor que realiza el agricultor. Se "cultiva" la tierra. Es decir, la tierra "cultivada" es aquel lugar del cosmos, de la tierra que ha sido incorporada por el hombre como un útil, como algo que tiene "a la mano" (*Zuhandenen* dirá Heidegger) para ser usado (los griegos llamaban por ello a las cosas *prágmata* = cosas o útiles). El hombre modifica, cultiva, el ámbito cósmico que habita. Cultura viene del verbo latino *colo*, que también significa "habitar". El mundo es siempre un mundo *cultural*. Por ello Maurice Merleau-Ponty nos dice:

"Así como la naturaleza penetra hasta el centro de mi vida personal y se entrelaza con ella (p.e. soy cuerpo, y cuando me duele una muela siento en "carne propia" la constitución cósmica = como cosa de mi ser humana), de la misma manera mis comportamientos descienden a la naturaleza y se depositan sobre ella tomando la forma de un mundo cultural (*monde culturel*). No tengo sólo un medio físico (el medio estímulo animal), no estoy sólo en medio de la tierra, del aire, del agua; en torno mío hay rutas, plantaciones, villorios, iglesias, utensilios, un pito, una cuchara, una pipa. Cada una de estas cosas-útiles lleva en sí, como al vacío, la forma de la acción humana a la cual sirve"⁷.

El mundo, como vamos viendo, es el *en-donde* el hombre habita. Su habitar exige todo un mundo instrumental. Estos instrumentos nos hablan de una capacidad que tiene el hombre de hacer *su casa* en todo lugar en donde habita. Desde el primitivo que descubrió hace ya más de un millón de años la posibilidad de trans-formar (=cambiar la forma de algo) una cosa en instrumento, hasta el hombre contemporáneo que lanza un satélite a los planetas y estrellas, sólo hay un avance cuantitativo, pero el hombre, desde que de pie observó el horizonte en el origen de la historia, constituyó ya un mundo y comenzó a poblarlo (para hacerlo más confortable, más habitable, más humano = humanización de la naturaleza) de útiles. La misma capacidad, la misma nota de su esencia, constituye un mundo y descubre o inventa instrumentos. Y desde ya, y para adelantar, el hombre se abrirá a un mundo y lo poblará de instrumentos porque es *lógos* (ya veremos lo que significa esta palabra). Una mera piedra para ser trans-formada en cuchillo debe recibir la con-formación de cuchillo. Pero el instrumento llamado "cuchillo" no estaba ya dado en la piedra, sino que era necesario la capacidad de un ante-intelectual que concibiera el proyecto de producir un instrumento "para cortar". Esto exige, como condición, una capacidad comprensiva y libre que pueda detenerse ante las cosas, fijarlas ante su mirada (dejarlas estar siendo = *sein lassen* diría Heidegger en su obra *Vom Wesen der Wahrheit*; en lo que consiste fundamentalmente la libertad) y comprenderlas en su ser. La piedra debe ser comprendida como dura, resistente, pesada. Con el agua o el aire no puede hacerse un cuchillo. Esto es obvio. Solo quien puede des-cubrir (de-velar = verdad = *a-létheia* en griego, de la cual habla el autor nombrado en su obra *Platons Lehre von der Wahrheit*) la con-sistencia de un ente (= participio activo del verbo *esse* = el que está siendo) puede después manipular a dichos entes para *otros* fines, para otros proyectos. Estos fines y proyectos son objetivos que se inventa el hombre dentro de su mundo; el hombre habita su mundo proyectivamente, prospectivamente.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1954, p. 399. Hay trad.cast.

Para agregar un nuevo elemento en esta descripción del mundo, Ortega y Gasset expone lo siguiente:

"La primera ley estructural de nuestro mundo consiste, repito, en hacer notar cómo ese mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas *latentes* (es decir, lo que nos hace "frente" en nuestro mundo es ahora una sala de clase, un escritorio, un pizarrón, pero está latente el ruido que entra por la ventana, todas las experiencias de mi vida, lo que pienso hacer dentro de un instante cuando termine la clase, etc.). Agreguemos ahora una segunda ley no menos evidente: no nos es presente nunca una sola cosa, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que vemos se destaca. Así se ve bien claro por qué llamo a estas leyes, leyes estructurales: porque éstas nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de éste, por decirlo así, describen rigurosamente su anatomía. Así, esta segunda ley viene a decirnos el mundo en que tenemos que vivir (obsérvese la obligatoriedad en la que insiste Ortega) posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquellos se destacan. Y, en efecto, nótese que constantemente el mundo adelante a nosotros una de sus partes o cosas, como un promontorio de realidad, mientras deja, como fondo desatendido de esa cosa o cosas atendidas, un segundo término que actúa con el carácter de ámbito en el cual la cosa nos aparece. Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte*... (Seguir leyendo el texto)"⁸.

Ese horizonte es el mundo, o mejor la frontera del mundo. *Comprender* esto de que el hombre es "el ente que *es en el mundo*" significa saber lo que el hombre es, y este saber no es instantáneo y nos llevará todavía muchas lecciones ante de ir abarcando algunas de sus diversas notas constitutivas.

Hasta ahora sólo hemos ganado esto: el hombre instauro un mundo porque trasciende el medio estímulo gracias a la capacidad comprensiva de lo que las cosas son. Su mundo es el horizonte dentro del cual el hombre habita, el *en-donde vive*.

§ 3 "Ser-en" el mundo

3. Veamos esto mismo pero a la luz de filósofo que se propuso en nuestro tiempo superar conscientemente el idealismo⁹. Se trata de seguir paso a paso los 12 y 13 de *Ser y Tiempo* de Heidegger.

El hombre es el ente ex-sistente. La palabra ex-sistencia es entendida aquí de la siguiente manera: "ex" significa *desde* (su origen); "sistencia" viene del verbo latino "sistere" que indica *colocar, poner*. Ex-sistencia, en este sentido etimológico, nos manifiesta el modo de ser del hombre: un estar siempre arrojado o puesto fuera de sí (desde sí) en el mundo.

⁸ Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, I, 1962, p. 83-84.

⁹ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlín, 1967, muestra como Heidegger supera la posición de Husserl reemplazando, por ejemplo, las nociones de "conciencia" e "intencionalidad" por las de "ser-ahí" y "apertura" *Erschlossenheit* a un mundo.

Por ello se utilizará muchas veces como equivalente la palabra "hombre" o "ser-ahí" (en alemán "*Da-sein*"). El hombre es el ente que tiene su ser ante sí, en su mundo. Su "ser" está "ahí"; allí ante o delante de sí. El modo de ser del hombre es un *ex-stasis*: un estar trascendiéndose por esencia. Por ello, el hecho de que el hombre es el ente que es en el mundo, no se trata de una nota secundaria o fundada. Se trata por el contrario de un *apriori* fundamental (que actúa como fundamento, base); es una estructura unitaria sobre la que el hombre ejerce su *ex-sistir* (trascendencia).

El ente que es en el mundo encubre una triple cuestión. El *mundo* (del que solo hemos indicado algunos aspectos), *el que* está en el mundo (ese "alguien" que es hombre) y el mismo *ser-en*. Consideremos ahora solo la cuestión tercera: *ser-en*. Se dice que "el agua está-en el vaso". Tanto el agua como el vaso son dos entes, cosas. Este modo de *v* se denomina: estar-en un *lugar*. La misma cosa tiene ubicuidad (*ubi* le llamaban los escolásticos) en un lugar (*locus* = lugar). Llamaremos *notas categoriales* a las notas constitutivas que son y se dicen de las meras cosas como cosas. Pero es a todos evidente que el *modo de ser* del hombre en el mundo es distinto del que acabamos de indicar. "Amar a", "comprometerse en", "resolverse a", "conocer a", "odiar a" son *modos* de ser en el mundo, pero muy diversamente de como "el agua está *en* el vaso". Como el modo fundamental de ser el hombre en el *mundo* es la *ex-sistencia* (estar siempre vertido fuera en medio del mundo), denominaremos por ello los *modos* concretos de *ex-sistir*: *existenciales*, y la analítica filosófica de dichos existenciales se llamará la *analítica existencial*¹⁰.

¿Qué utilidad tiene esto de diferenciar las notas categoriales de las "cosas" de los existenciales (modo de ser del hombre)? Que con ello no deberemos más indicar en que nivel nos situamos. "La silla está junto o *toca* a la mesa" nos manifiesta una nota categorial (cósica), muy distinto de cuando digo: "yo estoy junto a mi mujer" (nivel existencial). Si se dice que la silla *toca* a la mesa se indica con ello algo muy distinto que el *tocar* una persona a otra. Las notas categoriales se nos presentan siempre como notas de algo "ante los ojos" pero enfrentándonos *dentro* del mundo. Las notas existenciales en cambio nunca están "ante nuestros ojos", sino que son parte componente de nuestro ser en el mundo. Puedo decir: "Esta silla está allí a dos metros". La noción de distancia o espacio es aquí categorial. Es muy distinta a la "espacialidad existencial", para la cual la silla puede estar "cerca" (porque con dos pasos la alcanzo) o "demasiado lejos" (porque enfermo me encuentro postrado en un lecho). Lo primeramente dado es la "espacialidad existencial", el "ser en el mundo", donde se recorta como un "ante los ojos dentro del mundo" el espacio categorial de las cosas intra-mundanas.

El mismo hombre, sin embargo, no deja de "ser efectivamente ante los ojos", como las demás cosas; no deja de estar *condicionado* naturalmente (como parte de la naturaleza). Ese ser reiforme (= con forma de ros = cosa) es un *factum* (un hecho). Alphonse de Waelhens nos dice que "la facticidad humana es la dimensión reífica que nos hace solidarios pura y simplemente de todo lo que se entiende por real"¹¹. Ese punto de partida cósico (=como cosa) y condicionado del hombre no es absoluto (es el *ex* de la *ex-*

¹⁰ Ver 4 de *Ser y tiempo*.

¹¹ Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Nijhoff, La Haya, 1961, p. 71.

sistencia) porque el hombre siempre se trasciende, sale de sí, se vuelca más allá de sí. El hombre no es pura cosa. El hombre tiene poder sobre su propio ser; es decir, decide sobre su destino (Heidegger dice repetidas veces: "El hombre es un ente al que en su ser lo va éste mismo", § 41 de *Ser y Tiempo*; quiere decir: el hombre dispone de su ser y puede "pre-ser-se" es responsable de su acabada realización *antes* de que acaezca). Hay en el ser del hombre una dialéctica entre facticidad y trascendencia. Trataremos más adelante la cuestión de la trascendencia. El hombre no es lo que simplemente es ahora y ante nuestros ojos como un hecho condicionado entre otros entes; el hombre está fuera de sí tendiendo efectivamente a su plena realización (hacia su fin = tolos = tensión teleológica). El hombre es un poder-ser, *dynatós* le llamaba Aristóteles. Es decir, el modo de ser en el mundo es siempre un curarse de, un pre-ocuparse por (no en sentido psicológico sino como un modo de ex-sistir, como un existencial). En la noción de "pre-ocupación" se deja ver un doble sentido: estar ocupándose de "algo", pero siempre como pre (como un "pre-ser-se", un estar siendo antes algo a lo que se tiende; no es lo mismo estar "ocupado" que "pre-ocupado"). El hombre es en el mundo, ex-siste, viviendo en él, tendiendo efectivamente a todo lo que habita el mundo. Amar u odiar, conocer o ignorar, postergar o acelerar, hacer o deshacer son modos existenciales que se fundan en la "pre-ocupación" (*Besorgen*) como existencial fundante (con esta "apertura" pre-ocupada Heidegger supera la doctrina de la "intencionalidad" de Husserl).

A partir de lo dicho, en el fenómeno del conocimiento, por ejemplo, se deberá corregir la descripción tradicional del idealismo. Se pensaba que había un ente (el alma) y otro ente (el mundo como objeto). El conocimiento era la "relación" entre el sujeto y el objeto. Pero no es así. El hombre que es en el mundo puede, ciertamente, conocer. El conocer es *uno de los modos* de ser en el mundo; un *ser-cognoscente* en el mundo. Pero este "conocer en el mundo" se funda sobre el modo de ser radical: ex-sistir (ya que el conocer es un modo de ex-sistir: un modo de trascender la facticidad), y ejerce a un nivel concreto la "pre-ocupación" radical. El "conocer" es un modo de ocuparse con los entes que nos hacen frente ante los ojos *en el mundo*. *Antes* de ser sujeto *ya* estoy en el mundo ex-stático. *Antes* que aparezca una cosa como objeto *ya* está el mundo dentro del cual la cosa se me adelanta como ante los ojos.

El "sujeto" no *sale* de su anterioridad para captar el "objeto" en su exterioridad. El hombre comprende la trama, el aspecto (*oídos* decían los griegos) de los entes *dentro* del mundo, como cosas *intra*-mundanas. El hombre no sale a una esfera interior, ni se refiere como sujeto a un objeto. El hombre es desde que es hombre ya junto (=cabe) a los entes dentro del mundo. Estuvo siempre ya afuera (*inmer schon drauben*). El hombre está siempre en la "interioridad del mundo que habita", que es el lugar de su ex-sistencia, de su tras-cendencia. Este es el hecho originario, es lo obvio por excelencia, pero que por tan vivido nunca analizado reflexivamente (=Ur*factum*).

Esta posición es un retorno, por ejemplo, a lo mejor de la metafísica de Aristóteles o de Tomás de Aquino. Es una superación del idealismo que reina en Occidente al menos desde Descartes, pasando por Kant, Hegel, Nietzsche y rematando con Husserl. La superación se realizó, históricamente desde los primeros trabajos de Heidegger (su disertación sobre las categorías de Duns Escoto en 1916 puede ser un punto de partida) hasta la aparición de *Ser y Tiempo* (1927).

§ 4 La ciencia europea como "modo" de ser en el mundo.

4. Cuando el hombre conoce algo, se trata de un modo de ser (un modo de situarse) en el mundo. El conocer se funda, como hemos dicho, en el modo de ser fundamental del hombre: ex-sistir (en el mundo). Un modo de conocer es el *conocimiento científico* (la ciencia). El que hace ciencia se ubica en un mundo no de cualquier manera sino de una manera tal que considera a los entes que le hacen frente dentro del mundo como "objetos" de ciencia. Téngase en cuenta que el ente puede ser considerado de muchas otras maneras dentro del mundo. El científico se sitúa sin embargo en un ángulo o perspectiva, dentro del mundo, que le permite estudiar ciertos aspectos formales del ente a manera de conclusión científica. Conocerá los entes a partir de principios o axiomas, conocerá a su objeto por sus causas. Pero, no debemos olvidarlo, el conocer es un modo *fundado* en el ser en el mundo; la ciencia es igualmente un modo *fundado* de ser en el mundo. ¿Qué significa ésto? Lo siguiente. Cuando el científico se pone a hacer ciencia, sea el inventor o simplemente el que continúa las investigaciones comenzadas, cuenta ya con un repertorio de experiencias, vivencias, conocimientos, etc. que se lo imponen como *evidentes* o incuestionables de suyo. Es decir, parte siempre e inevitablemente de toda una compleja red de realidades obvias. El ser en el mundo, el hecho originario, es lo más obvio; toda la estructura de existenciales es igualmente obvia; y además, sobre dicho modo de ser (humano) se van depositando (durante el transcurso de la historia humana) todo un sistema de estructuras que son igualmente aceptadas como irreprochables y verdaderas. El mundo real, del que parte el hombre de ciencia, no es un mundo (abstracto (el mundo humano en general), ni es tampoco un mundo cuyos elementos constitutivos hayan sido *verificados* (comprobados en su *verdad*) por la ciencia. Esto es imposible por definición. La ciencia no puede demostrar sus principios porque son indemostrables por necesidad. Pero si son *indemostrables* no significa que no puedan ser *pensados*. La filosofía puede pensar los *principios* de las ciencias porque la ciencia es un solo *fundado* en el "ser en el mundo" (que la filosofía puede describir, pensar, pero no demostrar). No se crea que con ello se posterga a la filosofía a ser un modo incompleto o inadecuado del conocer. Muy por el contrario. El conocimiento científico o demostrativo (de tipo positivo o que demuestra el *cómo* de los entes) es un conocimiento racional. Pero la razón y la demostración se funda sobre el modo eminente del conocer que es el *pensar*. Porque el hombre piensa (es decir, comprende lo que las cosas son) es que puede enjuiciarlas, y solo con juicios puede razonar. La indiferencia científica depende entonces del pensar que es previo. Pero el pensar es ya y desde siempre un modo de ser en el mundo, un modo de ex-sistir, porque siempre se pensará a *ta ónta* (en griego significa: las cosas que me hacen frente a los ojos en el mundo; de ahí viene "ontología": es el participio neutro plural del verbo ser: *lo que son*: las causas que se me presentan en su ser).

Verifiquemos esto con un ejemplo por demás ilustrativo. La ciencia europea, hija predilecta del Renacimiento y que llega en pleno siglo XX a su mayor esplendor, es el fundamento de la civilización que hoy se universaliza ante nuestros ojos. Esa civilización originaria de Europa reina en Estados Unidos y Rusia; bajo su ideal se producen las revoluciones de más diversos matices; la misma revolución china o la modernización japonesa son sus frutos aunque en virtud de diversas ideologías. Y, sin embargo, un

filósofo alemán, Edmund Husserl, ha tenido el coraje de mostrar como dicha ciencia está en crisis¹².

Husserl dice lo siguiente: "Desde el tiempo de Galileo se tiene como un logro incuestionado de la ciencia que la naturaleza se reduce a ser un objeto matemático¹³ (§ *Galileis Mathematisierung der Natur*); la actitud *matemática* es propia de la nueva época; sin embargo la ciencia no ha tenido en cuenta que, habiendo partido del "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt* o *Erfahrungswelt*), en la que inevitablemente vive (y vive en dicho mundo *ingenuamente*), olvidó y no consideró más el mundo del que parte (*Weltverlorenheit*); por lo que todo su quehacer *pierde sentido* para el hombre. El "mundo de la vida cotidiana" es un ámbito pre-científico (*vorwissenschaftlichen*; véase § 28); es todo lo obvio (*Selbstverständlichkeiten*, "lo que se comprende de suyo", § 29) sobre lo que el científico construye ingenuamente el ámbito de la ciencia. Cuando entra en crisis el hombre como tal en una cultura, cuando el "mundo de la vida cotidiana" cambia, todos los niveles que reposan en él (por ejemplo la ciencia) pierden su sentido. "El mundo de la vida cotidiana en cuanto tal ¿no es acaso lo más conocido por todos, lo tenido desde siempre ya como obvio en la vida de todo hombre, en lo que confiamos habitualmente por proceder siempre de la experiencia?" (§ 34). Cuando dicho mundo entra en crisis la ciencia pierde su fundamento ("la ciencia se edifica sobre lo que es obvio *auf der Selbstverständlichkeit der Lebenswelt* en la vida cotidiana"; § 34.b). Y como la ciencia no tiene por objeto al mundo de la vida cotidiana, como no tiene por finalidad analizarlo, dicho mundo pre-científico ahonda su crisis, sin remedio, y la ciencia va con él a la deriva. Sólo una ciencia que pueda pensar el "mundo de la vida cotidiana", mundo obvio y pre-científico podrá enfrentar la crisis en su fundamento. Husserl piensa y muestra como la filosofía (fenomenología como veremos más adelante es, justamente, "la ciencia del mundo de la vida cotidiana" (*Wissenschaft von der Lebenswelt*, § 34), una "ontología" de dicho mundo (*Ontologie der Lebenswelt*; § 51).

Veamos ésto más de cerca. En efecto, Galileo Galilei (1564-1642) había escrito lo siguiente:

"La filosofía (tal como la entendía en su época Galileo) está escrito en este grandísimo libro que continuamente está abierto ante nuestros ojos, me refiero al universo: pero no puede ser entendido si antes no se atiende a comprender la lengua y a conocer los caracteres en los cuales está escrito. Ha sido escrito en lengua matemática (*in lingua mathematica*), y los caracteres son triángulos, círculos y las otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender humanamente algo (de todo esto). Sin esta (lengua) todo es un agitarse vanamente en un oscuro laberinto"¹⁴.

Es decir, Galileo concibe de antemano a las cosas como poseyendo una estructura fundamental. Esta estructura es "evidente" (en griego se dice *axióo* = tener por digno o

¹² Su libro *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, La Haya, 1962; escrito entre 1936 a 1938 está dedicado a este tema.

¹³ Escribimos "matemática" con "h" para distinguir la actitud fundamental de la ciencia matemática.

¹⁴ *Le Opere di Galileo Galilei*, Firenze, 1933, t.VI, p. 232.

cierto) y conocida de *antemano*. Es un proyecto o *axioma* matemático (que habrá que ir explicitando) en tanto que sólo podemos aprender lo que ya conocemos de antemano (matemática viene del griego: *ta mathémata* = lo que puede aprenderse, *manthánein* = aprender, *máthesis* = enseñanza; se trata de aprender a conocer lo que ya conocemos de *antemano*: lo obvio).

Descartes (1596-1650) siguió la misma tradición de pensamiento:

"Yo comprendí que no había nada que pertenezca a la naturaleza o la esencia del cuerpo sino que es una substancia extensa (*étendue*) en largo, ancho y profundidad, capaz de diversas figuras y movimientos"¹⁵.

Como vemos todos los entes que pueblan el mundo han sido reducidos a ser explicados por la mera cantidad y movimiento. El mismo Isaac Newton (1642-1727) pensaba igualmente que los cuerpos se presentan como una realidad extensa dentro de un tiempo absoluto ("tempus absolutu, verum et mathematicum"¹⁶), de un espacio absoluto ("spatium absolutum"¹⁷). "De este modo se transforma el concepto de la *naturaleza* en general. La naturaleza no es ya (como para los griegos y medievales) el principio interno causante de los movimientos de los cuerpos; la naturaleza es el modo de la multiplicidad de las cambiantes relaciones de situación de los cuerpos, la manera en que éstos están presentes en el espacio y el tiempo... Con esto cambia también, y en cierto respecto se invierte, la manera de cuestionar la naturaleza"¹⁸. Un "nuevo" mundo (el del Renacimiento) originaba la ciencia, y ésta, por su parte, cambiaba al mundo que le daba origen. Un paso más y Kant (1724-1804) concebirá toda la naturaleza como objeto (*Gegenstand*) propio del conocimiento científico. El espacio y el tiempo absolutos de Newton son ahora formas *a priori* de la sensibilidad; el objeto, que constituye la naturaleza, es ese fenómeno que puede ser conceptualizado por las formas *a priori* del entendimiento (las categorías). "También Kant se mantiene en el plano de la proyección (*mathematica*). También él, al igual que la tradición anterior y posterior a él, prescindió de antemano de *aquel ámbito*, de las cosas, en el cual nos sentimos, inmediatamente *familiares* de las cosas tal como nos las muestra también el pintor: la sencilla silla con la pipa (de un cuadro) de Van Gogh recién dejado u olvidada"¹⁹. Kant no consideró el "mundo". El hombre es un "yo trascendental" que solo conoce lo que la razón constituye; la cosa (*noúmenon*) es incognoscible para el hombre (solo es conocida por la visión creativa de Dios). Si las cosas son incognoscibles en sí ¿para qué ocupan el tiempo en pretender comprenderlas. Karl Marx (1818-1883), de la izquierda hegeliana (diríamos un "nieto" de Kant), piensa que debe cesar la "especulación" (porque es) en la vida real donde empieza la ciencia real (*wirkliche*) positiva (*positive*). la interpretación de la actividad práctica, del proceso del desarrollo práctico de los hombres. Las frases (vacías) sobre la conciencia (trascendental) cesan, y un saber real ha de sustituirlas. La filosofía autónoma, ante esta interpretación de la sociedad (= de lo efectivo, *Wirklichkeit*), pierde

¹⁵ *Respuestas a las objeciones* VI, 10.

¹⁶ *Principia Mathematica*, def. VIII, sch.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ H. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, trad.cast., Sur, 1964, p. 88

¹⁹ *Ibid.*, p. 200.

su ámbito de ejercicio"²⁰. Todavía un paso más y el hombre es reducido a un mero *hecho* natural. De Comte (1798-1857) a Darwin (+1882) al positivismo se impone en Occidente como la filosofía triunfante. Tan positivista es el fundamento del sistema capitalista americano como del comunista ruso. La "colección de hechos" suplanta aún al "proyecto matemático". Las ciencias europeas, ahora mundiales, pretenden ser el único modo *estricto* de conocer. Pero bien saben que solo conocen cómo las cosas son (lo aprendible) pero no *lo qué* son (la esencia). Lo que la cosa es *en sí* se declara de antemano imposible de conocer. El hombre, por otra parte, sólo podría ser conocido por las mismas ciencias *positivas* (etnología, antropología física, psicología, sociología, etc.). Pero éstas no pueden hacerse cargo de *lo qué* el hombre sea en su esencia, en su estructura metafísica; la ciencia positiva, que reposa sobre el "mundo de la vida cotidiana", no puede tampoco hacer del mundo objeto de su quehacer. Se ha cerrado el camino al fundamento y la crisis es irremediable.

§ 5 Necesidad de retornar al fundamento.

5. ¿Qué es lo que ha pasado? La "modernidad" se fue "desconectando" del *fundamento* en dos sentidos. Por una parte, *las cosas* (el cosmos asumido como entes ante los ojos que hacen frente en el mundo) fueron primero reducidas a mera realidad matemática, después a una "X" desconocida, ya que es el hombre el que organiza con sus formas cognoscitivas el caos fenoménico. Por otra parte, el mismo *hombre* se redujo primeramente a ser solo un "yo pensante" (espíritu desencarnado de Descartes), axioma fundamental que conoce a las cosas por ideas "puestas" en su subjetividad, o que conoce las cosas sólo como objetos (Kant), a partir de sus propios principios y formas *apriori*. Para después transformarse en un *homo faber* (Marx) o un hecho de la naturaleza (Darwin). En decir, el hombre moderno, y con ello la ciencia moderna, se ha cerrado en dos sentidos el camino: ha cerrado su acceso real a lo que las *cosas* son, ha cerrado el acceso a la esencia del *hombre*. Piensa que no es posible conocer las cosas en sí y que el hombre solo conoce en la subjetividad trascendental; es decir, el hombre es definido como *razón* de un espíritu sin mundo y al que se le presentan objetos, o como *praxis* de una historia sin teleología. Husserl da un primer paso para superar la crisis, cuando dice que la ciencia reposa (por sus axiomas y en todos su proceder sobre el "mundo de la vida cotidiana". El hombre, por su parte, accede a las "cosas mismas" porque es *intencionalidad* (su conciencia tiende por esencia a lo que las cosas son).

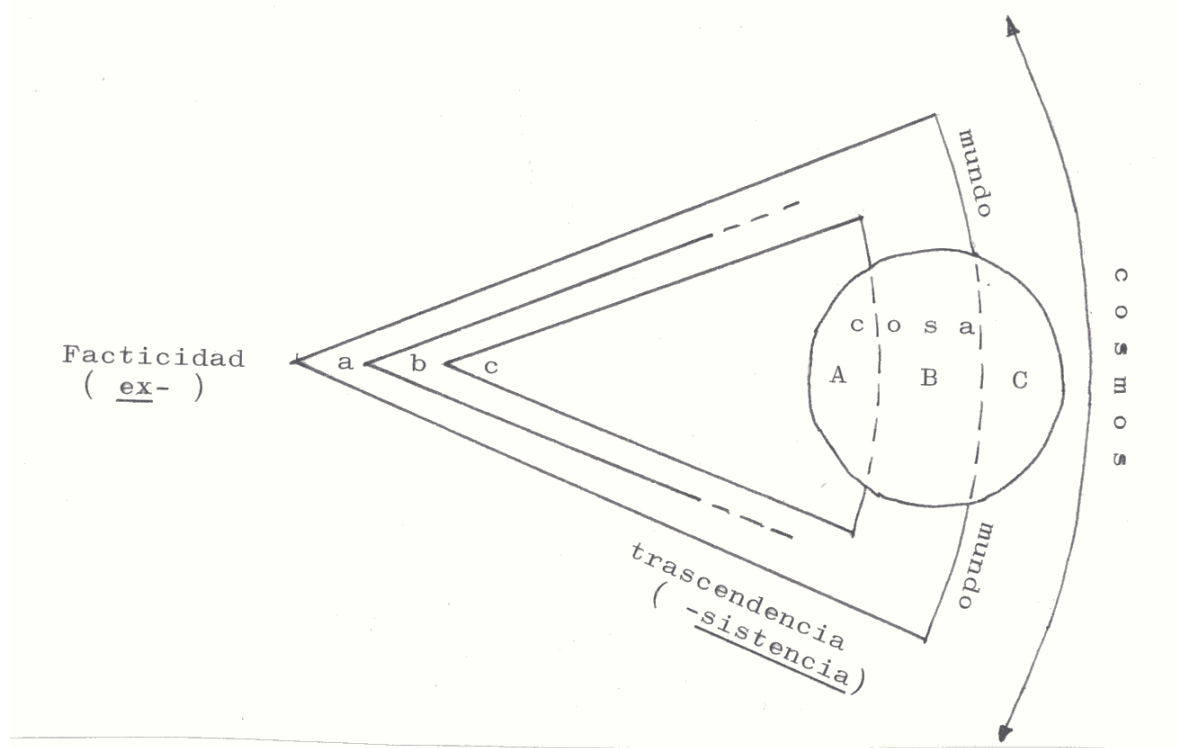
Pero Heidegger va más allá. En primer lugar, muestra como el hombre antes de ser una "razón calculadora" (que demuestra a partir de la extensión, movimiento o fuerza de los "objetos") es un ente que "comprende" *lo qué* las cosas son (el *ser* de los entes en un mundo. Ese "comprender el ser" hace del hombre un hombre, instaura un mundo, funda el ejercicio calculador de la ciencia positiva. El hombre no es, tampoco, un espíritu desencarnado; su ser en el mundo incluye la corporalidad, la temporalidad, la espacialidad... ex-sistenciales que hacen del hombre, ciertamente, un ser finito, pero no un alma substancial *separada* del cuerpo como para Descartes.

²⁰ *Die deutsche Ideologie*, B,A,1, Ed. Kröner, 1953, pp. 350

En segundo lugar, el *mundo* es mucho más que la *naturaleza* de los modernos: mero ámbito configurado en el proyecto axiomático de la conexión de movimientos uniformes espacio-temporales; proyecto matemático que se pone a sí mismo como principio normativo del saber. El saber matemático no es el saber filosófico-metafísico. No se trata solo de cuerpos matemáticos. El mundo es el horizonte mismo en donde el hombre vivo. Las cosas o entes del mundo no son solo extensas, sino que tienen cualidades, formas, historia, pero, y mucho más, son útiles o realidades que tienen significación, que tienen una trama, un aspecto (*eidos*), *ser* y este su ser puede ser comprendido por el hombre.

Toda esta superación del idealismo moderno y de la reducción naturalista de la ciencia queda expresada en la simple fórmula: El hombre es ex-sistencia; o: el hombre es el ente que es en el mundo. Con ello se recupera la nota esencial del hombre, el de ser un ente arrojado en el mundo porque desde siempre ya *comprende lo que las cosas son en su ser* que le hacen frente ante los ojos. El conocimiento, habíamos dicho, es un modo *fundado* de ser, se funda en el ex-sistir en cuando que es un modo-cognoscente de ser. La ciencia es un modo del conocer. Cuando dicho conocer científico o calculante pierde su fundamento (cuando no puede dar cuenta del "mundo de la vida cotidiana" del cual surge o del ser en el mundo en el cual se funda) pierde su sentido. El quehacer de la ciencia puede así volverse contra el mismo hombre y en vez de servirle como un instrumento puede transformarse en el señor que esclaviza y destruye al mismo tiempo.

Representemos lo dicho con un esquema que muestra imperfectamente los diversos planos que hemos ido distinguiendo:



En el esquema (a) sería el hombre en tanto "apertura" el mundo; (b) sería un modo fundamental de ex-sistir: el pensar (ya veremos más adelante que es este el modo de ex-sistir propio del filósofo); (c) es el conocer científico, uso racional y calculante, un modo *fundado* de ex-sistir. De la totalidad del *cosmos* (primera circunferencia onmicomprensiva) el hombre asume todas las cosas que constituyen "lo interior" al horizonte del *mundo*. La cosa (A/B/C) puede ser *objeto* del quehacer científico (A); puede ser pensada por el filósofo o simplemente vivida (sea como lo "ante los ojos" o lo "a la mano") y en este sentido sobreabunda al mero objeto de ciencia (lo cosa como *ante-* o *trans-objetiva*) (B); puede aún consistir en lo inefable, incomprendible o simplemente todavía no experimentado ni conocido (formaría parte del cosmos pero no de nuestro *mundo*) (C). La razón científica (c) debe buscar su sentido en el pensar (b), así como el objeto de ciencia (A) se explica acabadamente por la posición pre-científica de la cosa en el mundo (B). Cuando la ciencia se vuelve un absoluto (c-A) pierde su quicio: el hombre que es en el mundo. "La grandeza y la superioridad de la ciencia natural del siglo XVI y XVII (sobre la positivista del siglo XIX y XX) reside en que aquellos investigadores eran todos filósofos"²¹, y por ello podían todavía fundar la ciencia sobre el "mundo de la vida cotidiana" pre-científica, cuyo sentido conocían autoconcientemente. No pasa lo mismo con los científicos de nuestra época que "han perdido pie" o fundamento. Hay excepciones, y "las cabezas dirigentes de la física actual, Niels, Bohr y Heisenberg, piensan de un modo completamente filosófico"²². Escuchemos al mismo filósofo advertirnos el sentido de esta pérdida de fundamento por parte de la ciencia:

"El hombre de la edad atómica será entregado sin consejo y sin defensa a la marca ascendiente de la técnica. Lo será efectivamente sí, allí donde se juega lo decisivo, el hombre renuncia a ejercer el *pensamiento meditante* contra el pensamiento simplemente *calculante*... Debemos utilizar las cosas técnicas, debemos servirnos normalmente de ellas, pero al mismo tiempo tenemos que liberarnos de ellas, de suerte que conservemos siempre la necesaria distancia... Una vieja palabra (alemana) se nos ofrece para nombrar esta actitud de *si* y de *no* ante el mundo técnico en su conjunto: es la palabra *Gelassenheit* (= serenidad, sosiego, el abandono paciente y expectante del contemplativo)"²³.

El quehacer científico positivo surge del mundo pre-científico y se vuelca en él para modificarlo. Se establece así un círculo que crece en la historia. El hombre que hace ciencia no puede, sin embargo, hacerse cargo científicamente del "mundo de la vida cotidiana" donde la misma ciencia tiene o no sentido para el hombre. Es aquí donde la filosofía aparece. Como ciencia de lo obvio, de lo ya dada previamente, el filósofo analiza todo ese ámbito que va de la esencia del hombre hasta los axiomas de las ciencias, y desde la cosa mundana hasta el objeto de la ciencia. La crisis de la ciencia es crisis del hombre y el estudio de éste es el quehacer de la antropología filosófica. El positivismo la había negado.

²¹ M.Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*; trad. cast., p. 68.

²² Idem, *Ibid.*, p. 69

²³ Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959.