

CAPITULO II

LA FENOMENOLOGIA COMO METODO FILOSOFICO. CRISIS, CONVERSION Y PASAJE A LA TRASCENDENCIA

En el primer tema hemos visto que el hombre es el ente que es en el mundo. Hemos igualmente considerado un modo de ser en el mundo: el conocer científico. Hemos vislumbrado como el científico cuando se pone a hacer ciencia parte de axiomas que se le muestran como obvios, evidentes¹. Sin embargo, dichos axiomas indemostrables son el fruto de una actitud y de las estructuras de su época cultural. La evidencia u obviedad de los principios de las ciencias queda así puesta en tela de juicio. La crisis de la ciencia consiste justamente en el hecho que la ciencia no puede pensar sus fundamentos (todo aquello que va desde la esencia del hombre hasta los axiomas). No puede conocer "científicamente" ni lo que el hombre es ni lo que las cosas son, ya que el hombre está más aquí del científico y las cosas más allá de los objetos. Se trata ahora de abordar la cuestión *fundamental*.

§ 6. *¿Qué es com-prender?*

Decíamos: El hombre de ciencia no puede pensar sus propios fundamentos. Pero, ¿qué es pensar? Entramos aquí como en un círculo: debemos pensar lo que es pensar. Dicho círculo es inevitable ya que el hombre es el único ente que puede re-flexivamente preguntarse por lo que él mismo es.

Se dice que el "hombre es un animal racional". El uso racionante o demostrativo de la inteligencia es el propio del científico y de la lógica o logística (ésta última pasa por ser lo esencial de la filosofía en los países anglosajones, se trata de una de las mayores desviaciones y pérdidas del pensar). A partir de una premisa mayor conocida, se demuestra una conclusión gracias a otra premisa mayor también conocida, lo que permite la inferencia. La inteligencia racionante procede así de lo ya conocido a lo antes desconocido y ahora demostrado, concluido o inferido. El logista toma ya el fruto de la inteligencia (juicios y racionios) y estudiando sus relaciones formales descubre innumerables posibilidades de demostración desconocidas.

Pero, el uso racional de la inteligencia es posible porque antes el hombre ha ya comprendido lo que las cosas son. La evidencia del axioma, el carácter obvio de la primer premisa, la constitución de determinadas relaciones formales y la imposibilidad de otras nos muestran que todo el edificio de la ciencia y la logística reposan sobre un ejercicio previo de la inteligencia. ¿Cómo es que antes de razonar (antes de ser entonces un "animal racional") ya tengo algo por evidente obvio? Queremos con esto demostrar que la inteligencia racionante o calculadora del científico parte ya de algo conocido y tenido por evidente. El hombre ya es cognoscente antes de comenzar a razonar; *ya está en el mundo*; antes de argumentar o demostrar o estudiar ya ha ejercido en muchos planos previos su ser de hombre. Por otra parte, esas premisas primera o axiomas (indemostrables por definición)

¹ Véase M.Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, II.

son comprendidas en cuanto a sus contenidos y pueden ser pensadas (aunque no demostradas como hemos dicho). Es decir, hay un conocer que es previo al conocer racional científico.

Puestos a pensar nos referimos a "algo" ya comprendido previamente. Es decir: antes de pensar está el comprender; mientras que el conocer científico, que no puede descartar el comprender, puede sin embargo dejar de pensar. El comprender es lo esencial al hombre, el pensar es un quehacer libre, fundamental pero puede ser dejado de lado. Es el esquema representado en el capítulo I, el comprender es (a), el pensar (b) y el conocer científico (c).

Cuando un hombre se enfrenta primerísimamente con algo se establece un encuentro² entre el hombre y las cosas. Dicho "encuentro" es posible porque el hombre *abre* siempre un ámbito y se *abre* siempre a un ámbito dentro del cual la cosa puede venir al encuentro. Ese despliegue de un horizonte, de un ámbito, es una posibilidad o capacidad del hombre. Lo que el hombre despliega ante sí, a lo que se abre por esencia es lo que hemos llamado *mundo* (el último Heidegger lo llamará *Die Gegnet* en la obra *Gelassenheit*, es decir "el dominio que se opone ante nosotros"). Es dentro de un mundo donde las cosas se nos pueden avanzar para ser conocidas. Este momento primerísimo del despliegue de un ámbito es lo propio del hombre. El animal sólo tiene un apagado medio estímulo. El hombre en cambio ilumina un horizonte ante sí, un ambiente circunvalante (Jaspers lo llama así, aunque en otro sentido: *Umgreifende*). No se piense que el hombre despliega ese ámbito primeramente como "sin" cosas. No. El hombre en su primer encontrarse con las cosas las está ya siempre comprendiendo a un nivel propiamente humano: el nivel inteligible. Desplegar un mundo o abrirse a él es com-prender las cosas, asumirlas en el lugar del habitar humano. Com-prender viene del latín, de *circum-prendere*; es decir, "prender" o "captar" las cosas como "Dentro de un círculo": abarcándolas. Esta como acción abarcadora, com-prensiva o recolectora del hombre debemos denominarla de alguna manera. Pensamos que la palabra com-prensión deja bien indicar la el modo de como la inteligencia despliega el mundo abarcando las cosas y captándolas en lo que ellas son. Cuando digo: "He com-prendido lo que es una rosa"; "he com-prendido su actitud de aquella ocasión". La palabra *co-lectar* lo mismo que *inte-ligencia* (en el decir de los medievales inteligencia viene de *intus-legere* = leer-por-dentro) proceden del verbo latino *legere* que significa: recoger, tomar, leer. Del mismo modo, y por la común raíz indoeuropea, en griego *légein* significa: reunir, juntar. En griego igualmente *logía* significa "colecta". Para nosotros, entonces, com-prender o *légein* expresará la actitud primerísima del hombre como tal. El hombre es hombre porque despliega un mundo, porque puede reunir lo múltiple, comprender algo en su contexto, abarcar su trama esencial dentro del horizonte que le da sentido.

A esta altura de nuestra meditación puede venirnos en ayuda una descripción de lo que estamos pensando que hizo hace siglos Aristóteles. Reflexionando sobre el momento originario de todo comprender el filósofo griego vió la necesidad de una sinergia entre dos momentos. Primeramente, apareciendo las cosas como estímulos sensibles el hombre debe poder superar este nivel (de lo contrario permanecería en el mero medio estímulo animal).

² "Recontre" lo llama De Waelhens, op. cit., p. 197; Er-eignis lo denomina Heidegger, *Identität und Differenz, Pfullingen*, 1957, en el sentido de "co-pertenencia" o "bi-pertenencia".

Elevar el dato sensible a la comprensión de su trama inteligible significaba una actividad propia del hombre:

"Se distingue, por una parte, el intelecto que puede llegar a ser todas las cosas -ya veremos más adelante de que se trata- y, por otra, el (intelecto) que *produce* (*poieîn*) todas las cosas, porque es una capacidad que opera como la luz (*fôs*); pues, en cierto sentido, la luz convierte los colores en potencia (en la oscuridad) en colores en acto (al iluminarlos)"³.

Veamos primeramente el segundo de estos intelectos, el que opera a manera de luz. Aristóteles explica que este intelecto hace o "produce todas las cosas" pero no en su ser-cosa (como la luz no produce el ente-color) sino sólo como "cosa-inteligible" (como color-visto). El hombre sin este intelecto sería una bestia, sólo viviría en el "oscuro" medio estímulo. Por cuanto tiene esta capacidad que produce un ámbito iluminado (inteligible, es decir: que permite ver no sólo la cosa en cuanto sensible sino en cuanto a su esencia, en cuanto a lo qué es) el hombre es un ente cuyo ser está en el mundo. Ese intelecto o productor iluminante de la inteligibilidad de la cosa es el que despliega el mundo, es decir, ilumina todas las cosas que han entrado en su sensibilidad o percepción en lo que son, en su consistencia o trama inteligible. Piensen Uds. que estuvieran en una cerrada noche sin entrellas, oscurísima. Munidos de un reflector de luz infla-roja y de sus adecuados lentes se internan en un paraje. Al iluminar ese ámbito con el reflector las cosas *aparecen*; sin dicha luz *nada* aparecería. Ningún otro hombre vería lo que Uds. ven. Las cosas de dicho paraje seguirían siendo, pero nadie sabría lo que son. Esa es la primera función del intelecto que por su actividad se llamó "intelecto agente".

Una vez que las cosas han sido iluminadas en lo que son dentro de un mundo, a partir de los datos de la sensibilidad, la inteligencia recibe o capta a la cosa así iluminada en su esencia. Es decir, el hombre comprende, asimila lo que la cosa es. El hombre "se hace" la cosa, la actualiza (es decir, la hace acto en sí mismo) en su inteligencia. Por esto Aristóteles dice que "por una parte, el intelecto puede llegar a ser (*gínestha*) todas las cosa (*pánta*)". No significa que el intelecto se transforme en todas las cosas tales como ellas son en la realidad; sino que el intelecto las actualiza en sí, se transforma en ellas en cuanto a poseer y ser su trama *inteligible: lo qué son*. Es la instauración y apertura al mundo. Esto es un ser "lo que" la cosa es en cuanto inteligible.

§ 7. *¿Qué es pensar?*

En el párrafo anterior hemos indicado en líneas muy generales lo que sea comprender. Se trata de una actividad en la que por lo menos pueden distinguirse dos momentos: en primer lugar el despliegue del mundo como iluminación de un contorno inteligible; en un segundo momento, un recibir la cosa como comprendida en su trama inteligible. Estos dos momentos forman un círculo y no existe entre ellos anterioridad temporal; el espíritu se mueve simultáneamente en esos dos niveles condicionándolos mutuamente. Ahora podemos avanzar y preguntarnos nuevamente en que consiste el *pensar*.

³ *Sobre el alma III*, 5; 430 a 14-17.

El pensar no es un comprender. El hombre está ya en el mundo cuando se pone a pensar. Además, el hombre puede ponerse o no ponerse a pensar. Podría pensarse que es fruto de una resolución voluntaria. Sin embargo no es sólo esto. Para ponerse a pensar hay que crear un ámbito de sosiego (esto es lo que Heidegger llama *Gelassenheit*) donde el pensar puede surgir como modo de estar en el mundo. Debemos primeramente liberarnos (*Gelassensein*) de la servitud al mundo para estar dispuestos a la espera de que el pensar se cumpla en nosotros. El hombre puede pensar; más aún, puede *aprender* a pensar. Ese aprendizaje comienza siempre por un saber recordar. Sacar del olvido lo oculto en lo obvio. Pensar es un saber "mantener" lo que se deba pensar; es un custodiar, apacentar, pastorear" lo que se deba pensar⁴; la ciencia puede *de-mostrar* racionalmente, puede calcular exactamente. Pero el pensar es algo diverso. El pensar es un ir mostrándose la cosa.

Para comprender lo que significa pensar nos viene nuevamente en ayuda el verbo griego *légein*. En efecto, significa en algunas lenguas indoeuropeas "poner", "disponer", "estar echado" (como en alemán *legen* y *liegen*). Si pensamos algo es que lo meditamos, que lo *ponemos* a consideración. Cuando a-ponemos o pro-ponemos algo "lo colocamos en posición de yacer"⁵ ante nosotros. Es decir, sub-yace a nuestra consideración pensante. Para pensar debemos detener el flujo de los acontecimientos en el mundo, debemos dejar-sub-yacer algo ante nuestros ojos; no podríamos hacerlo si no lo recordamos o recordamos. Sólo por la memoria el hombre puede detener algo para seguir considerándolo. Para que no se escape de nuestra mirada meditativa todo nuestro ser debe estar en sosiego y debe saber tender a lo que sub-yace ante lo mirado. Este pensar es un largo aprendizaje. El primer momento es *légein*; dejar-sub-yacer lo que se fija ante la inteligencia pastoreado por la memoria. El segundo momento en cambio, es el "tomar-en-consideración" lo que yace ante nuestros ojos. En el inicio del pensar el hombre dentro del ámbito desplegado del mundo hace yacer la cosa ante sus ojos que queda sí fijada en su contexto. Porque el hombre es libre puede detener el flujo de los acontecimientos y elegir el quedarse simplemente ante ellos. Por ello mismo puede después "tomarla en consideración". La inteligencia puede ahora abocarse a ver, percibir, recortar el perfil de la cosa que tiene ante sus ojos. La inteligencia penetra por las "fisuras" de los constitutivos de la esencia; se trata de un pensar analítico, mostrativo de las partes. Nada mejor para unificar esta descripción en una palabra que el verbo griego *noeîn* (=ver, percibir); indica este segundo momento cuando el hombre se lanza a la profundización de la captación primera de la trama inteligible de la cosa, de su esencia. Ahora podemos comprender lo que nos dice el filósofo citado arriba:

"El *noeîn*, o sea, el tomar-en-consideración, se determina por el *légein*. Esto significa dos cosas: Primero, el *noeîn* se desarrolla a partir del *légein*... Segundo: el *noeîn* es retenido dentro del *légein*... El ensamblaje de *légein* y *noeîn* es el rasgo fundamental del pensar que inicia aquí los primeros movimientos de su esencia"⁶.

El pensar, entonces, es bipolar: se trata de un saber recordar y mantener fijo ante la mirada aquello que debe ser pensado; este mantener antecede y es concomitante con el

⁴ Heidegger, *Was heisst Denken?*; trad. cast. Nova, 1964, p. 9

⁵ Heidegger, op.cit., p. 192.

⁶ *Op. cit.*, p. 203.

tomar la cosa en consideración. El tomar la cosa en consideración es muy distinto que el modo como el científico se enfrenta con sus objetos o que como el hombre de la calle vive habitualmente con las cosas que son en su mundo habitual o cotidiano. El "tomar en consideración" del pensar es un ir rodeando a la cosa en sus diversos aspectos y descubriendo en ella las fisuras inteligibles por las que pueda ir siendo analizada; se va desmantelando a la cosa en sus componentes, elementos constituyentes, sus notas constitutivas. Se va distinguiendo entre lo que funda o es fundado, entre lo necesario y lo accesorio. Se va descubriendo lo que la cosa es, en su esencia y en sus modos de manifestarse. Sin embargo esto no puede ser todo. El *légein* tiene todavía una función final, la de recoger, recolectar, reunir todo lo encontrado por el "tomar en consideración" (*noeîn*), leyéndola en su unidad, *com-prendiéndolo*. Esta nueva com-prensión es mucho más grave en significado que la primera. Por ello el pensar no termina nunca, sino que siempre esta comenzando. Como el ave que quiere llegar a grandes alturas en nuestras cordilleras andinas, debe la inteligencia pensativa y rememorante remontarse a lo que las cosas son, siguiendo en su vuelo un movimiento ascendente en forma de espiral. Muchas veces pasara por el mismo punto, muchas veces com-prendiera nuevamente lo mismo, pero cada vez a mayor altura. El pensar vuelve siempre sobre el mundo para re-tomar en consideración las cosas y para comprenderlas en mayor profundidad. El hombre, ser finito, nunca podrá agotar "lo a pensar" y, por ello mismo, el pensar como actividad del hombre nunca tendrá fin.

Hasta ahora nos hemos centrado preferentemente en el hombre, y hemos visto como el pensar es una morosa y compleja actividad del ex-sistir humano. Volquémonos ahora más bien en la cosa misma, esa cosa que el pensar tiene *siempre ante* sus ojos. Esto último no debe olvidarse nunca. El acto inteligible de iluminar un ámbito o de captar la trama inteligible de las cosas no cierra al hombre sobre sí, sino que lo mantiene permanentemente abierto al mundo y a las cosas. Las cosas cuya esencia no capta están siempre dentro del mundo y el hombre las capta en su estructura inteligible, a partir y a través de la percepción sensible, como estando allí: ante sus ojos (no como siendo solo en la mente). La misma actualidad de la cosa como un inteligible en la mente está remitiendo siempre e inevitablemente a la cosa real como lo que es "de suyo" (como un *prius* /= la inteligencia cuando fija la cosa ante sí en el mundo la considera como real; como ya dada en la realidad)⁷. El pensares un encuentro con las cosas. En este encuentro la cosa re-vela lo que es. "Re-vela" no significa que vela "de nuevo" sino más bien que desvela, es decir, que se "des-cubre, se saca el velo. Las cosas están como veladas en el medio estímulo animal, en el cosmos o en lo obvio de lo habitual. Sólo el hombre en vigilia puede abarcarlas para comprender lo que son. Llegar a un núcleo inteligible es un des-cubrir las cosas en su esencia. Las cosas, como con un pudor óptico, parecieran oponerse tenazmente a ese desnudarse ante los ojos inteligibles del espíritu. Y no bien des-cubierta, se oculta nuevamente lo que las cosas son por lo habitual, lo obvio, lo cotidiano. El pensar es ese persistente modo de encarar las cosas y no permitir que vuelva su ser al olvido.

§ 8. La fenomenología como método

⁷ X. Zubiri, op.cit., p. 394: "El *prius* es... la positiva y formal remisión a lo que es la cosa antes de su presentación... La cosa me es presente como de suyo")

Para Husserl, como ya hemos indicado más arriba, la crisis de la ciencia europea podía ser superada si la filosofía llegaba a ser una "ciencia de la vida cotidiana". Es decir, sólo la filosofía podía, en el pensar de Husserl, asumir la tarea de pensar el fundamento. Por ello Husserl defendió a "la filosofía como ciencia estricta" (así se denomina uno de sus libros clásicos). Husserl mismo propuso a la "fenomenología" como el nuevo tipo de filosofía. Merleau-Ponty dice que "la fenomenología se deja practicar y reconocer como una manera o como un estilo; ella existe como movimiento (camino), antes de llegar a su entera conciencia filosófica"⁸. La primera página de *La phénoménologie de la perception* es digna de ser leída, aunque no llega Merleau a ver la diferencia entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, ambas estas como yuxtapuestas⁹. La fenomenología fue presentada entonces, desde comienzos del siglo, como la manera metódica y filosófica de poder pensar lo obvio. Para ello Husserl se internó en complicadas distinciones que nosotros no entraremos ni a exponer ni a discutir (ya que es innecesario: Husserl luchó contra el positivismo desde el idealismo: ambas posiciones han sido hoy superadas, al menos en buena parte del pensar filosófico contemporáneo). Después de esta derivación histórica volvamos a nuestro pensar.

En efecto, la cuestión esta planteada así: ¿Es posible un pensar que se sitúe entre la esencia del hombre y los axiomas evidentes de las ciencias? Y si así fuera, ¿Qué garantías tenemos que dicho pensar puede mostrarnos algo con el mismo sentido estricto de la ciencia aunque no con la misma exactitud matemática? ¿Es posible una "ciencia" del pensar? Si así fuera podríamos internarnos en esa región vedada para la ciencia; la esencia del hombre, su ser en el mundo, los existenciales, y todo lo obvio. Es aquí donde arranca el pensar de Heidegger (comentaremos ahora el § 7 de *Ser y Tiempo*).

La filosofía no es una ciencia positiva (no usa entonces la razón calculadora o meramente racionante). Pero no es tampoco un mero saber vulgar, del hombre de la calle. Además, aunque *es un pensar* está sometido a ciertas condiciones. *Es un pensar* (lo que debe ser tomado en su radical significación: la filosofía no es una ciencia como las otras y exige por ello ponerse en condiciones de poder *pensar*) "metódico". En griego "*méthodos*" significa "a través del camino" (de *meta*= a través, *ódos*= camino). Es decir, el método es un *modo* de caminar, de avanzar, de penetrar; en nuestro caso un *pensar metódico* es un pensar que sabe como debe avanzar por el camino de lo que las cosas son. Eso es lo que ya nos indica Merleau cuando dice: "se deja practicar y reconocer como una manera o como un estilo, ella existe como movimiento...". La filosofía es un *modo* o *manera* de pensar. No es un pensar cualquiera, de cualquier *manera* y sobre cualquier *cosa*. No.

¿Cuál es el método (lo que indica el camino de cómo se debe pensar) de la filosofía? Es la fenomenología. Esta extraña palabra es muy conocida en la filosofía alemana (surgió ya en la escuela de Wolff y fue usada por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, pero en un sentido muy diverso al que le daremos aquí).

⁸ Op.cit., p. II.

⁹ Véase A. Diemer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Hain, Meisenheim, 1956.

Fenomenología es una apalabra compuesta. En primer término esta formada por *fenómeno* (viene de la palabra griega *fainómenon*) que quiere decir etimológicamente: "lo que se muestra" (was sich zeigt), "lo que se muestra por sí: lo patente". Deriva por su parte de la palabra griega *faíno* (= poner o sacar a la luz del día) y en definitiva de *fos* (= luz, como vemos la luz es la que en su brillo se hace patente a la mirada, la que ilumina lo en oscuridad; ésto puede relacionarse a lo que hemos dicho en el § 6, sobre la comprensión como iluminación). ¿Qué es lo que se muestra a sí mismo? Las cosas, los entes, los que son (*ta ónta* decían los griegos) pueden mostrarse de diversas maneras, tantas como modos de abordarlos: si las abordo como cosas *sensibles* se me muestran como coloreados, pesados, suaves, etc.; si las abordo como *inteligibles* se me muestran como con sentido; substantes, accidentales, siendo ésto o aquello; si las abordo como ex-sistiendo en el mundo se me muestran como corporalidad, animidad, temperalidad, en una espacialidad existencial, etc. Aun hay posibilidad que se muestren como lo que no son en sí mismos: sería un tener "aspecto de..." (aunque no lo sea), es un mero "parecer ser..." lo que no es. Pero la mera apariencia se funda sobre el mostrarse originario que queda ocultado tras la apariencia. En esto se cifra la mayor dificultad.¹⁰

Las cosas se muestran pero, la mayoría de las veces, "parecen ser..." ésto o aquello (es lo obvio, lo habitual; tanto del mundo cotidiano como de los axiomas de las ciencias) pero en verdad su ser auténtico yace en el olvido, en el ocultamiento, en lo in-cognito (lo no sabido, lo no pensado). La cuestión metódica se plantea entonces así, es necesario que las cosas mismas se muestren en su ser auténtico, en su ser real (y esto, como veremos, es la verdad). El método debe conducirnos a que las cosas se nos manifiesten en su trama verdadera: hay que dejar verdadar a las cosas (como nos dice bellamente X. Zubiri, *op. cit.*).

Sabemos ya lo que significa *fenómeno* en la palabra *fenomeno*-logía: lo que se muestra por sí mismo de la cosa. Nos falta ahora un segundo momento: *lógos* (palabra griega que deriva de *légein*). *Lógos* en griego significa primariamente "habla" (como cuando se dice: "el habla es una propiedad del hombre"; "sólo el hombre habla" en este último caso es verbo, en el primero sustantivo). El *habla* es un decir algo de algo. De otra manera: e-nunciar es permitir ver o manifestar (*fainesthai*) algo (aquello de *lo que* se habla) de una cosa (*a la que pertenece* lo que se esta diciendo) a alguien (*al que* escucha el habla). La palabra "e-nunciar" indica exactamente todo esto (procede del latín de: ex = origen desde donde; nunciare = contar, decir, dar aviso, referir; enunciarse = des-cubrir, re-velar, ex-poner. En griego en cambio se dice, con el mismo sentido, *apófansis*: de *apó* = origen desde el cual, *faíno* = poner o sacar a luz). Nuestro *hablar*, aun el más cotidiano, es un permitir ver "*al que*" nos escucha "*lo que*" se muestra "*de*" la cosa misma. Por ello el *lógos* puede ser falso o verdadero, porque puede mostrar u ocultar lo que las cosas son en su e-nunciarlas. *Hablar* es sacar a las cosas de su ocultamiento, des-cubrir las, manifestarlas como no-ocultas. Cuando el hombre se enfrenta a las cosas como comprensor (ver 6) puede captar lo que ellas son o ignorarlo. No puede propiamente nunca en-cubrir o falsear a las cosas. El encubrimiento o falsía puede venir cuando las e-nunciamos: podemos decir lo que las cosas no son.

¹⁰ Véase, Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, IV, 3; ed. cast., Nova, 1966, pp. 136ss.

¿Qué es entonces la fenomenología? Es el método filosófico gracias al cual se puede ver y manifestar por la e-nunciación *lo que* verdaderamente se muestra de la cosa. Este método se encamina a indicar como mostrar lo que se ha comprendido de la cosa. Saber mostrar las cosas tal como se muestran en sí mismas. Lo que las cosas son se muestra a nuestra mirada continuamente, sin embargo, sea por el no-pensar, sea por el habitual tenerlas ante nuestros ojos, todo lo que en sí se patente se vuelve oculto, en-cubierto, des-figurado. Es un ir de lo que "parecen-ser" a lo que verdaderamente son. La fenomenología es la forma de acceder (*Zugangsart*) a lo que es el tema de la filosofía: las cosas que se muestran no se muestran inmediatamente, es necesario la mediación del *lógos*; El *ser* no es evidente. La fenomenología es un método, un método hermenéutico (viene de la palabra griega *hermeneúein* = interpretación), es decir tiende a enseñar como puede hablarse, e-nunciarse o referirse (mostrarse por la lengua a otros) lo que las cosas son ("interpretar" es un vertir algo de un registro en otro registro; en nuestro caso es un interpretar las cosas; es un *decir* - se trata de un plano parlante- *lo que* la cosa es -se trata de otro registro: la esencia real). Las cosas deben ser metódicamente mediatizadas porque lo evidente no se deja ver, y lo tenido por evidente es a veces "apariencia". Por ello "ontología y fenomenología" no son dos distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por aquello de que trata (la ontología lo que es el ser del ente) y por su método (la fenomenología)¹¹.

Ahora podemos resumir lo dicho hasta el presente. El hombre se abre al mundo y abre el mundo por la comprensión (nivel del ángulo *a* en el esquema del cap. I). La comprensión funda el pensar (b) y el conocer científico (c). El hombre no siempre ha hecho ciencia y tampoco piensa siempre (en el presente la cuestión más grave es que ya no piensa casi). La crisis de la ciencia necesita de un pensar que piense su fundamento. La filosofía es justamente el pensar metódico (cuyo método es la fenomenología) que medita sobre el fundamento: ¿Qué es el hombre? ¿Qué es existencia? ¿Qué sentido tiene el ser del hombre en el mundo? ¿Qué sentido tiene la ciencia? Estas son algunas de las cuestiones que la filosofía actual no puede dejar de pensar. El pensar filosófico no es un mero saber vulgar o cotidiano, es un saber *metódico* y en este sentido es igualmente "ciencia", más aún, es una sabiduría. "La sabiduría es la más perfecta virtud de la inteligencia porque tiene como propio el conocer el sentido de la totalidad" (*ordinem*)¹².

§ 9. ¿Qué su-pone la filosofía?

La filosofía es un quehacer entre otros del hombre. Ese quehacer su-pone (=pone como su fundamento; *sub* = debajo) al hombre que piensa filosóficamente. Por ello el filosofar es un modo de ser en el mundo. Cuando la filosofía nace en la historia, el hombre ya estaba en su mundo; cuando el filósofo se pone a pensar ya está en el mundo. La filosofía es entonces *algo* que aparece, que se muestra en el mundo. Desde el siglo VII a JC., con un Tales de Mileto, la filosofía se hizo presente primero en Grecia, después en el mundo helenista; pasó al Imperio romano, y de allí al Imperio bizantino, a los Califatos árabes, a la Europa latina y germánica. En América se enseñó desde las cátedras de la primera Universidad latinoamericana (en 1538 en Santo Domingo) y en nuestra Mendoza desde que en 1767m

¹¹ *Ser y tiempo*, 7.

¹² Tomás de Aquino, *In ethicorum*, lect. I, 1; ed. Marietti, p. 3 a).

gracias a Francisco Funes y Esteban Sienfuentes, dos jesuitas que profesaron por primera vez la filosofía junto a estos Andes. Hoy se enseña en toda el Asia, desde New Delhi a Pekín; en Africa, desde el Cairo hasta la ciudad del Cabo. Se trata de un hecho universal. Debemos por ello tratarla, pensarla, como algo en el mundo. Deberemos pensarla filosóficamente, es decir, se trataría de comenzar por efectuar una fenomenología de la misma filosofía¹³.

La filosofía no se nos presenta como una cosa o entidad que es por sí. Sólo la descubrimos en aquellos que se llaman "filósofos", es decir, se muestra *indirectamente*. Unos la exaltan tanto que bien pareciera un acto clarividente de la misma divinidad. Así lo pensaba Hegel, ya que la filosofía era un *Saber absoluto*¹⁴.

Para otros en cambio la filosofía se presenta como eminentemente peligrosa. Para ellos, la filosofía es subversiva (viene del latín *subvertere* = poner abajo lo que estaba arriba), es una inversión o aparente desarraigamiento. Séneca decía que es un "*revellere penitus falsorum recptam persuasionem*" ("Desarraigar las falsas opiniones admitidas, recibidas" = lo obvio, *Selbstverständliche*). El filósofo inglés Berkeley indica esto en su *Diálogos de Hylas y Philonous*:

"Se podría soportar las paradojas y el escepticismo (de los filósofos) si no arrastraran tras de sí ciertas consecuencias que son peligrosas para la humanidad. Aquí está el verdadero mal: la gente que tiene poco tiempo para pensar ve que ellos (los filósofos)... contradicen los principios más claros y comúnmente recibidos y plantean dudas acerca de las verdades más importantes que habían sido tenidas hasta entonces por sagradas e indiscutibles"¹⁵.

En América Latina los que han oído algo del auténtico filosofar, lo mismo en Europa, pueden llegar a la conclusión de que la filosofía es cuestión innecesaria que tratan los profesores de filosofía, mientras que el ciudadano debe seguir disponiendo de certitud medidas, experimentadas ya por largo tiempo, y tanto más evidentes que reciben la aprobación unánime de los representantes más jerarquizados del "buen sentido". El "honesto hombre de la calle" puede entonces ignorar la filosofía, y no escuchar sus preguntas que puedan problematizar sus certitudes, creencias y hábitos adquiridos, sobre los que reposa, instalada y seguramente, su existencia cotidiana. ¿Quién es este "honesto hombre de la calle"? Son los "atenienses" de todos los tiempos, los que escucharon la defensa de Sócrates y, sin embargo, lo condenaron a muerte por ser un "peligro para la ciudad":

"¡Atenienses!... Yo os aseguro hombres que me habéis condenado a la pena de muerte, que inmediatamente después de mi muerte os llegará un castigo mucho más duro... serán más los que en adelante os pidan cuentas. Yo era quien los contenía, aunque no lo advertiais. Y serán más molestos porque son más jóvenes y vuestro

¹³ Véase J.Y.Jolif, *Comprende l'homme, Introduction à une anthropologie philosophique*, Paris, 1967, pp. 21-34; E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris; G. Gusdorf, *Traité de Metaphysique*, Paris, 1956.

¹⁴ Véase la *Fenomenología del Espiritu* (CC) donde el Saber absoluto (*Das absolute Wissen*) está más allá que el espíritu y la religión, es la claridad evidente de la inmediatez del ser (...*unmittelbares Sein*).

¹⁵ *The Work of G. Berkeley*, Oxford, 1901, t. I, p. 380.

enfado mayor. Si creéis que dando muerte a hombres vais a impedir que se os eche en cara que no vivís auténticamente, discurris mal... Este es el vaticinio que, al partir, os hago a los que habeis votada en contra mía"¹⁶.

Sócrates, el filósofo, es eliminado por su molesta filosofía. Sócrates se limitaba a preguntar lo que las cosas son. Homero, por ejemplo, era el *indiscutido* poeta que fundamentaba la cultura de Grecia. Sin embargo, el filósofo comienza por preguntar: "¿Acaso Homero no ha hecho de Aquiles un hombre astuto?"; y, poco a poco, va mostrando como ni Aquiles ni Ulises pueden ser tenidos como ejemplo, porque están llenos de vicios (*Hippias Menor*). Sócrates, en su aparente ingenuidad, en su "no saber nada", significa un llamado a la *autenticidad fundamental*. Es como si hoy preguntara alguien en Argentina: ¿Sabes lo qué significa *Oid mortales el grito sagrado, Libertad, Libertad, Libertad*? La respuesta parecería obvia, pero en verdad esta llena de dificultades y podría llevarnos al panteón de los *dioses* del Iluminismo, que muy pocos argentinos conocen y muchos menos aceptarían creer en ellos. Aquellos "atenienses" eran los ciudadanos "honestos" de la ciudad de Atenas. ¿Quiénes son hoy esos ciudadanos "honestos"? En germano, y de allí al latín, se usó en la Edad Media un término para denominar al ciudadano "honesto" de las calles de la ciudad, burgués (de *Burg* = fuerte, aldea, ciudad). En efecto, en la Edad Media hombres venidos de todas partes, desplazados de los feudos de la Iglesia, aventureros, segundones comenzaron a apiñarse junto a algunos caseríos que tenían casi siempre por centro un mercado y una iglesia (a veces catedral). Estos personajes fueron denominados, con desprecio, por los señores feudales como "habitantes del burgo": burgueses. Pero fue en los burgos (después ciudades) donde se gestó la cultura del renacimiento, del mundo moderno y contemporáneo (tanto Occidental como Oriental). Fue en el burgo donde se organizó el primito capitalismo¹⁷. En los parágrafos 4 y 5 del cap. I, nos referimos a la crisis de la ciencia europea. Y bien, de una misma actitud, y quizá aun siendo su remota causa, surge el "espíritu burgués"¹⁸. En Venecia, Milán, Boloña, Florencia y aún Roma aparece este nuevo tipo de hombre "un sistema total de vida y cultura"¹⁹. A éste se llama *ethos*: un modo nuevo de ser en el mundo, nuevo modo de ser que significa un modo distinto de habitar (= *ethos*, morada habitual) el mundo. El *burgués* es un hombre distinto al medieval (al caballero o al monje cristiano, que señoreaban por el mundo sin preocuparse por perder la vida). El burgués es "una nueva voluntad por dominar a la naturaleza"²⁰. El Burgués no contempla la naturaleza, la mira como un objeto de dominio y transformación, se disciplina estoicamente para ganar el máximo de tiempo para matemáticamente acumular capital y poder así, por la técnica, llegar al triunfo de la riqueza. El hombre se transforma en un ahorrador, un productor, un poseedor. El sistema exige que alguien o sea el capital (sean privados, en el capitalismo occidental, o sea el Estado, el comunismo oriental) y que alguien venda su tiempo por un salario. Nacen así los empresarios (sean privados o estatales) y los proletarios (que viene del latín: *proletarius* = pobre, de baja condición). Tanto unos como

¹⁶ Platón, *Apología*.

¹⁷ Véase Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus, Die Genesis des Kapitalismus*, Duncker, Leipzig, 1902; Der Bourgeois, Dunker, München, 1920; E. Troeltsch, *Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübinguen, 1923; Max Scheler, "Der Bourgeois, Der Bourgeois und die religiösen Mächte, Die Zukunft des Kapitalismus", en *Vom Umsturz der Werte*, Reinhold, Leipzig, 1923, pp. 235 ss.

¹⁸ Der Bürgergeist; Scheller, op. cit., p. 252.

¹⁹ Ein ganzes Lebens- und Kultursystem; Scheller, op.cit., p. 307.

²⁰ ... Willen zur Herrschaft über die Natur; p. 251.

otros (capitalistas como comunistas, empresarios como proletarios) tienen el mismo "espíritu burgués". En su sentido positivo el "espíritu empresarial (*Unternehmungsgeist*) significa fuerza, poder, dominio, conquista, organización, producción, mucho más cuando se dobla de la máquina y se multiplica con la electrónica; pero al mismo tiempo puede significar el hacer al hombre esclavo de un plan, de un cálculo; *homo faber* pero no hombre en su sentido plenario²¹. En su sentido negativo es un "espíritu señorial" (*seigneuralen Geist*) que se reviste de todo un sistema de aparentes virtudes y de una visión del mundo, frecuentemente apoyada en una cierta manera de religión tradicional²². Y esto último lo que más nos interesa. La imagen del mundo (*Weltbilder*) del burgués se ha gestado lentamente a través de los siglos (desde los burgos del siglo XI al XIV de la Europa latina y germana). Hoy es *lo obvio*, tan obvio que es tenido y sostenido sin ser criticado tanto en New York como en Moscú, en Buenos Aires o en París. Son las estructuras éticas, sociales y culturales que nadie pone en duda y que se defienden como evidentes por naturaleza²³.

El hombre al que todo se le presenta como obvio, al que está instalado habitualmente (su *ethos*) en una ética tenida por válida por todos, dicho hombre no puede soportar a Sócrates. El "plácido burgués" no tiene sin embargo conciencia que todo ha ido perdiendo sentido.

"¿Qué significa mundo, cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu en sí mismo, su disolución, consunción, desalojo y falsa interpretación... La dimensión predominante es la de la extensión y la del número. El poder significa... la ejercitación de una rutina, susceptible de ser aprendida por todos y siempre vinculada con cierto penoso y desgastador trabajo. Todo esto se intensifica después en América y en Rusia..."²⁴.

Esto mismo lo expresó ya Nietzsche en 1885, cuando dijo que "el desierto está creciendo..."²⁵. Con mucha más violencia describe así el "plácido burgués" (= "el último hombre"):

"¿Qué es el amor? ¿Qué es la creación? ¿Qué es el deseo? ¿Qué es la estrella?: así se pregunta el último hombre y hace un gríño."

"La tierra se ha empequeñecido, y sobre ella brinca el último hombre, que todo lo empequeñece (*der alles klein macht*). Su linaje es inmortal, como el pulgón; el último hombre es el que vive más"²⁶.

²¹ Ibid., p. 241.

²² Ibid.

²³ Veremos esta cuestión más adelante al comentar los párrafos 25-27 y 35-38 de *Ser y tiempo* de M. Heidegger.

²⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; ed. cast., p. 82-83.

²⁵ *Gesammelte Werke*, t. XIV, p. 229. Sobre Nietzsche véase la obra de Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1962, t. I-II.

²⁶ *Also sprach Zarathustra*, Discurso preliminar, 5; ed. cast., Aguilar, 1965, p. 247.

El "plácido burgués" (que de algún modo somos cada uno de los que pertenecemos a la cultura contemporánea) parodia el preguntar filosófico (¿Qué es...?) y se sonríe ("hace un guiño") como diciendo: "Desde Brama, Zoroastro y Thaut hasta nuestros días, cada filósofo a hecho un sistema; no hay dos que sean el mismo parecer... En ese conflicto eterno de temeridades e ignorancias, e mundo ha seguido siempre como hoy es; los pobres trabajan; los ricos gozan; los poderosos gobiernan; los filósofos han argumentado mientras los ignorantes se reparten la tierra"²⁷. El irónico escritor francés, al igual que el "plácido burgués", anula a la filosofía porque la cree inútil, porque, argumenta, se contradicen unos filósofos a otros. Para éstos la filosofía se muestra como una labor irrealizable y quimérica. Es un modo de eliminar lo que pone en peligro las "seguridades" de lo "obvio". Es una manera de matar a Sócrates, aunque no físicamente. Aquí la filosofía es nada; para Hegel era todo.

Preguntémonos de nuevo: ¿Qué su-pone la filosofía? Su-pone al filósofo y la no-filosofía. Es decir, aunque el "plácido burgués" aniquile la filosofía para poder seguir gozando sus seguridades obvias y evidentes, el filósofo se desaparece por lo tanto. El filósofo comprende por su parte que ante sí esta siempre lo "no-filosófico". La filosofía es una "confrontación necesaria y constante con la experiencia no-filosófica"²⁸.

¿Qué su-pone la filosofía? El filósofo y la no-filosofía. Es decir, supone que de la no-filosofía emerge el filósofo, ya que existen. El filósofo es un "científico" (como por ejemplo Husserl, B.Russel), un "plácido burgués (en la mayoría de los casos) o un "activista" (ya pensaremos en este tipo de hombre más adelante) que *ha caído* en "crisis". La palabra *crisis* viene del griego (el verbo *krínein* significa: alejar, separar, juzgar; la *krísis* es el "juicio del tribunal"). Para poder pensar hay que caer en crisis, en ruptura o separación del "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt*) del "plácido burgués". Es necesario saber alejarse de la proximidad habitual con las cosas²⁹. El que no entra en crisis sigue perdido entre las cosas del mundo de lo obvio. El "plácido burgués" no sabe lo que es crisis; a veces en cambio el pobre, el tenido por miserable llega a la sabiduría:

"Tienen algo de que están muy orgullosos. ¿Cómo llaman eso que constituye su orgullo? Lo llaman instrucción, y es lo que les distingue de los cabreros... ¡Ay! ¡El tiempo se acerca en que el hombre ya no podrá disparar la fecha de su deseo más allá del hombre (*über den Mensch*) y en que el nervio de su arco ya no podrá vibrar!"³⁰.

El "cabrero" puede replanterase las preguntas originarias porque va el mundo burgués *desde afuera*; es un pobre, un marginado, lo obvio ya no lo es para él. "Bienaventurados los

²⁷ Voltaire, *Les Systèmes*, nota 10; *Contes en vers*, Paris, 1808, p. 208.

²⁸ A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 15; el título mismo de este magnífico libro indica ese círculo inevitable de la filosofía y lo no-filosófico, y negando el intento hegeliano dice: "La filosofía es la obra de una reflexión incompleta y finita... que no llega jamás a descubrirse como posesión simple y pura de sí", p. 36; en efecto. Hegel es la antítesis del burgués; el burgués niega la filosofía porque le increpa; Hegel elimina lo no-filosófico en la inmediatez del saber absoluto.

²⁹ Véase Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, Klostermann, 1967.

³⁰ Nietzsche, *Ibid.*

pobres...". El filósofo en cambio ha debido *convertirse* al pensar; ha debido abandonar una vida segura para cuestionarse sobre todo. Convertirse es "a la vez separación de lo que procede y adhesión a lo que viene; es *renuncia* a una cierta forma de vida, de comportarse, de situarse en el mundo y ante los otros, y *aceptación* de un nuevo centro de existencia, que dará un sentido original a todos los elementos, pensamientos y actos³¹. Este movimiento de ruptura, separación, conversión, alejamiento de un mundo y por lo tanto muerte con respecto a él, fue descrito claramente por Aristóteles cuando dijo:

"En efecto, de la misma manera como los ojos de los murciélagos se ciegan ante la luz del día, así la inteligencia de nuestra alma se ciega ante lo que se muestra con más evidencia (*ta fanerótata*) de todas las cosas en la naturaleza"³².

El ser de las cosas, lo que son, es lo más evidente, y sin embargo, como ciegos estamos en el mundo sin ver nada. Es necesario una conversión que nos permita recuperar la vista para descubrir detrás de la "apariencia" lo que se muestra con evidencia. El fruto de la conversión es un comenzar a admirarse de todo lo que nos hace frente dentro del mundo. Es una muerte a la ceguera, a la vida ingenua del "plácido burgués". Es el nacimiento a un "nuevo mundo" por el que se comienza al principio a recorrer "admirado". Es este *páthos* ("estado de ánimo") el que le manifiesta que su conversión ha comenzado, que se está *introduciendo en la filosofía*. "El *páthos* del "asombro" no está simplemente al comienzo de la filosofía al modo cómo, por ejemplo, el lavado de las manos precede a la operación del cirujano. El asombro sostiene y domina por completo a la filosofía"³³. Solo puede asombrarse el que se ha convertido, el que a "transmutado todo su ser"³⁴. Se admira de lo que las cosas simplemente son sólo el artista, el místico y el filósofo; todo hombre es todo éste en algún rincón traicionado de su ser. El "plácido burgués" usa las cosas, las consume, las calcula, pasa tangencialmente sobre ellas, pero no puede admirarse de lo que son. Por ello decía Platón que "ciertamente es propio del filósofo el temple de ánimo (*páthos*) del admirarse, pues no hay otro origen (*arje*) de la filosofía"³⁵. Y su discípulo, Aristóteles, repitió lo mismo explicando que "merced al asombro alcanzaron los hombres, tanto ahora como en el principio, el comenzar el camino del filosofar"³⁶. Solo el que puede asombrarse ante las cosas cotidianas puede ponerse a pensar. Su pensar rompe la "positividad inmediata" del mundo: rompe una cierta familiaridad con el mundo; esta ruptura debe ser una actitud permanente que culmina en su *lenguaje nuevo*. En efecto, el que ha descubierto lo olvidado tras lo obvio de las cosas no tiene ya palabras vulgares para expresarlo. Llegará el tiempo en que no tendrá palabras ni en el lenguaje filosófico o poético. Necesita un nuevo lenguaje para expresar lo nuevamente descubierto. "El lenguaje está al servicio del pensar"³⁷. ¿Cómo podrá dirigirse el filósofo al no-filósofo si su lenguaje expresa un pensar metódico que se eleva necesariamente al discernimiento *estricto* de "lo confundido" en la vida cotidiana? El lenguaje del filósofo lo hace extranjero a la ciudad. ¿Cómo introducirse en el filosofar si no hay lengua común entre el filósofo y el no-filósofo? Es aquí donde el

³¹ Jolif OP, op. cit., p. 37.

³² *Metafísica A*; 993 b 9-11.

³³ Heidegger, *Was ist das-Die Philosophie?*, trad. cast., Sur, 1960, pp. 49-50.

³⁴ Heidegger, *Platón Lehre von der Wahrheit*, Francke, 1947.

³⁵ Tecteto 155 d.

³⁶ *Metafísica A*; 982 b 12.

³⁷ Heidegger, *Was ist das-Die Philosophie*, p. 57.

filósofo debe hacerse cargo de la dificultad. Su tarea es un ir partiendo del lenguaje común de la calle para ir llenándolo de nuevo sentido (va creando ante el que escucha el discurso filosófico un nuevo lenguaje, un nuevo mundo). Su lenguaje se hará retórico para atraer con su pasión y protréptico o eshortativo para convertir. Aquí el filósofo se transforma en un peligro. "La historia de Sócrates está ante nuestros ojos para recordarnos que el filósofo que amenaza a los otros hombres de esta suerte de muerte existencial que es la conversión, es él mismo amenazado de muerte física"³⁸.

§ 10 *¿Qué es la filo-sofía*"

El que se ha convertido al pensar por la crisis ante el mundo de lo obvio, como muerte de lo habitual y recibido, debe ir decididamente al descubrimiento del fundamento: el ámbito que va desde la esencia del hombre hasta lo tenido antes por obvio. Hegel nos muestra paradigmáticamente el estado de "extranjería" en que se encuentra el que se ha introducido en la filosofía, en dicho ámbito fundamental. El "plácido burgués", el hombre perdido en su mundo cotidiano tiene como una "conciencia cosificada". El introducirse en la filosofía en una "toma de conciencia cosificada". El introducirse en la filosofía en una "toma de conciencia", es una re-flexión hacia el fundamento (se pasa de *c* del esquema del cap. I, al *b*; re-flexión es "volver-se" sobre sí). Hegel estaba en Berna, en la pobreza pero en el entusiasmo de los descubrimientos básicos de su pensar juvenil:

"Del curso que había tomado la evolución del género humano antes de Abraham, de ese importante período en el que la barbarie que vino después del estado de naturaleza se inclinaba por diversas vías a reconstituir la armonía perdida, hemos conservado algunas oscuras manifestaciones..."

Hegel se refiere aquí a la tendencia del hombre a volver a la seguridad que le confiere a las cosas la naturaleza; no hay riesgo, como en el caso del hombre, de fracasar o destruirse a sí mismo por la libertad. Y continúa:

"Abraham nació en Caldea; abandonó su tierra desde su juventud en compañía de su padre. Una vez que estuvo en las planicies mesopotámicas, cuando llegó a ser un hombre del todo independiente y jefe, *rompió completamente* con su familia aunque no lo hubiera ofendido ni expulsado... El acto originario por el que Abraham llegó a ser el padre de una nación fue la escisión que rasgó los lazos de la vida cotidiana y del amor, de toda relación que había experimentado con los hombres y la naturaleza... 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, estaba manteniéndose en la existencia de un Dios que era absolutamente otro, un Dios que nada tenía en común con la naturaleza pero que la dominaba enteramente..."³⁹.

³⁸ Jolif, *op.cit.*, p. 53.

³⁹ Hegel *theologische Jugendschriften*; trad. francesa en *L'esprit du christianisme et son destin*, Vrin, 198, pp. 3-7.

Pocas veces se ha conservado un texto de mayor gravedad. Hegel, un pensador de gran talla, propone a Abraham⁴⁰ como el prototipo de un *pensar* libre. Para Hegel, el hombre que había trascendido el "medio animal", puede, sin embargo, caer en un mero "estado de naturaleza" (la conciencia). Le es necesario distanciarse (tomar distancia: *Entfernung*) y ser como extranjeros (de allí la *Entfremdung*) de un mundo cotidiano para así cobrar "autoconciencia" (*Selbstbewusstsein*) de la existencia personal. La autoconciencia necesita una ruptura como punto de partida, es una auténtica conversión; culmina en la re-flexión sobre el mundo obvio.

La filosofía es un pensar metódico que pone entre paréntesis o suspende nuestra posición "ingenua-natural" (la del plácido burgués o aún del científico) en el mundo (como diría Husserl) para alcanzar una posición "refleja o filosófica". Esta re-flexión no es un salirse del mundo sino ir más bien a su fundamento. En este sentido Husserl manifiesta todavía su idealismo cuando dice que la filosofía "es la lucha que soportan las generaciones de filósofos, portadores de este desenvolvimiento espiritual, viviendo y sobreviviéndose en una comunidad espiritual; es la lucha incesante de la razón despierta (*der erwachten Vernunft*), que aspira a llegar a sí mismos (*zu sich selbst*), a alcanzar su propia comprensión (*zu inderem Selbstverständnis*)"⁴¹. Debió decir más bien: es la lucha de un pensar comprensivo que descubre lo que las cosas son. La re-flexión husserliana abre, de todos modos, el planteo de la filosofía como "pasaje a la trascendencia".

¿Qué es la filosofía? Negativamente; ruptura, conversión y muerte a un mundo cotidiano. Positivamente: instauración de una trascendencia. Escuchemos Jolif describiéndonos el pasaje a la trascendencia en su ritmo ternario:

A- "El *punto de partida* es cuando el hombre se encuentra sumergido en un cierto dato: naturaleza, sociedad... Este dato es tan problemático y ambiguo como inquietante; no se encuentra fundado en sí mismo, no puede ser objeto de un discurso auténtico".

B- "Pero el punto de partida debe ser superado. Esta superación (*dépassement*) constituye el segundo momento del quehacer humano, que puede designarse como *un pasaje a la trascendencia*... La trascendencia... en primer lugar, sobrevuela el dato empírico, es *otro* que lo empírico, es irreductible a ello; en segundo lugar, es lo que permite salvar a lo empírico de lo caduco y oscuro; resituado en el horizonte de lo trascendente, lo empírico puede ser pensado en verdad... (recobra su "sentido" olvidado)".

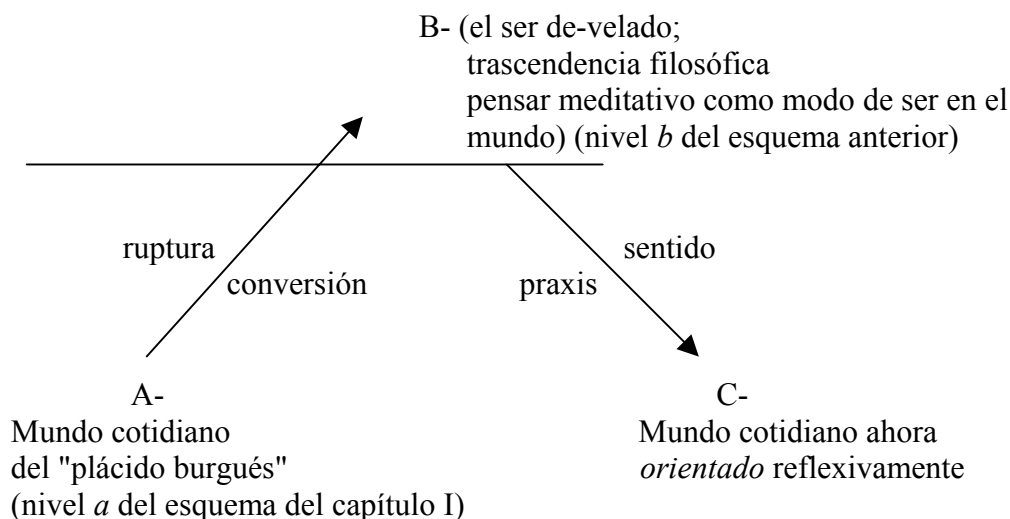
C- "Del ápice se vuelve ahora a la base del triángulo... El pasaje por la trascendencia ha dado la luz intelectual necesaria para discernir en los datos las significaciones verdaderas y fundadas"⁴².

⁴⁰ Véase el Génesis cap. 12 ss.

⁴¹ *Die Philosophie als menschliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft* (La filosofía como autoconciencia de la humanidad, como autorealización de la razón); ed. cast., Nova, 1962, pp. 95-96; se trata del § 73 de *Die Krisis*...

⁴² Contribución del Jolif en *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, La Palatine, París, 1964, pp. 10-11.

Permítasenos hacer un esquema para representar todo lo que hemos discernido hasta el presente:



Trascender viene del latín (*transcendere* = atravesar a la otra parte, pasar subiendo; *transcendentia* = ámbito del más allá). Por ello Quintiliano podía decir: "trans hominem" (después de la muerte). En ese sentido la filosofía es *muerte* al mundo cotidiano en lo que esto tiene de ingenuidad, aceptación de lo obvio, inmediatez. Este "pasaje a la trascendencia" lo llamaban los griegos "educación" (*paideía*). "Según la definición de Platón, la *paideía* es una *periagogè óles tês psyjês*: un encaminarse del hombre hacia una conversión total de su ser. En este sentido *paideía* es esencialmente un pasaje"⁴³. La palabra e-ducación (de *ex* y *ducere*) significa: ex-traer, sacar de, conducir a. E-ducarse en el pensar meditativo es un aprender a trascender al nivel fundamental (en el esquema del cap. I es *b*, modo de estar en el mundo): "el pensar del pensador se abre a un ámbito cósmico en el que cualquier cosa -un árbol, una montaña, una casa, el llamado de un pájaro- pierden por entero su indiferencia y carácter habitual"⁴⁴.

Esa marcha ternaria (mundo cotidiano del plácido burgués, instauración de la trascendencia y retorno al mundo cotidiano) es la condición de la filosofía, pero, al mismo tiempo, es el ritmo esencial del ex-sistir humano en cuanto tal. La filosofía en ese caso sería un modo de realización y la tematización de la esencia humana como trascendiéndose. Por ello Nietzsche podía decir, con fórmula tantas veces mal comprendida, que lo humano es humano a condición de "sobre-pasarse" (*Ueber*= sobre sí; *Mensch*= hombre; *Uebermensch* no significa entonces "superhombre", sino "el hombre allende sí mismo"):

"El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende (*Uebermensch*), una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasaje hacia el otro lado, un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar. Lo grandioso del hombre es que no es un fin sino un puente; lo que

⁴³ Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*.

⁴⁴ Heidegger, *Einführung in die M.*, p. 64.

puede ser amado en el hombre es que es un pasaje trascendente (*Uebergang*) o una decadencia" (*Also sprach Z.*, *ibid.*, 4).

La condición humana le prescribe al hombre una continúa trascendencia, porque el hombre no es una totalidad ya dada⁴⁵; a tal punto que si continuamente no va "más allá" de sí mismo vuelve hacia atrás, al estado de naturaleza, al del plácido burgués, a la animalidad de irse perdiendo entre las cosas, cosificándose. El "pasaje a la trascendencia" es un momento esencial de la ex-sistencia humana, antes aun de la filosofía. Pero el pensar meditativo del filósofo, que presupone la trascendencia como del hombre, le fija un estatuto duradero. El filósofo se pregunta el "por qué" de las cosas, del mundo, de sí mismo. Pero, además se pregunta, como lo estamos haciendo ahora, "el por qué del por-qué"⁴⁶. La filosofía es justamente un "¿por qué?" hecho metódicamente parte de un pensar, es un modo de estar trascendiendo el mundo cotidiano de la inautenticidad, del impersonal; "se" dice, "se" opina, "se" cree.

Por eso Aristóteles dijo que la filosofía "trata acerca de los primeros fundamentos (*aitia*) y orígenes (arjas) de todas las cosas"⁴⁷. Así entendida la filosofía se describe como un pensar metódico, un "competente y hábil tratar teóricamente las cosas" (en griego esto se diría: *opitéme theoretiké* = "ciencia" teórica; la palabra ciencia no tiene aquí el sentido moderno; *epístamai* = ser conocedor, práctico, dicho entendido en algo, diestro). En este sentido podrá admitirse que la filosofía es "la ciencia teórica de los primeros orígenes y fundamentos" de todo⁴⁸. El filósofo se vuelve re-flexivamente sobre lo obvio y le pregunta; ¿Por qué...? ¿Qué es...?. De inmediato se abre la trascendencia y la cosa se interpela, acusada (*aitía* = acusación, imputación, motivo, fundamento), arrinconada y exigida a manifestar lo que es, a *fundamentar* su ser, a mostrarse en sus constitutivos esenciales; la cosa debe responder al ¿por qué? de-velando su origen (*arjé*) oculto, trivializado por el uso habitual de lo obvio; se ilumina entonces la cosa en su inteligibilidad y su ser se manifiesta como el origen de todos los principios. Por su parte el filósofo, conocedor de sus límites, de su finitud, sabe perfectamente que es una falsía hacerse pasar ante los hombres como un sabio, como el que *sabe*. Los que saben (creen que saben) son los sofistas (diríamos hoy: los sabiondos). Sócrates, en cambio, al igual que algunos de sus predecesores y sucesores, prefirió elegir para su oficio el nombre de "filósofo". No es el sabio (*sófos*); no es el que sabe; es solo el que ama o tiene (*fileo*) a lo sabio (*sófos*). El que cree saberlo todo está todavía en el mundo asegurado y plácido en donde todo es obvio; todo es mera apariencia pero vale como si fuera mostración verídica de lo que las cosas son. El que tiende a lo sabio (lo que las cosas son) se acerca a la sabiduría (el saber radical y crítico de las cosas en sus fundamentos). Y en esto la filosofía (como tensión hacia el descubrimiento de lo que las cosas son) es un modo de ser en el mundo, es el modo del pensar metódico que puede llevar el nombre de "*competencia o habilidad del pensar fundamental*" (*ciencia primera*). La filosofía así entendida se aleja del pretencioso saberlo todo, del orgulloso eruditismo del sofista o del profesor, para, trascendiendo cotidianamente en sí al hombre ingenuo (plácido

⁴⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, 48.

⁴⁶ Heidegger, *op.cit.*, p. 43.

⁴⁷ *Metaf. A.*; 981 b 28-29.

⁴⁸ *Metaf. A.*, 982 b 9).

burgués, científico científicista o activista), lanzarse a las "cosas mismas" para saber decir-las:

"Para com-prender lo que hace que el mundo sea mundo, no es suficiente sumar todo lo que es dicho mundo; es necesario re-montarse hasta la surgente, como dice Heidegger, que es lo siempre-más-allá-originario, llegar a lo que Fink llama la admiración ante el mundo; admiración producida, no tanto por lo que *está* en el mundo, sino por el surgimiento del mundo mismo"⁴⁹.

En esto la filo-sofía toca a la esencia del hombre mismo. La trascendencia filosófica es un momento fundamental del hombre. La antropología filosófica se confunde así con la introducción a la filosofía, porque preguntándose por la filosofía como un modo de ser e el mundo (el *pensar* metódico o fenomenológico) llega necesariamente a la esencia misma del hombre como trascendencia, ex-sistencia. Es, sin embargo, una "segunda" trascendencia; la "primera" es apertura al mundo; esta "segunda" es ejercicio de un pensar crítico acerca del mundo, del hombre.

El hombre que se ha trascendido pero *caído* en un mundo de lo habitual u obvio, a como retornado al medio físico de la oscuridad primitiva o natural. El trascender metódicamente el mundo habitual (del "plácido burgués) es un mantener en alto la llama encendido del hombre en vigilia, en guardia de su *ser-verdadero*.

⁴⁹ Jolif, *op.cit.*, p. 87.