

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 plantaremos las hipótesis centrales de nuestro curso y desarrollaremos algunas cuestiones primarias, fundamentales.

§ 1 Mundo re-presentado y mundo real

1. Ante todo representémonos 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 muestren 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 instaura 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 (=Urfactum).

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 *apriori* de la sensibilidad; el objeto, que constituye la naturaleza, es ese fenómeno que puede ser conceptualizado por las formas *apriori* 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).

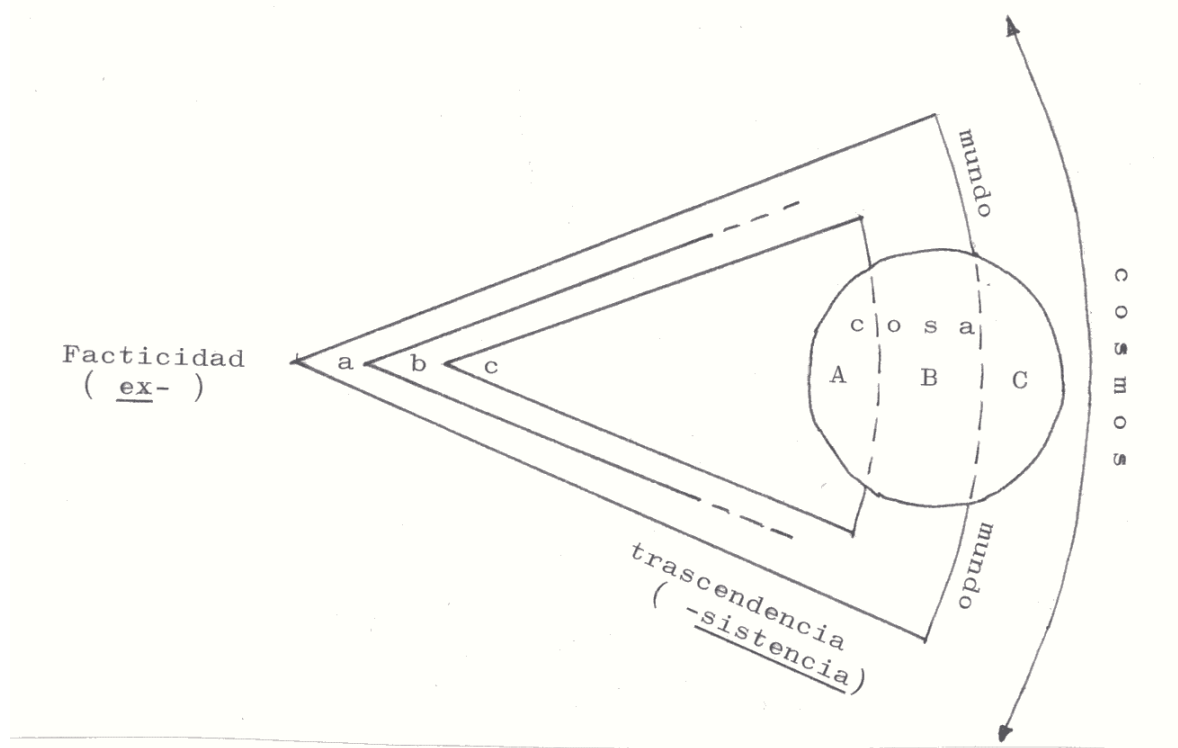
Pero Heidegger va más allá. En primer lugar, muestra como el hombre antes de ser una "razón calculadora" (que demuestra a partir de la extensión, movimiento o fuerza de los "objetos") es un ente que "comprende" *lo qué* las cosas son (el *ser* de los entes en un mundo. Ese "comprender el ser" hace del 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, incomprensible 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, *Ibib.*, p. 69

²³ Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959.

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 entrelas, 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)".

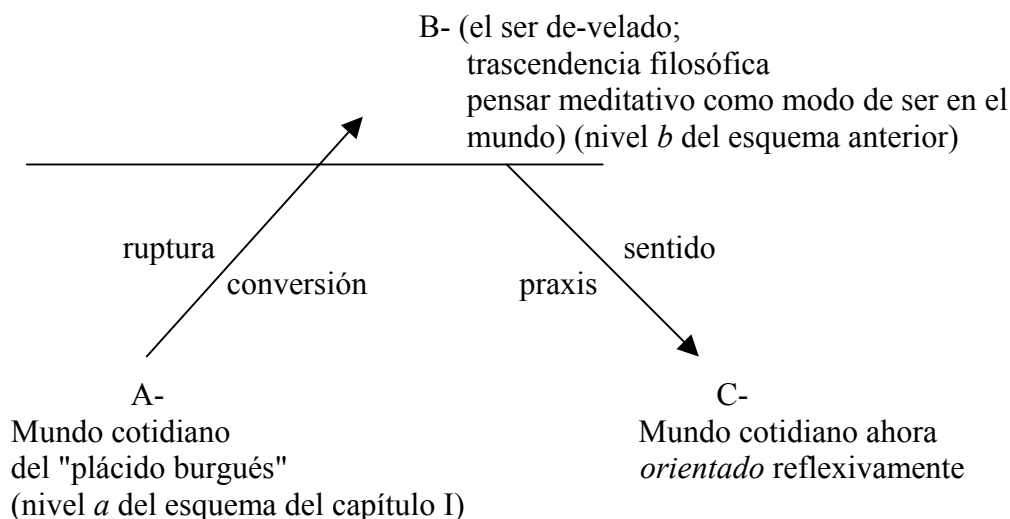
C- "Del ápice se vuelve ahora a la base del triángulo... El pasaje por la trascendencia ha dado la luz intelectual necesaria para discernir en los datos las significaciones verdaderas y fundadas"⁴².

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 demostración 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.

CAPITULO III

¿POR QUÉ LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA ES LA INTRODUCCION A LA FILOSOFIA EN SENTIDO ESTRICTO? LA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

Hemos visto como el hombre es el ente que "es-en-el-mundo" (primera trascendencia). Pero el hombre en el mundo puede perderse o caer en lo habitual, en lo obvio, puede transformarse casi en una cosa más de la naturaleza; en este caso es necesario una ruptura y conversión: la filosofía en un pensar metódico que permite permanecer en esta segunda trascendencia. Pero la trascendencia tiene todavía otro momento constitutivo y que es necesario no descartarlo a fin de que el hombre lo sea auténticamente.

§ 11. Totalidad y "ser-para-la-muerte"

El primer dato, la verdad primera, el *apriori* apodíctico (*primum factum, veritas prima Urfaktum*) el que el hombre *es-en* el mundo, que las cosas están *ya-en* el mundo (fenómeno bipolar simultáneo). Hasta ahora no hemos sin embargo abordado un modo de ser fundamental del hombre en el mundo. Se trata de la "temporalidad"¹. Husserl habló ya de la diferencia entre "el tiempo de la naturaleza en el sentido de las ciencias naturales" (*die Zeit der Natur im Sinne der Naturwissenschaft*)² y el tiempo humano; explicaba que "lo que nosotros proponemos no es la existencia de un tiempo cósmico, la existencia de una duración cósmica... sino el tiempo como fenómeno (de la conciencia)... no el del mundo empírico sino el tiempo inmanente del transcurso de la conciencia" (*...die immanente Zeit des Bewusstseinsverlaufes*)³. Heidegger retoma la doctrina de su maestro, pero el tiempo como fenómeno de conciencia (que todavía evidencia un plano psicológico exigido por los supuestos idealistas de Husserl) es ahora presentado como un "existencial"⁴, cómo "un" modo de ser en el mundo. Hasta ahora habíamos analizado el fenómeno del mundo como en un modo de espacialidad: trascendencia del hombre que *recorta* parte del cosmos. Ahora deberemos completar ese análisis y abrirnos a otra trascendencia (la tercer trascendencia).

Las cosas transcurren o se mueven en el tiempo natural o vulgar. Así se dice: "La tierra da una vuelta en torno al sol en 365 días y fracción". La rotación de la tierra sobre su eje (movimiento que constituye un día) mide como unidad al año. Este tiempo es categoría. La temporalidad, en cambio, que es un existencial⁵; es un modo exclusivo del ser del hombre. Para entender mejor de que se trata tomemos el ejemplo que da Husserl⁶. Cuando escuchamos una melodía sentimos en el *presente* el estímulo de un sonido (para el animal es un mero ruido sin significación): una nota (solo para el hombre). Cuando la melodía ha sido ya ejecutada en buena parte, el que la escucha, *retiene* las notas escuchadas (que después podrá aún recordar) que presionan en el campo del mundo presente; pero además, más aún en el caso de los músicos o el director) abren un ámbito *prospectivo* o de expectativa que permite comprender las notas presentes. La melodía como *totalidad* (lo

¹ Véase E. Husserl, *Zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), trad. cast., Nova. 1959.

² *Ibid.*, trad. cast., p. 50.

³ *Ibid.*, p. 51.

⁴ Véase § 67-83 de *Ser y tiempo*.

⁵ Cfr. cap. I, § 3.

⁶ *op.cit.*, § 7).

mismo que la vida de cada hombre, de una cultura en la historia, del mundo) necesita del tiempo para ir sucesivamente presentándose (del tiempo natural o vulgar), pero sólo es *comprensible* si hay un hombre que tenga posibilidad de vivir la trascendencia del mero presente. La temporalidad es un *éx-stasis* (como ex-sistencia, *éx-stasis* significa "estar fuera de sí") del mero presente y apertura permanente al pasado retenido o recordado y a un futuro prospectado, proyectado o al cual estoy abierto. El hombre no es en el mundo en un mero presente; su mundo trasciende el presente y asume actual y existencialmente al pasado acaecido y al futuro que nos pre-ocupa. La existencia auténtica (el hombre comprometido y resuelto = *Entschlossenheit*) no es algo simplemente dado (no es simplemente como la piedra *es* en su presente *cerrado*): el hombre auténtico *ad-viene*. *Ad-viene*, es decir, viene hacia sí pero desde el futuro. El hombre es llamado por su vocación (= *vocare* significa "llamar"), por su propio pro-yecto. Esta vocación no es sino el modo como el hombre se "com-prende" a sí mismo en el mundo. Ahora podemos agregar a la "comprensión" un matiz muy importante (ya hemos analizado el fenómeno de la comprensión desde el punto de vista intelectual en el § 6. Com-prenderse no es sólo un acto del intelecto, es en verdad un acto existencial. Este acto se dice en alemán *Verstehen*; es el modo gracias al cual el hombre, proyectándose en el mundo (*Entwurf*) como pre-ocupación (una ocupación adelantada o ad-venida), se entiende o comprende a sí mismo. Como cuando se dice: "Ahora comprendo porque actuó Carlos de esa manera"; "yo comprendo perfectamente la situación actual de mi hogar".

Es en el *éx-stasis* de la temporalidad (retención, presencia y advenimiento) que algo puede acaecernos "rápida" o "lentamente". "¡Qué clase más larga!" -decimos-; o al contrario: "¡Cómo pasó rápido el tiempo cuando hablamos!". El transcurso de nuestra ex-sistencia se cumple en la temporalidad, su ritmo es humano y no meramente físico. Esto nos muestra que el ser del hombre no está dado *totalmente* como el de una piedra. *Se-va-dando*, pero no como se va dando el crecimiento *natural* de una planta o animal. El "*se-va-dando*" del hombre es radicalmente diverso, es un existencial y no una categoría. Cuando una planta llega a su madurez da un fruto, llega a su plenitud, a su fin. El hombre en cambio, "mientras es un ente que es, no ha alcanzado nunca su totalidad (*hat es seine Gaenze nie erreicht*)⁷. El hombre como totalidad realizada es imposible, porque su fin se le escapa de las manos como un horizonte que va siempre más allá y es inaprensible. El hombre es un poder-ser (*Sein-koennen*), un ser abierto, que se trasciende en sí mismo, que está delante de sí. La cura o pre-ocupación es justamente ese modo fundamental de pre-ser-se (un estar como adelantando proyectivamente su propio ser que *ad-viene*). El hombre no es totalidad dada, es apertura a la Totalidad; es finitud, como veremos más adelante. Alguno podría pensar que al llegar al fin de su vida, con la muerte, el hombre alcanza la totalidad (como la planta su fruto). Pero no es así, la muerte fáctica indica simplemente que alguien ha dejado de existir en el mundo. El "plácido burgués", el "hombre de la calle", el "científico" interpretan y trivializan el hecho de la muerte para guarecerse de su inquietante interpelación. En efecto, la muerte puede ser reducida a un mero "hecho" por el científico. En dicho caso, muere alguien porque el mecanismo biológico ha llegado a su fin; porque el cerebro no ha sido irrigado por la sangre. Todo esto se concluye con un "certificado de defunción". Para el "hombre de la calle" la muerte es o una "nota necrológica" leída en un diario a un "se" debe morir al fin de la vida; comenta el "plácido burgués": "al cabo también uno morirá,

⁷ Ser y tiempo, § 46.

pero ahora aún no..."⁸. El decir "Se" muere, "uno" muere, es un escapar a la muerte personal, relegándola como algo que acaece "al" hombre al fin de su vida; es un modo de tornar a la muerte algo impersonal y que, por el momento, no se ocupa, no me pre-ocupa. El científico reduce a la muerte a un plan óptico-biológico cósmico; el "hombre de la calle" la reduce a algo irrespectivo y que no "me" interpela nunca mientras vivo. Debemos ahora esforzarnos para comprender la muerte a un nivel de mucha mayor fundamentalidad: *la muerte como un horizonte ontológico*.

La cuestión puede resumirse así: "En la esencia de la constitución fundamental (*Grundverfassung*) del hombre radica un constante estado de inconcluso (in-clauso, abierto = *Unabgeschlossenheit*). El in-acabamiento (no-totalidad = *Unganzheit*) significa un faltar (todavía) algo en el poder-ser"⁹. Es decir, el hombre es radicalmente in-acabado, potencial (= *dynatós* en griego), capaz siempre de ser más: un poder-ser finito ad infinitum (siempre queriendo totalizarse pero nunca totalizado). Esto es "un modo de ex-sistir" del hombre, es un *existencial*. Lo denominaremos en nuestro análisis existencial el "ser-para-la-muerte" (*Sein zum Tode*).

El animal no enfrenta la muerte, simplemente la sufre; no muere, finiquita su vida. El científico permanece *insensible* ante el "hecho biológico" de la muerte; el hombre de la calle ahuyenta el miedo ante la muerte haciéndola un hecho "impersonal y postergable". El hombre auténtico, que asume su trascendencia, no enfrenta a la muerte como el horizonte último después del cual "no tendrá posibilidades en ser ahí: en el mundo". Ese horizonte no es futuro, es actual; cambia a la ex-sistencia su sentido, la torna finita:

"Esta posibilidad (la muerte como imposibilidad de ser en el mundo) más peculiar, irreferente e irrebasable (por ello lo más personalísima y fundamental) no se la depara el hombre en un momento tardío y ocasional del curso de su ser. Sino que desde el momento en que el hombre ex-siste, está ya arrojado a esta posibilidad"¹⁰.

No quiere decir que el hombre tenga un saber expreso y teórico de la inminencia constantemente de la muerte. Pero quiere decir que en el momento límite de su trascender, de la crisis, de la conversión, ha afrontado la muerte en el pavor de verse reducido a una *nada de posibilidades en el mundo*. La palabra pavor traduce del alemán *Angst* (comúnmente se la traduce por angustia, pero ésta puede hacernos pensar en el mero miedo psicológico; la palabra *pavor* indica mejor el nivel ontológico en el que nos situamos) y significa el estado de ánimo fundamental en el que la totalidad de los entes se anonadan, caen ante nuestros ojos pierden su consistencia. "Mirando a su propia muerte en su plenitud de significado, negándose a vendarse los ojos, el hombre auténtico acepta su más extrema posibilidad y la reconoce como pura nada. A su luz se comprende a sí mismo como nada"¹¹. Esta experiencia ontológica fundamental, el pavor ante la nada (*die Angst vor dem Nichts*) es la experiencia del existencial "ser-para-la-muerte". Sobre la "nada" pareciera que todo lo intramundano (las cosas) pierden significatividad, lo que nos embriaga cotidianamente, se

⁸ Ibid., § 52.

⁹ Ibid., § 46.

¹⁰ Ibid., § 50.

¹¹ A. De Waelhens, *La filosofía de Martín Heidegger*, CSIC, Madrid, 1952, p. 154. Cfr. *Ser y tiempo*, § 40.

aleja hasta perderse en la "nada". Se trata de una *experiencia* que en mucho nos recuerda la de San Juan de la Cruz y la de muchos místicos de todas las épocas: se les manifiesta como "nada" la totalidad de los entes. Heidegger recuerda aquí a Kierkegaard.

§ 12. *La nada y el ser*

Heidegger ha dado una importancia capital a esta experiencia del pavor (*Angst*). Por ejemplo, en el aburrimiento radical "se nos revela el ente en su totalidad"¹². En el pavor, en cambio, es la totalidad del ente que se anonada. Es una experiencia esencialmente distinta. Por otra parte "hay una diferencia esencial entre captar el todo del ente en sí y encontrarse (existencialmente) en medio del ente en total. Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestra existencia"¹³. La experiencia del pavor acaece en medio de los entes. "¿Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma? Se trata de un acontecimiento posible, y si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es el pavor (*Angst*)"¹⁴. Es el experimentarse en un mundo donde los entes se anonadan. "Ex-sistir significa: estar sosteniéndose dentro de la nada"¹⁵. ¿Qué significa la nada en esta radical experiencia metafísica?

Esta nada no es que los entes "desaparecen materialmente, sino, lo que es mucho peor, se desvanecen del valor y del ser"¹⁶. Nos sentimos como flotar en el vacío. En verdad, se trata de una rara experiencia de gran valor metafísico por la que se entrevé las sombras del *caos*, aquello que está allende el horizonte del mundo; como un tocar los entes en su posición en bruto, antes de ser iluminados por el ser y ser "asumidos" por el *mundo*. El pavor, tanto "ante la muerte" (como nada de posibilidades en el mundo) o "ante la nada" (como a lo que me enfrente cuando los entes se anonadan), nos hablan de una experiencia excepcional en la que el hombre pareciera vislumbrar la situación de los entes sin el hombre. Esta experiencia, con otro sentido, es nombrada por Sartre con la palabra náuseas (nausés): "De repente se hizo claro como el día, las cosas se habían revelado repentinamente... quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden (= caos), desnudas en una extraña y obscena desnudez"¹⁷. En esta experiencia el hombre encuentra sus límites (experimenta que su mundo es un ámbito de *inteligibilidad* pero que sobrenada sobre un fondo de lo no inteligido en sus posibilidades finitas. Es decir, que en esta experiencia lo que se nos descubre no son los entes que nos hacen frente en el mundo (que se han anonadado), sino que ante el pavor se descubre "el mundo en cuanto tal"¹⁸. Cuando todo ente ha caducado en esta experiencia, el hombre se enfrenta ante este ámbito mismo que es su mundo recortado sobre la nada o el caos. Este mundo no es otro que el *ámbito del ser*. En verdad, el ser de los entes aparece como sobrenadando sobre la *nada* experimentado en el pavor.

¹² *Was ist Metaphysik?*; trad. cast. Siglo Veinte, 1967, p. 88.

¹³ *Ibid.*, pp. 87-88.

¹⁴ *Ibid.*, p. 90.

¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹⁶ De Waelhens, *La filosofía de M. Heidegger*, p. 265

¹⁷ París, 1a. ed., p. 162.

¹⁸ *Ser y tiempo*, § 40.

¿Qué es el ser? Responder esta pregunta ha llevado toda la vida de todos los filósofos de todas las épocas. Sin embargo, no podemos dejar de intentar una respuesta (pero, desde ya, debemos comprender, que lo que diremos en sólo *indicatorio*).

El ámbito del ser es el mundo. Es un ámbito de *inteligibilidad*. El *ser* es "lo" inteligible de los entes. Por eso la nada es lo ininteligido. Si el *mundo* es el orden de la inteligibilidad; el *caos* es lo extraño, lo otro, lo ininteligido.

El hombre es el único ente que puede "comprender-el-ser". Las cosas no pueden comprender-"se" a sí mismas. Dios "crea" las cosas pero no las comprende. Ésto describe al hombre en su nota fundamental: es el ente que comprende el ser; es el ente en el que se revela el ser.

En el § 6 hemos indicado, algunos elementos de lo que era com-prensión, algo más hemos dicho en el § 11. Las cosas están situadas en un ámbito óntico; sólo el hombre despliega y se despliega en un ámbito ontológico: el ámbito del ser. Es decir, sólo el hombre tiene la luz natural (*lumen naturale* decían los latinos; el "intelecto agente" de Aristóteles) que le permite iluminar las cosas en *lo que son*. "Lo que" las cosas *son* en su "ser". Lo hemos dicho ya muchas veces en estas lecciones pero ahora debemos pensar lo que esto significa en verdad.

Los griegos fueron los primeros que descubrieron este nivel ontológico: el ser de los entes. Parmenides dijo: "El ser es". Para Platón, el ser era el *eidos* (la figura inteligible) que la inteligencia descubría participada en los entes; para Aristóteles era fundamentalmente la *ousía*, es decir, la presencia permanente de los entes en cuanto que pueden ser comprendidos por el intelecto. Heidegger replantea la cuestión en *Ser y tiempo* (&1-8) y se mantiene fiel e no permitir que dicha pregunta deje de interpelar al pensamiento contemporáneo. Por eso dirá, como cuestión a ser pensada: "El *ser* es el acontecimiento fundamental, sobre cuya base puede surgir el hombre histórico *en medio* del ente, revelado en su totalidad"¹⁹. El ente no se da sin el *ser*; el *mundo* es el orden trascendental u ontológico del ser. Sin el hombre no hay mundo (él lo despliega y se abre al mundo); los entes no son el mundo, sino lo que nos enfrenta ante los ojos *dentro* del mundo, dentro del orden del *ser*, dentro de un orden de *inteligibilidad*. El mundo como ámbito significa el horizonte dentro del cual todo ente se muestra *con una cierta referencia* (*Verweisung*, remitencia) a lo que constituye dicho orden; el hombre como centro que instaura desde su mismidad inteligible un mundo de inteligibilidad, el orden del ser, superpuesto al oscuro caos de la noche originaria. El ente en bruto no puede ser comprendido en su ser mientras no esté integrado a la estructura del mundo²⁰. Por ello, y repitiendo, el hombre es el único ente (y con esto lo de-finimos) que com-prende el ser²¹.

Esta com-prensión no es meramente intelectual ya que, como hemos dicho, com-prender (*Verstehen*) es un des-cubrir "un pro-yecto de posibilidades propias al hombre; es claro:

¹⁹ *Einführung in die Metaphysik*; trad.cast. Nova, 1966, p. 235.

²⁰ "Seiendes... könnte in Keiner Weise offenbar werden, wenn es nicht Gelegenheit fände, in eine Welt einzugehen"; *Vom Wesen des Grundes*, Niemeyer, 1929, p. 98.

²¹ Seinsverstaendnis; véase *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 39ss.

constituir el ser de los entes equivale a interpretar estos entes en función de las posibilidades (mundanas) de ex-sistencia del hombre mismo. Se comprende el ser de las cosas, cuando estas son integradas y proyectadas en el interior de nuestras propias posibilidades²². Es decir, la comprensión que el hombre lleva a cabo de su propio ser como proyecto, es el fundamento (télós = fin) de la comprensión del ser de todo ente.

Éstas han sido las tesis que Heidegger ha defendido desde su juventud hasta en el presente²³. No podemos explicara aquí la "diferencia ontológica" y la "destrucción de la historia de la metafísica", pero se fundan en las distinciones expuestas.

Debe sin embargo distinguirse claramente entre "esencia" (*lo que* la cosa es) y el "ser" -por ahora en el sentido griego y de Heidegger. "La luz del ser mismo que a todo alumbró y en cuyo alumbramiento sólo puede manifestarse algo como ente en tanto ente (*ens ut ens*) y en su esencia (es la *lumen intellectus agentis*)²⁴. La esencia significa presencia del ser en el ente. Son dos momentos distintos. El mundo es como la luz; las cosas "vienen a la luz del mundo", es decir: "llegan a *ser*". El *ser* es la actualidad de la cosa en el mundo inteligible. El *ser* es la reactualización de la cosa real como momento de un mundo. El hombre no *produce* ni inventa lo que la cosa es; sólo *descubre* lo que la cosa es. *Ser* es la actualidad mundana (inteligibilidad) de la cosa. Toda cosa que permanece en el caos, como cosa bruta, sin entrar en la referencia o respectividad de un mundo, tiene "ser comprendido" sólo *en potencia* (Como "color en potencia" tiene la cosa en la oscuridad). Es meramente inteligible (tiene capacidad para ser inteligido), pero no pertenece al orden de la inteligi-bilidad en acto. El ser es la identidad de la cosa consigo misma en el mundo; esta reduplicación indica el pasaje del ámbito de caos al mundo²⁵.

Para concluir digamos que el orden del ser es el mundo, o, de otro modo, que "el alma es en cierta manera todas las cosas"²⁶, es decir: el espíritu humano, com-prendiendo lo que las cosas son (el orden de la inteligibilidad), constituye el mundo que es la luz del ser en la cual todo ente se muestra en lo que es. Sin el hombre no hay mundo. Esto nos manifiesta la preminencia de la cuestión antropológica sobre toda otra cuestión filosófica. El *hombre-ser* es el encuentro primerísimo, es el "acontecimiento co-participativo" (*Er-eignis*) en que el hombre abre el ámbito del ser permitiendo que el ser de las cosas se le revele. Por ésto el hombre es el "pastor del ser" (como dice Heidegger); por ésto, como pusimos al inicio de estas lecciones: "El hombre es un poema que el Ser ha comenzado"; es decir: la historia del ser es la historia del hombre, de su mundo.

§ 13. *Del caos al cosmos*

²² De Waelhens, *op.cit.*, p. 277

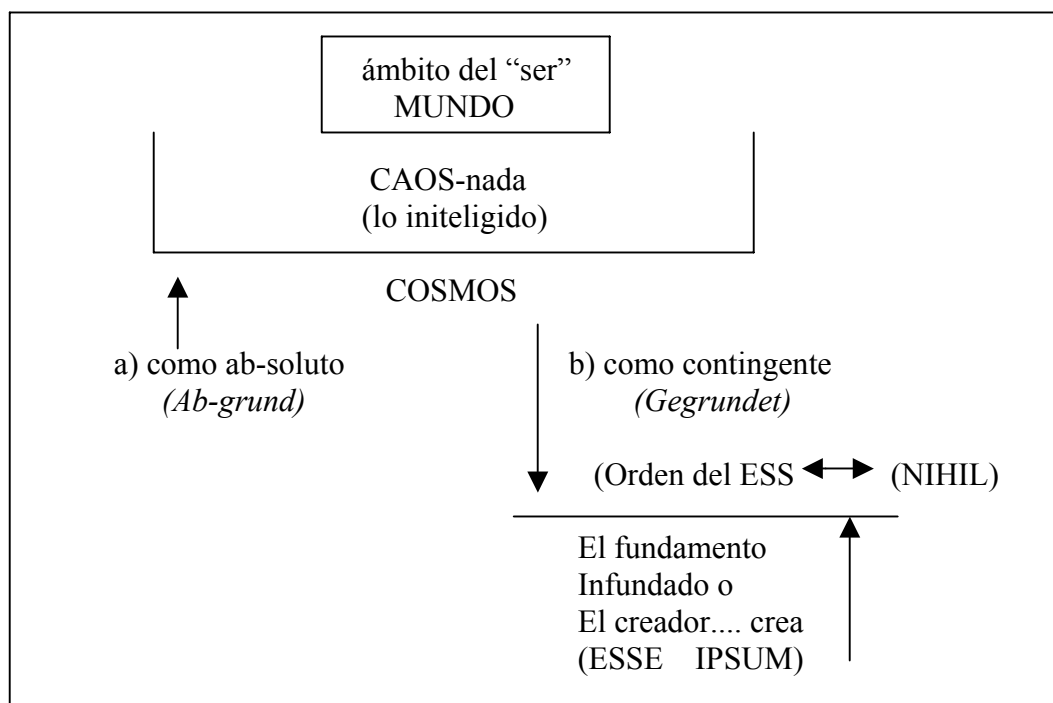
²³ Véase, W. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963; O. Plöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963; M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid, 1967; quien primero planteó la cuestión fue Max Mueller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1949).

²⁴ M. Mueller, *op.cit.*; ed. cast. Sur, 1961, p. 92).

²⁵ Para un estudio más detenido de la cuestión véase: Aristóteles, *Metafísica* (en especial 1003 a 21-1005 b 5; 1060 b 31-1061 b 33; 1028 a ss; 109 a 18- a 30); Gilson, *L'êntre et l'essence*, Vrin, 1962; C. Fabro, *Participaion et causalité*, B. Nauwelaerts, 1961; etc.).

²⁶ Aristóteles, *De Anima* 431 b 21: *he psy jè tà ónta pós éstin*

Si la cuestión tratada en el párrafo anterior era "indicativa", la que trataremos ahora será avanzada como una "cuestión disputada". Para que tengamos un punto de apoyo representativo, esquematizaremos ahora lo que llevamos ganado, y avanzaremos lo que expondremos a continuación de la siguiente manera:



Hasta ahora hemos dicho que el ámbito del "ser", por la experiencia del pavor como estremecimiento ante la muerte o la nada, sobre nada sobre el caos. *El mundo* se recorta sobre el *caos*: la inteligibilidad es un ámbito cuyo horizonte deja vislumbrar tras de sí El ente en bruto: lo ininteligido. Ahora debemos dar un paso más. Y es allí donde se plantea una de las cuestiones más debatidas de nuestro tiempo en metafísica.

La cuestión reside en esto; ¿El *caos* del ente en bruto es una pura nada óptica o simplemente una negación de inteligibilidad actual? Y además: El hombre mismo y los entes de su mundo ¿Son una realidad in-fundada (*Ab-grund*) y ab-soluta (tal como pareciera manifestarse la libertad misma) o se funda en algo? Para unos, por ejemplo Heidegger (y en Argentina: Nimio de Anquín), piensan que la comprensión humana y filosófica descubre al orden del ser como ab-soluto (sin ligación a un fundamento): "el ser es único, es el singular absoluto en el seno de la singularidad incondicionada"²⁷. "No hay más ser en metafísica que *el ser en y por sí*. Si es por otro no es ser metafísico, lo cual no significa que no pueda ser teológico" (Carta de Nimio de Anquín al autor de estas lecciones, del 2 de noviembre de 1968²⁸). La cuestión del ser como "fundado en otro" (creado) es para estos autores una cuestión teológica. En el esquema hemos representado esta posición metafísica así: a) el ser como ab-soluto (*Ab-grund*).

²⁷ Heidegger, *Der Saitz vom Grund*, Pfullingen, 1957, XI: ser y pensar.

²⁸ Véase de N. de Anquín *Ente y ser*, Gredos, 1962, "Ser nada y creación en la Edad Media".

Otros en cambio piensan que el *caos* no es objeto de la única experiencia de la nada; hay otra experiencia todavía más radical. Piensan que el hombre, su mundo y los entes en bruto, manifestarían en su propio ser, su “condición metafísica” *contingente*. Se trata de otra “experiencia del ser”, no como eterno ni infundado, sino como creciente (y por ello habiendo nacido) evolutivo temporal y fundado u originado *ab-solutamente*.

En primer lugar, se debería distinguir entre ser y realidad. Heidegger critica la noción de realidad en el § 43 de *Ser y Tiempo*. Su crítica se dirige contra Dilthey y se enuncia de la siguiente manera: si realidad es lo que ofrece resistencia en el mundo *exterior*, independiente de mí (cuestión de la sustancialidad de las cosas autónomas), no puede mostrarse que la realidad sea anterior al ser, porque es ya en el mundo, donde se enfrenta, lo que denomino real. La cuestión del ser es previa. A esto replica Xavier Zubiri que dicho concepto de realidad no es completo. La cosa percibida estímúlicamente (con los sentidos) no es real (ya que el animal no descubre la "realidad" de las cosas sino sólo a las "cosas" reales), y, sin embargo, la "cosa" ofrece resistencia, es independiente y está en el mundo "exterior del estímulo". La realidad es algo distinta: el hombre al enfrentarse primerísimamente a la cosa, en la com-prensión (el *encuentro* que constituye el mundo), la misma cosa "no solo está presente, sino que lo está formalmente como un *prius* (en latín significa "antes", "primero") a su presentación misma... El *prius* (el "antes" de lo real) es la positiva y formal *remisión* a lo que es la cosa *antes* de su presentación... la cosa me es presente como algo *de suyo*. Independencia no es sino mera extra-animidad. La realidad, en cambio, es la cosa como algo de suyo. La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente, como siendo de suyo "antes" de estarnos presente"²⁹. Lo "de suyo" de la cosa no es sino lo que la cosa es desde ella misma. La inteligencia entiende que la cosa reposa en su esencia (en estas lecciones no podemos ahondar la cuestión, para ello habría que distinguir entre sustantividad y sustancialidad, y exponer en detalle la obra de Zubiri).

Para nuestros fines, sin embargo, nos es suficiente comprender que el *mundo* (véase esquema anterior, el “orden del ser”, se recorta sobre la “nada” como ininteligido caos; sin embargo, las mismas cosas que nos hacen frente en el mundo nos manifiestan en su misma mostración que ellas reposan desde sí, en lo “de suyo”. Las cosas iluminadas en el ámbito del ser, en el mundo, nos remiten al “orden de la realidad” que hemos llamado cosmos. El des-cubrimiento de la realidad es concomitante a la comp.-prensión del ser. En griego *cosmos* se opone a *caos*. El cosmos es un orden; para nuestros fines se trata de un “orden óntico” (*ordo rerum naturalium*; Tomás de Aquino, *In X Ethic.*, L.I., 1.1); un orden de las cosas en cuanto reales. Por lo poco que podemos “asumir” del cosmos (aquello que está dentro del mundo) descubrimos que en su totalidad no es un *caos* sino un *orden*; caos es lo del cosmos todavía no incorporado al mundo; no es una nada absoluta; es algo inteligible en potencia pero actualmente ininteligido, en bruto, opaco. Por ello “el ser mismo es la actualidad de lo real como momento del mundo”³⁰; dentro del pensar de Zubiri mundo y cosmos tienen una significación distinta a la que hemos adoptado en estas lecciones; para Zubiri “mundo” y “cosmos” son momento de lo que denominamos aquí “cosmos”, mientras que el “mundo” de nuestras lecciones es para Zubiri una noción derivada y secundaria.

²⁹ *Sobre la esencia*, p. 394-395.

³⁰ Zubiri, *op.cit.*, p. 434.

La cuestión ahora es ésta; ¿El cosmos se nos presenta como ab-soluto (Ab-gund) o como contingente? ¿Cuál es su “condición metafísica”?³¹.

Deberemos aquí tener presente que junto al pavor ante la nada como caos (lo ininteligido), hay un pavor todavía más radical, cuando se comprende a las cosas reales como infundadas; es decir, su propia esencia, su ser, reclama su fundamento último. “No me angustio tan sólo porque no soy el ser sin restricción... (sino porque) mi finitud es el reverso del valor positivo del puro *ser absoluto*”³². Es decir: “La angustia ante el se puro no es sino otro nombre del temor de Dios”³³. Esta experiencia de la contingencia del cosmos (como orden de la realidad que funda el orden del ser o mundo) es propia de la tradición judeo-cristiana. “El cristianismo tiene una idea del *cosmos* distinta de la de los griegos. La idea de cosmos fue uno de los más importantes puntos de encuentro del cristianismo con la filosofía, y lo que forzó a los pensadores cristianos a elaborar un pensamiento filosófico propio. Puede decirse que originariamente toda la radical innovación que el cristianismo introduce en la filosofía (para de Anquín esto es teología) es una nueva idea de *cosmos*. Mientras los metafísicos cristianos, salvo en puntos concretos, absorben, depuran y elevan la metafísica griega, en cambio *rompen* con ésta por su idea del cosmos. Y ante todo por la raíz de éste: el cosmos está *creado*...”

El cosmos es entonces la totalidad del ente creado en tanto creado... Respecto a éste su último fundamento, a esta su causa primera, la realidad creada tiene ante todo una característica condición metafísica: la contingencia... contingencia y posibilidad (de llegar a ser real) son así las dos únicas condiciones metafísicas de la realidad creada respecto de la causa primera”³⁴. En nuestro esquema anterior hemos indicado esto de la siguiente manera: b) El cosmos como contingente (*Gegrundet* =) fundado en el creador.

Nimio de Anquín muestra como en Santo Tomás hay tanto una *filosofía* del “ser” (cuando afirma que nada puede volver a la nada: “nihil omnino in nihilum redigetur”, I, q. 104, a.4, cor.), y una *teología* de la “creatura”³⁵. En verdad, pensamos, lo que hay en Tomás es un *esquema físico* que será superado gracias a los descubrimientos a partir del siglo XV; y que le impide formular metafísicamente el cosmos como creatura. Y esto es hoy posible, en gran parte, gracia a las ciencias positivas. En efecto, “las ciencias positivas nos alejan de más en más de una concepción del cosmos como la que sustentaban los antiguos (griegos y medievales), concepción que podía permitir el panteísmo (y la eternidad del ser sin fundamento), pues la materia, el cosmos aparecían como cosas sólidas, estables, significaban la consistencia misma. El universo aparecía como una roca estable para la ontología griega. La roca se ha transformado en un humo de galaxias que huyen unas tras las otras, como moléculas de un gas en libertad. No tenemos hoy razones para atribuir con seguridad la eternidad, la autosuficiencia ontológica al cosmos tal como se descubre desde hace un siglo. Si hay una roca en la ontología, habrá que ir a buscar en otro ámbito”³⁶.

³¹ Véase *Sobre la esencia*, pp. 196-210.

³² A. Millán Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, 1967, p. 241.

³³ E. Gilson, *L'être et l'essence*, p. 375.

³⁴ Zubiri, *op. cit.*, pp. 200.

³⁵ *op. cit.*, pp. 197-202.

³⁶ C. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le probleme de l'existence de Dieu*, París, 1965, p. 87.

Hoy la vida tiene edad en la tierra, la tierra tiene sus años, lo tiene el sol y nuestra galaxia; tiene edad cada molécula, cada átomo. La totalidad (el cosmos) tiene entonces su edad. Presentar o afirmar el cosmos como eterno o ab-soluto es avanzar una hipótesis infundada³⁷. No es de extrañar que tanto Zubiri como Tresmontant hayan intentado los primeros en plantear la cuestión de la evolución. Zubiri dice: “la evolución es aquel carácter según el cual las esencias quidditativas tienen una constitución genética a lo largo del tiempo”³⁸. “Hoy conocemos la no-eternidad de la especie humana, de las rocas, de nuestra tierra, de nuestro sistema solar, todo esto no necesita ser *demostrado* filosóficamente; esto es conocido de manera positiva por las ciencias experimentales... La idea de una materia eterna es hoy, para nosotros en física, una idea contradictoria, precisamente porque la materia evoluciona, envejece. Esto, Santo Tomás, no pudo saberlo”³⁹. Tomás podía todavía pensar que “muchas cosas en el mundo son incorruptibles (incorruptibilia), como por ejemplo los cuerpos celestes”⁴⁰. En I, q.104, a.4, citado por de Anquín, Tomás dice igualmente que la materia “incorruptibilis est”. Hoy ya no lo sostendría. Por eso pudo haber en él una filosofía del ser de las cosas como ab-solutos o eternos, y otra filosofía de la creación de influencia más bien agustianiana (en aquello de dar a la nada una cierta entidad hacia la cual puede tenderse (I, q.104, a.3, ad 1).

En este sentido Cornelio Fabro piensa que la cuestión de la creación o in-fundamentalidad de las cosas como contingentes es una cuestión filosófica; “Secondo S. Tommaso la creazione invece si puo e si deve dimostrare”⁴¹.

Una filosofía del cosmos fundado (*Gegrundet*) puede nacer solo por una experiencia totalmente distinta que la que describe Heidegger en el *pavor*. “Ser, en el sentido pleno de esta palabra en el Antiguo Testamento, es en primer lugar ser-persona, que es un ser *sui generis*; es decir, designa ... la vida y la actividad libre del hombre. En general, en el Antiguo Testamento, *esse* (=ser en latín, *hayá* en hebreo) designa... el devenir y el obrar libre y autónomo... que nos es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra”⁴². Volveremos a esta cuestión cuando tratemos la problemática de la antropología hebrea (cap. VI).

Es solo aquí cuando se debe plantear el problema de la creación, del *esse* (no debe confundirse, como lo ha hecho Echaury, *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario, 1954, o B. Rioux, *L'être et la vérité chez Heidegger y Saint Thomas d'Aquin*, París, 1953, con el “ser” (*Sein*) de Heidegger o la *ousía* de Aristóteles) y de la *nihil* (en latín: nada; no debe tampoco confundirse con la “nada” de Heidegger o Sartre, distintas por otra parte entre sí) *Esse* (ser) y *nihil* (nada) responde a la cuestión de una filosofía del cosmos como

³⁷ Véase J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXe. Siecle*, París, 1965; E. Schatzman, *Origine et Evolution des mondes*, París, 1957; F. Hoyle, *La nature de l'Univers*, París, 1952; la discusión de todo esto puede estudiarse en el libro de Tresmontant citado arriba; es el primer ensayo de pensar el problema del fundamento último del cosmos en el pensamiento cristiano contemporáneo)

³⁸ Sobre la esencia, p. 256; la cuestión de la evolución al nivel de la metafísica de la esencia es tratada en “La esencia; su contenido constitutivo inalterable”, p. 249.

³⁹ Tresmontant, *op.cit.*, p. 422-423.

⁴⁰ I, q.45, a.1, ad 2.

⁴¹ Carta del 12 de enero de 1969 al autor de estas lecciones.

⁴² Fabro, *op.cit.*, p. 218.

contingente, como posibilidad, como creatura. La experiencia de la “creaturidad” o “in-fundamentalidad” del cosmos no es tanto el descubrimiento de la *nihil* (“nada bíblica” que se expresa primeramente como “no-ente” en *II Mac.7,28*, y como *ex nihilo* solo en el siglo II d.JC, y en el pensamiento cristiano latino de un Tertuliano,⁴³ sino la “in-fundamentabilidad” del cosmos. La *nihil* no es algo, no puede ser experimentada si es la nada-nada (no la nada-caos de Heidegger). En este caso *nihil* es un “ente o relación de razón” (es sólo una palabra sin contenido). La *nihil* es impensable y contradictoria. Indica solo la total ausencia del cosmos: no indica nada. La *nihil* indica la ausencia del cosmos y la presencia del Creador a sí mismo. La *nihil* (nada óptica) es una ilusión del pensar⁴⁴. Por ello hemos puesto entre paréntesis (*nihil*), en el esquema, porque es un ente de razón que no remite a *nada real*. No forma parte, tampoco, de la experiencia judeo-cristiana del cosmos en *su fundamento*. El fundamento de esta experiencia es que se comprende el cosmos como “no-dando-razón-de-sí”; su “acto de ser” (que hemos nombrado en latín *esse*) le ha sido dado y participado. El cosmos es comprendido como “don”, como “gracia” (dado gratuitamente). No es ya la náusea sartreana de verse “arrojado ante el ente absurdo”, sino ante un cosmos dado como admirable “regalo”. Su *esse* (acto de ser) es “creado” por el que es *Esse* (acto de ser) en sí mismo y eternamente: el fundamento último del cosmos creado. El cosmos se manifiesta a esta experiencia como siendo *no-necesario*. Ya abordaremos nuevamente la cuestión más adelante. Aquí nos es suficiente comprender que: el “ser” como inteligibilidad o en cuyo ámbito consiste el mundo, no es lo mismo que el “acto de Ser (actus essendi) (*esse*) que se refiere, no ya “al hombre” como *instaurador de un mundo* sino “a Dios” como *creador del cosmos*. De todos modos, y lo veremos de inmediato la antropología filosófica es, sin embargo, la introducción a la filosofía y la ontología fundamental, aunque, y de ningún modo, toda la ontología (la filosofía del cosmos como orden de la realidad y la filosofía del último fundamento son cuestiones que deberán ser planteadas *después*, pero desbordando ya la antropología filosófica.

Para resumir: en la filosofía de la contingencia del cosmos el “ser” como inteligibilidad permanece al nivel del mundo (este nivel es claramente analizado por Heidegger). La “existencia” (como puede verse aquí, *ex-sistencia* significa justamente lo contrario que para Heidegger: *ex sistencia* como “acto de ser” significa que algo ha sido puesto fuera de la causa como “ente”; para Heidegger significa que está *fuera* de sí “en el mundo”) como *acto de ser* solo indica un modo de ser causado: el estar *fuera* de la causa es propio solo de los entes creados, pero Dios solo *es*, luego no *ex siste* sino solo *siste*. El “acto de ser” como *esse* creado dice relación de constitución a la esencia de las cosas iluminadas en el ámbito del ser como inteligibilidad (la dialéctica en Tomás de Aquino no fue establecida entre esencia y existencia, deformación posterior pervivente todavía en Sartre y que Heidegger critica, sino entre *essentia* y *esse*). La *nihil* (nada absoluta a la que no se refiere Heidegger) no se antepone realmente al *esse*, porque es solo una palabra impensable de una mera “relación de razón” entre el ente en su totalidad que ahora es comparado con su ausencia cuando *todavía no era* en absoluto (pero este *todavía no era* no es algo real sino algo supuesto por la razón para pensar el *esse* como “acto de ser”). La *nihil* habla solo de un “antes” cuando solo estaba el Creador.

⁴³ Véase nuestra obra *El dualismo en la antropología cristiana*.

⁴⁴ Véase H. Bergson, *L'évolution créatrice*, París, 1912, pp. 295ss; cap. IV: Crítica a la idea de nada e inmutabilidad).

Esta es la tercer trascendencia: el hombre al pro-yectarse por la temporalidad en su mundo, se com-prender en su mismo ser nunca totalmente dado, ese su ser le permite comprender lo que las cosas son en un nivel ontológico; en su mundo se abre el cosmos que en su in-fundamentalidad le manifiesta también óticamente su finitud reiforme.

§ 14. *La antropología “filosófica” es la introducción a la filosofía en sentido estricto*

Al comienzo de este capítulo hemos hablado de la antropología “filosófica”. Esto nos indica: que hay una “antropología” que no es filosófica, y que queremos distinguir nuestro pensar metódico de ese modo de estudiar al hombre (en griego *ánthropos* = hombre). En efecto, entre las *ciencias* (de las que nos hemos ocupado en los § 4-5 de este curso) las hay que son ciencias de la “naturaleza” y otras ciencias “del hombre”⁴⁵. Las “ciencias de la naturaleza” (*naturwissenschaften*) se ocupan de estudiar, con el método empírico, el *cómo* de las cosas del cosmos. En este sentido pueden igualmente investigar acerca del hombre como “cosa natural”: la anatomía, fisiología, morfología, etc.; pueden estudiar al cuerpo humano (*Körper*) como una “cosa” más del cosmos, considerando las diferencias, por ejemplo, con el cuerpo animal. Esta consideración no puede todavía ser llamada “antropológica”, ya que el hombre no aparece todavía en su dimensión propiamente humana.

Hay ciencias que tratan al hombre como hombre. Se les llama “ciencias del espíritu (en la tradición idealista alemana; *Geistwissenschaften*) o “ciencias del hombre” (en la corriente francesa: *sciences de l’homme*), denominación esta última que nos parece más correcta. Estas ciencias empíricas del hombre parten, para reducir todo a un factor indicativo, del *hombre como libertad*, con lo que éste se destaba de todos los demás entes físicos. La historia, la lingüística, las ciencias religiosas, la antropología positiva (etnología, antropología social y cultural), psicología, psiquiatría y psicoanálisis, sociología, arte, literatura, derecho, economía, etc... En el siglo XIX, sin embargo, bajo la influencia del positivismo, las ciencias del hombre quisieron regularse por los métodos de las ciencias de la naturaleza: el hombre no era sino un epifenómeno de la naturaleza. Por ello la naciente psicología (desde Herbart, 1776-1841, pasando por Fechner y rematando en Wundt, 1832-1920) tomó los “hechos psíquicos” como cosas a ser matematizadas, ya que responde a las mismas leyes naturales:

“... nada ocurre en nuestra conciencia que no encuentre su fundamento sensorial en procesos físicos determinados”⁴⁶.

Lo mismo puede decirse de la sociología. Comte, su fundador, pensaba que el método de la “sociología” era idéntico al de las ciencias naturales⁴⁷. Para H. Spencer el hombre es el fruto *natural o físico* de una evolución que solo las ciencias naturales pueden estudiar.

⁴⁵ Véase H.G.Gadamer, *Warheit und Methode*, Tuebingen, 1960; G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, 1950; S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l’homme, Vers un nouvel esprit scientifique*, Lovaina, 1967.

⁴⁶ W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1874, prefacio.

⁴⁷ Véase *Cours de Philosophie positive*.

Esta situación ha sido superada en parte y el positivismo tiende a dejar lugar a las ciencias del hombre que van descubriendo la peculiaridad de su objeto (el hombre libre) y de sus métodos. En este “nuevo espíritu científico” la filosofía tiene una función ineludible que cumplir.

Strasser⁴⁸, repitiendo en parte lo que ya hemos explicado en lo que va del curso pero agregando nuevos elementos, dice que el “hombre mítico” (el primitivo que vive todavía un mundo donde se unifica lo cultural a lo cósmico; antes de trabajar la tierra ora a la *Terra mater*, la diosa de la fecundidad, para tener una buena cosecha) tiene ante el mundo una ingenuidad primera, y la objetividad de las cosas no es más que una subjetividad proyectada (las leyes del cosmos son las normas de su mundo cultural)⁴⁹. El “hombre civilizado” (posterior a las invasiones indoeuropeas y semitas del continente euro-asiático) emerge del mundo mítico al mundo racional: asciende entonces a un nuevo tipo de ingenuidad (la del “plácido burgués”, prototipo del hombre contemporáneo) y las cosas adquieren, por primera vez, una cierta objetividad (ya no se confunde la naturaleza con lo cultural; la tierra no es ya una diosa que hay que invocar para tener más frutos en la cosecha). El “hombre científico” asciende todavía a una segunda objetividad: Las cosas son conocidas y juzgadas no ya por la simple experiencia vulgar o la opinión, sino gracias a conclusiones de un método científico. En las ciencias el “hombre científico” sabe disciplinar su subjetividad gracias al método y su interpretación de los hechos no se va deformada por prejuicios subjetivos⁵⁰. De todos modos, sin embargo, el científico empírico estará siempre “en un mundo” del que no puede dar cuenta (se trata de un tercer tipo de ingenuidad, inevitable: En esto consiste la crisis que indicaba Husserl, “no hay ciencia positiva del fundamento”, del hombre como en el mundo.

Es aquí donde aparece la filosofía, y en nuestro caso, la antropología “filosófica”. Se trata de superar la ingenuidad de aceptar como obvio el ser mismo en el mundo, todo lo que va desde la esencia del hombre hasta los axiomas de las ciencias. La filosofía tornará la ingenuidad en crisis o crítica; la objetividad de la ciencia se tornará problemática y de “segundo grado” (a que se apoya sobre supuestos no fundados). La filosofía obtendrá “un horizonte de inteligibilidad de rango más fundamental... Un horizonte hermenéutico⁵¹.⁵² Es aquí donde se sitúa la discusión propuesta por Heidegger (y en este sentido no sólo teniendo una cuenta las ciencias humanas sino igualmente la filosofía tradicional):

“Los orígenes decisivos de la antropología tradicional..., indican que por el afán de obtener una definición de la esencia del *ente* “hombre”, permanece olvidada la cuestión de su ser, hasta el punto de concebirse este ser como obvio (comprensible de suyo) en el sentido de un *ente ante los ojos* como las restantes cosas”⁵³.

⁴⁸ *Op.cit.*, pp. 100ss.

⁴⁹ Véase, *Ser y tiempo*, § 11.

⁵⁰ Paul Ricoeur llama a esto, por ejemplo en el caso del historiador una “subjetividad trascendental”; *Histoire et vérité*, París, 1954; Objetividad y subjetividad en historia, pp. 23ss.

⁵¹ Strasser, *op cit.*, p. 245.

⁵² Un ejemplo reciente de cómo el pensar filosófico despliega un horizonte interpretativo (=hermenéutico) puede verse en la obra de Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, París, 1965.

⁵³ *Ser y tiempo*, § 10; ed. cast. p. 61.

Ante la desmesurada amplitud de los conocimientos científicos sobre el hombre, las mismas ciencias exigen una *síntesis*. La sociología o la antropología cultural tienden a ocupar este lugar. De todos modos una *síntesis*, además de problemática, no soluciona la crisis ni da un fundamento a la misma objetividad. No supera la segunda ingenuidad⁵⁴. Pero en la misma filosofía, como por ejemplo en el caso de Husserl (*Ideem II y III*), Scheler o Hartmann, el hombre es estudiado como el ente privilegiado, pero como uno más: una ontología regional. Esta “antropología filosófica” en su sentido tradicional estudia al hombre como un ente del cosmos que nos hace frente ante los ojos en el mundo (es una mera consideración óptica). Lo que nosotros llamamos en cambio “antropología filosófica” es una consideración *ontológica fundamental* del hombre. Es decir, las ciencias van a alcanzar su unidad (lo mismo que la universidad), no tanto por una *síntesis* más o menos compuesta accidentalmente (que es *a posteriori*), sino por su *fundamento*, por su raíz de emergencia (que es *a priori*). La raíz, el suelo de donde surgen las ciencias es un “hombre-ya-en-el-mundo”:

“El pensamiento pre-su-pone lo que pre-su-pone también la vida simplemente empírica; a saber: la ex sistencia en un mundo. Pero esta pre-su-posición permanece totalmente velada en el ex sistencia natural (del científico o del plácido burgués); el *ya-allí* del mundo, el carácter *a priori* de la ex sistencia permanece inapercibida y es lo que obvio olvidado que la filosofía rememora”⁵⁵.

La antropología filosófica, en este sentido y solo en éste, se distingue de las ciencias en que es un pensar los fundamentos de las ciencias (que para ellas son obvios, en su segunda ingenuidad), pero, y al mismo tiempo es la única posible introducción a la filosofía en sentido estricto. ¿Por qué es la introducción a la filosofía? La respuesta está a la vista ¿Cómo puede estudiarse *algo*, es decir un aspecto de un ente (por ejemplo su economicidad en economía, su historicidad en historia, su entidad física en filosofía de la naturaleza), si *previamente* no se ha esclarecido el horizonte de com-prensión en el que aparece? El horizonte de com-prensión en el que todo ente aparece (tarea de la verdad será permitir que se muestre), en el que se hace presente y gracias al cual es *presencia* para mí: el mundo. Pero el mundo es solo el despliegue com-prensivo del hombre gracias a su *lógos*. Saber quien es el hombre (analizar su esencia) como ex sistencia, como trascendencia, como dado siempre ya allí, en el mundo, es la inevitable *introducción* a todo pensar filosófico:

“(En cada una) de nuestras disposiciones afectivas (*Stimmung*) cuando sentimos de una manera u otro, nuestra ex sistencia (*Dasein*) se nos hace patente (*offenbar*). De modo que com-prendemos el ser por más que nos falte el concepto. Esta com-prensión pre-conceptual (*vorbegriffliche Verstehen des Seins*), en toda su constancia y amplitud, es a menudo completamente indeterminada... Esta com-prensión del ser, caracterizada escuetamente, se mantiene sin peligro ni estorbo en el terreno de la más pura obviedad (*reinsten Selbstverständlichkeit*)... El hombre es un ente que se encuentra en medio de entes, de tal manera que siempre le fue patente el ente que él-no-es, y el ente que él-mismo-es. Llamamos a esta forma de ser del hombre: Ex

⁵⁴ Véase Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37.

⁵⁵ Jolif, *op.cit.*, p. 85.

sistencia. La Existencia solo es posible sobre el fundamento (*Grunde*) de la comprensión del ser⁵⁶.

La dilucidación de la cuestión del ámbito del ser, del mundo, es un pensar en el hombre como el *Urfaktum* (el hecho originario), y tal pensar metódico le hemos llamado: la antropología filosófica como introducción a la filosofía. Todo el resto viene después.

§ 15. La ontología fundamental

En el § 8 hemos indicado como la “fenomenología” es el *método* de la filosofía; la “ontología” en cambio es el nombre de la filosofía si se tiene en cuenta aquello *de lo que trata*: el ente (en griego = *tò ón*, de donde viene *onto*-logía). Si la filosofía es un pensar metódico (*lógos*) sobre todo ente (*óntos*), queremos ahora mostrar porque la introducción a la filosofía o antropología filosofía es la ontología fundamental.

El pensar sobre el ente, pre-su-pone que este se nos muestre dentro del mundo como presencia. Su-pone entonces al ser como inteligibilidad. Así comienza *Ser y tiempo* (prefacio). La cuestión tan obvia de lo que sea el ente nos remite inmediatamente a la pregunta: *¿Qué sentido tiene el ser?* Es lo obvio por excelencia y a lo que cuesta responder porque la pregunta misma ha sido mal planteada (Toda la Introducción, § 1-8 se ocupa solo de bien plantear dicha pregunta). Lo más obvio ha caído en el olvido (§ 1) o se lo ha vedado con supuestas respuestas verdaderas.

La pregunta correctamente planteada, y el solo preguntar mismo, muestra ya la esencia del mismo hombre. La mera pregunta pre-su-pone al hombre ya dado (§ 2). De todos modos es la pregunta que se interroga por el ser la más fundamental: “Toda ontología ... resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser (*Sinn von Sein*)”⁵⁷. Llegamos así al § 4 de *Ser y tiempo*, el más importante para nosotros en este momento⁵⁸.

El hombre es un ente. En este sentido puede decirse que está dado en el cosmos, es un existente (aquí existencia no quiere significar trascendencia, sino que indica un momento previo) entre los existentes. Sin embargo, es un ente pre-eminentemente ya que es el único ente cuyo ser lo tiene a su disposición, en sus manos. No sólo está en el orden óntico, de las cosas del cosmos, sino que puede instaurar un orden ontológico (ámbito del ser o mundo: un orden del *ente* con *logos*). Para bien distinguir los dos órdenes a partir de la doble significación de la palabra existencia considérese lo siguiente:

⁵⁶ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 41.

⁵⁷ § 3; ed. ast., p. 21

⁵⁸ Véase lo que hemos ya dicho sobre esta cuestión en el § 3, cap. I, de este curso.

Causa	Orden óntico	Orden ontológico
(1) ex -	-sistencia (<i>esse</i>)	
(origen causante)	(posición como “ente” en el cosmos)	
	(2) ex -	-sistencia (<i>Sein</i>)
	(mismidad y facticidad del hombre)	(posición trascendental del hombre en el mundo)

El hombre ocupa un lugar pre-eminentemente en el cosmos porque es el único ente existente (1) que puede trascenderse al ámbito del ser: mundo (2); el único que puede comprender y preguntar por el ser. Los modos de ser de los entes son notas categoriales; los modos del ser del hombre son los existenciales: modo de trascender en el mundo. El pensar metódico o filosófico acerca de los existenciales es la *analítica existencial* (*existenzialen Analytik*); de otra manera: la *ontología fundamental* (*Fundamentalontologie*)⁵⁹.

Esta analítica es primerísima porque sólo si comprendemos el ser del hombre se nos abrirán las posibilidades de comprender el ser en general de todo ente (§ 5). La comprensión de la temporalidad e historicidad del hombre será igualmente un horizonte necesario, dentro del cual el ser recobrar su *olvidado sentido* (§ 5; en efecto el ser y su sentido “ha caído en el olvido” (*in Vergessenheit gekommen ist*); ed. cast., p. 32). La historia olvidada y desconocida del sentido del ser es el fundamento de la historia universal, de la historia de los pueblos, del sentido de la vida, las técnicas, de todo el existir humano: *por ser lo más obvio yace en el olvido, en el supremo ocultamiento*. La tarea de la ontología fundamental o analítica existencial es encarar este *a priori* y dilucidarlo, ponerlo a la luz del día, comprenderlo.

En el comienzo de la Primera parte, primera sección de Ser y tiempo, Heidegger emboza la cuestión que estamos tratando:

“La analítica existencial... (debe) poner en libertad en el hombre una estructura fundamental (*Fundamentalstruktur*): el “ser-en-el-mundo”. Este *a priori* de la interpretación del hombre no es una determinación compuesta de varios trozos, sino una estructura original y constantemente íntegra...: el mundo en su *mundanidad*, el ser-en-el-mundo como *ser-con* y *ser-sí-mismo*, el ser-en en cuanto tal. Sobre la base del análisis de esta estructura fundamental resulta posible indicar provisionalmente en qué *pre-ocupación*”⁶⁰.

⁵⁹ Ed. cast. p. 23

⁶⁰ Ibid., ed. cast., p. 53. Hemos traducido, para simplificar, *Dasein* por “hombre”

Es decir, el hombre que es ex -sistencia o trascendencia en el mundo, debe ser pensado metódicamente y, en primer lugar o fundamentalmente, en los elementos constitutivos de esa misma trascendencia o maneras de ser-en-el-mundo. El hombre es uno y por ello la estructura de la trascendencia es *una*; si iremos analizando uno a uno sus constitutivos no por ello se deberá perder de vista que se trata de *una* estructura original e íntegra. Las cuestiones que enuncia Heidegger como a ser analizadas nos ocuparán en la tercera parte de este curso (antes nos detendremos en una historia de los *sentidos* del hombre que nos permitirán mejor com-prender la analítica existencial que Heidegger nos indica).

Este todo de existenciales es una *estructura ontológica* trascendental. Es decir, es un “todo, previo siempre, que hay que destacar fenoménicamente en sus elementos”⁶¹. Decimos *trascendental* en tanto es la estructura de la ex -sistencia o modos de ser en el mundo (de la mismidad humana manifestada en su apertura efectiva en el mundo). Es *ontológico* porque remite al hombre como hombre y no meramente como ente (en ese caso sería *óntico*).

Esta cuestión ha sido expuesta con claridad propiamente programática en los § 42-44, Cuarta sección C, de la obra *Kant und das Problem der Metaphysik*.

La pretendida superación de esta cuestión en el Heidegger posterior a 1930 es más aparente que real. Este filósofo deja de lado algunas hipótesis, pero afirmará siempre que el *Er-eignis* (acontecimiento o encuentro co-participativo) fundamental es el del *hombre-ser*, es decir: el mundo como ámbito ontológico, objeto de la analítica existencial, ontología fundamental, antropología filosófica I o Introducción a la filosofía (nombres todos que indican diferentes aspectos de un mismo primer pensar lo fundamentalísimo). Un esquema final puede resumir el *ordo cognoscendi* (el orden del pensar o conocer):

⁶¹ Ibid.

CIENCIAS POSITIVAS	Ciencias de la naturaleza ↑	Ciencias del hombre ↑	Metodología (Logística) ↑	Historia y descripción de las relig. ↑	
FILOSOFIA	Filosofía de la naturaleza (cosmos) ↑	Antropología filosófica II (ente hom.) ↑	Lógica (ente de razón) ↑	Último fundamento (Teodicea) ↑	ONTOLOGIAS REGIONALES
		hombre-ser mundo (Urfaktum) ↑			ONTOLOGIA FUNDAMENTAL ANTROPOLOGIA FILO.I.INTROD. A LA FIL.

(No se han incluido en este esquema las ciencias prácticas, para lo cual sería necesario estructurarlo de otra manera).

ANEXO A LA INTRODUCCION

CAPITULO IV

EL ORIGEN DEL HOMBRE. DIVERSOS NIVELES CONSTITUTIVOS DEL MUNDO CULTURAL

En los tres capítulos de la Introducción hemos indicado las cuestiones fundamentales de nuestro curso. Ahora debemos abordar un tema que servirá de puente entre la introducción y la consideración histórica (como constitución y destrucción de la historia de la ontología) de las expresiones que el hombre ha efectuado de su propia esencia. Se trata de un tema de gran importancia y aunque echaremos mano de material ya estudiado por las ciencias naturales y humanas, sin embargo nuestro pensar se situará, como nos es ya habitual, en un plano trascendental al nivel en el que se ubica el científico o el hombre de la calle. La cuestión es la siguiente: ¿Es verdad que el hombre posee una pre-eminencia en el plano óptico o cósmico? ¿El orden de la expresión se funda en la comprensión o es autónomo?

§ 16. El origen óptico del hombre en el cosmos

El planteo del "origen" del hombre como una cosa o ente del cosmos, puede aparecer como una cuestión extraña a la filosofía (que es un pensar metódico fundamental). En efecto, la paleontología (= *palaiós* - en griego: "viejo", "antiguo"), ciencia natural y humana, estudia al hombre fósil y determina la época del nacimiento de la especie (género) humana, a partir de los primates. El filósofo, sin embargo, gana mucho en su pensar si tiene en cuenta las conclusiones a las que llega dicha ciencia positiva. ¿Tiene sentido un preguntar por el cosmos antes del hombre? ¿Qué significa en verdad que el hombre *aparece*? ¿Cuáles son las *notas* de su esencia que efectivamente se hacen presentes? Es decir, se trata de poder mostrar que "el hombre tiene una múltiple pre-eminencia (*Vorrang*) sobre todos los demás entes. La primera pre-eminencia (*Vorrang*) es óptica"¹. El filósofo debe pensar en qué consiste su pre-eminencia. A lo que se responde: "Lo ópticamente señalado del hombre reside en que éste *es ontológico*"². ¿Qué significa que la pre-eminencia *óptica* consista justamente en ser un ente *ontológico*? La respuesta a todas estas preguntas nos ocuparán en los párrafos 16 y 17 de este capítulo IV.

Nos cuenta Juan Comas que un grupo de cartagineses, en el 1000 a.JC., confundieron a muchos gorilas con salvajes velludos, y, habiéndose apoderado de tres hembras, "como rompían sus ataduras, nos mordían y atacaban con furia, tuvimos que matarlas"³. Gracias al avance de la anatomía, medicina y, es especial, por los viajes -escasos, pero ininterrumpidos en la antigüedad y Edad Media-, estos conocimientos se fueron acrecentando. Desde el Renacimiento se produce un verdadero salto cualitativo. E. Tayson (1650-1708) publicó su obra *Orang-Outang sive homo sylvestris, or the Anatomy of a Pgmie compared with that of a Monkey, Ape and a Man* (Londres, 1699). En otro sentido había ya aparecido la obra de

¹ Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 4.

² Ibid.

³ *Manual de Antropología física*, México, 1957, p. 13.

John Ray (1628-1705) sobre *Historia plantarum* (1686), la de Pitton de Tournefort (1656-1708) *Méthode pour connaître les plantes*, hasta llegar a Karl von Linné (1707-1778), de Upsala, con su *Systema naturae*, (1735). El fundador de la antropología física, sin embargo, debe ser considerado el Conde de Buffon (Georges Louis Leclerc) con su *Histoire naturelle générale et particulière des animaux* (1749), donde criticando el sistema de Linné dice que "la mayor maravilla de la Naturaleza no es el individuo, sino la sucesión, renovación y duración de las especies". Debe todavía citarse a Jean B. Lamarck (1774-1829) con su *Discourse d-ouverture du cours de Zoologie* (1800) y la *Philosophie zoologique* (1809). Pero sólo un Charles R. Darwin (1809-1882), de regreso de un viaje hecho a nuestra América del sur y Argentina, expuso por primera vez la llamada teoría evolucionista en *On the origin of species by means of natural selection* (1859). Años después publicó *The descent of man* (1871). Cabría todavía nombrarse a Ernst H. Haeckel con su *Evolution of man* (1879)⁴.

Una vez que la tierra comenzó a solidificarse, hace unos cinco mil millones de años, y después que apareció la vida, hace unos tres mil millones de años, puede observarse que se produjo dentro del ámbito biológico un proceso de complicación orgánica, lo que manifiesta una teleología (*télos* = fin) interna en la línea de una creciente interioridad (piénsese en el *Funktionskreis* de Jakob von Uexkuell). Como lo ha demostrado E. Dubois, existe entre los animales un creciente coeficiente de cerebralización (centro del sistema nervioso) que se deja ver por la proporción del peso del cerebro con respecto al del cuerpo en su totalidad (*Sur le rapport du poids de l'encéphale avec la grandeur du corps*, en "bulletín de la Soc. Anthropol.", París, VIII, 1897, pp. 337-376). Por ejemplo: un ratón 9,07; un felino, 0,31; un simio, 0,4; un antropoide, 0,75; el hombre 2,82. De este modo, para descubrir cual sea el eje central del "árbol de la vida", nos será necesario ir a buscarlo, siempre, en un factor: coeficiente de complejidad del sistema nervioso⁵.

Dejando de lado todos los demás vivientes (plantas e invertebrados) y no tratando tampoco los peces, anfibios, reptiles, nos centraremos sólo sobre un sector de los mamíferos.

En la Era Mesozoica (o Secundario) aparecen los mamíferos (hace unos 150 millones de años) como lo manifiestan los depósitos cretáceos de Mongolia. En el comienzo del Terciario (o Cenozoico, desde el Eoceno) eran ya numerosos los primates, seres arbóreos muy pequeños, de la familia de los *Plesiadapidac*, con el más alto coeficiente cerebral. En el Oligaceno se hace presente la fase de los primates *Propliothecus* (hace unos 40 millones de años), en el Mioceno la fase de los *Dryopithecus* (hace unos 25 millones de años), y por último los *Póngidos* (hace unos 10 millones de años en el Plioceno), de donde dependen los gorilas, orangután y chimpancé del Pleistoceno (comienzo del Cuaternario hace algo más de un millón de años). ¿Y el hombre?

En 1925 el profesor Raymond Dart, descubría en Johannesburg, un fósil denominado *Australopithecus* (el cráneo de Tchad y otros *Australopithecus* de Java, Palestina, etc.) que

⁴ Sobre esto puede verse Y. Delage-M.Goldsmith, *Las teorías de la evolución*, Madrid, 1911; F. Meyer, *Problématique de l'évolution*, París, 1954).

⁵ Cfr. Teilhard de Chardin, *El grupo zoológico humano*, Madrid, 1957, pp. 64 ss; *Le phénomène humain*, París, 1955.

debe situarse al comienzo del Pleistoceno, hace más de un millón de años. Su cerebro alcanza de los 500 a los 700 cm³ de capacidad (la mitad del *homo sapiens*). Debió caminar en posición erecta, como lo muestra la conformación de la pelvis y el fémur, produjo una industria muy rudimentaria de guijarros afilados (*Pebble-culture*)⁶. Por su parte, Leakey ha descubierto un *homo habilis* (1963-1964), del comienzo del Cuaternario en África oriental que indica un desarrollo ulterior, pero que se emparenta tanto con el cráneo de Tchéad y aún con el *homo sapiens* muy posterior.

La cuestión es la siguiente; los descubrimientos recientes no nos permiten todavía decidir cuando se separa de los primates (sea en la fase *propliopithecus*, *dryopithecus* o *póngidos*) los homínidos que culminarán en la fase humana propiamente dicha. Es bien posible que se descubran todavía tipos humanos anteriores al cuaternario y el *Australopithecus* sea una línea colateral superada ya por el *homo habilis* (anterior y más evolucionado).

Un nuevo paso decisivo se cumple entre los nombrados y los llamados *arque-ántropos* (primer hombre u hombre originario) entre los que se encuentra el *Pithecanthropus* y el *Siranthropus* de China. Aparecen hace unos 600 mil años, llegan a tener 900 cm³ de capacidad craneal (el hombre de Pekín tiene 1100 cm³). Conocen el fuego, y han inventando una industria lítica bifaz.

Una nueva etapa la cumple el *pale-ántropo* (hombre antiguo), cuyo tipo de hombre es el *Neandertal* que vive ya en el continente euroasiático y africano desde hace unos 200 mil años /ausente sin embargo en América. Tiene hasta 1450 cm³ de masa cerebral. Sus industrias (que comienzan con el *paleolítico* /= piedras antiguas / inferior) son ya superiores; posee hachas de mano, es recolector y cazador, tiene amuletos, entierra a sus muertos, rodeándolos de ofrendas (lo que indica la existencia de la religión).

Hace sólo unos 50 mil años aparece el *ne-ántropo* (hombre nuevo o reciente), el *homo sapiens* del que formamos parte nosotros y todas las razas actuales. Los ejemplares más antiguos conocidos hasta ahora son los de *Cromagnon*, descubiertos en 1868. Este hombre produce pinturas rupestres, a poco descubrirá la agricultura y el pastoreo y realizará la revolución neolítica y urbana. Es la culminación de un admirable y lejísimo proceso cósmico. Todo esto nos lo enseña la ciencia positiva⁷.

§ 17. ¿Cómo debe pensarse el origen óntico del hombre?

Ónticamente la pre-eminencia de la especie humana es fácilmente comprobable. Se trata del *ente* que tiene mayor complejidad y coeficiente cerebral. Los 14 millones de células nerviosas intracraneanas significan un número inmenso de inter-relaciones muy superiores a las que pueden establecerse entre los átomos y macromoléculas de un sistema astronómico como las galaxias.

⁶ Véase Gerhard Heberer, *Antropologie*, Frankfurt, 1965.

⁷ Véase A.L. Kroeber, *Anthropology Today*, Univ. Chicago, 1953; Osvaldo Menghin, *Origen y desarrollo racial de la especie humana*, Buenos Aires, 1958, para las etapas posteriores.

¿Cómo debe pensarse filosóficamente todo esto? "No es suficiente describir la historia del proceso"⁸. Es necesario superar al positivismo. En efecto, Auguste Comte decía que "el espíritu humano reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y la destinación del universo y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para ocuparse únicamente de descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y similitud"⁹. Se niega entonces todo pensar ontológico, ya que "el oficio propio de la filosofía consiste en coordinar (*coordonner*) entre ella todas las partes de la existencia humana"¹⁰. La filosofía debe "influir directamente sobre la vida activa sólo por la sistematización (*systematisation*)"¹¹. Sin embargo no es así. La filosofía debe por lo menos plantearse una triple cuestión.

En primer lugar: ¿Qué es la *evolución*? El primer filósofo que formuló esta cuestión claramente contra el positivismo fue Henri Bergson en su *L'Evolution créatrice*: "La Evolución es una creación renovada sin cesar"¹². La vida se diferencia y crece debido a "dos series de causas: la resistencia (*résistance*) que la vida sufre de parte de la materia bruta, y la fuerza explosiva (*force explosive*, que Bergson llama *élan vitale*), debida al equilibrio inestable de tendencias, que la vida porta en ella"¹³. Esto no es sino el aplicar convenientemente la noción de *fýsis* y *télos*: aquello que, surgiendo desde sí tiende a su plena realización natural. Los griegos habían ya descubierto la noción de *fýsis* como el ámbito de la *génesis* (originación física) donde alcanza la presencia como *forma* algo potencial llevado por la *energía* al acto (al ser), ocultándose (*stéresis*) la etapa superada (como la flor se oculta ante la aparición del fruto: "... wird... die Blüte durch die Frucht weggestellt"¹⁴). Pero los griegos aplicaron esta noción de *fýsis* (naturaleza) sólo dentro del horizonte de la *ousía* específica. Es decir, la naturaleza generaba, crecía y se corrompía, pero dentro de un marco in-trans-formable del *phylum* (des decir, de la esencia como una *rama* genética inalterable). Las especies o esencias vivientes lo habían sido y lo serían eternamente. La cuestión radica, entonces, en una filosofía de la esencia. A nuestro conocimiento el primer filósofo que se ha propuesto pensar la evolución (hecho científico hoy irrefutable y universalmente admitido) en un plano metafísico es Xavier Zubiri. En su libro *Sobre la esencia* explica: toda esencia de un ente viviente es un conjunto de *notas constitutivas* o físicas, que en la generación transmite un *esquema constitutivo*, que hace que las esencias de una especie o *phylum* tengan "iguales notas" específicas (la esencia quidditativa). La multiplicación (no la mera multiplicidad) de los individuos de una especie se hace por la re-producción intra-filética (pp. 211 ss). Las notas constitutivas, por ser individuales, son muchas más que las meramente específicas o quidditativas (en las que concuerdan los individuos de una especie). En el proceso de generación, esas notas constitutivas no quidditativas, pueden *gestar* un individuo de la misma especie, pero a veces puede *originar* un individuo de otra esencia (dentro, claro es, del condicionamiento físico que le marca la esencia generante: no se originará jamás un pájaro de un mamífero, sino un nuevo tipo de mamífero): si dicho

⁸ Nos dice Tresmontant, op. cit., pp. 179.

⁹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, París, 1907, t.I, p. 3.

¹⁰ *Système de politique positive*, París, 1896, t.I, p. 8.

¹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹² Op. cit., p. 112

¹³ *Ibid.*, p. 107

¹⁴ Véase Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, ed. cit.

individuo trans-esenciado) por un esquema constitutivo nuevo) no genera individuos, no hay todavía una especie nueva: sólo en el caso que el individuo trans-esenciado perpetúe por la re-producción, la nueva esencia originada produce la aparición de un nuevo phylum. "La originación de las esencias específicas por meta-especiación es lo que llamamos *evolución*" (p. 256).

Para Platón, Aristóteles y toda la cultura helenística o romana, las esencias eran inmutables, ingénitas, eternas. Al instaurar el cristianismo una nueva noción de cosmos como creado, y al rechazar la idea del tiempo como eterno retorno cíclico, negó la eternidad de las especies. En la Edad Media, sin embargo, se aceptó una doctrina atenuada: las esencias son creadas a imitación de ideas eternas en Dios. "Pero esta concepción no es forzosamente aceptable ni tan siquiera en su forma atenuada. Las esencias específica mismas en cuanto especies *nacen* y se *extinguen* dentro del tiempo cósmico" (p. 255). Es uno de los logros fundamentales de la metafísica cristiana que ha durado veinte siglos en llegar a su expresión clara.

En segundo lugar: ¿Qué nuevo factor aparece en el cosmos por el que podemos decir que el hombre se ha hecho presente? ¿Qué nota hace del hombre un hombre? La antropología física diría: ¿En qué se diferencia un póngido del primer homínido hominizado?. En la "esencial irreductibilidad de la dimensión intelectual del hombre a todas sus dimensiones sensitivas animales..."¹⁵. Más concretamente, el *Australopithecus* "parece presentar (y a ello se inclina hoy la mayoría de los investigadores), vestigios de innovación creadora, a diferencia de la fijeza y repetición característica del instinto y de la imitación animales: denotarían por tanto, una cierta inteligencia"¹⁶. De todos modos, que son hombre el *Pithecanthropus* no cabe ninguna duda. Y, sin embargo, hay entre estos tipos de hombres y el hombre actual enormes diferencias: capacidad craneal, fantástica diferencia de capacidad inventiva de instrumentos, etc. Vemos entonces que hay una evolución morfológica y cultural. ¿Puede quedar exenta la misma inteligencia o capacidad com-prensiva de una cierta evolución interna a la especie humana, al pasar de un *tipo* al otro de hombre? "Estamos habituados por una antiquísima tradición a definir al hombre como *animal racional*, es decir, un animal dotado de la plenitud de pensamiento abstracto y de reflexión. Y en tal caso nos resistimos, con sobrado fundamento, a llamar "hombres" a tipos tales como el *pithecanthropus* y más aun al *australopithecus*, aunque su industria denotara inteligencia"¹⁷. En este error de confundir reflexión y racionalidad con la com-prensión primera o inteligencia han caído muchos paleontólogos. El mismo Teilhard de Chardin dice que "la reflexión... es el poder adquirido por una conciencia de replegarse sobre sí y de tomar posesión de ella misma como objeto"¹⁸. En este Teilhard es más cartesiano de lo que creía. El hombre debió habitar en el cosmos durante muchas centenas de miles de años antes de cobrar conciencia refleja de sí mismo como objeto Primeramente se abrió y abrió un *mundo* (ámbito del ser propio a la primerísima com-prensión de la realidad por parte del *Australopithecus* o del *Pithecanthropus* hace un millón o medio millón de años). Quizá sólo el *homo sapiens* alcanzó la plena racionalidad y gracias a ello pudo realizar la revolución neolítica. Todos los tipos anteriores de hombres serían como niños que no habrían alcanzado el nivel del llamado

¹⁵ Zubiri, *El origen del hombre*, en "Rev. de Occidente" (1964), II, 17, p. 147.

¹⁶ Ibid., p. 150.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ T. de Chardin, *Le phenomene humain*, p. 181

"uso de la razón" (aproximadamente los 6 ó 7 años de un niño normal actual). Existe entonces, con toda probabilidad, una evolución intelectual dentro de la misma especie humana.

En tercer lugar. ¿Cómo se origina la inteligencia como nota de la esencia específica humana? El pensar humano ha debido llegar a dos posiciones extremas: la naturalista (que admite la generación de la inteligencia desde el medio animal, pero que no puede probarlo) o la creacionista. La tesis naturalista deberá admitir una inteligencia potencial en los animales y de allí en el universo, al fin es un tipo de panteísmo que no puede hoy ser sostenido. Con respecto a la tesis creacionista ya decía el mismo Lamarck: "Intentar, como científico, buscar cual puede ser el origen de los vivientes y cómo se han formado, no es una temeridad condenable sino a los ojos del vulgo y del ignorante, y no a los ojos del verdadero filósofo; a los ojos del sabio no se trata sino de descubrir el modo que la potencia divina, creadora de toda la naturaleza, ha debido usar para hacer existir todo lo que es"¹⁹. Es necesario entonces entender que aunque "el proceso genético no produzca el espíritu humano por transmutación del psiquismo animal, sin embargo, continúa siendo verdad que la especie humana es el término de una evolución zoológica"²⁰. De manera sólo indicatoria, y sin poder aquí tratar la cuestión en toda su profundidad, debe comprenderse que la creación no sólo no se opone, sino que hace inteligible a la evolución. "La aparición de una psique intelectual o comprensiva es una innovación absoluta en e cosmos, y, por tanto, no puede ser sino efecto de la causa primera, al igual que lo fue en su hora, la aparición de la materia; es efecto de una creación exnihilo"²¹. No se trata de una dis-continuidad entre la sensibilidad del animal prehumano y la vida de tipo humano del homínido hominizado; es que toda la evolución biológica, hasta culminar en los primates y homínidos, no sólo es una *causa dispositiva* para la aparición de la inteligencia comprensiva, sino una *causa exigitiva*. Es decir, en la originación del primer individuo hominizado por meta-especificación, el nuevo organismo generado exigirá (viene de *ex-agere* = "hacer-salir-de"; *Sobre la esencia*, p. 330) para su propia viabilidad el uso de la inteligencia. "Los progenitores hacen que tenga que haber acción creadora intrínseca; son ellos quienes, por su acto, determinan vital e intrínsecamente la acción creadora"²². Es decir, "surge *naturalmente* (no es milagro ni gracia) desde las estructuras somáticas, por un acción creadora intrínseca, una psique intelectual... Desde el punto de vista de la causa primera, de Dios, su voluntad creadora de una psique intelectual es voluntad de evolución genética"²³. Con ello queda constituido un nuevo *phylum*, el *phylum* de los *homines*. La creación divina es, entonces, una natural, immanente y continuada actividad. "De este modo la creación de la vida en el seno de la materia y con la materia (y de la inteligencia en el seno del *phylum* de los primates y con los primates), no destruye las leyes naturales de la física y de la biología, sino que las utiliza *desde dentro* para constituir un orden nuevo"²⁴. Creacionismo y evolucionismo -tal como los hemos explicado aquí- son dos tesis de la metafísica cristiana, que se oponen a la eternidad del cosmos y de las especies propias del mundo griego.

¹⁹ Lamarck, *Recherches sur l'organisation des corps vivants*, París, 1802.

²⁰ X. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 262.

²¹ Zubiri, op.cit., pp. 266

²² Zubiri, *El origen del hombre*, p. 171; leer con detención pp. 167-173.

²³ Ibid., pp. 171-173.

²⁴ Tresmontant, op.cit., p. 275.

§ 18. Aparición del "mundo" u orden ontológico

Merleau-Ponty dice que "nada me hará jamás comprender lo que podría ser una nebulosa que no fuera vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está *detrás* de nosotros, en nuestro origen, sino *delante* de nosotros en el mundo cultural"²⁵.

Merleau no distingue aquí entre *mundo* y *cosmos*. Verdad es que no puede darse un mundo sin el hombre; verdad es que el cosmos aparece sólo en el mundo, pero se puede pensar un cosmos (orden de la realidad) sin el hombre, y por lo tanto un cosmos no visto por nadie. Es un dicho cosmos, no visto todavía por el hombre que un día, un homínido que era el primer hombre, por su inteligencia com-prensiva aunque todavía no racional, instauró un nuevo orden: el mundo; ámbito ontológico en el que las cosas revelan un ser. Queremos ahora pensar esa experiencia originaria, que, por otra parte, se repite cotidianamente; la instauración de un mundo donde resplandece la verdad del ser, ápice del cosmos.

Cuando fue originado, dentro de un *phylum* pero posiblemente en grupo (monofiletismo poligenético); el primer hombre inteligente (quizá un *australopithecus*), éste debió tener ante sí un "panorama" absolutamente nuevo. Ante sus ojos, todavía enceguecidos por una noche que se había prolongado desde el comienzo del cosmos, aparecieron *entes* "ya" en el *mundo* (ámbito del ser y no meramente cosmos). Esos entes habían estado hasta ese entonces en la noche del caos, del sin-sentido, de la no-significación, del no-ser (como inteligibilidad humana). Eran sí entes del cosmos, eran cosas reales pero mudas, oscuras, caóticas. Eran esa "nada" de la que nos habla Heidegger en la experiencia del *pavor* (*Angst*).

Cuando el hombre aparece, por muy primitivo que fuera (a tal punto que quizá hoy le confundiríamos con un primate y lo encerraríamos en un zoológico), instaura ya *el orden ontológico*. Ya hemos pensado dicho ámbito con respecto al *ser* (véase 12-13), ahora nos detendremos en otro momento de ese orden ontológico: la *verdad* del ser.

Las cosas, fuera del mundo, no son verdaderas ni falsas; simplemente son reales, son partes del cosmos como caos. Sólo cuando aparece el hombre y las asume en el mundo, ellas (las cosas), sin ser modificadas en su entidad real cósmica (en-sí), adquieren sin embargo para el hombre (*para-mí*) una nueva connotación: la de ser verdaderas o falsas. Heidegger dice en *Ser y tiempo* (comentaremos el § 44 en especial desde aquí en adelante) que "hay verdad sólo, hasta donde y mientras (*solange*) el hombre (*Dasein*) es. Los entes son des-cubiertos (*ent-deckt*) y permanecen abiertos (*erschlossen*) sólo cuando y sólo mientras el hombre es"²⁶. Sin el hombre no hay verdad mundana.

Tomás de Aquino decía que "lo inteligible (*intelligibile*), en cuanto inteligible, no es algo que se da en el orden cósmico (*rerum natura*)" (*De anima*, a. 4)²⁷. La verdad no es, sin embargo, el ser, sino el modo primerísimo como el ser se manifiesta. La cosa en cuanto aparece en el mundo "manifiesta" su ser, en este sentido se dice que está "abierta" al hombre

²⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie...*, p. 494.

²⁶ Heidegger, op.cit., & 44 c; ed. cast. 247.

²⁷ Véase W.Luypen, *Existentiële Fenomenologie*: ed. cast. Lohle 1967, pp. 139-165.

(a su inteligencia). En sentido ahora más estricto, esa manifestación es el "verdadar" de la cosa ante la inteligencia. El hombre por su parte instaaura el orden del Ser (= *facere, poiein*) o la verdad, "hace" entonces este orden; en este sentido el hombre es el único ser *veri-factor*. En la primerísima apertura del hombre al mundo (el *Er-eignis* o co-participación del hombre y el ser de las cosas) las cosas se *des-cubren* ante la inteligencia, "verdadean", y el hombre las *des-cubre* en su ser (sólo porque el hombre des-cubre a las cosas, éstas permanecen "abiertas" al mundo con un *sentido*).

En efecto. En griego la palabra *alétheia* (=verdad) está compuesta por dos partículas: *Lethés* = encubierto, oculto, letargo; *a* = privación²⁸. Para un griego, verdad, significaba entonces; lo descubierto, des-oculto, recordado, vigilante, des-velado, re-velado. Todo esto nos indica que del caos anterior al mundo se hizo la luz al abrirse, al verdadar los entes ante un ente des-cubridos o veri-factor. El mundo no es sino el -ámbito dentro del cual las cosas se manifiestan en su ser. Este acto de *manifestación* y *des-cubrimiento* es indicado por las partículas *des- re-* de las palabras *des-cubrir*, *des-ocultar*, *re-velar*. Los entes eran simplemente reales, ahora son verdaderos. ¿Ante quién? Ante el ser veri-factor, el hombre. Este modo de ser del hombre en el mundo, este *existencial* propio del hombre, lo denominaremos *ser-des-cubridor*. Como puede verse, se establece un círculo: al instaurar el hombre el orden ontológico o el mundo (ámbito del ser) revela a las cosas en lo que son, es decir, des-cubre o veri-fica a las cosas que, abiertas al mundo, verdadean. Sin el hombre las cosas permanecen en el caos, cerradas *en sí* mismas, ocultas, veladas en la noche originaria del sin-sentido, aletargadas en un sueño de lo no inteligible. Tal es el medio animal, un total ocultamiento (*Grundverborgenheit*)²⁹.

Los entes dentro del mundo son verdaderos, en cuanto verdadean ante un ser verifactor (el hombre), re-velando simplemente lo que son (*Verum est id quod est*: "verdadero es aquello lo que es"; Tomás, *De veritate*, q.1, a.1, c). En este sentido ninguna cosa puede no ser verdadera (nada puede ser, en cuanto se manifiesta primerísimamente, falso³⁰); "La palabra (*lógos*) falsa (*pséudés*) es simplemente hablar (*logos*) acerca de nada (*oudenós*)" (Arist., 1024 b, 31-32). Esta rápida descripción se ha dirigido sólo al fundamento (*in quo verum fundatur*, dice Tomás, *ibid.*) de la verdad. El hombre es el lugar (*tópos*) y el mundo el ámbito (*jóra*) de la verdad del ser: "Ser (*sein*) - no entes - sólo lo hay hasta donde la verdad es"³¹

El ente verdadea bajo una condición: que "se le deje ser (*sein lassen*) lo que es" (Idem, *Vom Wesen der Wahrheit*). Para "dejar" al ente verdadar en su ser, el hombre tiene que ser *libre*. "La libertad con respecto a lo que se re-vela en el seno de la apertura, deja al ente ser lo que es (*lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das er ist*)" (Ibid.), sin distorcionarlo, sin ocultarlo, sin falsearlo. Lo que pasa es que el hombre, una vez que ha instaurado el mundo, se "instala" en él (como plácido burgués, como hombre de ciencia, como activista...) y vive seguramente la "ocultación" del ser de los entes en su mundo. Las cosas se en-cubren, velan,

²⁸ Véase Heidegger, *Ser y tiempo* § 44; *Vom Wesen der Wahrheit; Platons Lehre von der Wahrheit*; E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, 1957, pp. 264-284.

²⁹ *Ibid.*, § 44b.

³⁰ Véase Aristóteles, *Metafísica*, 1024 b, 17-1025 a 13; estudiar el comentario de Wagner de Reyna, *El concepto de verdad en Aristóteles*, en "Rev. de Est. Clásicos" (Mendoza) IV, 1951, pp. 15-188):

³¹ Heidegger, *op.cit.*, § 44; ed. cast. p. 251.

olvidan, aletargan, se presentan como lo *obvio*. Es decir, cuando el hombre comenzó la historia del ser, inicio igualmente la historia de su olvido, de su ocultamiento. Ya no fue libre. No deja que las cosas se manifiestan en lo que son. Es esclavo. Las cosas aparecen respondiendo a pre-juicios, a lo que creemos saber acerca de ellas - ocultando entonces lo que debían manifestarnos de haber permanecidos libremente abiertos a su verdadear. Como hemos dicho, las cosas, primerísimamente, en su verdadear, no pueden ser fundamento de equivocación. *Lo que no-es* es falso; *lo que es*, es verdadero. Es decir.

"El ser-verdadero de *lógos* como *apófansis* es el *aletheúein* en el modo del *apofainesthai*: permite ver un ente - sacándolo del estado de oculto (*Verborgneheit*) - en su estado de no-oculto (como descubierto). La *alétheia*, equiparada por Aristóteles con *prágma*... significa las cosas mismas, lo que se muestra³² los entes en el *cómo* de su estado de des-cubiertos"³³.

En este sentido, el ente verdadea y no puede ser sino verdadero. El error comienza después. Cuando el hombre ha olvidado el sentido del ser de las cosas. Comienza a andar como perdido en el mundo; un mundo cuyo ser ha caído en el olvido (*Vergesseheit*); entonces inicia su errar des-avorizado (su caminar de aquí para allí sin ningún tipo de pavor, en la más absoluta seguridad de lo obvio). Esta "errancia" por un mundo sin sentido, cuyo ser permanece perdido (*Verlorenheit*) u oculto (*Verborgneheit*), es el fundamento existencial del *error*: cuando se afirma algo que no-es, cuando se afirma lo falso³⁴. El veri-factor deja en libertad manifestarse o verdadear a la cosa (la cosa es así verdadera). El ·errabundo· en su esclavitud no deja a la cosa obvia manifestarse, sino en lo que ella no-es (lo falso, ya que el ser permanece en el olvido). El veri-factor puede *afirmar* lo que las cosas son (formalmente la verdad se juega en el juicio; *id quod formaliter rationem veriperficit*, dice Tomás, *Ibid.*). El errabundo sólo afirma lo falso; cae entonces en el error.

Pero hay todavía cuestiones más graves. El error puede ser fruto del desquicio (del haberse salido del quicio o del sentido del ser que está oculto); el errabundo es más víctima que culpable y su error no es tan imputable como la mentira.

En el caso del mentiroso no sólo las cosas son mal conocidas y afirmadas, sino que el hombre mismo *es falso* (*ánthropos pseudés*, Arist. 1025 a 3), *no es auténtico*. ¿Y ésto por qué? Si tenemos presente que la *verdad* no es sino re-velación del *ser* de las cosas, pero que el ser de las cosas no es sino un momento del mundo, y que dicho mundo gira en su totalidad en torno al ser del hombre que se juega en su *proyecto*³⁵; de la autenticidad o falsía del proyecto dependerá la posibilidad misma del des-cubrimiento del ser de los entes:

"A la constitución del ser del hombre es inherente la caída (*Verfallen*). Inmediata y regularmente se pierde (*verloren*) el hombre en su *mundo*. La com-prensión, como proyección de sus posibilidades de ser, se ha desplazado en esta dirección (inauténtica o falsa). El absorberse en lo *se* (*Mán*; el impersonal "se" dice, "se"

³² Véase § 8 de este curso.

³³ Heidegger, op.cit., & 44; ed.cast. p. 240.

³⁴ Véase Heidegger, op.cit., VII.

³⁵ Véase § 12 de este curso.

opina) significa la dominación de lo público... Lo descubierto y abierto se halla en el modo de des-figurado y cerrado por obra de las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad... Los entes no están completamente ocultos, sólo algo descubiertos, pero, al par, desfigurados; se muestran, pero en el modo *de parecer ser*... El hombre, por ser esencialmente cadente (*verfallend*), es, debido a la constitución de su ser, en la no-verdad (falsía, *Unwarheit*)³⁶. "El comprender (*Verstehen*) la vocación de la conciencia permite interpretar (críticamente), el haber estado perdido en el *se*"³⁷. "El fenómeno del estar resueltos (la resolución, *Entschlossenheit*, es el signo del hombre auténtico) nos puso ante la *verdad* original de la existencia"³⁸.

El hombre puede *caer* en el mundo sin sentido de lo obvio, de lo que no es puesto en cuestión (*Fraglosigkeit*), del impersonal "se" del plácido burgues. "Se" *pierde* en dicho mundo. Su proyecto *inauténtico* des-figura las cosas. ("Todo se va con el color del cristal con que se mira"). La apariencia (lo obvio) oculta el ser y le presenta lo que no es (lo falso), errabundo afirma erradamente; perdido en su caída justifica su proyecto inauténtico y miente. La mentira no puede ser sino el fruto de la inautenticidad.

El hombre auténtico, el que confronta su ex-sistencia en la libertad de su *ser-para-la-muerte* es el veraz *ser-des-cubridor* de lo que las cosas son. Sabe que puede perderse y ha estado perdido en lo obvio, pero se levanta a la transcendencia del pensar; es sólo allí donde su proyecto puede re-interpretarse, des-cubrirse, des-ocultarse. La verdad es en este caso veracidad³⁹, y se opone a la mentira, simulación, hipocresía, jactancia, ironía⁴⁰.

Nada supo el hombre originario, inteligente, pero todavía no racional, de riesgo que iniciaba. El riesgo de ser hombre. Aventura de instaurar un orden donde el ser se re-vela en el verdadear de las cosas en el mundo. Malaventura de iniciar igualmente un ámbito donde el ser se oculta en el olvido impersonal de lo obvio que falsifica las cosas en la ignorancia, errancia y mentira (*la habladuría, avidez de novedades y ambigüedad* de las que habla Heidegger no son sino fruto del olvido del ser o la no-verdad). La historia de la humanidad será así por el progreso del sentido de ser en el mundo y la degradación por el ocultamiento de dicho sentido. Es tarea del pensar meditativo y metódico, filosófico, volverse al ser oculta y cumplir la vocación de veri-factor, de ser-des-cubridor de un ente que debe ser dejado verdadear en la libertad. De todos modos la autenticidad, el conocimiento de sí es una conquista siempre precaria y nadie puede gloriarse de alcanzarla definitivamente.

§ 19. Tres niveles constitutivos del mundo como cultura

El mundo, el orden de la com-prensión del ser o de su re-velación, el ámbito ontológico de la verdad no es sólo un orden teórico o contemplativo, sino que es igualmente un horizonte

³⁶ Ser y tiempo, § 44 b; ed.cast. 242-243.

³⁷ Ibid., § 62, p. 333.

³⁸ Ibid.

³⁹ Véase lo que dice al respecto Tomás de Aquino II-II, q. 109, *De veritate*, pero como modo de habitar el mundo: "*talis veritas, sive veracitas, necesse est quod sit virtus*"; a. 1, c.)

⁴⁰ Ibid., q. 110-113.

de *práxis* (= "acción o hecho" en griego). Lo teórico (viene del griego *theoría*: *théos* = dios, *horáo* = mirar) es lo primero (con prioridad de naturaleza y no temporal), pero de inmediato adviene la *ex-presión*. El verbo *ex-presar* viene del latín *ex-primere* en el doble sentido de: "Exprima una naranja" (*extraer* el zumo de la fruta), o "se exprime mal" (*expresar* incorrectamente el pensamiento, y viene del verbo antiguo "exprimir"). La *ex-presión* (lo que presionando sale fuera desde el origen: el hombre como *com-prensor*) es lo que del hombre en el mundo, es una *apófansis*, una e-nunciación, es lo que hace del hombre un fenómeno⁴¹, lo que lo muestra o manifiesta. El orden de la *ex-presión* en el *orden cultural*, es aquel momento del mundo en que el cosmos no sólo ha sido asumido en la actitud teórica, sino *trans-formado*, sino *trans-formado* por la expresión práctica o *poiética* (en griego *poiéin* indica el "quehacer" propio del hombre en oposición al *gignetai* o "devenir" de la naturaleza física). Desde (*ex-*) el hombre sale (*-presión*) un nuevo momento del mundo. Si el hombre permaneciera en su pura actitud *com-prensiva* aunque existiera un mundo, el cosmos permanecería como un ámbito *in-hóspito*, no *hospitalario* o *acogedor*. el hombre *habitaría* (*colo* en latín significa "habitar") una naturaleza *desértica*. Los antiguos (los romanos por ejemplo) antes de edificar una ciudad consagraban o rendían culto (la palabra "*culto*" viene también de *colo* y *cultura*) a los dioses; de este modo los demonios o dioses malignos se alejaban del lugar. El lugar habitado por los demonios era el *caos* (lo exterior, el lugar donde se habita el mundo). Nos dice Mircea Eliade:

"Los muros de las ciudades antes de ser defensas militares son defensas mágicas, porque ellos preservan, en medio del espacio caótico, poblado de demonios y de monstruos, un ámbito, un espacio organizado, mundanizado..."⁴².

El hombre se *ex-presar* transformando el cosmos. Por la *téjne* (en griego todo producir artesanal) aparecen las obras de arte o productos manufacturados: instrumentos inventados con diversas finalidades. Las meras *cosas* del cosmos, la *madera* *com-prendida* y *asumida* en un mundo, se *trans-forma* ahora en una *mesa*, en una *cosa-sentido*⁴³. La *madera* era una cosa real en el cosmos, era un algo ante los ojos *com-prendidos* en el mundo; ahora es un instrumento que sirve al hombre en su mundo *hecho* *hospitalario*. Sin el hombre desaparece el mundo, y con el mundo desaparece el *orden cultural*; los *restos* producidos por el hombre en un mundo son *reasumidos* por el simple cosmos; la *cosa-sentido* retorna a la mera cosa, a la *nada-de-sentido*. Los templos mayas *hechos* por el hombre maya en su mundo, cosas-sentido maravillosas por su significación y belleza, retornaron durante siglos (englutidos por la cósmica selva yucateca) a la *nada-de-sentido*, permaneciendo sin embargo en su mera realidad cósmica. El mundo tiene entonces dos momentos constitutivos; la *comprensión teórica* o *transcendencia* del orden estímulo animal, la *expresión* del orden cultural. "Cultura" en este sentido no es sino la obra mundanizante y *trans-formativa* efectuada por el hombre en el cosmos. Y en este sentido más originario, hasta el habla es ya cultura; lo son las artes y sus obras, las técnicas y sus productos, las actitudes existenciales o el *éthos*⁴⁴. "El hombre es el ente que expresa"⁴⁵ Lo que olvida Nicol es que si puede *ex-presar* es porque

⁴¹ Véase lo dicho en el § 8.

⁴² (Traité d'histoire des religions, París, 1959, p. 318.

⁴³ Véase, Zubiri, *Sobre la esencia*, pp. 290-292; Aristóteles, *Física* I, 1, 192 b, pp. 16-20.

⁴⁴ Véase lo dicho en el § 2, pp. 5-6 de estas lecciones.

⁴⁵ Véase E.Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 213, hemos cambiado "ente" por "ser".

antes puede com-prender. Lo que al fin el hombre ex-presa es el "sentido" o el "ser" (pp. 321 ss); por eso es que todas sus obras (aún las más espirituales y hasta las bestiales) son *símbolos* (pp. 349 ss.); en ésto concuerdan en su humanidad el mundo mítico o el mundo científico contemporáneo. Por ello "todo símbolo guarda relación con otros símbolos y tiende a integrar con ellos un sistema con su propia unidad de "sentido" (p. 292.); dicha totalidad unitaria de sentido es el mundo, orden ontológico del ser ex-presado en el momento cultural de dicho mundo.

"La humanidad, considerada en su totalidad, entre progresivamente en una civilización mundial y única, que significa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea inmensa de supervivencia y adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo"⁴⁶.

Es decir, pareciera que existe una civilización mundial, y, en cambio, una tradición cultural particular. Antes de continuar y para poder aplicar lo dicho a nuestro caso latinoamericano, deberemos clarificar los términos que estamos usando. Hemos ya explicado en algunos de nuestros trabajos la significación de civilización y cultura⁴⁷, aquí resumiremos lo dicho ahí y agregaremos, sin embargo, nuevos elementos que hasta ahora no habíamos considerado.

a) La civilización⁴⁸ es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. El hombre primitivo, pensemos por ejemplo en un *Pithecanthropus* hace un medio millón de años, poseyó ya la capacidad com-prensiva de distinguir entre la mera "cosa" (ente integrante de un medio animal) y un "instrumento" (ya que la transformación de una cosa en un útil, sólo es posible por un entendimiento com-prensivo que distingue entre "esta" cosa y un "proyecto" que me permite de-formar la cosa en *medio-para*). El hombre se rodeó desde su origen de un sin número de "instrumentos" con los que convivió, y teniéndolos a la mano los hizo el contexto de su ser-en-el-mundo. El "instrumento -el medio- puede evadirse de la actualidad personal de la cosa-sentido y se transforma en un algo intemporal, impersonal, abstracto, transmisible, acumulable, que puede sistematizarse según proyectos variables. Las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el Neolítico, después de un largo millón de años de innumerables experiencias y adiciones de resultados técnicos. Sin embargo, desde la piedra no pulida del hombre primitivo al satélite que nos envía fotos de la superficie lunar hay sólo diferencia cuantitativa de técnica, pero no una distinción cualitativa -ambos son útiles que

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, p. 274 (del artículo publicado en "Esprit" (Paris) octubre, 1961).

⁴⁷ Cfr. *Chrétientés latino-américaines*, en *Esprit*, juillet (1965), pp. 3 ss. (Conferencia inaugural de la Semana Latinoamericana I, Paris, 1964); *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, cap. I, II, 1.2; nuestro curso impreso por los alumnos *sobre Latinoamérica en la Historia Universal* (Universidad del Nordeste), §§ 2.-5; "*Iberoamérica en la historia universal*"; en *Revista de Occidente* (Madrid) 25 (1965), pp. 85-95; *Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional*, en *Cuyo* (Mendoza) IV (1969), pp. 7-40.

⁴⁸ Nos oponemos a la posición de Spengler (civilización como decadencia de la cultura) o aún a la de Toynbee (como el "campo inteligible de comprensión histórica"), adoptando la posición de Gehlen (*Der Mensch*, Athenäum, Berlín, 1940) y Ricoeur (op.cit.).

cumplen con un proyecto ausente en la "cosa" en cuanto tal; ambos son elementos de un mundo⁴⁹.

El sistema de instrumentos que hemos llamado civilización, tiene diversos niveles de profundidad (*paliers*), desde los más simples y visibles a los más complejos e intencionales. Así es ya parte de la civilización, como la totalidad instrumental "dada a la mano del hombre", el clima, la vegetación, la topografía. En segundo lugar las obras propiamente humanas, como los caminos, las casas, las ciudades, y todos los demás útiles incluyendo la máquina y herramientas. En tercer lugar, descubrimos los útiles intencionales que permiten la invención y acumulación sistemática de los otros instrumentos exteriores: son las técnicas y las ciencias. Todos estos niveles y los elementos que los constituyen, como hemos dicho no son un caso, sino un mundo, un *sistema* -más o menos perfecto, con mayor o menos complejidad. Decir que algo posee una estructura o es un sistema es lo mismo que indicar que poseen un *sentido*, que es del orden ontológico o del *ser*.

b) Antes de indicar la "dirección de sentido" del sistema hacia los proyectos, analizaremos previamente la *posición* del portador de la civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen. "En todo hacer y actuar como tal se esconde un factor de gran peculiaridad: la vida como tal obra siempre en una *actitud* determinada, la actitud en que se obra y *desde* la cual se obra"⁵⁰. Todo grupo social adopta una *manera* de manipular los instrumentos, un *modo* de situarse ante los útiles. Entre la pura impersonalidad de la civilización y la pura mismidad de la libertad, existe un plano intermedio, no sólo los *modos* de ser, los existenciales, sino *modos* de cumplir esos *modos-de-ser*, que cada persona o pueblo ha ido constituyendo y que lo *pre-determina*, no absolutamente, como con una inclinación *a priori* en sus comportamientos mundanos⁵¹ -

Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos o el mismo ser-en-el-mundo forman sistema, fijando la espontaneidad y la transcendencia en ciertas instituciones habituales. Ante un arma (un mero instrumento), un azteca la empuñará para usarla aguerridamente, para vencer al contrario, cautivarlo e inmolarlo a sus dioses para que el universo subsista; mientras que un monje budista, ante un arma, volverá su rostro en gesto de desdén, porque piensa que por las guerras y los triunfos se acrecienta el deseo, el apetito humano, que es la fuente de todos los males. Vemos, entonces, dos *actitudes* diversas ante los mismos instrumentos, un modo distinto de usarlos. El *ethos*, a diferencia de la civilización, es en gran parte incomunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una intersubjetividad (de una intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos con los que se convive, constituyendo un *nosotros*. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas o documentos, y su aprendizaje no necesita más tiempo que el de su comprensión intelectual, técnica. Un africano puede salir de su tribu en

⁴⁹ Es todo el mundo de los "vehículos materiales" de Pitrim Sorokin, *Las Filosofías sociales de nuestra época en crisis*, Aguilar, Mad. 1956, pp. 239ss.

⁵⁰ Erich Rothacker, *Problemas de antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 16

⁵¹ M. Merleau-Ponty indica esto cuando dice que los objetos de uso "hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento" (*La estructura de comportamiento*, Hachette, Buenos Aires, 1957, 228

Kenia y siguiendo sus estudios en uno de los países altamente tecnificados, puede regresar a su tierra natal y construir un puente, conducir un automóvil, conectar un radio y vestirse "a la occidental". Sus actitudes fundamentales pueden haber permanecido casi inalterables - aunque la civilización modificará siempre, en mayor o menor medida, el plexo de actitudes como bien pudo observarlo Gandhi⁵².

El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculadas por el grupo inconscientemente, que ni son objeto de estudio ni son criticadas -al menos por la conciencia ingenua, la del hombre de la calle y aún la del científico positivo-, como bien lo muestra Edmund Husserl. Dichos sistemas *eticos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles sino asimilables, es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse o asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento.

Por ello la civilización puede ser mundial, y su progreso en continuo -aunque con altibajos secundarios- en la historia *universal*; mientras que las actitudes (constitutivo de la cultura en su esencia) son *particulares* por definición -sea de una región, de naciones, grupos y familias, y, radicalmente, de cada uno (el *So-sein* personal)⁵³.

c) Tanto el sistema de instrumentos como el plexo de actitudes están al fin, referidas a un sentido último, a una premisa radical, a un reino de fines que justifican toda acción, el proyecto personal e inter-personal de una época⁵⁴. Estos proyectos se encuentran como encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y que tienen por contenido los últimos fines de todo el sistema intencional que llamamos *mundo*. Para usar un nombre, proponemos el que indica Ricoeur⁵⁵: núcleo *ético-mítico*. Se trata del sistema de proyectos que posee un grupo inconsciente o existencialmente, aceptado y no críticamente establecido. "Según esto la morfología de la cultura deberá esforzarse por indagar cual es el centro ideal, ético y religioso"⁵⁶, es decir, "la cultura es realización de valores y estos valores, vigentes o ideales, forman un reino coherente en sí, que sólo es preciso descubrir y realizar"⁵⁷.

Para llegar a una develación de estos proyectos, para descubrir su jerarquía, su origen, su evolución, será necesario echar mano de la historia de la cultura y de la fenomenología de la religión -porque, hasta hace pocos siglos eran los valores divinos los que sustentaban,

⁵² "Entrar en la verdadera intimidad de los males de la Civilización le resultará muy difícil. Las enfermedades de los pulmones no producen lesión aparente... La civilización es una enfermedad de este género, y nos es preciso (a los hindúes) ser prudentes en extremo" (*La civilización occidental*, Sur, Buenos Aires, 1959, p. 54). No aprobamos el pesimismo de Gandhi con respecto a la civilización, pero debemos aprender mucho de su actitud crítica con respecto a la tecnología.

⁵³ En las sociedades o grupos, los elementos o constitutivos del *ethos* se exteriorizan por funciones o instituciones sociales que fijan su ejercicio en la comunidad. (Cfr. Geheln, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt, 1956).

⁵⁴ No admitimos la distinción de Max Scheler, *Ética*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1948, I, pp. 61ss.; ya que los fines, los auténticos fines de la voluntad o tendencia, son valores, articulados estos de hecho en un *proyecto*.

⁵⁵ Este pensador le llama "le noyau ético-mythique" (*Histoire et vérité*, p. 282). Los alemanes usan la palabra "Kern".

⁵⁶ Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires, 1947, p. 57

⁵⁷ E. Rothacker, o.cit., pp. 62-63.

sostenían y daban razón de todos los sistemas existenciales. Con Cassirer y Freud el antes nombrado filósofo agrega. "Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el *sueño en vigilia de un grupo histórico*. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana"⁵⁸. Como ya hemos explicado en nuestros cursos de Historia de la Cultura, las consecuencias concretas de esta distinción metódica, pasaremos ahora al apartado siguiente.

§ 20. *¿Qué es la cultura?*

Se trata ahora de intentar una descripción de cultura; comprender adecuadamente sus elementos constituyentes. Los proyectos son los contenidos o el polo teleológico de las actitudes (según nuestra descripción anterior, el *ethos* depende del núcleo proyectivo), que son ejercidos o "portados" por el comportamiento cotidiano, por las funciones, por las instituciones sociales. La modalidad peculiar de la conducta humana como un organismo estructural con complejidad pero dotado de unidad de sentido, lo llamaremos *estilo de vida*. El estilo de vida o temple de un grupo es el comportamiento coherente resultante de un proyecto que determina ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización -es todo eso y al mismo tiempo⁵⁹.

Por su parte la propio de los estilos de vida es expresarse, manifestarse. La ex-presión en obras culturales, en portadores materiales de los estilos de vida, constituye un nuevo elemento de la cultura que estamos analizando; las obras de arte -sea literaria, plástica, arquitectónica-, la música, la danza, las modas del vestido, la comida y de todo comportamiento en general, las ciencias del hombre -la historia, psicología, sociología, derecho...-, y en primer lugar el mismo lenguaje como el lugar propio donde los valores de un pueblo cobran forma, estabilidad y comunicación mutua. Todo ese complejo de realidades culturales -que no es la cultura integralmente comprendida- le llaman los alemanes el *Espíritu objetivo* (siguiendo la vía emprendida por Hegel, que recientemente ha utilizado muy frecuentemente Hartmann); se confunde a veces con los útiles de civilización. Una casa es, por una parte, una obra de civilización, un instrumento inventado por una técnica de la construcción; pero al mismo tiempo, y en segundo lugar, es una obra de arte si ha sido hecho por un artista, por un arquitecto. Podemos decir, por ello, que de hecho toda obra de civilización se transforma de algún modo y siempre en obra de cultura, y por ello a fin, todo lo que habita el mundo es cultura, expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas y obras instrumentales impersonales y neutras, de un punto de vista cultural.

Ahora podemos proponer una descripción final de lo que sea cultura como momento del mundo, *Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes*

⁵⁸ Ricoeur, o.cit., p. 284. Y agrega: "Los valores de los que hablamos aquí residen en las *actitudes* concretas ante la vida, en tanto forman *sistema* y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables" (ibid., p. 282-283); "para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de los imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo. (Ibid., p. 284).

⁵⁹ Sobre los estilos de vida véase lo que dice Freyer, Spranger, Rothacker. N.Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*, Gruyter, Berlín, 1933).

*ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los proyectos, valores y símbolos del grupo, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal o cósmico de un mundo-humano, un mundo-cultural*⁶⁰.

A veces oímos hablar de que no existe una cultura latinoamericana o una cultura nacional. Desde ya, y esto podríamos justificarlo largamente -pero es, por otra parte, evidente-, ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún grupo humano puede dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no son la suya. El problema es otro. Se confunden dos preguntas. ¿Tiene este pueblo cultura? y ¿tiene este pueblo una gran cultura *original*? ¡He aquí la confusión! No todo pueblo tiene una *gran* cultura; no todo pueblo ha creado una cultura *original*. Pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, inorgánica, importada, no integrada, superficial o heterogénea que son. Y, paradójicamente, nunca una gran cultura tuvo desde sus orígenes una cultura propia, original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos, de su niñez, pasan a estados adultos enfermizos y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los aqueos, los dorios y jonios invadieron la Hélade durante siglos, no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien se la arrebataron y la copiaron al comienzo a los cretenses. Lo mismo puede decirse de los romanos con respecto a los etruscos; de los acadios con respecto a los súmeros; de los aztecas con respecto a la infraestructura de Teotihuacán. Lo que hace que ciertas culturas lleguen a ser grandes culturas es que junto a su civilización pujante "crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como medios de formación de su vida... Su vida una alta formación porque en el arte, la poesía y la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación* y *autoformación*. La palabra cultura viene del "colere" (=cuidar, refinar). Su medio es la autointerpretación⁶¹. Lo que, dicho de otro modo, podría expresarse así: Un pueblo que alcanza a pensarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la com-prensión de sus estructuras culturales, de sus últimos proyectos, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior, la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombres que es más consciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una élite que será la encargada de manifestar a toda la comunidad en obras. En ellas toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura. Un Fidias en el Partenón o un Platón en La República fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los atenienses las estructuras ocultas y obvias de su propia cultura. Igual función cumplió un Nezahualcoyotl, los tlantinime de Texcoco o José Hernández con su Martín Fierro⁶².

⁶⁰ A las actitudes podríanse llamar las "causas dispositivas" de la cultura; los *proyectos* y *símbolos*, el reino de "*finés*"; al estilo el constitutivo propio o "formal" de la cultura; a las *obras* de cultura la causa material o el ámbito en donde se expresa y se comunica la cultura y al mismo tiempo el "efecto" de la operación transitiva.

⁶¹ Rothacker, o. cit., p. 29

⁶² Cfr. M. León-Portilla, "El pensamiento prehispánico", en "*Estudios de Historia de la Filosofía en México*", México, 1963, pp. 44.

El hombre culto es aquél que posee la conciencia cultural de su pueblo; es decir, la autoconsciencia de sus propias estructuras, "es un saber completamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora... En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad articulada conforme a un sentido"⁶³, el de su propia cultura. Ya que "conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad...

"... La conciencia cultural resulta ser así una estructura radical y fundamentalmente preontológica" -nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*-⁶⁴.

Vemos que hay una como sinergia entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas tuvieron legión de hombres cultos, y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado-tradición e inventor de su futuro. Todo esto recibido por la educación, sea en la ciudad, en el círculo familiar, en las instituciones, ya que "educar significa siempre propulsar el desarrollo metódico, teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformados"⁶⁵. No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido.

El punto de partida del proceso generador de las altas culturas fue siempre una "toma de conciencia", un despertar de un mero vivir para descubrirse viviendo, un recuperarse a sí mismo de la alienación en las cosas para separarse de ellas y oponerse como conciencia en vigilia, una crisis, una conversión. Es aquello que Hegel ha señalado en sus obras con el hombre de *Selbstbewusstsein*: Autoconciencia.⁶⁶

Es decir, nos es necesario saber *separarnos* de la mera cotidianeidad para ascender a un pensar reflejo de las propias estructuras de nuestra cultura. Y cuando esta autoconciencia, esta crisis, es efectuada por toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural, podemos con confianza esperar un futuro mejor. Y en América Latina, ciertamente, hay una generación que le duele ser latinoamericana. "El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la *VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual*, discurso que más tarde fue incorporado a su obra con el nombre de *Notas sobre la inteligencia americana*.

⁶³ Max Scheler, *El saber y la cultura*, Ed. Universitaria, Sgo. de Chile, 1960, p. 48

⁶⁴ Un. Central de Venezuela, Caracas, 1959, pp. 21-22. En verdad no hay que hablar de *preontológico* -como lo hace Hidegger-, sino de *precientífico* o *prefilosófico* -como lo hacía Husserl y bien lo indica de Waelhens. El hombre culto tiene conciencia *refleja* o crítica de aquellas estructuras de la vida cotidiana, del estilo de vida, de los valores, conoce los objetos de arte y todo esto como "lo mamado" desde su origen y como lo propio por naturaleza por nacimiento). No se trata de un sistema elaborado (lo científico), sino de aquellas actitudes previas, las del *Lebenswelt* de Husserl.

⁶⁵ Spranger, o.cit., p. 69. Los estilos se transforman en instituciones o funciones sociales, la educación los transmite y aún los afianza y los procrea.

⁶⁶ En especial en su *Fenomenología del Espíritu*. Véase además § 10, p. 37 de estas lecciones.

Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, de la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: "La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas⁶⁷... Llegada tarde al banquete la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena coacción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación -hasta aquí Reyes⁶⁸.

Es trágico que nuestro pasado cultural sea heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América latina, que, aunque le nieguen algunos su originalidad, se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al pensador descubrir dichas estructuras, probar sus orígenes, indicar las desviaciones. ¿No criticó acaso despiadadamente un Platón a Homero? ¿Tuvo conciencia que su propia crítica era la mejor obra de su cultura? La generación socrática -y el siglo de Pericles que las antecediera -fue la generación de toma de conciencia de la cultura griega. ¡Su pasado era miserable si se le comparaba con el Egipto y la Mesopotamia!

He aquí nuestra misión, nuestra función. Nos es necesario tomar conciencia de nuestra cultura, no sólo tomar conciencia, sino transformarnos en los configuradores de un estilo de vida. Y esto es tanto más urgente cuando se comprende que "la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única... Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, pero, y al mismo tiempo, la exigencia de salvaguardar el patrimonio heredado"⁶⁹. Como latinoamericanos que somos, esta problemática se encuentra en el corazón de todo nuestro pensar contemporáneo. ¿Originalidad cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobrevivimos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea?

Esto es tanto más grave por cuanto hay dos posiciones que poseen cada vez más seguidores en América Latina, dos modos de ser en el mundo radicalmente opuestos. A ambos les falta un pensar fundamental y radicalmente crítico. Se trataría de pensar la siguiente frase aparentemente obvia: es necesario una "revolución de estructuras". Unos son *revolucionaristas* (exceso o expresión mítica que pretende una revolución para la revolución misma); otros son: *estructuralistas* (que admitiendo formas *apriori* piensan que lo dado es irreformable).

El "estructuralista" creo que la "actividad inconsciente del espíritu consiste en *imponer formas* a un contenido, y, si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, como lo muestra de manera tan

⁶⁷ Los círculos concéntricos son: el género humano, el europeo, el americano y latino: estos dos últimos tomados como un handicap "en la carrera de la vida".

⁶⁸ Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana*, Eudeba, Buenos Aires, 1963, pp. 75-76.

⁶⁹ Paul Ricoeur, op.cit., p. 274

brillante el estudio de la función simbólica..., es necesario y *suficiente* alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y costumbres"⁷⁰ para conocer entonces al hombre. Como estas formas son inconscientes no pueden dejar de ser *necesarias*. Son formas *apriori* culturales como eran formas *apriori* las categorías kantianas. El hombre es reducido, y con ello la libertad com-prensora de su ser en el mundo, a un factor de contenidos para una estructura formal-cultural e histórica *ya-dada por necesidad*. La historia de la libertad se reduce a un proceso físico-natural. Las estructuras determinan al hombre que es puesto a su merced sin posibilidad de trascendencia.

En verdad, el hombre ser-ene-el-mundo, está mucho más abajo que las estructuras, ya que las funda como com-prensor del ser; está mucho más allá de las estructuras, ya que éstas no son sino instrumentos de su proyecto. Su corporalidad necesita estructuras pero las estructuras no deben ser confundidas con el ser del hombre que las sobrepasa y las produce como su modo habitual de habitar su mundo. No hay que confundir cultura con mundo (ya que ella es sólo un momento), y mucho menos la forma estructural de la cultura con el hombre, ser libre y trascendente en el mundo. El "Saber absoluto" de Hegel, la "dialéctica histórica" de Marx y el "estructuralismo" de Lévi-Strauss son tres formas de idealismo que reducen al fin al hombre a la naturaleza, y a la historia a un proceso necesario.

El "revolucionarista" en cambio, sin percatarse que *revolutio* significa "volver atrás" (*Revolvor ad sententiam patris*: "vuelvo a la opinión de mi padre", decía Cicerón), quiere en verdad ser un revulsionista (de *revulsio* = acción de arrancar; *revello* = quitar o separar por la fuerza). Le llamo "revolucionarista" porque sin haber *pensado* cuál es el hombre que quiere imponer, se ocupa sólo de estudiar un cambio de estructuras. No sabe que, quizá, existencialmente, esté imponiendo a un hombre burgués, por ejemplo, que concientemente crítica, pero que, *de hecho*, es el proyecto existencial de su revolución (como pasa con el hombre positivista y consumidor que es propuesto por muchas revoluciones contemporáneas). Además, se habla d cambio de estructuras. Pero: ¿De cuáles? De las estructuras de *civilización* (estructuras económicas, políticas)? ¿Y el cambio de las estructuras propiamente culturales: las estructuras del ethos o actitudes fundamentales, los proyectos o estructuras de valores? ¿Se ha acaso pensado que a veces promoviendo u cambio de estructuras económicas, pero no acompañadas de adecuadas estructuras culturales se produce, no el desarrollo, sino la miseria? El auténtico subversivo⁷¹ es el que pone en cuestión lo obvio, lo aceptado por el mismo revolucionarista (¿qué es más obvio para el revolucionarista que la necesidad de la revolución? Pero, mientras no haya pensado acerca de la misma revolución, mientras no haya entrado en crisis con respecto a ella, será, como el burgués en su burguesía y el científico en su ciencia, un ingenuo perdido en una fe no justificada); subversivo es el pensar meditativo. Si ese *pensar* corroe la *seguridad* del burgués, del científicista, del revolucionarista, entonces sí que podrá esperarse un *auténtico* cambio de estructuras. Cambio de estructuras tanto más veloces cuanto más necesarias. Pero no será ya un "volver atrás" (*re-volvere*"), sino un lanzarse creativamente hacia un futuro imprevisible. Tanto más rápido y eficaz será esta transformación cuanto mayor sea el horizonte interpretativo que, por un pensar meditativo, haya sabido abrirse el revolucionario

⁷⁰ C.Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1968, pp. 21-22.

⁷¹ Véase § 9, p. 30 de estas *Lecciones*.

auténtico. La filosofía ayudará así a des-mitificar sistemas interpretativos pensados en otras latitudes culturales, para permitir fundar soluciones latinoamericanas para un hombre latinoamericano que debe encontrar su origen: en el mundo, en la "historia mundial". Y para esto la crisis y la *autointerpretación* es *conditio sine qua non*. Aún más. El pensar crítico y meditativo es la revolución constante y nunca satisfecha del hombre que se trasciende y que evita así "instalarse" en estructuras dadas para no retornar al estado de *naturaleza*, a la "animalidad" del hombre "asegurado" y por ello *totalizado* como la piedra, la planta o las bestias.

En este capítulo IV, Apéndice de la Introducción a estas *Lecciones*, hemos abordado indicatoriamente en nuestro pensar, las cuestiones de mayor interés en la antropología física y cultural. Pasamos ahora a la *Primera Parte* de nuestro curso.

II. HISTORIA ANTROPO-LOGICA

Después de la Introducción a estas *Lecciones*, que nos ha ocupado en cuatro capítulos, iniciaremos ahora la primera parte del curso. Se trata de una historia antro-po-lógica. Una historia del hombre como *lógos*; es decir, una historia de la manifestación y descubrimiento de lo que sea el hombre, el ser, el mundo. Una historia de la verdad del ser y su en-cubrimiento (la mentira o el olvido). Es una historia de la ontología fundamental, una historia de la introducción al pensar filosófico. ¿Qué sentido tiene esta historia *para nosotros, hoy, en América Latina*? ¿No se tratará sólo de una historia informativa de sistemas, útil para la “cultura general”?

§ 21. La “des-trucción” de la historia de la ontología

En este corto párrafo introductorio a la “historia antro-po-lógica” vamos a tratar de mostrar que esta cuestión es esencial para la filosofía, para el pensar meditativo, para poder “entrar” en crisis y de esta manera poder convertirse y superar así el nivel del plácido burgués que seguro vive ingenuamente en lo obvio heredado por la cultura “tradicional”⁷².

Algunos puede creer que, porque el hombre está *en* el tiempo (como las cosas que transcurren *en* el tiempo categorial o cósmico), es temporalidad. Y, además, sería histórico porque transcurre *en* la historia (lo que estudia la ciencia histórica: *Historie*, en alemán). Esta es la concepción vulgar de la historicidad. Se dice también que, para ser histórico debe el acto tener una cierta notoriedad social a fin de que merezca ser retenido en la memoria pública. Lo histórico sería lo *pasado* y lo *tradicional*, que deja al presente desguarecido y presto a la improvisación. A poco instrumentalizará el pasado para sus afanes de un presente desconectado. “Eh la historicidad inauténtica permanece oculta la prolongación original del destino *individual* (o *personal*) (*In der ineigentlichen Geschichtlichkeit... des Schick-sals*). Inconstante, en cuanto a su *uno-mismo*, presenta el Ser- ahí su hoy. Expectante de la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo. El uno esquiva la elección... Perdido en la presentación del hoy, comprende el pasado sólo desde (*aus*) el presente (inauténtico u obvio). La temporalidad de la historicidad auténtica (*Die Zeitlichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit*), por el contrario, es... una des-presentización del hoy una des-habituación de los usos del “se”⁷³; sentido de efectuar una historia des-tractiva de la ontología.

La historicidad inauténtica del plácido burgués o del científico seguro de sus conclusiones, significa en verdad un haber perdido el sentido del pasado, pero, y al mismo tiempo, un percibir la tradicional como obvio, como cierto, como incuestionable –aunque ya no tenga *sentido*, aunque su ser esté en el olvido-. Es el hombre impersonal (lo *uno* y el *se* de Heidegger), que cree a lo histórico necesario y al menos imposible de cambiar su curso por

⁷² Véase esta cuestión en el libro del autor argentino O. Pugliese, *Vermittlung und Kehre, Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Freiburg, 1965, en especial pp. 75-128 y 172-219: La estructura fundamental de la historicidad analítica y trascendental; H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte*, Freiburg, 1962.

⁷³ *Ser y tiempo*, § 75; ed. cast. P. 422.

una elección heroica o desacostumbrada. “Soy histórico simplemente porque estoy en la historia (como *Historie*)”, dicen.

La historicidad auténtica, en cambio, es la del ser-ahí, el hombre, porque lo “*primeramente* histórico (*geschichtlich*) es el hombre (Dasein); *secundariamente* histórico es lo que nos hace frente dentro del mundo, no sólo el útil a la mano, en cuanto suelo de la historia”⁷⁴. Todos los entes culturales o cosas-sentido⁷⁵ son históricos porque pertenecen a un *mundo* que es esencialmente histórico. “¿Qué es lo *pasado*?” No otra cosa que el *mundo* dentro del cual, pertenecientes a un plexo de útiles, hacían frente como algo a la mano y resultaban usadas por un ser-ahí que *era-en-el-mundo*. El *mundo* es lo que ya no es. Lo antaño *intramundano* de aquel mundo es aún ante los ojos. En cuanto útil inherente a un mundo puede lo ante los ojos, aún ahora, a pesar de esto adherir al *pasado*⁷⁶. Si hay cosas que se dicen históricas (como un cabildo, una plaza, un documento) sólo es por referencia a un mundo ya pasado instaurado por un hombre sido-ahí. Si hay cosas históricas es porque el hombre es histórico; pero si el hombre es histórico, no es porque esté *dentro* de la historia, pues es el hombre el que instaura la misma historia. Es histórico el hombre porque uno de sus *modos* de ser-en-el-mundo (un ex –sistencial) es la historicidad. Dicha historicidad no es sino un “*modo*” de vivir la temporalidad (es en esta última en donde radica la historicidad)⁷⁷. Por la temporalidad el hombre está abierto a los tres ex –tásis del tiempo; por la historicidad el hombre se despliega (*erstreckt sich*) según un ritmo temporal *propio* y *personal*. “Si la historicidad misma ha de ser explicada por la temporalidad y originalmente por la temporalidad *propia* (*eigentlichen*: propia, auténtica, personal en oposición al se del plácido burgués perdido en lo obvio), entonces... la historicidad tiene que conquistarse (*erobert*) *en contra* de la en-cubridora interpretación vulgar de la historia del *Ser-ahí*”⁷⁸.

La historicidad auténtica sólo comienza cuando alguien des-cubre que su acontecer (*Geschehen*) es histórico (*geschichtlich*) porque, libre, deja manifestarse a las cosas⁷⁹, herencia de una tradición (*Herkunft einer Tradition*) cultural, que han sido *críticamente* “puestas-ante” un pensar meditativo: de este modo han sido des-presentizadas (sacadas del moro presente y ex –plicadas por su pasado), des-habituadas (sacadas del marco de lo habitual u obvio), en vista del “proyecto” futuro y personal. Es decir, el hombre que vive su historicidad auténticamente es “un ente que en su ser es esencialmente ad-venidero (*zukünftig*: volcado al futuro), de tal manea que, libre para su muerte⁸⁰ y esrellándose contra ella, puede arrojarre reactivamente (*zurückwerfen*: volverse) sobre su *ahí* fáctico (todo lo dado y que lo condiciona), y... haciéndose tradición de las posibilidades heredadas, puede sobre-llevar su estado de arrojado (al mundo)”⁸¹.

El hombre auténtico es aquél que vive clarivamente su temporalidad propia, su historicidad. Com-prende la herencia tradicional recibida, descubre el sentido olvidado de ese pasado y des-vela en él las posibilidades reales de su propio proyecto que le pre-ocupa.

⁷⁴ Ibid. 73; pp. 411-412.

⁷⁵ Véase § 19 de estas Lecciones.

⁷⁶ *Ser y tiempo*, § 73, pp. 410-411.

⁷⁷ Véase § 11 de estas Lecciones.

⁷⁸ *Ser y tiempo*, § 72, p. 406.

⁷⁹ Véase § 18 de estas Lecciones.

⁸⁰ Véase § 11 de estas Lecciones.

⁸¹ *Ser y tiempo*, § 74, pp. 415-416.

Quien olvida el sentido de su pasado abandona las riendas de su destino propio y lo entrega al impersonal y colectivo *se*. No significa que la historicidad auténtica niegue la tradición, pero asume ante ella una posición de *crisis*, conversión y pensar meditativo. Lo *obvio*, históricamente, es lo tradicional. En cuanto lo recibe como tal (como obvio y tradicional), y no lo re-piense, olvida el ser del pasado, en-cubre el ser del presente y tipifica masivamente un proyecto impersonal (el de la historicidad inauténtica). Re-pensar el pasado es como una re-petición (*Wiederholung*), una re-iteración, un recordar, que permite comprender el pasado desde el pasado y al presente como futuro todavía no acaecido de ese pasado. El presente aparece entonces como la posibilidad realizada de un proyecto pasado (uno de tantos) y su obviedad desaparece. Es *así* porque fue *así* cumplido por la elección entre múltiples posibilidades del hombre libre y auténtico. El presente no es ya meramente una *herencia*, sino una re-creación. El futuro no es ya una necesidad *inevitable*, sino un proyecto que se abre camino comprometido entre posibilidades, reales, históricas. La historicidad inauténtica es inconstante en la realización de su mismidad porque no tiene un *télos* (un proyecto personal con sentido), por esto no hace sino huir del *hoy* auténtico hacia novedades ilusionarias, olvida “lo viejo” pero no puede elegir (elegir qué y para qué); y además deforma el pasado proyectando lo obvio presente, ya deformado por su parte, en el pasado. Es el mundo del plácido burgués, del científico científicoista, el revolucionarista que no ha pensado su fundamento. Esto es el *olvido*, el *en-cubrimiento*, la *velación*, el *letargo* del ser.

La historia de la antro-po-logía o de la ontología fundamental no es sino un momento privilegiado de la historicidad auténtica. Es un saber retrotraerse a una historia que nos es íntimamente propia. La historia de la antropología es un volverse a las etapas de la admiración o interpretación del hombre que nos ha sido entregada tradicional y obviamente en nuestra cultura occidental, latinoamericana, argentina. Tiene la ventaja que por su fundamentalidad, radicalidad, por no ser sino una historia (*Geschichte*) del *hombre comprensor del ser en el mundo* funda en sus raíces a toda la filosofía, a todas las ciencias, a toda la cultura y por lo tanto a la historia (Historie). Es entonces una “historia del mundo como fundamento de la historia *mundial*”⁸². El hombre para comp.-prenderse auténticamente debe tener en cuenta que se encuentra “envuelto en una interpretación *tradicional* de él y se desenvuelve dentro de ella”⁸³. Esta interpretación de sí mismo le precede al hombre y es lo obvio, lo que obviamente es el hombre para la época presente de “mi” cultura:

“la tradición (*Tradition*), que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que transmite tan poco accesible que más bien lo en-cubre (*verdeckt*). Considera lo tradicional como obvio (*Selbstverständlichkeit*) y obstruye el acceso a las fuentes originales de que bebieron, por modo creativo, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal herencia. Desarrolla el sentimiento de que no se ha menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso... El hombre ya no comprende las condiciones más elementales y

⁸² Véase esta cuestión en Ser y Tiempo, comienzo del § 6.

⁸³ Ibid., § 6, p. 30.

únicas que hacen posible un regreso fecundo al pasado en el sentido de una creadora apropiación de él”⁸⁴.

Si esto ocurre con todo lo que habita el mundo en general, de manera particular acaece con el momento fundamental, con el *ser* y su sentido. El *ser* de una época permanece totalmente en el olvido (in *Vergessenheit*) cuando los hombres cultos no se enfrentan a *lo tradicional* para preguntarle su procedencia (*Herkunft*). La historia del ser u ontología. Aceptar como dado un sentido del ser es estar caído en la ingenuidad primigenia. La respuesta a las preguntas ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del ser? ¿Qué es el mundo hoy? Solo pueden tematizarse si previamente se ha des-truído dicha historia:

“Este camino hacia la respuesta de nuestra pregunta no es una ruptura con la historia, no es una negación con la historia, sino una apropiación y trans-formación de lo transmitido por tradición. La apropiación de la historia es lo que se alude con el título de destrucción (*Destruktion*). Destrucción no significa aniquilar, sino des-montar, escombrar y poner a un lado –a saber, las proposiciones obviamente aceptadas sobre la historia de la filosofía. Destrucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como el *ser del ente*, lo más obvio entre lo obvio”⁸⁵.

Los cuatro capítulos que componen esta “historia antro-po-lógica” intentan indicar las líneas generales de dicha destrucción. En efecto, *des-trucción*, por su origen latino (des-structum, participio de *destrue*, compuesto de *des*: partícula negativa y *trucidare*: matar cruelmente; *trux*: terrible, atroz), es una negación de negación, una de-negación; niega la negación para que aflore lo positivo olvidado. “Negativa no es la des-trucción relativamente al pasado; su crítica afecta al *hoy*... La des-trucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita”⁸⁶. Destrucción de la historia no es otra cosa que enfrentarse a lo obvio con un pensar mediativo, un “*ablandar* la tradición *endurecida* y *disolver* las capas *en-cubridor*as producidas por ella”⁸⁷.

Nuestra tarea des-tractiva, el aniquilar el olvido para que re-aparezca el sentido del ser, debe saber elegir algunas épocas o momentos fundamentales y decisivos en la historia y dentro de horizontes culturales que no puedan excluirse para alcanzar una com-prensión de nosotros mismos. Esta com-prensión está a la base o es el fundamento de todo pensar auténtico, no sólo depende de él mi proyecto personal, sino igualmente el destino colectivo de “mi” pueblo (“*mi*”*nosotros*). “en la tradición se funda simultáneamente el destino (colectivo) por el cual com-prendemos el acontecer (histórico) del hombre en el ser-con-otros”⁸⁸; la cuestión del “ser-con-otros” lo pensaremos en el capítulo X de estas *Lecciones*. Como latinoamericanos que somos, debemos saber elegir la historia de *los pueblos* que nos construyen (las culturas) y en ellos *los momentos* históricos esenciales.

⁸⁴ Ser y tiempo, § 6, ed. cast. pp. 31-32.

⁸⁵ Heidegger, Was ist das – die Philosophie?; ed. cast. P. 42.

⁸⁶ Ibid., p. 33.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., § 74, p. 417.

Heidegger propone la siguiente periodificación (para el hombre europeo y alemán particular); destrucción de la ontología griega; de la medieval y cristiana; de la moderna, que comenzaría con Suárez y Descartes y culminaría con Nietzsche⁸⁹.

Para Heidegger fueron los pre-socráticos los primeros que plantearon explícitamente la cuestión ontológica fundamental: ¿Qué es el *ser*? Son entonces los primeros en la historia humana desde sus orígenes que hayan sabido cuestionarse por el hombre-ser-mundo, el encuentro primerísimo (*Er-eignis*). La pregunta después fue cayendo en el olvido y el ser mismo fue como en-cubierto. La historia del olvido del ser, con *sentido lineal*, se desarrollaría desde Platón a Nietzsche. Sin embargo, Heidegger mismo dice: “La interpretación griega del ser se lleva a cabo sin el menos *saber expreso* del hilo conductor utilizado, sin noción ni menos com-prensión de la fundamental *función ontológica del tiempo*, sin ver en el fondo la posibilidad de esta función”⁹⁰. ¿Por qué los griegos no plantearon la cuestión del ser en el horizonte de la temporalidad? ¿Cómo puede preguntarse Heidegger por el sentido de la temporalidad? El responder a esta pregunta nos llevará a modificar los momentos fundamentales de la historia que nos propone Heidegger, y, al mismo tiempo, agregaremos otros momentos necesarios para aplicar esta des-trucción a nuestro mundo latinoamericano que es al fin lo que nos interesa a nosotros hoy, ahora y aquí.

En efecto. El sentido del ser para los griegos es el de la presencia de lo permanente, lo que los llevará por último a afirmar, sin equívoco, el “ser” en y por sí, ab-soluto y eterno⁹¹.

Entre Heidegger y los griegos se interpone esta experiencia del ser: la de un “cosmos” contingente y creado, y la de un “mundo” esencialmente temporalidad de historicidad. Esta experiencia es la judeo-cristiana, que permitirá des-cubrir la función ontológica del tiempo. No en vano el maestro de Heidegger plantea la cuestión de la “conciencia del tiempo” por la relectura pensativa de un texto de Agustín^{92, 93}.

Heidegger, pensando sólo en el sentido griego del ser como el constitutivo fundamental de Occidente, volverá siempre a los pre-socráticos. Sin embargo, no debió dejar de lado la experiencia abrahámica del ser. Para nosotros la experiencia griega del ser (*primer momento*) será asumida en un horizonte interpretativo mayor amplitud que sin negarlo en su ontología fundamental descartará todo aquello que haga del cosmos algo ab-soluto y eterno. Es la experiencia hebreo-cristiana del ser (*segundo momento*). Dicho pensar el ser como creado culminará en el siglo XIII (*tercer momento*), Pero el *esse* caerá pronto en el olvido. La filosofía moderna (*cuarto momento*) es ya post-cristiana, culminando con Nietzsche, que como muchos de sus antecesores significa una vuelta a los griegos (en su sentido de lo ab-soluto). La filosofía contemporánea (*quinto momento*), gracias al preguntar insistente de Heidegger, re-plantea la cuestión olvidada del ser (que en último término es el ser del hombre como proyecto histórico) y se vuelve a los momentos de su constitución. Esos momentos no nos son extraños, extranjeros, no son un lujo de eruditismo el re-

⁸⁹ Véase, *Ibid.*, § 6, p. 32.

⁹⁰ *Ibid.*, § 6, p. 36.

⁹¹ Véase lo dicho en el § 13 de estas Lecciones.

⁹² Confesiones Xi, cap. 14-28.

⁹³ Véase E. Husserl, *Zur Phän, des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, X, p. 3.

pensarlos, sino que es el *único modo* por el que pensar rememorante de cada uno de nosotros puede hacerse cargo de *lo-que-es* sin haberlo sabido, de lo obvio ahora tornado *crítico* y asumido en el horizonte de una existencia auténtica. Como latinoamericanos, además, deberemos ver de qué manera el pensar de la América colonial fue la continuación del *tercer* momento (y del *cuarto*, aunque secundariamente antes del siglo XIX). El cuarto momento emergerá fundamentalmente en el siglo XIX; el *quinto* hace su aparición hace muy pocos decenios en nuestro continente al sur del río Colorado. La discusión de la historia de la China, India o Africana sería informativa para nosotros, pero no *constitutiva* de nuestro *ser*.

Hablar de una historia de los sentidos del ser (recordando que el ser no es sino al ámbito de la inteligibilidad o del mundo) es referirse a una historia antropológica, ya que tal como el hombre se ha com-prendido a sí mismo en el mundo, así ha com-pendido el ser, el mundo. El orden ontológico, por su parte, funda todo otro orden mundano y con ello la historia antropológica es la base de toda historia. Es la historia de nuestra cultura, de ese *nosotros* en el que hemos heredado el *ser* en una tradición, y nos es necesario ahora *pensarlo* para convertirnos en una ex –sistencia auténtica. De lo contrario erraremos en lo obvio, en el olvido del ser, en la ingenuidad culpable. Introducirnos así en la historia del ser, del mundo, o de la antropología es penetrar hasta la raíz de la historia mundial, pero des-truyéndola, asumiéndola críticamente.

CAPITULO V.

EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO GRIEGO Y NEO-PLATONICO

Como latinoamericanos, mínimo horizonte de comprensión de nuestra cultura nacional, el volvernos a nuestro mundo, ni podemos evitar, en el presente (si este “volver” es crítico y radical), de re-considerar la etapa griega de nuestra constitución. El mundo griego no nos ha constituido sólo por habernos dejado algunas palabras en nuestro idioma (muchas de ellas fueron ya tomadas por los romanos, de donde el castellano no significa sino un “romance” entre otros: tal la palabra “psíquico”, p.e.), ni por haber influenciado el helenismo a la romanitas, de la que España fue una provincia. Es algo más profundo. Muchas de las grandes invenciones culturales de los griegos significarán adquisiciones definitivas de lo que después se llamó el Imperio romano, la Cristianitas, cuyo Occidente será Europa. Se trata, ante todo de una cierta experiencia del mundo en su totalidad, de un cierto sentido del ser, y, por ello, de una cierta interpretación del hombre. De ese meollo central, de ese hontanar primigenio surgirá nuestra cultura (aunque, como veremos, será todavía impostada en otro contexto más amplio y comprensivo). En este capítulo describiremos sólo los elementos y los momentos esenciales de ese fundamento esclarecedor de lo que fue el hombre griego en tanto griego (es decir, abundaremos más en las diferencias que en la continuidad con sus coetáneos y sucesores históricos).

§ 22. *El sentido trágico de la ex –sistencia*

Nuestra re-flexión crítica (en esto consiste la de-strucción), sobre el momento griego de nuestro mundo *presente*, significa describir lo que era a tal punto *obvio* en el mundo griego, que los mismos filósofos (los que se ocupan en su pensar de *ex -presar* lo *implícito* de su mundo, cultura, cosmos) no llegaron a criticar, es decir, a hacerle parte de un discurso explícito. El filósofo griego, aquél que habiendo entrado en crisis podía *ad-mirarse* (mirar el mundo con ojos nuevos) no podía sino ponerse a pensar sobre lo que tenía ante los ojos: las cosas ya incluidas en su mundo. Su mundo (el mundo griego) era *apriori* a su pensar. El hombre como tal está siempre ya en su mundo (es el *apriori* primerísimo y humano en cuanto tal); pero, y además, cuando un hombre se pone a pensar es ya parte de una cultura, de un mundo determinado culturalmente por una historia concreta: la historia de su pueblo. Esta *cultura* (el mundo en su momento cultural: el fruto de aquella mundanización transformativa del cosmos de la que hemos hablado en el § 19 de estas *Lecciones*) es también un a priori con el que el filósofo debe enfrentarse inevitablemente. El filósofo no es un hombre “en general”, es siempre un “griego”, “persa”, “europeo”, “latinoamericano”... Necesariamente deberá partir de este *hecho* (es parte de la facticidad humana) para sobrepasarlo y abrirse así al fundamento último. Pero, si el hombre no tiene una vigilante “conciencia histórica”, si su hermenéutica no tiene en cuenta este hecho (de estar pre-determinado, no absolutamente claro es, por su cultura), puede confundir lo cultural “propio” con lo humano “en general”. Si además tenemos en cuenta que esta “conciencia histórica” no es plenamente ejercida hasta nuestro siglo XX (aunque desde Hegel se comienza ya a tenerse en cierta autoconciencia histórica¹), puede comprenderse

¹ Véase M. Heidegger, *Hegel und die Griechen*, Klostermann, Frankfurt, 1967.

que dicha confusión ha sido hasta el presente inevitable y la necesidad de una “destrucción” es imprescindible. El filósofo griego pensó en lo *obvio* de su mundo cultural, pero creyó pensar lo humano o cósmico *en general*. De todos modos sus aportes serán constitutivos del occidente europeo y por ello todavía hoy están presentes en nuestro mundo latinoamericano.

¿En qué consiste lo fundamentalmente *obvio*, comprensible por sí, el núcleo mítico-ontológico² de la cultura griega, y *de donde parte* el pensar filosófico helénico? El mundo griego no surge de la nada, Tiene su historia. En el cuarto milenio aparece la primera gran civilización urbana en la Mesopotamia junto al golfo Pérsico; poco después en Egipto; a mediados del tercer milenio en el valle del Índico; a mediados del segundo milenio en el valle del río Amarillo. Por su parte los pueblos indoeuropeos (que en el cuarto milenio estaban al norte del Caspio y del Mar Aral en las estepas euroasiáticas) se van dispersando en sucesivas invasiones: los primeros que entran en la historia son los luvitas (slgo XXV a.J.C.), después los hititas, frigios, kasitas, hiksos, mitanos...; los aqueos se harán presentes en el siglo XVII; los eolios, jonios y dorios durante el siglo XIII. Más al oriente los arios han invadido la India en el siglo XV a.J.C. Todavía aparecerán los medos, los persos, escitas, etc. Los griegos, entonces, es decir, los aqueos, jónicos y dorios que dominaron la península del Peloponeso y la Grecia continental hasta Macedonia, son uno de los pueblos indoeuropeos. Lo *obvio* para un griego era *hablar* una lengua indoeuropea, *vivir* en un “mundo” constituido a partir de la experiencia del ser “propia” a dichos pueblos. No podemos extendernos aquí³, pero podemos avanzar como definitivamente demostrado que el *mundo griego* guarda similitudes tradicionales (heredadas de la misma tradición) con los otros pueblos arios: con los persas, hindúes, etc. Lo propio de los griegos con respecto a todos los demás pueblos indoeuropeos se deriva, como es evidente, de las influencias ejercidas sobre ellos por las culturas ya establecidas en su ámbito geográfico (preponderantemente de cultura cretense o anatólica). Que el pensar griego es indoeuropeo lo demuestra la preponderancia del dios uránico (= del *cielo*). *Zeus pater*, que es el mismo *Júpiter* de los romanos, *Dyauspita* del Sánscrito; que deriva del “cielo luminoso”: *dyu* (sánscrito), *dyo* (avesta, persa); *dies* (galo, celta) *diei* (latino).

¿Quién es el que ex –presa de manera pre-reflexiva el “sentido del ser” de una época, de un pueblo? De esto hemos hablado sólo indicativamente ya antes (§ 1; § 2; § 9, p. 36 de estas Lecciones). Es el artista⁴, porque “el arte deja emerger la verdad”⁵. El artista comprende el ser olvidado u obvio de un pueblo y una época: su intuición, si es genial, descubre al ser en su verdad. Entre los griegos hubo un arte que reunió a todas las artes: fue el teatro. Y entre los estilos de representación como espectáculo público la tragedia fue la consumación clásica. “La tragedia sobresale... (y) se la puede considerar como superior a la epopeya”⁶. ¿Por qué manifiesta del mejor grado el modo griego de ser-en-el-mundo? Porque recrea en el espectador un estado de ánimo o una experiencia primigenia ante el ser (en el sentido griego) de un patetismo inigualable (=páthema, experiencia⁷). Cuando el espectador

² Véase el § 19 de estas Lecciones.

³ Véase nuestro trabajo sobre *El humanismo helénico*.

⁴ Véase nuestro artículo Estética y ser, en *Artes Plásticas*, Mendoza, II, 2, 1969.

⁵ Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*; ed. cit., p. 63.

⁶ Aristóteles, *Poética*, fin; 1462 b 12-15.

⁷ *Ibid.*, 1449 b 27-28.

contempla el desenlace de la acción trágica siente, experimenta el *pavor* (*fóbos*) ante lo ineluctable, ante lo necesario (*tó anagkaíon*)= lo necesario; esta noción la repite cuatro veces en sólo cuatro líneas Aristóteles al describir los caracteres de la tragedia⁸, y la piedad (éleos) ante la victimación del héroe⁹:

“los que por medio de un espectáculo producen no el *pavor*, sino sólo miedo, nada tienen de común con la tragedia. Porque no es una experiencia cualquiera la que intenta transmitir la tragedia, sino un gozo que le es característico a ella. El poeta procura causar la *piedad* (compasión o misericordia) o el *pavor* (en la tragedia)”¹⁰.

¿Cómo se desenvuelve la acción en la tragedia para que en su conclusión el espectador deba revivir el *páthos* trágico? Se trata de proponer una paradoja sin resolución: un dios celoso o injusto (mezcla de lo divino y demoniaco) asigna al hombre un destino necesario; el hombre, héroe a la vez inocente y culpable, tiene un cierto ámbito para ejercer su libertad, pero al fin cae bajo el designio necesario e ineluctable del Destino. “Lo trágico de Prometeo comienza por ser un sufrimiento injusto. Sin embargo, si volvemos los pasos, encontramos el núcleo original del drama: el robo (del fuego) fue un beneficio; pero el beneficio era un robo. Prometeo fue inicialmente un inocente-culpable”¹¹. Igualmente en el caso de Edipo (la obra culminante del más grande de los trágicos; Sófocles, como lo repite Aristóteles en su obra nombrada); le fue necesario cometer el incesto y el asesinato de su padre, sin saberlo, para que se produjera el *pavor* y la *piedad* en el espectador: ante lo trágico del descubrimiento de una verdad ineluctable, que se había pretendido evitar todo esto; muestra la *necesidad* del sufrimiento para la comprensión de lo oculto (la *froneín* trágica; Edquilo, *Agamemnon*, 160ss: “Ha sido abierto a los hombres el camino de la sabiduría, dándoseles por ley el sufrir para comprender”. ¿No parecíamos estar escuchando a heidegger?). Esta es la visión trágica del ser-ene-el-mundo. “En la visión trágica del mundo está excluido el perdón de los pecados”¹². “El sufrir (*pathón*) da la inteligencia al demente”¹³.

Nietzsche vió claramente que el espíritu de la tragedia no podía sino ser pesimista: el hombre se encuentra atrapado dentro del sesignio del Destino. Pero “¿No hay acaso un pesimismo de los fuertes (*Stärke*)?”¹⁴. “La idea de Sófocles es la misma a la que una vez da expresión Goethe, cuando dice que las potencias celestes: “Nos introducía en la vida, dejáis que el pobre se haga culpable, y después le abandonáis a su dolor, pues toda culpa se pena sobre la tierra””¹⁵. Las grandes tragedias deben terminar en una contradicción no resuelta. La predestinación al mal se enfrenta al tema de la grandeza heroica; es necesario que el Destino pruebe primero la resistencia de la libertad humana y aunque el Destino sea

⁸ *Ibid.*, 1454 a 33-36.

⁹ Véase la repetición de la doble patética experiencia del pavor y la piedad, en *Ibid.*, 1449 b 27; 1452 a 2-3; 1453 b 1.

¹⁰ *Ibid.*, 1453 b 8-14.

¹¹ P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, París, 1960, p. 212.

¹² Ricoeur, *ibid.*, p. 216.

¹³ Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 218.

¹⁴ Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pesimismus, en SW, I, 30: ed. cast., V, p. 31).

¹⁵ Idem, *La cultura de los griegos*, ed., cast., V, p. 300

superado por un tiempo por la valentía del héroe, al fin éste será sepultado por el designio ineluctable¹⁶.

§23. La a-temporalidad circular del retorno “desde-siempre”

El modo cómo el hombre es en el mundo, para el pathos trágico y griego, es la necesidad ineluctable con que su proyecto se efectuará. El ser del hombre, que se juega en su proyecto existencial, es para los griegos fruto del Destino. El ejercicio de la libertad en el corto ámbito de nuestra existencia del nacimiento hasta la muerte es más aparente que real, ya que cumple sin saberlo un ciclo inevitable: todo es repetición (*Wiederholung*, dirá Nietzsche, e igualmente Heidegger). ¿Qué significa todo esto?

El griego se admiró ante la renovación de la naturaleza agrícola. Los misterios de Deméter-Coré, en la isla de Eleusis, festejaban ritualmente el ciclo de la muerte-inmortalidad de la vida, que se apagaba en invierno y re-nacía en primavera. El orfismo fue el primero en explicitar el “círculo de la necesidad”, “la rueda de nacimientos”. Las almas se re-encarnan (re-in-corporalizan = *ensomátesis*, o trans-corporalizan = *metensomátosis*), por el ciclo de las regeneraciones¹⁷.

Platón mismo dijo que “los vivos renacen de los muertos”¹⁸.

¿Por qué el griego se inclinó por la ex –presión del orden del universos dentro de una circularidad necesitante? Nietzsche lo vió claramente a fines del siglo pasado. “Esto quiere decir que todo devenir se mueve en la repetición (*Wiederholung*) de un determinado número de estados perfectamente iguales”¹⁹. Hay sólo dos sentidos del ser: “el que no cree (*glaubt*) en un proceso circular del todo (*Kreisprozess des Alls*), tiene que creer en el dios arbitrario²⁰. Como hemos visto en el §13, pp. 51ss de estas *Lecciones*, sólo se puede comprender el sentido de ser como ab-ismal o creado. Estamos aquí en la primera posibilidad. Si el ser no es creado, significa que tiene en sí y por sí el fundamento de su ser. Pero como vemos que el movimiento (local, cualitativo o como corrupción, nacimiento o crecimiento) es un *hecho*, la única posibilidad racional para ex –plicar la *necesidad* de dicho movimiento es recurrir al círculo que gira sobre sí *desde-siempre* (= *aídion*, que no es lo mismo que la *aeternitas* cristiana). En efecto. Para los griegos la noción de *aídion* no significa simplemente “eternidad”, sino más bien “permanecer, mantenerse, detenerse, consistir, y en verdad hacerse presente (*Anwesenung*; el *aídion* es lo que, a partir de sí mismo y sin ayuda exterior se hace presente... (es) lo presente constante”²¹. El retorno no es simplemente eterno (como lo piensa Nietzsche) sino “desde-siempre” (como lo hemos indicado en el título de este parágrafo). Como lo que es para los griegos es *constante*, todo “carece siempre de auténtico pasado (... *ist immer ohne Vergangenheit*), de lo contrario no podría

¹⁶ Véase G. Nebel, *Weltangst und Götternzorn, eine Deutung der griechischen Tragödie*, Stuttgart, 1951.

¹⁷ *kýklos tês genéseos*, Véase Diles, *Die Fragmente der Versokratiker*, Berlin, 1964, III, p. 249.

¹⁸ *Palín gignes-thai, Fedón* 70C; *Menón* 81 D.

¹⁹ *Die Ewige, Wiederkunft*, en *SW*, 467; ed. cast. III, p. 15, n.14.

²⁰ *Ibid.*, XI, 469; ed. cast., p. 16; algo antes ha dicho que debe aceptarse el “eterno retorno circular” si “no queremos caer en las antiguas creencias *creacionistas*” (*in den alten Scöpferbegriff zurückfallen, Ibid.*).

²¹ Heidegger, *Die Phycis bei Aristóteles*.

darse la reiteración (*Wiederholung*)²². Se carece de pasado porque todo pasado es futuro, ad-vendrá todavía nuevamente en el círculo necesario de la anulación del tiempo que gira sobre sí *desde-siempre*.

Por esto Empédocles, el sabio de Agrigento, se sitúa en esta mítica visión cuando dice:

“Así, yo mismo he sido un niño, una niña, un árbol y un pájaro, un pescado movido por las aguas saladas”²³.

El reino del tiempo es la “pradera de la infelicidad” trágica, que debe atravesarse necesariamente por las “in-corporalizaciones sucesivas”. Nuestro sabio siente haber llegado al fin de los ciclos y está dispuesto a reintegrarse a la unidad originaria las fuerzas contrarias y opuestas²⁴. Por su parte el movimiento pitagórico irá ganando terreno e influenciará decisivamente al pensamiento clásico. Ellos fueron los primeros en explícitamente lanzar la pregunta: ¿Cómo pueden salvarse las apariencias (*sózein tá phainómena*), sino por medio de los movimientos circulares y uniformes?²⁵. “El genio griego, tan sensible a la belleza que producen las combinaciones geométricas simples, debió ser profundamente seducido por este descubrimiento... (de que) el cosmos celeste se encuentra regulado por leyes eternas en número y figuras”²⁶. *Salvar los fenómenos* (= la “aparición” de un movimiento contingente) no significa otra cosa que destruir la temible imprevisibilidad de lo concreto, individual o histórico. El conocimiento teórico griego tiene por objetivo *reducir* lo concreto en lo universal; lo individual *físico* es universal metafísico; lo individual e imprevisible humano o histórico por la política como ciencia (queriendo descubrir las leyes necesarias de la sociedad) o por la tentación de la astrología (unificando una vez más el ad-venir humano con el movimiento físico-astral). No podemos explicar aquí en detalle los sistemas cosmo-astronómicos de Filolao, Hicetas, Ecfantos o Arquitas de Tarento²⁷, que están en la base de la metafísica de Platón. Todos ellos concuerdan en admitir la necesidad de ocho esferas, que explican los movimientos de los “astros errantes” (*tá fainómana*). Las estrellas fijas poseen una esfera, otra el sol y otra la luna, las cinco restantes corresponden a los cinco “astros errantes” (planetas). La ciencia griega tendía a de-mostrar la realidad de una “imagen móvil de la eternidad... una imagen que se mueve sin fin, respetando lo eidético permanente (*aiónon eikóna*)”²⁸. Aunque Platón no pudo determinarlo, dice que, cuando los “astros errantes” se igualan, se llega al número perfecto del tiempo, es decir, “al año perfecto (*télos eniautós*)”²⁹. El movimiento astronómico es una imitación del ciclo biológico, “y por este motivo, han sido generados aquellos astros que recorren el cielo y que poseen fases diversas. Quiero decir, a fin de que el cosmos fuera lo más semejante al Viviente perfecto e inteligible, imitando entonces la *ousía* permanente”³⁰.

²² Nietzsche, op. cit., XI, 471; III, p. 17, no. 19

²³ *Frag. 21*; Diles I, 320.

²⁴ *Frag. 16-17*. Véase Heráclito, *Frag. 36*; Diles, I, 159.

²⁵ Isag, *In phoenomena Arati*, I.

²⁶ Pierre Duhem *Le systèmes du monde*, I, p. 9.

²⁷ Cfr. Duhem, op.cit., I, p. 11ss.

²⁸ Véase *Timeo*, 35-39

²⁹ *Timeo* 39 D.

³⁰ *Ibid.*, 39 D-E.

¿Y el hombre? “Pasemos ahora a las almas. Estas hacen todo lo que pueden para seguir a los dioses... arrastradas por la revolución cíclica... tienen una enorme dificultad para fijar sus ojos en lo real”³¹. “al fin, agotadas por la fatiga, se alejan sin haber sido iniciadas en la contemplación de lo real”³². Después de diez mil años, un alma vuelve a su estado inicial³³. Platón se muestra entonces partidario del dicho pitagórico: “Todas las cosas serán idénticas y el tiempo también”³⁴.

Las reformas de Eudoxo y Calipo³⁵, exigen a Aristóteles aumentar el número de esferas a cincuenta y cuatro (*anelitióusai afairai*) para explicar el movimiento de los astros “aparentemente” errantes, pero regulados, para los griegos, por un movimiento circular uniforme. “El orden (*taxis*) del cosmos es eterno-permanente (*aídios*)”³⁶. Aristóteles razona así: “Todo lo que llega-a-ser tiene un fin”³⁷; por el contrario, todo lo que *no-nace* no termina, es simple, incorruptible, impasible y divino³⁸; considérese que el *noús*, que ejerce sus funciones en el hombre, es *agénetos*: no-nacido³⁹.

Toda generación es rectilínea (*eythú*) o circular (*kyklô*). “La generación (biológica) es necesariamente circular”⁴⁰. Las especies son por ello permanentes o “des-siempre” (eternas): “pues ellas son el elemento divino y *desde-siempre* de las cosas”⁴¹.

“Aquellas cosas cuya sustancia s móvil e incorruptible (las esferas, los astros) es evidente que serán idénticas también como número...; por el contrario, aquellas cuya ousía no es ya incorruptible, sino corruptible, necesariamente en su retorno sobre ellas mismas conservarán la identidad eidética (específica = *eidei*) pero no la numérica (= *arithmó*)”⁴².

Para Platón, como veremos, las Ideas son lo permanente (eternas) en el *ámbito del conocer* (cosmos noetós), para Aristóteles las especies son lo permanente (*desde siempre* o eterno) en el ámbito de las cosas sensibles y concretas. De este modo la especie humana es *desde-siempre*, pero Pedro, Juan o Demóstenes son corruptibles. Lo que es inmortal no es “el alma entera, sino sólo el *noús*”⁴³. Las cosas individuales y concretas participan de lo divino por el retorno *desde-siempre* de la especie (en el caso del cosmos biológico) o por el girar de las esferas sobre sí mismas (en el cosmos astronómico supra-lunar).

³¹ Pedro 248 A.

³² Ibid., B.

³³ Ibid., 248 E-249 B.

³⁴ Simplicio *In Arist. Phys.: pánta tá autá*. Véase Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1953, II, pp. 206ss.

³⁵ Duhem, I, pp. 123ss.

³⁶ *De Coelo* 296 a 33.

³⁷ *Phys.* 203 b 8.

³⁸ *De Coelo* 281 b 25; 282 a 31.

³⁹ *Part. Anim.* 644 b 22.

⁴⁰ *De gen. et corrup.* 338 a 10.

⁴¹ *De gen. Anim.* 731 a 24.

⁴² *De gen. et corrup.* 338 b 13-16; “número” significa “esto” o “aquello”, el *individuo* que puedo señalar, contar.

⁴³ *Metaphy.* 1070 a 21-26.

Aristóteles expresó más claramente aún que Platón el espíritu trágico del alma griega. Pleno de respeto por los dioses de su patria, creía en la eternidad (el *desde-siempre*) del cosmos⁴⁴. El cosmos es eterno, el movimiento es eterno⁴⁵, y por ello también el *tiempo*, que no es más que la medida del movimiento⁴⁶. El tiempo es entonces desde-siempre porque se funda en el movimiento cíclico de las esferas. El desde-siempre⁴⁷ perfecto es el del primer motor inmóvil⁴⁸. Todo lo infra-lunar es corruptible, mortal, cuya “sustancia” se aniquila, aunque la materia (*hule*) con la que dichos entes son producidos o nacen sea *desde-siempre*. Tiempo después dirá Proclo:

“todo ciclo (*períodos*) recorrido por un alma es medido por un cierto tiempo. Pero, mientras el ciclo de cada una de las obras almas es medido también por un cierto tiempo, el ciclo del alma primera es medido por el tiempo total. Como el movimiento de estas almas comporta una sucesión, existirán también ciclos periódicos sucesivos... y el tiempo es el que mide todos los ciclos periódicos de las almas... Los múltiples retornos al estado inicial de estas almas serán partes (mért) del único ciclo, del único retorno por el que la primer alma, que participa del tiempo, vuelve a su estado inicial”⁴⁹.

El anhelo de seguridad trágica, o de necesitante anulación de lo contingente (no se olvide que la historicidad necesita siempre de la improvisabilidad de lo que ad-viene), lleva al griego a aspirar conocer ciertamente el futuro mismo. Esta ciencia “imposible” era llamada por los antiguos astrología:

“Teofrasto decía que los Caldeos de su tiempo poseían una teoría digna de la mayor admiración; esta teoría predice los acontecimientos, la vida y la muerte de cada hombre; ella no determina solamente los efectos universales, como el mal o buen tiempo, a la manera de cómo cuando el planeta Mercurio brilla significa que habrá mal tiempo... Teofrasto dice todavía en el libro *Sobre los signos* que, por los astros celestes, los Caldeos conocían desde antes de efectuarse, todos los acontecimientos, tanto particulares como universales”⁵⁰.

Lo que nos importa recalcar es que Proclo admira y no critica; es decir, asiente como posible la existencia de la astrología como teoría del futuro. Esto nos muestra que desde Homero a los neoplatónicos lo *obvio*, lo no criticado y aceptado, lo que siguió siendo siempre creído por todos, lo que fundaba el espíritu trágico: es que el ser es lo necesariamente *permanente*; lo contingente, cambiabile o corruptible es sólo aparente; dicha apariencia es asumida en una movilidad circular necesaria que aniquila así lo “aparentemente contingente de la movilidad sub-lunar”. El *ser* no es comprendido desde el horizonte de la temporalidad, de la *historicidad*. Muy por el contrario, el ser es un *desde-siempre* (eterno e intemporal) y cuando aparece como medio por un cierto tiempo

⁴⁴ Véase su Testamento, en *Diog. Laerc.* V, i..

⁴⁵ *Phys.* 252 a 5-24.

⁴⁶ *Ibid.*, 219 b 1-2.

⁴⁷ El inmerda de Heidegger en el op.cit.

⁴⁸ *Metaphys.* 1072 b 29-39: *aión*.

⁴⁹ *Institutio theologica*, Ed. 1822, § 20, pp. 298-299.

⁵⁰ Proclo, *In Plat. Timaeum comm.*, Leipzig, Ed. Diehl, 1906, t. III, p. 151.

contingente (que es el que podría abrir la posibilidad de la historicidad) es inmediatamente asumido en la circularidad necesitante. El destino (Moira) de la tragedia es *desde-siempre*; el limitado ámbito de la acción del héroe y su aparente libertad es sólo en un *cierto* tiempo; pero el Destino se cumplirá *irremediabilmente* en el “eterno retorno”⁵¹. ¿no es éste acaso el origen y el hontanar de la *conciencia desdichada*?

§ 24. El inicio de la “*onto-logía*” como pensar metódico

Desde el origen de la inteligencia en el cosmos, desde la aparición del orden ontológico⁵², el hombre había vivido ingenuamente en su mundo. Su mundo era un ámbito pleno de sentido (sea mítico o ya histórico en los pueblos semitas) pero donde lo *obvio* imperaba sin temor de a *crisis*; se trata de la pre-historia de la filosofía, era un modo no-filosófico de ser-en-el-mundo. Sin embargo, del mundo mítico religioso comenzó a emerger, primero lentamente, modo reflejo o crítico de contemplar el mundo. Era la autora de una tremenda invención humana: la filosofía como ontología. Esto le llevó a los griegos algunos siglos. Primeramente se preguntó el hombre, desde siempre, por el *origen* de las cosas⁵³, pero ese preguntarse podía todavía ser mítico. Para Homero el origen de todo era el Dios Océano; ya de una manera mucho más depurada y con auténtico raigambre filosófico Hesíodo pensaba que el origen de todo era el Caos⁵⁴. Con Tale de Mileto la pregunta por el origen se expresa, quizá por vez primera, desprovista (pero no en todos los casos) del ropaje mítico. Pensaba que el agua era el origen *físico* de todas las cosas, pero al mismo tiempo decía todavía que “todo estaba lleno de dioses”⁵⁵. No podemos aquí ocuparnos de cada uno de los presocráticos, pero no dejaremos de lado el primer texto que expresa claramente el espíritu trágico del que hemos hablado antes. Anaximandro nos ha dejado quizá el más antiguo texto de los llamados “físicos” o “fisió-logos”:

“El origen de las cosas que son es lo no-limitado (*ápeiron*)... De donde (*éx*) las cosas se generan es hacia donde se corrompen según la Necesidad (*jeón*), pues tienen que pagar la pena y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo al orden (*táxin*) del tiempo (*rónou*)”⁵⁶.

Nuestro pensador ha llegado a expresar claramente lo obvio del mundo griego, lo que hasta ese tiempo había sido lo no-filosófico⁵⁷. Sin embargo, los presocráticos sólo se ocuparon de preguntarse de manera indirecta y veladamente por el origen radical, ontológico o fundamental. Es decir, se preguntaban por el origen de las cosas o los entes, pero no habían descubierto explícitamente la cuestión misma del hombre que abre o despliega el ámbito del ser, es decir: el mundo⁵⁸. La filosofía o la ontología (el pensar explícito y metódico

⁵¹ Véase: Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, 1949; hay traducción castellana).

⁵² Véase § 18 de estas *Lecciones*.

⁵³ Véase pp. 40-41 de estas *Lecciones*.

⁵⁴ Véase C. Eggers Lan, “*Sobre el problema histórico de la filosofía en Grecia*”, en *Anales de filología clásica* (Bs.As) X (1966-1967), pp. 5-67; O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945, piensa que la filosofía comienza ya con Hesíodo.

⁵⁵ Frag. A 22; Diels I, 79; Cfr. A 1 (27); Diels I, 68.

⁵⁶ Frag. “; Diles I, 89, traducción usual criticada por Heidegger.

⁵⁷ Cfr. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, ed. cast., pp. 269-312.

⁵⁸ Véase § 3, 6 y 12 de estas *Lecciones*.

acerca de las cosas-en-el-mundo)⁵⁹ sólo surge cuando la pregunta por el *ser*, por el mundo en cuanto tal, por el hombre como *desplegante* del mundo se plantea temáticamente. El hombre es el *arjé* (origen del mundo). Por eso, sin lugar a dudas, la filosofía surge históricamente de manera explícita y cabal sólo con Parménides y con Heráclito. Desde el origen del cosmos, desde el origen del mundo se elevó por primera vez en las costas del Mediterráneo, en lengua y cultura griega, un hombre que críticamente efectuó por *vez primera* el pasaje a la trascendencia de manera com-prensiva, pensativa y ya irreversible. Su con-versión será quizá la mayor contribución de Grecia a la cultura europea, hoy universalizándose. “Parménides comparte con Heráclito el mismo puesto. ¿Acaso estos dos pensadores griegos –los fundadores del dominio de todo pensamiento- podrían estar en algo que no fuese el ser del ente?”⁶⁰. Es decir, fueron los primeros que des-cubrieron el ámbito de *lo inteligible* en cuanto tal; des-velaron al hombre como *lógos* y a la cosa como haciéndose *presente* (*anwesend*) ante los ojos dentro del mundo. Esta es una cuestión ontológica, antropológica e introductoria a la filosofía: la “presencia” su-pone *lo que se presenta* (la cosa) *bajo la luz* de lo que le permite presentarse (el ser) *ante el hombre* (que es el que despliega el mismo ámbito de la personalidad [Anwesenheit]). “Para los griegos ser significa en realidad el estado de presencia (*Anwesenheit*)”⁶¹. Los entes pueden cambiar pero el *ámbito del ser*, el mundo, es inmutable y, en cierto modo, es único. A este ámbito (*jóra*) del ser los griegos le llamaron *fýsis* (de donde viene “física”): es el horizonte *dentro del cual* las cosas vienen a la presencia (*Anwesung*: “hacerse presente”, dice Heidegger en *Die Phycis bei Aristóteles*) o se retiran al ocultamiento; es exactamente el *mundo*. “Por ello la palabra “*fýsis*” significó, originalmente, el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, animal y el hombre, el acontecer humano, entendida como obra de los hombres y de los dioses, y finalmente los dioses mismos, sometidos al Destino. *Fýsis* significa la fuerza imperante que sale (*a la presencia*) y el *permanecer*⁶² regulado por ella misma⁶³.

En efecto, Parménides relata poéticamente la experiencia del “pasaje a la trascendencia” filosófica en *Perí Fýseos* (acerca de la Naturaleza) y el des-cubrimiento del mundo (=ámbito del *ser*):

“La pareja de yeguas que se lleva me han transportado tan lejos como mi corazón deseaba, después de conducirme a lo largo del sagaz camino de la diosa...
 Cuando las hijas de Helios acrecentaron la velocidad de mi marcha olvidando la morada de la Noche (*Nuktós*) al dirigirse hacia la luz (*eis fáos*)
 Allí se alzaban las puertas de los senderos de la Noche y del Día
 Y en torno a ellas un dintel y un umbral de piedra...
 - ¡Oh, joven, que vienes a nuestra caza,
 con tu escolta de inmortales conductores...
 No es ninguna mala Moira quien te hace venir por esta vía (*odón*) pues en rigor está alejada de los senderos frecuentados...
 Ahora tiene que aprender todas las cosas:

⁵⁹ Véase § 15, pp. 60ss. de estas *Lecciones*.

⁶⁰ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*; ed. cast., p. 172.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98.

⁶² Desde-siempre; véase el § 23 de esta *Lecciones*.

⁶³ Heidegger, *Einf. Metaphy.*, p. 53.

No sólo el intrépido corazón de la verdad (del Des-cubrimiento) en su perfecta circularidad (*aleteéis eukykléos*)
Sino también la opinión de los mortales (*dóxas*), en los que no cabe verdadera (des-cubridora) confianza”⁶⁴.

Parménides describe poéticamente lo indicado en el § 10, pp. 38-39 de estas Lecciones, el “pasaje a la trascendencia filosófica”; la ruptura con la mera “opinión de los mortales” que no se decide por la vía del *des-cubrimiento* (=verdad) que “está alejada de los senderos frecuentados” por el que vive ingenuamente su mundo, “morada de las Noche”. Es un abrirse al amito del ser, un dirigirse “hacia la luz”:

“Ven, voy a decirte... cuales son las únicas vías de indignación posible. La primera sostiene que es (*éstin*) y no puede no ser, éste es el camino de la convicción que sigue la verdad (des-cubrimiento). Pero el otro afirma: *no-es* (*ouk éstin*) y este no-ser tiene que ser. Este último sendero... no puede explorarse. Pues lo que no es, ni puedes conocerlo... ni puede expresarlo con palabras”⁶⁵.

Parménides tiene clara conciencia que el “pasaje a la trascendencia” del pensar o la filosofía, la posición crítica posterior a la conversión, significa superar lo obvio que permite el error perdido en el mundo fundamento del error⁶⁶. Lo falso simplemente *no es*; lo verdadero, la manifestación de lo que la cosa *es* (su verdadera ante un veri-factor) es la presencia, es la apertura de la cosa a un hombre (*lógos*) a aquel que despliega su mundo:

“contempla con el intelecto (*nóoi*) lo que está au-sente (*apéonta*), pero que (al intelecto) da firme presencia (*pareónta*) / Diles traduce: *Abwesende anwesend/...*”⁶⁷.

La verdad consiste entonces en la presencia del ente, efectuada por el espíritu humano que hace que lo au-sente en la opinión (*dóxa*) del vulgo caído en lo obvio (lo au-senta u olvidado en el sentido auténtico de las cosas: su ser), devenga co-presente en un mundo que tiene *unidad* de presencia. Por eso dice en el mismo fragmento que “tú no deberás separar un ente del que está a su lado, puesto que del todo en el orden (*katá kósmon* = en el mundo), nunca se expande ni se condensa”⁶⁸. No hay dos mundos diversos: el del ser des-velado o pre-sente y el del no-ser o lo falso au-sente, sino un solo mundo visualizado desde dos perspectivas: el del que es des-cubridor del ser oculto o el del que acepta la mera apariencia (el no-ser o lo que las cosas no-son).

Por ello, concluye Parménides:

“Lo mismo es com-prender (*noeín*) que ser (*eínai*)”⁶⁹.

⁶⁴ Frag 1; *Diels* I, pp. 228-230.

⁶⁵ Frag 2; *Diels* I, 231.

⁶⁶ Véase § 18 de estas *Lecciones*.

⁶⁷ Frag. 4; *Diels* I, 232.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Frag. 3; Diels* I, 231.

En el mismo ámbito se encuentra el com-prender que el ser, es decir, el mundo, es el ámbito constituido por el com-prender⁷⁰ y el ser des-cubierto de las cosas⁷¹. Se ha llegado a expresar por primera vez en la historia humana la cuestión fundamental de la ontología o de la antropología: el hombre, al instaurar un mundo, se identifica (por el *lógos*) a la cosa conocida; la cosa es conocida en su ser (*einai*) porque se pre-senta en el horizonte de un mundo. Para los griegos, entonces, el sentido del ser se deja describir como *permanencia*⁷² y como *presencia*. Por ello el ser “es in-gendrado (*agéneton*) e imperecedero, entero, sin segundo, incommovible y sin ocaso...”⁷³.

Con esta descripción Parménides muestra que la pluralidad (*pollá*) de las cosas queda asumida en el *único* (*én*) ámbito del ser: todas las cosas quedan unificadas en su carácter de presencias ante el *noús* (el hombre como com-prensor). A la totalidad de ese ámbito de *presencia* le llamaron los primeros filósofos griegos, como ya hemos dicho, *fýsis*. “Como dijimos, debemos alejarnos del concepto posterior de naturaleza, puesto que *fýsis* significa un *erguirse que brota*, un desplegarse que permanece en sí. En esta fuerza imperante se incluyen el reposo y el movimiento, a partir de su unidad originaria. Dicha fuerza imperante es la subyugante presencia, todavía no vencida por el com-prender, en la cual lo pre-sente esencializa al ente. Esta fuerza imperante, sin embargo, sólo surge de lo oculto, o, dicho en griego: acontece la *alétheia* (el des-ocultamiento), en cuanto aquella se impone como un mundo. Sólo a través del mundo, el ente llega a ser algo que es”⁷⁴.

“La *fýsis* (naturaleza = mundo) ama *ocultarse* (*kriptesthai*)”⁷⁵.

La *fýsis* es el “ámbito del ser”. Cuando vemos aparecer un fruto (la *fýsis* es un “hacer presente” a partir de ella misma y en dirección a ella misma) no podemos dejar de considerar que ha *des-aparecido* la flor (la presencia que nos habla de una ausencia la llamaban los griegos *stéresis*⁷⁶). La *fýsis* (naturaleza = mundo) está continuamente avanzándonos cosas (que se nos *presentan* ante los ojos), pero esa misma presencia oculta al mismo tiempo otras presencias que ahora se aumentan; el fruto *oculta* a la flor, el árbol a la semilla, el adulto al niño:

“¿Cómo se ocultaría (*láthoi, vorbergen*) lo que jamás decrece?”⁷⁷.

Dentro del mundo (lo que jamás se oculta ni decrece, como el ser mientras ex –sista el hombre) las cosas se recortan en su propia esencia como presentes; es decir, de la totalidad del mundo como *fýsis* unas cosas se nos avanzan como árboles y otras como piedras, unas como animales y otras como hombres. Desde el horizonte del mundo, bajo la luz del ser, todo se organiza ante nuestra mirada. Sin embargo, los más se pierden en la mera

⁷⁰ Véase § 6 de estas *Lecciones*.

⁷¹ § 12, pp. 48-50.

⁷² Véase § 22-23 de estas *Lecciones*.

⁷³ Frag. 8; Diels I, 235.

⁷⁴ Heidegger, *Einf. Metaphy.*, p. 98. Cfr. Idem Moira, en *Votr. und Aufsätze*, pp. 231.

⁷⁵ Frag. 123, Diels I, 178.

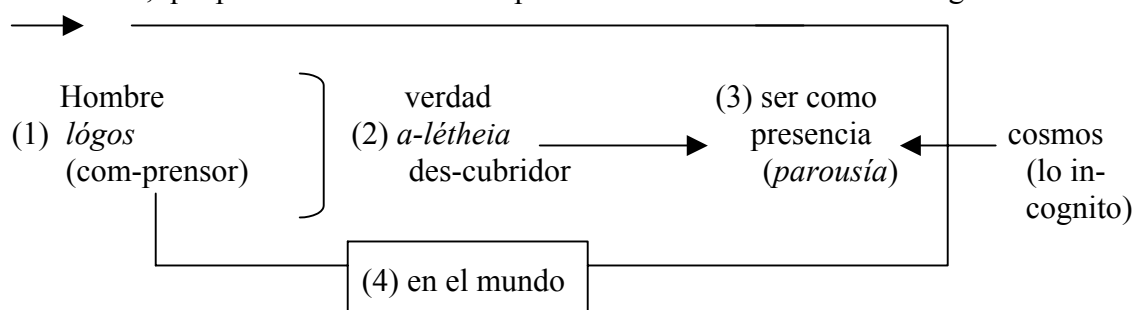
⁷⁶ Véase Heidegger, *Die Physis bei Aristóteles*, fin.

⁷⁷ Frag. 16; Diels I, 155. Heidegger, *Alétheia*, en *Votr. und Aufsätze*, Neske, 1954, pp. 257ss.

apariencia, el ser se les oculta y caen en el error (lo contrario a la verdad = des-ocultamiento).

“Es necesario seguir lo que es de todos, esto es, lo común (*koinói*). Porque lo que es de todos es común. Aunque el *lógos* (la com-comprensión del ser) es lo que es de todos, lo más (*hoi polloí*) viven como si cada uno tuviera la propia (idían) sabiduría”⁷⁸. Solo “los que están en vigilia tienen un mundo (*kósmos*) único (*éna*) y común (*koinón*)”⁷⁹. “La sabiduría (*sofíe*) consiste en prestar atención al e-nunciar (*légein*) y hacer (*poieín*) en *des-cubrir* lo que las cosas son (*alethéa* = verdad) según la *fýsis* (= naturaleza)”⁸⁰.

Todos estos fragmentos nos hablan de lo mismo⁸¹: el ámbito del ser, el horizonte ontológico des-cubierto en cuanto tal significa acceder a un nivel de radicalidad en que se des-oculta lo olvidado. Cuando las cosas son re-des-cubiertas en su ser, en lo que son (trascendiendo lo obvio), se alcanza por primera vez una auténtica comunicación: se sabe de lo que se habla (“lo común a todos”). El hombre dormido, la masa, perdida en el impersonal “se” (*se dice, se cree...*) tiene la ilusión de com-prender en algo lo mismos que los otros, pero si sobrepasara lo obvio y se cuestionara sobre *lo que las cosas son* sería una nueva Babel: nadie se entendería, pues cada uno ha creído entender esto o aquello sobre lo obvio (de *idían* viene idiota = el egoísta, solipsista o “arrinconado” en su falta de comprensión). Sólo el que ejerce adecuadamente su (capacidad com-comprensiva de lo que las cosas son⁸²; re-vela en su “estar despierto” el ser. Parménides y Heráclito hablan entonces de lo mismo, que podríamos resumirlo representativamente de la manera siguiente.



El hombre como com-prensor del ser (1) cumple una tarea de veri-factor, al des-cubrirlo (2) en su permanente ocultarse, ya que el ser no es sino la presencia o aparición (3) del ente como lo permanente dentro del mundo (4) ámbito del ser o *fýsis* para el griego.

§ 25. Platón o la dis-yunción del ser (del hombre)

⁷⁸ Frag. 89; Diels I, 151.

⁷⁹ Frag. 89; Diels I, 171.

⁸⁰ Frag. 112; Diels I, 176.

⁸¹ “Todo es uno”, Frag. 50; Diels I, 161. Heidegger, Logos, en *Votr. und Aufsätze*, pp. 207ss.

⁸² Véase § 6, p. 21; § 7, p. 23-24; § 8, p. 28 de estas *Lecciones*

Si en el mito del retorno eterno o “desde siempre” hemos podido detectar el sentido trágico del ser como permanencia, si en la ontología parmenídica hemos podido ver aparecer el ser como presencia o parusía, con Platón el ser se manifiesta como visibilidad, y con ello, inadvertidamente se produce una separación o des-unión (dis-yunción) que afectará radicalmente la antropología y la totalidad del pensamiento griego, neo-platónico y occidental posterior.

Platón plantea, más allá de la dialéctica entre lo oculto y des-oculto, la problemática nueva de lo visible e invisible⁸³, inclinándose a ver en la verdad más que el *des-ocultamiento del ser*, la mera *exactitud* (en griego *orthotes*, del conocimiento del *lógos* en relación a un *ser* que es ahora considerado como *idea* (en griego *idéa*, que viene de *eídos* = “vista”, “visión”, y el verbo *oráo* = “ver”, “contemplar”, “percibir con los sentidos”). La des-velación o descubrimiento del ser del ente es ahora la exactitud de la mirada; en el primer caso toda la fuerza se volcaba en la aparición misma *del ser*, ahora en cambio la intensidad se vuelca en una cierta postura *del sujeto*.

Nada mejor para comp.-prender la actitud platónica ante el ser, y por ello ante el hombre, que considerar con atención ciertos textos de la República, libro VI (en especial entre 514 a-518d):

- a) “Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza (*hýklo dá tas kefaíâs*)... ¿crees que los que están así han visto las sombras (*tas shiás*) proyectadas por el fuego sobre la parte de la caverna que está frente a ellos...?”
- b) Cuando uno de ellos fuera destado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello (*perídgein*...) y a andar y a mirar (*anablépein*) a la luz, y cuando, al hacer todo esto sintiera dolor (*algoi*), y por causa de las chispas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía (*heóra*) antes...
- c) Hay que comparar la región revelada por medio de la visión con la vivienda-presión, y la luz del fuego que hay en ella, con el poder del sol. En cuanto a la subida del mundo de arriba (*anábasin*) y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible (*tón noetón topón*) no errarás con respecto a lo que creo. En el mundo inteligible lo último que se percibe y con trabajo es la idea de bien (*toú agathoú idéa*), pero, una vez percibida, hay que concluir que es la causa (*aitía*) de todo lo recto (*orthón*) y lo bello que hay en todas las cosas...”⁸⁴.

No debemos olvidar aquí el “pasaje de la trascendencia” que hemos descrito más arriba⁸⁵. Para Platón, como vemos, hay tres momentos. En primer lugar, se encuentra el hombre en

⁸³ Fr. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Berna, 1947, obra que utilizaremos en este comentario sobre Platón.

⁸⁴ Rep. 514 a – 517c.

⁸⁵ Cfr. § 10, pp. 38-40 de estas *Lecciones*.

las tinieblas de lo cotidiano, lo obvio, lo que es objeto de mera opinión: como sombras en las que cree.

En un segundo momento el prisionero se libera de las cadenas, se produce la “conversión”⁸⁶; permanece todavía, sin embargo, en la caverna. Con ello ha detectado la inconsistencia de las sombras, pero no ha descubierto la región de la auténtica luz solar (en la caverna sólo hay fuego pero no el sol). Está entonces en la más extrema confusión, el mismo fuego lo torna ciego por un tiempo. Sólo en un tercer momento el hombre sale de la caverna y se enfrenta a “lo más verdadero” (= *alethéstera*; 515 d6), es decir, a “lo más descubierto”⁸⁷, “lo no-velado”, lo auténtico, lo que realmente es. Se trata del reino de lo inteligible, de lo visto “=*idéa*) desde y a partir de sí mismo (de lo “e-vidente” = el que se ve /*videns* / desde sí / *ex*/. Lo e-vidente es el *ser* mismo, lo que verdaderamente es, que no se encuentra en el mundo cotidiano de las sombras, que ocultan el sentido, sino en el mundo des-cubierto de las ideas, donde todo resplandece, ya que manifiesta en la claridad de la des-ocultación.

Lo verdadero es ahora lo claro, lo luminoso, lo de naturaleza solar, lo visible. Se trata de un nuevo paso en la experiencia griega del ser. La idea como e-vidente (*ex-videns* en latín y en alemán *Aus-sehen*) se torna presente (*Anwesenung*) al conocimiento como visión. La verdad será entonces la *exactitud* (de “exacto” = *orthós* en griego) de la visión, el conocimiento correcto. Se ha producido un desplazamiento de la verdad como *descubrimiento* a la verdad como *exactitud* del juicio. La característica fundamental del ser es la de ser una idea que puede ser conocida como “exactitud”. Esto produce la dis-yunción del ser. Platón distingue dos tipos de conocer: uno sensible (el del mundo de las sombras) y otro inteligible (el de las ideas). Se produce entonces una dialéctica entre lo visible y lo invisible. Lo visible sensiblemente no es visible inteligiblemente; lo visible inteligiblemente es invisible sensiblemente. “Solo en la sofística y en Platón la apariencia (sensible) fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. Al mismo tiempo, el *ser* en cuanto *idéa* se desplazaba a un lugar supra-sensible. Se abrió el abismo, *jorismós* (= lo separado), entre el ente que sólo es susceptible de aparecer aquí abajo (en las sombras) y el *ser real* que se halla en algún lugar de allá arriba”⁸⁸.

En efecto, el espíritu humano tiene la posibilidad de ascender desde el mundo sensible hasta el mundo inteligible. Una vez que ha alcanzado al mundo de las ideas puede ejercer un análisis por división (*diáresis*) que le permite distinguir entre las ideas que son género (*géne*) y las que son especie (*eide*), hasta llegar a la idea suprema. La multitud empírica participa (*metéjein*) de dichas ideas. De allí que, el ama que conoce *a priori* o innatamente las ideas, cuando se enfrenta a las cosas que la experiencia le propone, unifica la pluralidad empírica con estas ideas que operan como categorías. De no tener el hombre acceso al mundo de las ideas estaría perdido en el mundo plural del sin sentido, empírico (lo meramente estímulo⁸⁹); con esto, Platón reafirma el pasaje a la trascendencia ya instaurada por Parménides⁹⁰. No hay, sin embargo que exagerar el dualismo platónico.

⁸⁶ Cfr. § 9, p. 29ss. de estas *Lecciones*.

⁸⁷ Cfr. § 18 de estas *Lecciones*.

⁸⁸ M. Heidegger, *Einführ in die Metaph.*, p. 143.

⁸⁹ Cfr. § 2, pp. 3-4 de estas *Lecciones*.

⁹⁰ Cfr. p. 39 de estas *Lecciones*.

Platón ha comenzado a describir el “orden trascendente” del sentido, lo que da inteligibilidad a lo que se nos aparece. El mundo, como mundo *de sentido* (mundo de las ideas), es distinto al cosmos, como totalidad e entes dados (el mundo sensible o estímulo) el mundo de la apariencia es como una nada de sentido⁹¹. Sin embargo Platón ha entificado el ser y lo ha hecho: o la idea suprema (en el *Sofista*) o dependiente de la idea de bien (en *La República*); en ambos casos el *ser* es un “algo” que se participa a las ideas y a los entes que nos hacen frente dentro del mundo, y que los “hacer ser”. El *ser* es una *idea*, y para conocer las ideas no se necesita ni el cuerpo ni los sentidos, porque las ideas están, innatas, en el alma.

De esta metafísica depende toda una antropología –o mejor, es una ontología fundamental-. En efecto, ya en los primeros diálogos Platón se muestra dualista:

“¿Hay alguna necesidad de demostrarte algo más evidente, a saber: que el *alma* es el hombre mismo?”⁹².

El hombre es entonces un compuesto de alma y cuerpo, pero sólo al alma participa al hombre su *ser*:

“Examina entonces, Cebes, si de todo lo dicho no resulta esto: que el alma es lo más semejante que hay a lo divino, inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble y que se comporta siempre del mismo modo e idénticamente a sí mismo; en tanto el cuerpo (es semejante) a lo humano, mortal, no inteligible, de múltiples aspectos disoluble, y que jamás se comporta idénticamente a sí mismo”⁹³.

Platón titubeaba acerca de aceptar o no la idea de un “hombre-en-sí”⁹⁴, mientras que creía firmemente que en el hombre había algo de permanente y real, divino, lo que la tradición órfico-pitagórica había llamado psyjé (=alma), que no es sino la participación en lo que llamamos “hombre” del alma. Esta alma pre-existe al hombre individual. Hay que considerar que “es necesario decir que el mundo es verdaderamente un ser viviente, provisto de un Alma y de un Intelecto, nacido de la acción de la previsión divina”⁹⁵. Nuestro cosmos sensible ha nacido, ha sido formado⁹⁶, mientras que el Alma del mundo es más antigua⁹⁷ que su cuerpo (todo lo material que vemos sensiblemente); el cielo envuelve esta totalidad. Cada astro posee su alma⁹⁸, que cumple las leyes universales y necesarias. El alma humana ha sido introducida por la *Necesidad* de un cuerpo⁹⁹, por lo cual el hombre es una mezcla del “principio inmortal del Viviente... y de las porciones de fuego, tierra, agua y aire (=cuerpo) que han sido tomadas del cosmos (sensible) y que le serán devueltas un día

⁹¹ Cfr. § 12, pp. 47-50 de estas *Lecciones*.

⁹² *Alcibiades* 130 C.

⁹³ *Fedón* 80 a-b.

⁹⁴ Cfr. *Parménides* 130c.

⁹⁵ *Timeo* 30 b-c

⁹⁶ *Ibid.*, d.

⁹⁷ *Ibid.*, 34 c.

⁹⁸ *Ibid.*, 41 d.

⁹⁹ *Ibid.*, 42 a.

(en la muerte) Ellos (los dioses) pegaron conjuntamente en un solo todo las partes tomadas, pero no con ligaduras indisolubles”¹⁰⁰. Es por ello que el alma humana “no ha nacido”¹⁰¹, es inmortal¹⁰² es eterna¹⁰³. Esta alma humana “ha caído” en un cuerpo, que es como cárcel (*sema*). Platón propone la idea del ciclo, de la re-in-corporalización del alma (que es en definitiva el *ser* del hombre, la *ousía* permanente que lo constituye como una cosa en el mundo de la apariencia sensible):

“Dice que el alma del hombre es inmortal, y que en un momento termina de vivir – lo que se llama morir-, pero en otro momento nace nuevamente (pálin gignesthai) y que jamás se destruye”¹⁰⁴.

De esto se desprende una moral de purificación o ascesis. El camino de la perfección humana es un camino ascensional, es el camino de la e-ducación¹⁰⁵. El mito de Prometeo es el es el mito trágico que enseña el origen divino del alma; el mito de la caverna de Platón es el mito que enseña el retorno del alma a los dioses. Es una subida hasta llegar a lo que es “bello en sí”¹⁰⁶, “lo divino”¹⁰⁷. Por ello el prototipo del hombre platónico y griego, el perfecto helenista, será el *sabio*, el hombre de la “vida contemplativa” (*bios thecretikós*), ex–stático en el “conocimiento de las cosas celeste y de los fenómenos de la naturaleza, tanto en la contemplación religiosa como en la fiesta cultural”¹⁰⁸.

Hay por todo ello un cierto desprecio del cuerpo:

“Mientras tengamos el cuerpo y nuestra alma se encuentre entremezclada con semejante mal, no poseeremos suficientemente aquello que deseamos, es decir, lo verdadero. El cuerpo en efecto nos acarrea sólo incontables distracciones debido a su necesidad de sustento y, como si fuera poco, lo vemos atacado por incontables enfermedades que nos impiden la caza de lo real. El cuerpo nos llena de concupiscencias, deseos, temores, toda clase de imágenes y distracciones, de tal modo que, como se divide verdaderamente, en lo que de él depende jamás nos será posible ser sabios. También las guerras, discordias y batallas nos las acarrea el cuerpo y sus deseos. Todos los que van a la guerra, en efecto, lo hacen por causa de la adquisición de riquezas, pero es por el cuerpo que nos vemos forzados a poseer riquezas y es por su cuidado que nos volvemos esclavos”¹⁰⁹.

El dualismo platónico se impondrá en Occidente, pasando por las mitigaciones y a veces oposiciones de Aristóteles, del cristianismo primitivo o de un Tomás de Aquino, pero no se intentará superarlo radicalmente sino en nuestra época. El mito de que el alma *caiga* (la

¹⁰⁰ *Ibid.*, 42 e- 43 a.

¹⁰¹ *Agéneton* dice en el *Fedro* 245 a.

¹⁰² *Fedón* 78 b-d, 92 a – 94 ; *Fedro* 245 a-e.

¹⁰³ *Aídios*, *Rep.* X, 611 b.

¹⁰⁴ *Menon* 81 b.

¹⁰⁵ *Paideia*, *ánodon*, *Rep.* VII, 514-17.

¹⁰⁶ *Simposium* 28-29.

¹⁰⁷ *Filebo* 22 c.

¹⁰⁸ Festugiére, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, París, 1936, p. 14.

¹⁰⁹ *Fedón* 66 b.

caída) en un cuerpo como castigo de una falta *anterior* tendrá entonces una larguísima tradición¹¹⁰.

Como hemos podido ver, de la dis-yunción del *ser* (la apariencia sensible sólo participa de la “idea-de ser” que se encuentra en el mundo inteligible = *logistikón*¹¹¹ se deriva el dualismo alma-cuerpo; sólo el alma es el ser del hombre que *participa* así de la naturaleza de los dioses en la inmortalidad.

§ 26. Aristóteles o primacía de la causalidad formal

Para Platón las cosas son en tanto *participan* de las Ideas; *son* reales y tienen sentido porque están constituidas las cosas y están iluminadas por el mundo trascendente de lo inteligible. Las cosas son un entrelazamiento (*symploké*) de Ideas¹¹². El devenir (al engendrarse, crecer, moverse) queda siempre reducido a ser un fenómeno del mundo aparente de los sentidos (mera dóxa = opinión). Es desde aquí de donde parte el pensar de Aristóteles¹¹³.

Aristóteles se enfrenta igual que los presocráticos ante un horizonte dentro del cual todo aparece o se presenta: la *fýsis* (que hoy traduciríamos equivocadamente por “naturaleza”). Ese horizonte o *fýsis* es, como punto de partida, el mundo sensible o apariencial de Platón. Aristóteles encontrará el ámbito o lugar del mundo de las Ideas de Platón; dicho ámbito (*jóra* en griego), cuya ubicación tanto preocupó al maestro de la Academia y sin embargo, podemos decir, nunca logró solucionar, el peripatético se situará en las cosas *singulares* mismas (*todo ti* = este tal). Con ello logrará la re-unión del *ser* (que para Platón era una Idea) con lo que nos parece ante los ojos dentro del mundo.

- a) La “*Fýsis* como “*arje*”¹¹⁴. Todo lo que se presenta ante los ojos para Aristóteles es la *fýsis*. Toda ella está caracterizada por un fenómeno que admiraba a todos los pensadores antiguos: el movimiento, el devenir (*kínesis*). Todo lo “físico” está en continua transmutación: *desde algo hacia algo* (*ek tinos eís ti*). El principio (= *arjé*) del movimiento de todo lo que se nos presenta es la *fýsis* misma. La *fýsis* (= el ámbito del *ser* para Aristóteles) se manifiesta ante nuestros ojos desde-sí-misma¹¹⁵.
- b) La “*Fýsis*” como “*hýle*”. La *fýsis* se presenta al mismo tiempo como una totalidad todavía indiferenciada, indeterminada (como sin “ritmo” = *próton arrhythmistón*). Se presenta como aquello *con-lo-que* todo se hace, desde lo que todo se produce (en alemán *Her-stellen*; por es avanzar ante los ojos desde un origen, *ducere* es conducir o guiar: *pro-ducir* es un hacer avanzar algo a la presencia desde un origen indiferenciado, poner-lo en el *mundo* del sentido arrastrado desde el el *caos*). Todo lo que nos hace frente ante los ojos, *antes* de manifestarse a la “apertura” del

¹¹⁰ Fedro 246 a-b; Rep. 613 a.

¹¹¹ Cfr. Timeo 69 c – 71 b.

¹¹² Cfr. Sofista 258 d- 259 a, donde las mismas Ideas se participan entre ellas.

¹¹³ Tendremos muy en cuenta el trabajo ya nombrado de M. Heidegger, *Die Phycis bei Aristóteles*.

¹¹⁴ Cfr. O. Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et la mort de Dieu selon Heidegger*, Nijhoff, La Haye, 1968, pp. 77ss.

¹¹⁵ Cfr. Física I, 2, 192 b 13-15.

mundo, se nos presenta como la *materia* (= *hýle*) originaria de la producción. El *ser*, que es la *fýsis*, es para Aristóteles también materia.

- c) *La “Fýsis y la “tájne”*. El pensar de Aristóteles, como platónico que era, es un pensar en el hecho paradigmático de la *tájne* (=principio del hacer humano). En la *fýsis* todo movimiento tiene por principio la *fýsis* misma; mientras que la realización de una casa, por ejemplo, tiene por principio la técnica arquitectónica del constructor. La “técnica” se relaciona directamente con la teoría de las Ideas, porque implica un conocimiento *previo* de la obra que se piensa hacer (el proyecto del arquitecto en el caso nombrado). El médico tiene la *técnica* de la curación, cuyo fin (=télós) es la salud del enfermo; pero es el mismo enfermo el que tiene *físicamente* (en su *fýsis* o ser) el principio de la salud, y el médico ayuda con su técnica a que el principio físico alcance mi obra (=érgon): la salud.
- d) *La “energía” y la “morfé”*. Tanto las cosas físicas como las técnicas cobran ante nuestros ojos la fisonomía de *obras* (obras de la naturaleza u obras de arte; decimos: es un arte-facto = hecho por la técnica o el arte). El hecho de que algo esté ante nosotros en el mundo (en la *fýsis* o en el mundo cultural), denota que tiene una cierta consistencia que le permite estar ahí, presente, ante nuestros ojos. No es algo indefinido, sino de-finido, de-limitado, con-figurado desde sí misma. Todas las cosas se recortan de la totalidad como avanzándose hacia nosotros con una cierta figura, forma. Esta *forma* constitutiva de las obras es al mismo tiempo, la que permite la presencia de dicha obra en cuanto tal: la actualidad (=enérgeia) en oposición a la mera disponibilidad o indeterminación de la materia.
- e) *La “génesis” como causalidad eidética (= de eidos)*. El tipo fundamental de movimiento o devenir que se pro-duce ante nuestros ojos en el horizonte de la *fýsis* es la generación (=génesis) de nuevos entes. Se trata de un devenir “desde la *fýsis* hacia la *fýsis*”. Así un árbol se genera de una semilla que ha sido pro-ducida, por su parte, por otro árbol; ambos árboles son parte de la *fýsis*. El nuevo árbol surge entonces de la misma *fýsis*; la nueva *forma* se pro-duce desde la *fýsis* y da al individuo generado un *eidos* (=idea platónica situada ahora en el ámbito individual y sensible, lo que llamaríamos ahora la “esencia” de las cosas).

Primeramente, entonces, la *fýsis* se manifiesta como pura potencia (=dýnamis, posibilidad, indeterminación y capacidad para, disponibilidad), materia con-la-que; en un segundo momento dicha *fýsis* se avanza a la presencia en la apertura del mundo como mostrándonos cosas individuales (*tode ti*) que tienen *forma* constitutiva y presentativa, determinación que las hace visibles (eídos), reales o actuales (*enérgeia*). El movimiento, aún el de generación, es el pasaje del primer momento al segundo. Toda nueva producción es al mismo tiempo ausencia del momento previo: la aparición al mundo de una flor es ausencia (y desaparición) del pimpollo, y la fruta presente será ausencia de la flor. Este hecho de avanzar la naturaleza algo ocultando también algo lo llamo Aristóteles *stéresis*: el ser se manifiesta ocultándose. *Se* presentarse, sin embargo en Aristóteles, es a manera de *forma* o determinación eidética (=esencial); la causación de algo individual es por determinación y transmisión de *morfé*: un perro (individuo determinado por una forma en la totalidad indeterminada de la *fýsis* como *hýle*) genera otro perro (le transmite su forma). Para Platón

había “participación” de las Ideas en los individuos (se nos permite: de “arriba hacia abajo”); para Aristóteles hay transmisión o causación formal (trans-formación) de uno a otro en el “plano horizontal” de la *especie* eterna). El estagirita ha re-unido en un solo horizonte (el del mundo sensible o ante los ojos) la presencia del *ser*; pero no por ello ha dejado de reducir al ser al solo nivel eidético. El *ser* como para los presocráticos y Platón es el *permanente*, la *presencia* de lo presente (en último término, la *ousía*) lo alcanzado exactamente por el *lógos*.

Esta filosofía no la alcanzará Aristóteles en un día. Necesitó toda su vida para ir, lentamente, madurando su pensar. Por ello sólo en los últimos años de su vida pudo aplicar esta doctrina a la antropología, principalmente en el tratado *Del alma* (entre el 330-323 a.JC).

En Aristóteles hay toda una ontología fundamental. Cuando dice que “el alma es en cierta manera todas las cosas”¹¹⁶, está manifestando claramente que el intelecto se identifica con lo inteligible de las cosas. Es decir, la com-prensión que el *lógos* efectúa es un acto co-lector por el que la multiplicidad de las cosas son unificadas en aquello que tienen de común, de inteligible: el *eidos*, la forma. El entendimiento (*noús*) tiene la capacidad de desplegar un ámbito de sentido, el mundo. En Aristóteles puede decirse que el hombre es ya el ser-*en* el-mundo, *en* el mundo sensible que me hace frente a los ojos. Para Platón el hombre (o el alma) era el ser-*fuera*-del-mundo, *fuera* del mundo que como mera apariencia participa del orden real que es trascendental. En Platón el alma es una *ousía* fuera del cuerpo, y la contemplación de las Ideas sobrepasa en todo a los sentidos. La filosofía es deducción. Para Aristóteles el alma es forma del cuerpo (como veremos), y por ello la comprensión del ser de los entes parte de los sentidos. La filosofía es inducción del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

En efecto, Aristóteles, al fin de su vida, abandonó el dualismo alma-cuerpo que había defendido hasta llegar al Liceo (como platónico que era) para defender una “peligrosa” doctrina para el mundo griego (porque ponía en duda la inmortalidad del alma). Nuyens expone la antropología de Aristóteles en tres etapas¹¹⁷: la primera, la del joven pensador que concibe el alma como una *ousía*¹¹⁸ y la unión con el cuerpo es accidental¹¹⁹, siendo el *noús*¹²⁰ la parte superior, teórica y contemplativa del alma. En el período de transición, por sus estudios biológicos, el alma es extendida a todos los vivientes como su forma. En el período definitivo el alma del hombre es concebida por primera vez como forma, o lo que “esencia” a la cosa (*eidos*).

“por todo ello es necesario decir que el alma es la *ousía* en el sentido de *eidos* (lo que “esencia” = forma) de un cuerpo físico siendo la vida en potencia”¹²¹. Poco

¹¹⁶ *Del alma* 431 b 21; y en 430 a 14ss.

¹¹⁷ Nuyens, *L'Evolution de la psychologie d'Aristote*, Paris, 1948.

¹¹⁸ Desde el diálogo el *Eudemo* y el *Protréptico* hasta *Física* I, 2, 185 a 20-26.

¹¹⁹ *Física* 212 b 11-12.

¹²⁰ *Ibid.*, 223, a 2-26.

¹²¹ *Del alma* II, 1, 412 a 19-21.

después dice que el “alma es la *esteléjeia* (en-télos-ejein = estar-ene-el-fin = *acto*) primera de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia”¹²².

Con esto el alma deja de ser una “cosa” o “substancia” completa (*ousía*) que pre-existe al hombre y que cae en el cuerpo; deja también de ser el hombre que inmortalmente subsiste después de la muerte. Para Aristóteles, el haber re-unido el ámbito de la inteligible a lo sensible de las cosas cotidianas, el alma es la forma constituyente del hombre individual (lo que determina la materia y la hace *ser* “este hombre”). El hombre nace en el acto de generación, que no es sino la trans-formalización (trans-misión de la forma del generante al generado). La forma trans-mitida en el *eidos* o la forma de la especie; la esencia específica. De esta manera el hombre individual desaparece con la muerte y sólo subsiste la especie humana. Dicha especie es eterna, “desde siempre”. Dicha especie es el *ser* del hombre. Como vemos, aunque Aristóteles haya superado a Platón, ha sin embargo conservado el sentido del ser al mundo griego; el ser del hombre es lo permanente, lo presente ante el *noús*, la *ousía* o especie humana, y en esto los hombres se emparentan con los dioses.

Sin embargo parece que Aristóteles, cuando superaba el dualismo del alma-cuerpo (por la doctrina hilemórfica, de la materia y la forma aplicada al hombre, tendió a establecer un nuevo dualismo entre el hombre y el *noús*. Se pregunta Nuyens: “¿Si el alma es enteramente la forma sustancia, aun en el hombre, qué es entonces el *noús*?” “Aquí vuelve Aristóteles a un dilema sin solución”¹²³. En efecto, este *noús* no se mezcla con el compuesto¹²⁴, es el lugar de las ideas¹²⁵, está separado¹²⁶ es impasible¹²⁷, es divino¹²⁸, ha entrado “como por la puerta”¹²⁹, es “inmortal y eterno”¹³⁰. Sin dificultad los filósofos árabes pensarán que este Intelecto (*noús*) es algo divino que, siendo uno, se participa a la especie humana. Tomás de Aquino por su parte, interpretó que era una facultad del alma (*intellectus agens*). En verdad, la genial antropología aristotélica quedó inacabada. Después de la muerte de Aristóteles, será la filosofía platónica la que reinará con aplastante influencia en el mundo helenístico. La academia antigua, la nueva academia y el neoplatonismo son sus representativos frutos.

§ 27. Plotino, genio reflexivo indoeuropeo

La filosofía helenística tuvo tres momentos: la primera fase, que comprende aproximadamente del siglo IV a.JC., hasta mediados del siglo I d. JC., está dominado por una reflexión moralizante de tipo estoico y epicúreo, con matices escépticos (como en el caso de Pirrón y la Academia media y nueva); la segunda fase contempla la persistencia del escepticismo, pero es en torno a Alejandría –gran capital cultural, política y económica– donde se produce una vuelta hacia los clásicos; el llamado neopitagorismo y platonismo

¹²² *Ibid.*, 412 a 27-28; hay todavía dos definiciones más en 412 b 4-6 y en 414 a 12-13.

¹²³ *Op. cit.*, p. 95.

¹²⁴ *Del alma* 429 a 19; 429 b 24.

¹²⁵ 429 a 27-28.

¹²⁶ 429 b 5.

¹²⁷ *Meteor.* 380 b 7-10.

¹²⁸ 408 b 29.

¹²⁹ 736 b 28.

¹³⁰ 430 a 22-23.

medio significan nuevas tradiciones que se inspiran en doctrinas orientales, desde que la Persia perteneció a los Selcucidas y el Egipto a los Ptolomeos. Perteneciente a estas escuelas, un Plutarco de Queronea, mostraba cómo existe primeramente la Unidad eterna e inmutable del ser divino: “Dios es la inmóvil eternidad”; pero ese Dios no es el origen del mundo, porque “sería imposible que existiese algo malo, siendo Dios causa de todas las cosas”¹³¹.

Estas dos fases de la filosofía helenista influyeron todo el pensamiento cristiano de los dos primeros siglos –justo con el estoicismo principalmente-. La tercera fase es la del neoplatonismo, desde mediados del siglo III hasta la desaparición de las escuelas paganas de filosofía (en el 529 el Emperador Justiniano cierra la escuela de Atenas, la de Alejandría durará hasta el siglo VII d. JC.; cuya biblioteca, en su esplendor, tuvo más de medio millón de volúmenes –contando los de la biblioteca exterior, interior, volúmenes mezclados y simples-). Del moralismo estoico y epicúreo se pasa a una reflexión francamente teológica o teosófica. El mejor ejemplo del neoplatonismo, Plotino de Lycópolis (¿) (203/4 –269/70), sintetiza lo más peculiar del pensamiento indoeuropeo. No en vano fue alumno de Amonio Sacas (175-240), y tuvo especial preocupación de enrolarse en las armadas del emperador Gordiano para conocer el pensamiento de los iránicos e hindúes. De hecho, en Plotino se reúne la tradición griega-helénica, la iránica y hasta brahmánica; su teosofía es una síntesis que se contrapone, en casi todas sus tesis fundamentales, a la cosmovisión cristiana.

En el sistema neoplatonismo hay un claro movimiento circular: primero está lo Uno, por degradación y multiplicidad – segundo momento – emana el universo complejo, por simplificación y purificación – tercer momento – se produce el retorno a lo Uno, el cual se encuentra idéntico a sí mismo nuevamente – cuarto momento-. Esta tesis de la circularidad, como veremos, involucra una antropología bien estructurada e igualmente una moral que tendrán mucha importancia en todo el pensamiento bizantino y latino –occidental-. Veamos paso a paso los tres momentos, deteniéndonos especialmente en el segundo (donde se da cita su antropología) y la transición hacia el tercero (principalmente moral).

Ante todo y sobre todo ser, inefable e incomprensible se encuentra lo Uno. El alma desea “resolver este problema tan debatido entre los sabios antiguos: ¿Cómo el Uno, tal como lo interpretamos, ha llegado a ser una multiplicidad?... ¿Cómo podemos reasumir la multiplicidad en la unidad?” (V, 1,6). Veamos cómo explica Plotino el comienzo de las emanaciones provenientes de lo Uno originario:

“Cuando un ser ha alcanzado la perfección, vemos que siempre engendra (algo); no puede soportar el permanecer en su propia (perfección solipsista), sino que produce otro ser. Esto no es sólo verdad de los seres con voluntad refleja, sino igualmente entre los que vegetan sin voluntad o de los seres inanimados que comunican todo lo que pueden de su ser. Por ejemplo el fuego calienta, la nieve enfría, el veneno obra sobre otra cosa, y, en fin, todo, en tanto que poseen capacidad, imitan al principio eterno y bueno. ¿Cómo podría el ser más perfecto y el Bien primero permanecer inmóvil en sí mismo? ¿Sería acaso por envidia? ¿Sería por impotencia, siendo el

¹³¹ De Isis y Osiris, § 45.

poder de todas las cosas?... Es necesario entonces, que alguna cosa provenga de El, porque los seres tienen de El la capacidad de hacer existir a otros...”¹³²

El segundo momento del movimiento circular se ocupa, entonces, de explicar, como hemos visto, la causa de la multiplicidad y su racionalidad, es decir, su orden-. Se puede experimentar con los sentidos la existencia de un mundo plural material; existe entonces una jerarquía óptica, desde lo perfectísimo y simplísimo (lo Uno), por degradación, oscuridad e imperfección, hasta la pura materia sensible:

“La multiplicidad (to odñeos) consiste en el alejamiento de cosas numéricamente distintas, es un alejamiento absoluto que consiste en una multiplicidad innumerable, y es necesario que la infinitud (de este tipo) sea el mal y que seamos nosotros mismos malos cuando somos múltiples. Pues la multiplicidad de una cosa radica en la incapacidad de concentrarse en sí, dispersarse, extenderse y disiparse. Si, en ese dispersarse, se encuentra absolutamente privado de lo Uno, llega a ser una multiplicidad en la que nada puede unir una parte a otra”¹³³

“Decimos que el *Noús* es la imagen del Uno... ¿Pero el Uno no es *Noús*? ¿Cómo podría engendrar el Intelecto? Porque El se ve retornándose sobre sí mismo; esta visión (de sí mismo) es el Intelecto”¹³⁴.

Efectivamente, la emanación del alma sigue a la del Intelecto:

“Siendo (el Intelecto) semejante a lo Uno, produce como él, dejando emanar su multiplicidad en potencia; lo que produce es imagen de sí mismo; se derrama como lo Uno, que antes se había derramado. Esta energía que procede de la substancia (del Intelecto) es el Alma (del mundo)... El alma no permanece inmóvil, sino que se mueve para engendrar una imagen de sí misma”¹³⁵.

Esta Alma es la productora del lugar, del cuerpo, del mundo (IV, 3,9); siendo productora del cosmos sensible, engendra igualmente el tiempo (III, 7, 10); es igualmente principio del alma inteligible y de la vida de todo cuerpo viviente (desde el hombre hasta los animales y los vegetales) (VII, 7, 11). El Alma del mundo se individualiza en un sinnúmero de almas particulares que animan los cuerpos vivientes –de allí la posibilidad de pasar de un cuerpo a otro, la ensomatosis-. Entramos ya, de lleno, a la antropología plotiniana:

“En lo que concierne al alma de los vivientes, aquéllas que entre ellas han caído y llegado hasta en los cuerpos de las bestias, es necesario que sean inmortales”¹³⁶.

“Hay almas que cambian de cuerpo y renacen cada vez con diversos aspectos; pero cuando lo pueden, se escapan al nacimiento y se unen con el alma del universo”¹³⁷.

¹³² V, 4-1.

¹³³ VI, 6,1.

¹³⁴ V, 1, 7.

¹³⁵ V, 2,1.

¹³⁶ IV, 7, 14.

¹³⁷ III, 2, 4.

El hombre, por lo tanto, es el encuentro de un alma con un cuerpo material. Lo absolutamente material es lo no-ente, lo no-ser, lo absolutamente malo sin mezcla de bondad¹³⁸. Y bien, el cuerpo del hombre está constituido con esa entidad última en la escala de los seres, efecto de un pecado (*amartía*) que determinará la caída de os seres inferiores y la ocasión de la existencia del mundo material. Esta visión pesimista no es exclusiva, ya que Plotino expone igualmente una visión optimista donde el alma se encarna en un cuerpo “por inclinación voluntaria para ejercer su poder e imponer orden en lo que está junto a ella”¹³⁹.

En el hombre, diríamos así, se conjugan tres pecados: el originario del Intelecto y del Alma que producen las sustancias inferiores y el mundo; pero al mismo tiempo, y en tercer lugar, el alma individual ha cometido un pecado anterior, origen de su misma individuación:

“Las almas (individuales) si hubiesen permanecido en lo inteligible con el Alma del mundo, hubieran evitado el sufrimiento... Pero, habiendo cambiado y pasado de lo universal a lo particular, en fragmento, queriendo ser cada una por sí misma, se fatigan de existir con otro (el cuerpo), se separaron cada una en sí misma solitariamente. Permaneciendo durante largo tiempo en el alejamiento y la separación del todo, sin dirigir su mirada hacia lo inteligible, devinieron un fragmento, aisladas, debilitadas, se multiplicaron en la acción y no proyectaron sino fragmentos”¹⁴⁰.

¡Eso es el hombre! Un compuesto accidental de un alma caída y de un cuerpo material; ambos producto de una falta que origina la multiplicidad. Ese hombre puede todavía obrar mal –se trata del cuarto tipo de mal-¹⁴¹, ese obrar mal del hombre es el internarse todavía más profundamente en la multiplicidad, olvidando la necesidad de reconcentrarse en sí mismo para recuperarse en la unidad.

La procesión descendente exige una procesión ascendente. Gracias a la inteligencia práctica, el alma domina el cuerpo por la *ascésis* y por el cultivo de las virtudes; por la inteligencia teórica contempla el mundo inteligible. Si se “convierte”, cambia el sentido de la existencia y se prepara a la liberación definitiva del alma individual después de la muerte. El alma individual se incorpora así al Alma del mundo, la que procediendo ascendentemente se incorporará al Noús y éste nuevamente a lo Uno. ¡El círculo quedará cerrado para recomenzar su procesión descendente...! por toda la eternidad...

Porfirio de Tiro (232-301), Jámblico de Calcidia (+330) y Proclo (410-485) siguieron estas doctrinas, influenciando de manera decisiva la reflexión teológica posterior. Piénsese que el *De oausis*, comentado por Alberto y Tomás, fue un pretendido libro de Aristóteles, pero en verdad era un estudio de Proclo.

¹³⁸ I, 8, 5; III, 6, 7.

¹³⁹ IV, 8, 5.

¹⁴⁰ IV; 8, 4.

¹⁴¹ IV, 8, 7.

Terminamos así la exposición de toda una tradición de pensamiento que nos constituye a nosotros, hombres de la cultura occidental latina, o mejor aún: latinoamericanos. Los griegos experimentaron el ser de una manera radicalmente nueva¹⁴²: el ser es la *presencia* de lo *permanente*, de lo *visto*, de lo *exacto* comprendido por el *lógos*; es lo *eterno* de las cosas que nos hacen frente ante los ojos. El ser *ab-soluto*, es decir, no tiene relación fundante o ligazón (*solutio* = acción de desatar, separación)¹⁴³. Así comprendido el ser, si se es consecuente y se llega a las últimas conclusiones, no puede menos que afirmarse un panteísmo: todo es dios, lo es eternamente, necesariamente, en el “ciclo”. Si el *ser* de las cosas que me rodean, y que hacen frente en el mundo, es *ser en y por sí*, es decir, absolutamente sub-sistente, entonces el hombre tiene parte con-substancial por naturaleza, pero de una divinidad monista que es el mismo cosmos. Esta es una posibilidad de pensar humano, que después de los griegos será sumida, siguiendo distintas vertientes y sufriendo diversas influencias, por los gnósticos, los iránicos maniqueos, los cátaros y albiguenses, por un Boehme en Alemania y que, ciertamente, influenciará a un Hegel o a un Nietzsche.

¹⁴² Cfr. § 11-13, pp. 46-52 de estas *Lecciones*.

¹⁴³ Cfr. esquema de la p. 52 b de estas *Lecciones*; los griegos constituyen la posibilidad (a): el ser como *Ab-grund* = sin fundamento ajeno a él mismo.

CAPITULO VI.

EL HOMBRE EN EL PENSAMIENTO JUDEO-CRISTIANO

Al comienzo del capítulo V hemos indicado cómo “lo griego” no está ausente de nuestro mundo latinoamericano. Pero ahí también decíamos que la experiencia cultural griega debería todavía ser “impostada en otro contexto más amplio y com-prensivo”. Debemos ahora dar ese nuevo paso hacia los fundamentos, hacia las bases de nuestro modo presente de existir en Argentina, Latinoamérica. Se tratará de descubrir otra “experiencia del ser”, que constituirá por lo tanto otra antropología, que irrumpió dentro del Imperio romano-helenista a partir del fin del siglo I y ya firmemente desde el II d.J.C. en el § 13, p. 52 de estas Lecciones explicamos que la *nueva* experiencia del ser se enfrentaba al cosmos no ya como eterno ni infundado, sino como creciente, habiendo nacido entonces, evolutivo, temporal y fundado u originado. Se trataría de la tradición que afirma la posición (B) del esquema de la página 51B de estas Lecciones: El cosmos como contingente abre el orden radicalmente nuevo y no vislumbrado por los griegos del ser como *esse* que es la obra primerísima del Creador (el *Impsum Esse* = el mismo ser sub-sistente). Veamos todo esto por partes.

§ 28. *El sentido dramático de la ex -sistencia*

Tenemos que descubrir lo que era *obvio* para los semitas, judíos, cristianos y árabes; aquello que todos estos pueblos tenían ante sí cuando entre ellos nació la filosofía, ese pensar metódico acerca de lo que nos enfrenta en la vida cotidiana. Ciertamente, la experiencia cultural de un semita es muy distinta a la de un indoeuropeo¹.

Los pueblos semitas irrumpen en la historia, según el recuerdo de la humanidad, en el siglo XXV a.JC., cuando los acadios invaden la fértil región de la baja mesopotamia y dominan la civilización súmer². Procedente del desierto sirio-arábigo, los semitas dominaron todas las regiones limítrofes de dicho desierto: la invasión cananea llega hasta el Egipto en el mismo siglo XXV a.JC.; los fenicios se instalan en las costas del Mediterráneo y florecen en el siglo XI a.JC., fundando Cártago al norte del África; los hebreos procedentes de Ur, en el siglo XIX a.JC., terminaron por instalarse en la alta Palestina, siendo los judíos una de las doce tribus; los asirios y babilónicos serán igualmente semitas; los arameos y amorreos ocuparán las regiones de la Siria actual; los árabes serán la última gran expansión semita en este caso de religión mahometana. Los cristianos, comunidad fundada por judíos, llevará en su éthos y en su com-prensión del mundo, todos los signos de pertenecer a la tradición cultural de los pueblos semitas. Como los indoeuropeos, los semitas adoraron originariamente a los dioses del cielo (dioses uránicos). Eran beduinos o pastores del desierto que no poseían ninguna vinculación ni con la agricultura ni con la civilización urbana. Entre todos los dioses semitas, los que cobraron mayor importancia, después del *Marduk* de la Mesopotamia a los *Daales* de fenecia, fue Jahvez de los hebreros y *Alah* de

¹ Cfr. lo dicho al comienzo del § 28 de estas Lecciones.

² Véase mi trabajo *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

los musulmanes. Aunque la aceptación de un enoteísmo creador es común en los pueblos primitivos (como lo ha enseñado y probado W. Schmidt) –como por ejemplo entre los pueblos pigmeos, esquimales u onas del sur argentino-, sin embargo ningún pueblo llegó a llevar hasta sus últimas consecuencias los corolarios del enoteísmo (= *un* dios) creacionista. Sólo los profetas de Israel (desde el siglo VII a.JC.) com-prendieron que el enoteísmo creacionista sólo podía concebirse en el monoteísmo universalista (= *sólo un* Dios para todos)³. No se piense que lo que acabamos de exponer se trata de un primer capítulo de una teología, o de la “revelación” dada a Israel. Por lo general se comete un grave error. Se toma el pensar griego como si fuera de la “razón natural” y en cambio el pensar israelita como si fuera de la “fe”, o el pensamiento “de la revelación”. Según nuestro método, como se ha podido ver, el mito edípico o prometeico⁴ son hechos culturales e históricos que configuraron efectivamente el mundo de la vida cotidiana del griego, mundo no-filosófico que tuvo ante sus ojos el filósofo cuando se puso a pensar. Es simplemente lo obvio cultural o mundano. De igual modo, cuando un filósofo judío (por ejemplo Filón de Alejandría o Maimónides), cristiano (por ejemplo Tomás de Aquino o Descartes) o árabe (como Averroes o Avicena) se pone a pensar, se enfrenta ya con un horizonte mundano constituido, y las cosas que lo hacen frente ante los ojos tiene *ya* un *sentido* ¿Cuál? Esa es nuestra cuestión.

En el mundo judeo-cristiano (e igualmente árabe) hay un mito (= relato que organiza símbolos fundamentales) que configurará todo un *éthos*, todo un modo de ser en el mundo, y que imprimirá en la tradición que estudiamos todo un *sentido* de la *ex* –sistencia. Ante el mito trágico de Edipo o Prometeo, encadenados ante la divina necesidad del Destino inevitable, inocentes y culpables al mismo tiempo, que deben sufrir para comprender, se levanta la figura dramática (pero no *trágica*) de Adam. “Solo el mito adámico es propiamente antropológico; con este designa etiológico (sobre los orígenes) refiere el origen del mal a un ancestro de la humanidad actual cuya condición es *homogénea* a la nuestra:... en segundo lugar, el mito etiológico de Adam es la tentativa más extrema de desdoblamiento del origen del mal y del bien... (al hacer) del hombre el *comienzo* del mal en el seno de una creación que tiene ya su *comienzo* absoluto en el acto creador de Dios...”⁵.

En efecto. Quien considera los dos relatos del mito adámico en el Génesis (el del capítulo 2 es más antiguo que el del capítulo 1 y por ello de más arcaica factura) puede rápidamente descubrir que tras el ropaje simbólico (propio del medio babilónico donde nació) se describe todo un *éthos* muy distinto al de un Prometeo (encadenado). Adam en cambio fue “tentado”. La *necesidad* del Destino no tiene como interlocutor a la libertad, sino a la resignación pavorosa de quien acepta el Destino inevitable. En cambio la “tentación” se dirige siempre a una *libertad*. Es justamente “tentación” porque, no habiendo todavía falta o pecado, el hombre puede o no aceptar el ofrecimiento. Adam (que viene del término hebreo *adamá* = tierra, lodo) es un sujeto cuyo verbo está siempre en plural. Adam no es *un* hombre, es simplemente *el* hombre. Su falta de pecado es el pecado del hombre. Se trata de un mito etiológico donde se describe simbólicamente la condición humana pero tal como la veían los hebreos (muy distinta que como la veían los griegos). El hombre, *en su libertad*, y

³ Cfr. *El humanismo semita*, supra, cap. IV, sec. I: La lógica del monoteísmo.

⁴ Cfr. § 22 de estas Lecciones.

⁵ Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, pp. 218-219.

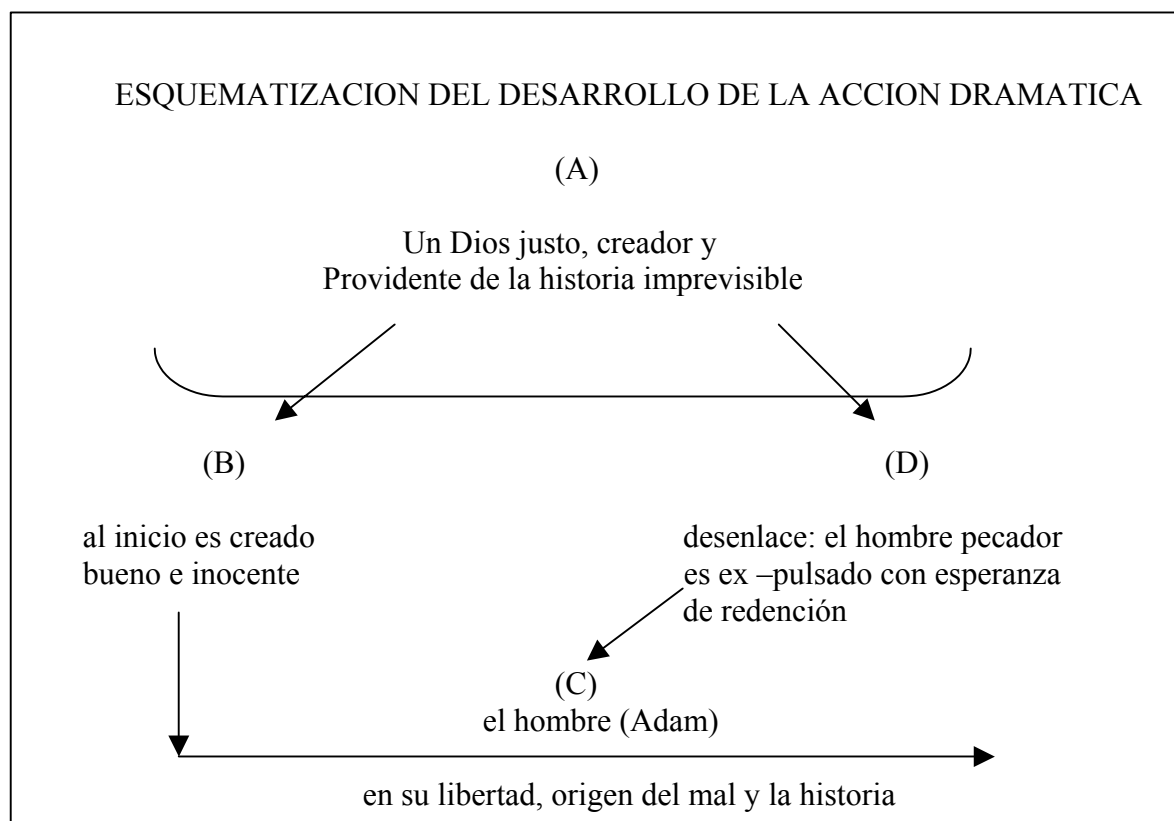
no Dios, es el origen del mal en la tierra; es decir, el mal o obra el hombre, no es un *factum* divino inevitable:

“Y Nave vio que era inmenso el mal (*ráhat*) del hombre en la tierra; y (vio) que en todo tiempo sólo producen (*ietser*) mal los pensamientos del corazón (*libó*) (del hombre)”⁶.

Tiempo después los poetas de Israel contarán así la misericordia de su dios:

“En tu infinita ternura, oh Dios, borra mi pecado... Contra ti, sólo contra ti he faltado lo que es malo (*haráh*) ante tus ojos lo he hecho (*hásiti*).... ¡Dios, crea (*bra*) en mí un corazón puro (*leb thaber*), restaura en mi pecho un espíritu (*rúaj*) nuevo”⁷.

Los términos usados son estrictamente técnicos y no dejan lugar a dudas. El verbo *bara'* tiene, en toda la Biblia, como único sujeto, el Yo personal de Yahveh. Es decir, la falta, el pecado, el mal, es operación (yo hice = *hásiti*) humana. Esa falta tiene como lugar propio el *corazón* (así se expresará Jesús en el Nuevo Testamento y Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*), en la interioridad, en la facultad judicial que llamaríamos hoy la conciencia (moral). Pero el perdón del pecado es obra exclusiva de Dios, es una nueva creación (creación nueva expresada por la infusión del *espíritu*, como veremos más adelante).



⁶ Génesis 6,5.

⁷ Salmo 50, 3-12.

El mito adámico propone un Dios justo y al mismo tiempo misericordioso (= cordial ante la miseria del hombre), creador de todo y por lo tanto trascendente al mundo y al cosmos: es el absolutamente otro (A). Ese Dios se le aparece a los ojos del relator como un Dios providente de una historia imprevisible, porque, aunque se ocupa del quehacer de los hombres y los dirige, sin embargo el hombre cambia sus planes. No hay ninguna relación con el destino necesario del oráculo *edípico* o el castigo prometeico.

El hombre es inocente (y no al tiempo culpable como el héroe griego), es bueno (como ante el calvinismo lo recordará J.J. Rousseau) (B). El hombre es tentado en su libertad (C), irrumpiendo así el mal en la historia, en el nivel ontológico. Al cometer la falta el hombre es ex –pulsado, (no se trata de una caída de “arriba hacia abajo”) pero con esperanza de futura salvación (D). El mal no es entonces irremediable y su peregrinar por la tierra, tierra de sufrimiento, trabajo y muerte, tiene un sentido. El hombre es el “señor” de la creación (“El hombre puso el nombre de las bestias, de los pájaros, del cielo y de los animales salvajes”⁸).

Los relatos míticos de Caín y Abel, y de Noé⁹, indican igualmente el origen del mal a partir de la libertad humana, y la esperanza siempre renovada de una salvación futura. Con ello “el monoteísmo ético de los judíos arruinaba en su base todos los otros mitos, elaborando los motivos positivos de un mito propiamente antropológico sobre el origen del mal. El mito adámico –continúa Paul Ricoeur- es el fruto de la acusación profética dirigida contra el hombre: la misma teología que declara inocente a Dios acusa al hombre”¹⁰. “El mito repara la especulación (nosotros diríamos “el pensar”) que explora la ruptura de lo óntico y lo histórico (ontológico)... Desde blando así el origen en un origen de la bondad de lo creado (óntico) y de un origen de la maldad de la historia (ontológico) el mito tiende a satisfacer la doble confesión del creyente judío: la perfección absoluta de Dios y la maldad del hombre: esta doble confesión es el fundamento mismo de su penitencia”¹¹.

El ritmo completo del mito adámico se juega entre un Dios creador y una libertad que instaaura la historia y en ella comienza igualmente la ambigua tensión de la verdad y el error¹².

§ 29. *Corporalidad como carnalidad espiritual*

En nuestro tiempo, el hecho de que la existencia humana ha sido redescubierta no como “*teniendo un cuerpo*”, sino como un “*siendo un cuerpo*”, nos permite investigar los orígenes mismos de este elemento esencial de nuestro modo de existir como hombres.

En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “*carne*” (*basar*) y el “*espíritu*” (“*ruáj*”) que le permite mantener inalterable –aunque en evolución- el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra *nefesh*. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello

⁸ Génesis, 2,20.

⁹ Cap. IV al XI del *Génesis*

¹⁰ *La symbolique du mal*, p. 225.

¹¹ *Ibid.*, pp. 227-228.

¹² Cfr. § 18, al fin, de estas *Lecciones*.

asumido en la unidad personal del *nombre* de cada uno que significa la individualidad irreductible: “yo te he conocido por tu *nombre*”¹³. *Nefesh* significa sustantivamente “gargante”¹⁴ y por una transmutación metonímica designa igualmente el “suspiro” o la “respiración”. Es el “deseo” o el “apetito”¹⁵; pero más aún, es la misma “vida”, “el ser viviente”¹⁶, y por ello está en relación con la sangre (principio de la vida)¹⁷. Llega a contener el sentido del “*yo viviente*”.

“Ni *nefesh* bendice Yehvah” (*Salmo* 103,1)

“Ni *nefesh* suspira y languidece en la casa del Señor” (*Salmo* 84,3)

“Entonces Yehvah-Dios modeló al hombre con barro del suelo, y sopló en su nariz un aliento viviente (*jaiim*) y el hombre devino una *nefesh* (= un ser viviente)”
(Gen,2,7).

Después de la muerte la *nefesh* permanece en relación con el cadáver aunque no se extingue totalmente, es como el centro de conciencia, como la unidad nuclear del poder vital. En fin, no es una parte del hombre, sino el hombre entero considerado desde un cierto ángulo la vitalidad secreta y personal del hombre.

Basar no significa “cuerpo” –porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo –sino “carne”, o la manifestación material de la *nefesh*. El “cuerpo” –en el sentido griego o cartesiano- es sólo el “cadáver” (*gufah*). El Nuevo Testamento traducirá *basar* por *sarx* (carne) y no por *sema* (cuerpo). Juan dirá “El Verbo se hizo Carne”¹⁸.

Un griego habría dicho: “El verbo tomó un cuerpo”, lo que es radicalmente distinto.

La carne tiene diversas facultades, es decir, el viviente-carnal posee distintas partes funcionales: el *corazón*¹⁹ es la sede de la sabiduría, del entendimiento mismo²⁰; los *riñones*, que además del significado del corazón, designa igualmente los pensamientos secretos, la sensibilidad; el *hígado*, facultad de los sentimientos elementales²¹; etc.

“Mi *corazón* exulta, mis *entrañas* se alegran,
mi carne (*basar*) descansa con seguridad...”²²

“Mi *nefesh* exulta en Yehvah...”

todos mis *huesos* dirán: Yehvah; ¿quién es semejante a Ti?²³

La sangre, los oídos, los huesos, cada órgano es una facultad de la unidad indivisible del hombre; el *ruaj* (que en griego se traducirá *pneuma* y no un *nous*), el “espíritu”. Con el ruja

¹³ *Exodo*, 33, 12 y 17.

¹⁴ *Jonas*, 2,6.

¹⁵ *Prov.* 12,10; 13,2.

¹⁶ *I Rey.* 3,11; 19,10; *II Rey.* 10,24.

¹⁷ *II Sam.* 23,17.

¹⁸ *Jn*, 1,14.

¹⁹ *Ezeq.* 36,26.

²⁰ *Gen.* 6,5; 8, 21.

²¹ “Mi hígado – bilis- se derramó en la tierra”; *Lamentaciones* 2, 11.

²² *Salmo* 16,9.

²³ *Salmo* 35, 9-10.

“la antropología bíblica abre una nueva dimensión, que le es específica. Esta dimensión sobrenatural es propia de la revelación bíblica”. Más que una facultad, que una parte, que un elemento del hombre, el *ruaj* constituye radicalmente dicho hombre en un *orden* distinto al de *basar-nefesh*: “El egipcio es un hombre y no un Dios; sus caballos son carne y no espíritu”²⁴. El profeta es “el hombre del espíritu”²⁵.

El *ruaj* se diferencia de la *nefesh*, en cuanto indica una acción directa del Creador, y a veces apareciendo como el mismo Dios:

“Mi espíritu (*ruaj*) no permanecerá siempre en el hombre, pues el hombre no es sino carne (*basar*)”²⁶.

Mientras que la *nefesh*, permanece más unida al cadáver, es el *ruaj* el que una voz “retirado” por el Creador produce la muerte:

“Tú ocultas tu rostro, ellos se espantan, tú retiras tu *ruaj*, ellos mueren al polvo retornan”²⁷.

La doctrina de la resurrección se relaciona directamente al *ruaj* y no a la *nefesh*:

“He aquí que Yo abriré vuestras tumbas y os haré salir fuera de vuestras tumbas, oh mi pueblo (*hamí*)... Yo infundiré mi espíritu (*rují*) en vosotros y viviréis (*jaiitém*); Yo os daré tranquilidad sobre vuestro suelo, y sabréis que Yo, Yehvah, lo he dicho y hecho”²⁸.

Aquí el “espíritu” tiene como sujeto todo el “pueblo”, con el tiempo se hablará aún de una resurrección (= ponerse de pie = *qum*) individual²⁹. Antes de recibir la influencia griega, el pensamiento hebreo no hablará de la resurrección del “cuerpo”, sino del “muerto”, de sus huesos, de sus músculos.

Pero la influencia griega se hizo presente en Israel, y profundamente, lo que producirá una conmoción en este singular pueblo:

“Vamos, hagamos alianza con las naciones que nos rodean, puesto que desde que nos hemos separado de ellas, muchos males hemos padecido”³⁰.

En el medio babilónico, en la tradición apocalíptica de Ezequiel y de Isaías, Daniel habla de un “despertarse” de los que habitan en el “país del polvo”, unos serán conducidos a la vida eterna y otros al horror eterno³¹. Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, no

²⁴ *Isaías* 31,3.

²⁵ *Oseas*, 9,5.

²⁶ *Gén.* 6,3.

²⁷ *Salmo* 104, 29-30.

²⁸ *Ezeq.* 37, 12-14.

²⁹ *Isaías*, 26,19.

³⁰ *I Macab.* 1,11.

³¹ *Daniel*, 12,2.

existe todavía resurrección de un “cuerpo”, sino de un “durmiendo”, es decir, de la totalidad humana. La *nefesh* permite continuar la identidad personal mientras que el ruaj infunde la nueva vida.

Mientras que es en los libros de la *Sabiduría* donde el helenismo se hace presente –y sobre todo en la traducción de los Setenta, donde *basar* es traducido a veces como *soma*, y *nefesh* como *psujé*. En Alejandría –en torno a los años 100 a 50 a.JC- se escribe este libro. Podemos leer:

“El cuerpo (*soma*) corruptibles pesan sobre el alma (*psujén*) y su mansión terrestre aturde el espíritu (*noun*) en mil pensamientos”³².

Un Josefo llegará a decir, que “las almas puras subsisten después de la muerte y alcanza un lugar antísimo en el cielo”.

La escuela farisea, de Palestina, llevará la doctrina de la resurrección a su pleno acabamiento, sin dejarse orientar por la antropología helénica:

“El rey del mundo resucitará (anastasei) a los que han muerto por las Leyes”³³.

La antropología del Nuevo Testamento es ciertamente uno de los últimos capítulos inventivos del pensamiento hebreo –el *Talmud* y la *Mushná* serán los últimos documentos originales, después el judaísmo vivirá en contacto con el oriente y el occidente, pero sin poder ya alcanzar la genialidad de sus progenitores (lo que no significa negar en nada, lo mucho que el dicho judaísmo ha originado en las culturas con las que ha coexistido). La tradición de “la Fe de la secta (Actas 28,22) cristiana” se injerta en el corazón mismo de Palestina y aún Antioquia, pero no del judaísmo alejandrino. Juan y Pablo, por ejemplo, proponen una antropología judía ortodoxa:

“lo que ha nacido de la carne (*sarx*) es carne, y lo que ha nacido del espíritu (*pneuma*) es espíritu. No te asombres que haya dicho es necesario “nacer de arriba”. El viento (*pneuma*) sopla donde quiere... igualmente de aquél que nace del espíritu (*pneuma*)”³⁴.

Juan posee una antropología firme y clara; el Verbo se hace “carne” y no “cuerpo” (1,14); existe una “voluntad de carne” (= del hombre) (1,13); “un deseo de la carne” (I Jn 2,16) que hoy llamaríamos lo *libido* del hombre; de igual modo “el Padre resucita a los muertos (Jn 5,21) y no a los cuerpos (como para Josefo).

Pablo, fariseo de Tarso, es aún más claro; existe una inteligencia de la carne (Col. 2,18), una sabiduría de la carne (Rom 8,6) que se opone a la *frónema tou pneumatos*. Con respecto a la distinción de los dos órdenes nos explica:

³² *Sab.* 9,15.

³³ *II Macab.* 7,9.

³⁴ *Juan* 3, 6-8.

“Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*ten nekron*)... se siembra un cuerpo psíquico (*soma psujikón*) y renace un cuerpo espiritual (*soma pneumatikón*). Si existe un cuerpo psíquico, existe también un cuerpo espiritual. Está escrito; el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*eis psujon zosan*); el último Adam es un espíritu vivificante (*eis pneuma soopoioun*). Pero no es el espiritual el que viene primero; sino el psíquico y después el espiritual. El primer hombre, fue (constituido) de tierra, es terrestre; el segundo viene del cielo... Yo lo afirmo, hermanos, la carne (*sarx*) y la sangre (*haima*) no pueden heredar el Reino de Dios”³⁵.

Pablo ha admirablemente expuesto la antropología hebrea en términos griegos, manteniéndose sustancialmente judío; existen dos órdenes, y el hombre puede pasar de uno al otro en su totalidad, en este estriba la diferencia con el griego. El “cuerpo psíquico” no es el mero “cuerpo” griego, sino ya la totalidad humana. El “cuerpo espiritual” no es el “alma” griega, sino la misma totalidad asumida en la Nueva Alianza. El habla de “hombre psíquico” (*psujicós anthropos*)³⁶ como sinónimo de “cuerpo psíquico”, y de “hombre espiritual”³⁷ como sinónimo de “cuerpo espiritual”. Existe una “sabiduría humana” (*anthropínes sofías*)³⁸ que se sitúa en otro orden al de las “enseñanzas del espíritu” (*didaktois pnéumatos*)³⁹.

En fin, Santiago expone la misma doctrina cuando dice:

“Si tenéis en el corazón un celo amargo y un temperamento de discordia, no es glorificáis ni os opongáis a la verdad; esto no procede de la sabiduría (*sofía*) que viene “de arriba”, sino (que es) terrestre (*epígeios*), psíquica (*psujiké*), demoníaca”⁴⁰.

Para todos ellos, entonces, el hombre tiene una estructura indivisible, pero posible de situarse en dos órdenes diversos. En la visible, terrestre, existe la carne (*basar*) y lo vital (Psíquico-*nefesh*), el hombre primero, con su sabiduría terrestre o carnal, o psíquica (que son sinónimos). Mientras que el orden de la participación a la vida divina existe un espíritu (*pneuma*) participado libremente por un Señor absolutamente trascendente que constituye al hombre carnal, psíquico, en el orden de la Alianza, del Reino de Dios; hombre espiritual, el hombre nuevo⁴¹, segundo Adam, con sabiduría espiritual, con un cuerpo espiritual. La conciencia *semítica* ha llegado a un estado adulto y sólo podrá ser superada por las reflexiones acerca de la persona –que el judeocristianismo posterior seguirá elaborando-.

La tradición alejandrina no influenciará directamente al Nuevo Testamento, pero tendrá una enorme importancia por haber traducido la *Septuaginta*, y además será la base de la cristiandad egipcia que –como veremos en otro trabajo- tuvo enormes problemas para permanecer en las estructuras meta-físicas que el judeocristianismo le proponía.

³⁵ *I Corint.* 15, 42-50. Cfr. *I Cor.* 2, 101, 15.

³⁶ *I Cor.* 2, 14.

³⁷ *I Cor.* 2, 15.

³⁸ *I Cor.* 2, 13.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Sant.* 3,14.

⁴¹ *Efesios*, 2, 15.

APÉNDICE

ALGUNOS ASPECTOS DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA HASTA FINES DEL SIGLO XV

1. Los tres primeros siglos. Época olvidada. 2. Sobre el sentido del ser. 3. El sentido cristiano del ser. 4. Fundamento último de la antropología cristiana. 5. La evolución de la antropología cristiana en el tiempo de su constitución. 6. La tradición dualista y pluralista. 7. Originalidad de la solución de Tomás de Aquino. 8. Actualidad del planteo antropológico en el siglo XIII.

El término “antropología”, utilizado en el título de este artículo, no quiere significar una *ciencia* constituida o explícita del hombre, sino un *lógos*, una reflexión o representación sobre el hombre; es decir, la visión cristiana del hombre, o el hombre en la *Weltanschauung* cristiana. Se trata de uno de los principales capítulos de la hermenéutica histórica de la antropología filosófica, ya que estudia, nada menos, la expansión universalista del pensamiento semita –con nuevas modalidades introducidas por el fundador del Cristianismo– que entra en conflicto con el mundo helenista, y que termina por suplantarlo después de su larga agonía. Aunque parezca extraño, poco es lo que se ha escrito sobre la evolución histórica, desde sus orígenes, de la antropología cristiana. Hay un sinnúmero de trabajos parciales, muchos de ellos sobre ciertos siglos, pero no conocemos ninguna obra que haya estudiado los problemas antropológicos, de manera continuada desde el Antiguo Testamento a Ockham.

El sentido profundo de todo el humanismo helénico, indoeuropeo en general, y particularmente el neoplatónico, es el de una reflexión sobre la cuestión del Uno y lo múltiplo, de donde procede una doctrina metafísica en lo que es trascendente al mundo “infralunar” es lo que efectivamente es “ser”. Por ello la tendencia radical de todo este pensamiento es monista. Pero al mismo tiempo, y por dicho fundamento metafísico, el hombre es el compuesto inestable de las dos partes del cosmos: una parte es sustancia divina, emanación del mundo uránico; otra parte es material plural, negativa, origen del mal. Monismo trascendental o metafísico, dualismo antropológico, y, por ello, moral de ascesis o desprecio del cuerpo –lo negativo en el hombre. EST es el esquema aproximado que puede aplicarse en su sentido radical, a los sistemas platónicos, budistas, iránicos, helénicos, gnósticos y neoplatónicos con variantes, evidentemente, pero que no niegan las líneas fundamentales expuestas.

En cambio, el sentido profundo de los pueblos semitas, del hebreo en particular y aún más especialmente del cristianismo, es la clara definición de una doctrina creacionista, que propone la absoluta trascendencia del Dios uránico, instituyendo una distancia infinita metafísica entre creador y creatura; dicho creacionismo (donde el término es Todo y el otro mera creatura *ex nihilo*) tiene por contrapartida un unitarismo antropológico que se debatirá ante las fórmulas dualistas que le propone el pensamiento helenista. Unidad radical del ser humano, unidad de una libertad origen de todo mal, dualismo social entre un “espíritu” participado al que acepta la Alianza o un orden vital o “ánimico” (lo *psijikós* de Pablo de

Tarso) del que no acepta la comunidad de salvación –es decir, unidad antropológica, pero dualismo intersubjetivo: existe una sociedad de los miembros del Judaísmo o la Iglesia y otra de los *goim* o los paganos.

1. Cuando los autores que tratan la historia de la filosofía llegan a los orígenes del cristianismo, y hasta el siglo III, se produce casi siempre como un vacío, como un salto. Es decir, se pasa de la filosofía griega a los autores cristianos del siglo IV, con preferencia al pensamiento latino de Agustín de Hipona. Tomemos algunos ejemplos en los que pueda comprenderse la gravedad del problema. Decimos con toda conciencia “gravedad del problema” porque en ese tiempo, *de facto*, cuando se adoptaron las tesis fundamentales y se eligieron los contenidos que en definitiva la filosofía cristiana futura explicará, fundamentará, expondrá argumentativamente. Se pasa entonces por alto nada menos que el momento de la constitución de la estructura intencional del pensamiento cristiano, y en nuestro caso de la antropología cristiana. Y esto porque se confunde estructura intencional de la vida cotidiana (la *Lebenswelt* de Husserl) con la filosofía como ciencia. La ciencia vendrá después, pero sus supuestos intencionales pueden ser considerados por la historia de la filosofía como el horizonte dentro del cual una filosofía nacerá, se tematizará.

Etienne Wilson, en su magnífica obra *El espíritu de la filosofía medieval*, se ha ocupado directamente de nuestro tema en nueve capítulos (del IX al XVII)¹. El gran medievalista pasó directamente del estudio de los griegos (Platón y Aristóteles) a algunos textos del Nuevo Testamento –sin comprensión de la estructura semita de base- y de allí a San Agustín. Se nombra a veces a un Atenágoras o Justino (lo mismo que en su *Historia de la filosofía medieval*), pero sólo para dar de ellos una visión secundaria, es decir, la actitud de ellos ante la filosofía como ciencia. Nada se considera de la lucha titánica del helenismo y el cristianismo, nada de la teología “judeo-cristiana” en sentido estricto, nada de la problemática del pasaje de una teología judaica a una reflexión con el órgano helenista. Wilson conoce y se ocupa sólo de los grandes autores latinos (San Agustín y el siglo XII y XIII). Todo esto no es suficiente para descubrir una tradición antropológica.

Otro tanto hace G. Fraile en *Historia de la Filosofía*², en la que, siguiendo el esquema de Wilson –aunque más documentadamente-, trata más la posición de los Padres griegos ante la filosofía, que la doctrina o el sistema intencional de contenidos que exponen los Padres, es decir, no expone el sentido de la reflexión de los Padres contrapuesta a la Filosofía de los griegos. No se llega a ver la estructura fundamental, la cosmovisión que los Padres antepusieron a los helenistas, a los neoplatónicos. Pareciera nuevamente que sólo Agustín o Tomás son los que constituyen los fundamentos del pensar cristiano.

Otro ejemplo significativo es el de Heinz Heimsooth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*³ -dejando de lado su idealismo-, que aborda en todos sus capítulos una evolución de ciertas tesis, desde los griegos hasta el siglo XIX, pero ignora por

¹ Ed. castellana, Emecé, Buenos Aires, 1952, pp. 177ss.

² BAC, Madrid, 1960, pp. 55ss.

³ Ed. castellana, *Revista de Occidente*, Madrid, 1959

completo el tiempo de la constitución. Cuando trata la cuestión del alma por ejemplo, después de detenerse en el pensamiento de los griegos⁴ aborda el problema “en los pensadores cristianos”⁵, pero no se ocupa de los primeros autores cristianos griegos, a tal punto que dice que “Tortuliano... es el primer filósofo del alma y de la conciencia interior en la Era cristiana”⁶. Por otra parte, la doctrina del *noús* atribuida al Nuevo Testamento⁷ y a los autores cristianos, se trata de un error –debió decir, *pneuma*, que viene del hebreo *ruaj*-. Lo mismo pasará en el capítulo sobre “El individuo” y en el de “El intelecto y la voluntad”.

Este olvido o desconocimiento de la época de la constitución de la antropología cristiana (que no es parte de la historia de la filosofía en sentido estricto, pero que es el horizonte explicativo, la cosmovisión coherente, cuyos contenidos discernibles e implícitos harán nacer la filosofía cristiana) se debe en parte, a la tan perjudicial periodificación de la historia de la filosofía. La filosofía antigua llega hasta el fin del neoplatonismo, ignorándose así el fenómeno paralelo del pensamiento cristiano originario. La filosofía medieval pareciera que comienza con el renacimiento carolingio o con San Agustín. Toda la tradición del cristianismo originario y la filosofía del Imperio bizantino se ignora, en una visión occidentalizante, europeizante de la filosofía. Con ello no puede verse la originalidad de los contenidos de las tesis fundamentales del cristianismo, porque se ha “saltado” el momento clave. Es decir, el momento de enfrentamiento de la tradición del pensamiento hebreo y cristiano y de la tradición indoeuropea de vertiente helénica y neoplatónica – igualmente iránica y brahmánica-.

Los siglos I al III del pensamiento cristiano, nos atrevemos a decirlo, son más importantes que lo que vendrá después. Allí se constituyeron los cimientos de toda una metafísica, antropología, moral, etc. Lo que vendrá después en la filosofía cristiana será la evolución histórica de *lo ya dado*, pero lo radicalmente *nuevo*, una posición nueva ante la existencia y el cosmos, será necesario ir a buscarlo en el mediterráneo Oriental antes del triunfo de Constantino y antes de la convocación del Concilio de Nicea (325)⁸.

2. Cuando hablamos de metafísica queremos significar las estructuras metafísicas pre-científicas o pre-filosóficas⁹ que de hecho posee la conciencia cristiana, tanto en sus actitudes cotidianas como cuando se pone a pensar –que es ya germinalmente un quehacer filosófico. Lo que intentamos es mostrar esa “posición natural” (*naturlische Einstellung* de Husserl) de la conciencia cristiana, es decir, la tesis, el sistema, la estructura de contenidos que efectivamente orientaban al cristiano en su pensar –a modo de un a-priori-. Se trata, entonces de una labor histórica –historia de

⁴ Ibid., pp. 122-128.

⁵ Ibid., pp. 129ss.

⁶ Ibid., p. 132.

⁷ Ibid., p. 133.

⁸ Cuando decimos que estos siglos son “más importantes que todo lo que vendrá después, no nos referimos al nivel filosófico o de una ciencia filosófica expresa, sino al sistema previo de contenidos o cosmovisión. Metafísica, antropología y moral no son, entonces, ramas de la ciencia filosófica, tal como las hemos usado aquí, sino estructuradas intencionales implícitas y perfectamente analizables pre-científicas, incluidas en la *Lebenswelt* y, germinalmente, como una filosofía que comienza a usar el órgano griego. La filosofía cristiana “tiene todo por delante”, pero sus fundamentos intencionales, sus últimos contenidos habrá que ir a buscarlos en el tiempo originario, esos tres siglos nombrados.

⁹ Cfr. A Waelheus, *La philosophie et les expériences naturelles*, La Haye, 1961, p.203.

una filosofía germinal-; esto no niega el nivel propiamente científico de la metafísica o la antropología, que debe juzgar y compulsar lo que de verdad real tengan dichas estructuras –esto sería ya antropología filosófica y no historia de la antropología dada o hermenéutica de una situación existencial.

Se establece necesariamente un círculo entre la experiencia pre-filosófica o cotidiana (al nivel de la *Lebenswelt*) que actúa como condicionante del pensar filosófico explícito, el cual se derrama constituyendo por su parte la misma vida cotidiana en su nivel de los últimos contenidos intencionados. Un Ireneo de Lión fue condicionado por las estructuras cotidianas de su tiempo (tanto la cultura helenista como las corrientes gnósticas), pero su pensar explícito modificó el pensar cotidiano de su pueblo y la cultura, de tal modo que su reflexión viene a orientar, en mayor o menor grado, la vida cotidiana de un cristiano del siglo III. Una nueva filosofía, comúnmente, “aparece en el cuadro de otra filosofía, pero es nueva porque nace de una experiencia histórica nueva”¹⁰. Esa experiencia es en nuestro caso “el hecho cristiano”.

La filosofía que con los siglos surgirá dentro del horizonte de la cultura cristiana ejercida por la conciencia cristiana, tendrá la peculiaridad de no tener antecedentes en su tradición. Por ello su novedad es tan profunda como la de los jónicos y la distancia que los separa es radical. La *experiencia cotidiana pre-filosófica* del pensamiento cristiano tenía como horizonte la tradición semita, hebrea, del judaísmo y de las perseguidas comunidades cristianas.

La experiencia del ser constituida *ex nihilo* por un acto positivo de la Trascendencia en la conciencia cristiana, tiene una novedad tal que, en un primer momento, niega todo valor a otro tipo de comprensión del ser, para después comenzar a discernir lo que de aprovechable tienen otras comprensiones del ser; es decir, reflexionando y describiendo el *sentido* de la propia comprensión del ser, se puede ahora discernir lo que de positivo tengan los otros *sentidos* del ser¹¹.

Para avanzar nos será necesario proponer ciertas distinciones metódicas. Debemos comprender qué significa “sentido” y “ser”, y de cómo se dan en la historia, de hecho, diversos “sentidos del ser”. Heidegger comienza su obra clásica diciendo: “... und so gilt es denn, die Frage nach dem *Sinn* von Sein erneut zu stellen”¹². El sentido de algo nos indica ya una cierta posición de ese algo en su contexto. Dicho contexto, dicho horizonte es el “mundo”, donde todo cobra sentido, estructura y ser¹³. El mundo es el lugar de la trascendencia del *Dasein*, por ello “la trascendencia es imposible sin el mundo... no hay mundo sin trascendencia... Desde el comienzo existe una cierta pre-comprensión de la totalidad de lo que es. Y esta pre-comprensión, como lo veremos, *precede* en cierta manera el conocimiento del ente particular”¹⁴. Dicho de otra manera y a otro nivel, “la percepción de los colores –nos explica M Merleau-Ponty- aparece tardíamente en el niño, y en todo

¹⁰ Ibid., p. 11

¹¹ Cfr. Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Lovaina, 1962, *Werke*, t. II.

¹² *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963, p. 1

¹³ Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Halle, 1929, pp. 96-97.

¹⁴ W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, París, 1950, p. 155.

caso es muy posterior a la *constitución de un mundo*¹⁵; “la visión con perspectiva del objeto está constitutivamente situada en el sistema objetivo del mundo”¹⁶. Lo que quiere decirse no es otra cosa que “la experiencia de la realidad exige un horizonte comprensivo”¹⁷; “el mundo o el horizonte de los horizontes no es una idea regulativa, (sino que) es lo que permite a lo real imponérsenos como real. Esta pre-posición, efectivamente ejercida en toda experiencia, se manifiesta ya en las anticipaciones y las potencialidades de la menor percepción de la más humilde cosa”¹⁸.

En la explicación, tan reflexiva y estricta, de Zubiri, “el ser sólo es *respectivamente* y esta respectividad no es la respectividad al hombre, sino la *realidad de todo*”¹⁹. Por ello, “l actualidad de lo ya real en si mismo, como momento del mundo, es el ser”²⁰. El pensador español distingue entre la respectividad del orden de la talidad –es decir, el cosmos, de los entes en cuanto tal ente en función a los otros-, del orden trascendental (la cuestión de la trascendentalidad es el fundamento de la comprensión del *sentido*) o “el orden de la realidad en cuanto tal, (que) es lo que he llamado mundo”²¹.

El *primun cognitum*²² no es sólo la mera realidad de algo cerrado sobre sí mismo, sino la realidad que incluye constitutivamente la respectividad al todo, al horizonte, al mundo. El *primun cognitum* incluye el mundo como horizonte dentro del cual algo cobra realidad respectiva. El ser a lo “de suyo” de lo real (nos apartamos aquí de la doctrina de Zubiri) posee siempre un *sentido* que le viene dado por la totalidad comprensiva, el mundo, el horizonte.

Todo esto para indicar que “el *sentido* del ser” del hombre –el fundamento metafísico de la antropología- queda constituido dentro del horizonte de una cierta pre-comprensión del mundo. El mundo no es un dato físico o natural, sino cultura²³, por el constitutivamente histórico o temporal, por ello necesariamente intersubjetivo. El mundo, que significa el horizonte dentro del cual lo “de suyo” de lo real, el ser, cobra su sentido, no ha sido idéntico para todos los hombres, no es idéntico en todas las culturas. Si es verdad que la “captación del ente *ut sic*, que se efectúa en la constitución trascendental de un horizonte de objetividad y de oposición, es idéntica a la captación o comprensión del ser”²⁴; si esto es verdad, decimos que hay tantas maneras de comprender el ser como mundos culturales cuyos últimos contenidos intencionales lleguen a un nivel propiamente ontológico²⁵. Esto no supone un relativismo militante; simplemente anota un hecho que no puede desconocer el historiador y ante el cual el metafísico debe saber plantear la reflexión universal que está antes y sobre todo relativismo.

¹⁵ *Phenomenologie de la perception*, París, 1945, p. 352.

¹⁶ *Ibid.*, p. 348

¹⁷ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 109.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110

¹⁹ *Sobre la esencia*, Madrid, 1963, p. 453.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 427.

²² *Ibid.*, p. 452.

²³ Merleau-Ponty, *op. cit.*, II, IV, pp. 398ss.

²⁴ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 195.

²⁵ El “mundo” de los pueblos indoeuropeos y el de los pueblos semitas o hebreos, por ejemplo, se diferencian a un nivel ontológico y por ello merecen el nombre de *culturas* en sentido estricto.

3. El sentido del ser en el mundo cristiano –no la Weltanschauung cristiana como componente de la *Lebenswelt*²⁶-, no se encuentra primariamente en las palabras pronunciadas por Elohim en el *Exodo* 3,14:²⁷.

Wilson, en su obra sobre *El espíritu de la filosofía medieval* (cap. III), acepta sin más la dudosa traducción griega y latina como punto de partida para toda una metafísica explícita. Pero, en verdad, hay dos textos mucho más importantes en la constitución del “mundo” cristiano y que son los que crean –tanto desde un punto metafísico como histórico- dicho horizonte o fundamento de la visión cristiana del hombre, y, por ello, son los que determinan un nuevo *sentido* del ser, del ser del hombre.

Se trata primeramente de aquel arcaico: “Al comienzo creo (*bará*) Elohim el cielo y la tierra”²⁸, que con el tiempo –y ya con cierta influencia helenista- alcanzó su formulación explícita (contenida implícitamente en la noción de “creación”, acto exclusivo del único Dios):

“Yo te conjuro, hijo mío, mira el cielo y la tierra y observa todo lo que está en ellos, y comprende que Dios los ha creado del no-ente (*ouk ex -óntos*), y que la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera”²⁹.

Es a veces difícil para el filósofo encontrar un texto con tal precisión filosófica –sin haber tenido el que lo pronunció una intención filosófica-. Aquello de “mira el cielo... y todo lo que está en ellos” nos habla, exactamente, de la noción trascendental de horizonte, de mundo. Estas palabras fueron pronunciadas por una valiente madre de los siete Macabeos, como exhortación a la fidelidad hasta la muerte del más joven de sus hijos –que moriría, el último, ante los ojos de aquella judía-. Y bien, ese “mundo” comprendido, conocido, aprehendido como “creado”, “hecho” por el Dios único, trascendente, da al ser un *sentido* diverso al de los griegos. El horizonte ontológico dentro del cual el ser se mostrará en su respectividad propia ha quedado constituido. Se trata de un “mundo creado”, de un mundo de que aparece del “no-ente”, por obra de la omnipotencia creante. Mundo contingente, temporal, que lleva en sus entrañas la nada –como origen de la razón y posibilidad-, es decir, finito, menesteroso de necesidad y subsistencia³⁰.

Esto es el *sentido* del ser de judíos y cristianos, ser-finito, ser-creatura, ser-temporal. Ante los ojos del cristiano el mundo contingente se recorta en su límite, que es el horizonte después del cual: la nada. “Ex –sistir (*Da-sein*) significa: /estar sosteniéndose dentro / (*Hineingehaltenheit*) de la nada”³¹. “El absoluto es *ágape* (amor). En esto estriba, como se

²⁶ Véase nuestro artículo sobre *Situación problemática de la antropología filosófica*, en *Nordeste* (Resistencia, UNME) VI (1965), pp. 101-130.

²⁷ Ed. Kittel, Stuttgart, s.f., p. 82. Los setenta tradujeron: *Ego eimi ho ón* (ed. A. Rahlfs, Stuttgart, p. 90), de donde la Vulgata propuso a la Edad Media el texto: “Ego sum qui sum” (ed. A. Gramática, Buenos Aires, 1943, p. 45).

²⁸ Gén. 1,1.

²⁹ II Macabeos 7, 28. Ed. Rahlfs, I. P. 1117. La Vulgata traduce: “EX nihilo fecit illa Deus” (ed. cit. pág. 916).

³⁰ Véase la obra del pensador venezolano E Matz Ballenilla, *El problema de la nada en Kant*, Madrid, 1965

³¹ Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1955, p. 37. (Trad. Zubiri, Buenos Aires, 1963, p. 97). La “nada”, en Heidegger, tiene otro sentido que el que aquí le asignamos.

sabe, lo esencial del cristianismo. Toda una metafísica resulta como conclusión de esta tesis, toda una visión del mundo, que no es la de Plotino, ni la de los gnósticos, ni de Espinosa o Hegel.

La creación preséntase, a partir de una tal cosmovisión, como una manifestación de la generosidad divina. La realidad objetiva en su totalidad es expresión, realización y donación. El *ser creado* es don. El cristianismo es una metafísica del don³². Lo recibido como don es fruto de una libertad, que obra sin necesidad ni antecedente exigitivo. Es decir, el fundamento de la creaturidad del mundo, más allá aún que la nada –que se trata de un ente o relación de razón, un término sin contenido positivo-, es la libertad de Dios creante. Por ello, el mundo pudo no ser (es decir, “no llegar al” ser) y puede no-ser; es limitado, existe (o mejor subsiste) por otro. Cuando ahora se “comprende el ser”, en su fundamento extramundano, su sentido es radicalmente diverso a la presencia de la *ousía* griega, *eterna* en el caso de las esferas y entes divinos y en las especies de los seres sublunares.

EST horizonte de creaturidad temporal constituye, evidentemente, una nueva física. “Mira el cielo y la tierra”, decía la madre de los Macabeos. El nuevo sentido del ser constituye una nueva física –con el tiempo-. “En nombre de la doctrina cristiana, los Padres de la Iglesia desbarataron las filosofías paganas en cuestiones que juzgaríamos hoy más metafísicas que físicas, pero era allí (en el nivel metafísico) donde se encontraba la piedra angular de la física antigua. Por ejemplo, la teoría de la materia primera y eterna; la creencia del dominio que ejercían los astros sobre los acontecimientos sublunares; (la creencia) en una vida periódica del mundo bajo el ritmo del Gran Año. Arruinando, con sus ataques, las cosmologías del período anterior, del platonismo, del peripatetismo, del estoicismo y del neoplatonismo, los Padres de la Iglesia permitieron el nacimiento de la ciencia moderna”³³.

4. Llegando por último a nuestro tema específico, la Madre de los Macabeos nos muestra nuevamente el camino: “... y la raza de los hombres ha sido creada de la misma manera”, es decir, del “no-ente”. Si todos los entes son contingentes y finitos, el hombre es el único ser contingente que tiene conciencia de su contingencia. Pero, como dijimos antes, “la conciencia de mi propia finitud no puede, por tanto, darse sin la conciencia global –sintética, confundente- de toda la realidad, dentro de la cual yo me percibo como un ser en el ser”³⁴. Una antropología de finitud radical sólo cobra sentido dentro de un horizonte del ser-creado, como mundo creado, como temporalidad fundamental.

La visión del hombre, su ser, depende entonces del sentido del ser en general –no quiere esto negar una ontología fundamental en la que el ser del hombre funde la posibilidad de la aparición del ser en general, ya que estamos en una consideración de hermenéutica histórica-; el ser aparece dentro de un mundo dado. Así como hemos mostrado que hay una antropología implícita (que podríamos llamar ahora pre-científica o pre-filosófica), ésta, de

³² C. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, París, 1961, pp. 694-695.

³³ Pierre Duhem, *Le système du monde*, París, t.II, 1914, p. 408.

³⁴ Millan Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, 1967, p. 226.

hecho, se funda “por necesidad, en una comprensión implícita del ser”³⁵, es decir, en una ontología implícita.

Para el cristiano no hay diferencia metafísica entre su mundo u horizonte ontológico y el del hombre del judaísmo. El creacionismo permite tener a ambos el mismo horizonte constituyente y otorgante de sentido al ser. Las diferencias se establecen, en cambio al nivel antropológico –debido principalmente a la radicalización del ser humano por la repetida reflexión de los pensadores cristianos en torno a la cuestión de la Encarnación del Verbo, que exigirá, reiteradamente, el replanteo de dicha doctrina a partir del siglo I-.

Si el mundo es creado originariamente y en su totalidad “en el comienzo”³⁶; el hombre en cambio, cada hombre es creado personalmente, individualmente, concretamente, temporalmente. El acto lejano de la creación del cosmos se hace presente en la intimidad de cada creatura humana. La creaturidad le toca de cerca, la finitud llega a su límite, el espíritu reflexivo torna la distancia –entre el Creador y la creatura- angustiante. *El ser radical del hombre consiste justamente en reactualizar el ser como ser, el ser-conocido como un momento de la realidad del mundo temporal.* El hombre es, al fin, el ente que comprende el ser de los entes; el único ente que actualiza en sí al ser como *Gegenstand* (y no como *Ehtstand* del obrar creativo); el *primum factum* es el *primum cognitum*: la totalidad del mundo como creado, y el mismo hombre, como siendo el no-ente en el horizonte del tiempo, todo esto como un “prios” donde se recorta el ser de los entes.

El sentido del ser descubierto a la luz de la visión ontológica de que *ex nihilo onme ens cua ens fit*, mediante la actividad creante, permite al cristiano descubrir al hombre en su radical unidad. El ser que el hombre es, es *uno*; es una creatura cuyo antecedente último es la sola libertad creante o el ente de razón que se denomina “nada” –que como hemos dicho no es un antecedente físico, sino meramente “de razón”, *a posteriori*.

La unidad de la visión antropológica queda así asegurada por la visión del hombre dentro del horizonte de un mundo creado: ser unitario *ex nihilo*, temporal. No admitirá jamás ni la pre-existencia del alma, ni la divinidad natural y eterna del alma, ni la maldad intrínseca de la materia (ya que es creatura del mismo Creador). Es una realidad radicalmente personal, unitaria, individual, imagen de Dios.

Sin embargo, en la tarea de explicar y tematizar esta unidad radical, y, sobre todo, en la misión de mostrar esta verdad a aquellos que convivían dentro de culturas diversas (tomamos aquí la noción de cultura como “mundo” dentro del cual el ser cobra sentido) Tales como las del judaísmo, helenismo, mundo iránico, etc., los pensadores cristianos quedaron como apresados en el lazo de la lengua y de los instrumentos lógicos de la antropología dualista de los indoeuropeos, tanto por la sistemática del mundo como por su

³⁵ El hombre, en la antropología filosófica contemporánea, es considerado en dos momentos diversos: en primer lugar, en la ontología fundamental (análisis fenomenológico del ser-ahí, que posibilita y condiciona la aparición del ser en general, el ser del mundo); en segundo lugar, el hombre puede ser considerado en la metafísica especial en un nivel de explicación óntico-categorial. No podemos detenernos en esta cuestión epistemática.

³⁶ Gen, I, 1; Jn, 1,1.

sentido del ser. El drama, entonces, del pensador cristiano consistirá –desde que entran en auténtico contacto con el helenismo- en proponer y defender una visión unitaria del hombre (siempre claramente indicada al nivel de los contenidos últimos) que de un modo y otro es expresada de manera dualista, al menos en el nivel terminológico, cuando no por una confusión más grave de las mismas tesis fundamentales (como en el caso de Orígenes en el *Perí Arjón*).

Veamos ahora a vuelo de pájaro las líneas generales del proceso, en particular considerando la dialéctica entre dualismo y visión unitaria del *ser ex nihilo* que es el hombre-creatura. En un primer párrafo consideraremos la cuestión en el pensamiento cristiano anterior a Nicea; en el siguiente veremos la visión unitaria a través de la doctrina de la persona, para después exponer la tradición del dualismo mitigado de la filosofía cristiano-latina, para, al fin, ver la postura de Tomás de Aquino que llega a expresar la unidad del ser humano con extrema originalidad.

5. Las estructuras de la antropología cristiana tienen su fundamento en el horizonte del judaísmo del siglo primero, en especial del judaísmo de Palestina, pero sin dejarse de lado la gran capital en la que no se había producido la fusión con el pensamiento helenista: Alejandría. El humanismo semita y hebreo había defendido la unidad radical del hombre, ya que no se aceptaba el dualismo *cuero-alma* sino la carne (*basar*) y el espíritu (*ruaj*), que hablan de dos órdenes diversos –el de los *goim* y el de la participación o de la gracia. La influencia griega en el Antiguo Testamento muestra sin embargo un cierto dualismo. En el libro de la *Sabiduría* 9,15, se dice que el cuerpo corruptible deprime el alma la morada terrestre aturde el espíritu con mil pensamientos”. Mucho más claramente, Filón de Alejandría, acepta las hipótesis helenistas cuando propone la doctrina de la doble creación del hombre:

“Este muestra (el texto Génesis 2,7) claramente la diferencia existente entre el hombre que ha sido hecho aquí, y aquél que había sido engendrado anteriormente a la imagen de Dios (el hombre idea). Aquél que ha sido hecho, es sensible, participa de la cualidad, está compuesto de cuerpo y alma... Este, hecho a la imagen de Dios, es una idea, una especie, un sello; es inteligible, incorporeal, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza”³⁷.

Filón acepta la creación de un hombre prototipo antes de la creación del mundo, que por participación –al modo platónico- e imitación, es recreado en el mundo después de su constitución. La antropología del Nuevo Testamento combate esta teoría y vuelve a proponer el más estricto sentido de la antropología hebrea tradicional:

“Existe un cuerpo psíquico, existe igualmente un cuerpo espiritual. Fue escrito: el primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente; el último Adán es un espíritu que otorga la vida... Y así como nos hemos revestido de la imagen del terrestre, nos es necesario revestirnos también de la imagen del celeste”³⁸.

³⁷ (De opificio mundi, 134).

³⁸ I Cor. 15,44-49.

Pablo niega la preexistencia de un hombre ideal. Afirma en cambio que Adán es el primer hombre, pero hombre fuera de la Alianza. Jesucristo es el segundo Adán, hombre celeste, que crea el orden esotereológico. No hay dualismo cuerpo-alma, sino terrestre-celeste, anímico-espiritual. Son dos órdenes intersubjetivos pero no dos co-principios ónticos opuestos. La doctrina de la resurrección –que afirma la unidad escatológica del ser humano, incluyendo la carne- tiene total primacía sobre la inmortalidad –débilmente defendida por el ambiguo pasaje de un “algo” del hombre por el Sheol³⁹.

Con estructuras de pensamiento hebreo, pero en un lenguaje de la apocalíptica judía, aparece el movimiento del “judeo-cristianismo” (desde la *Didajé* en el 65 d.JC. hasta fines del siglo I), de gran importancia porque será la última expresión cristiana que tendrá en cuenta el “órganon” de la teología apocalíptica judía. Se afirma una cierta autonomía del alma en el pasaje por el Sheol, donde reposan “los que duermen”⁴⁰.

Los padres apologistas proponen por primera vez una reflexión que tiene en cuenta el instrumental lógico helenista, distanciándose paulatinamente de la teología hebrea. Quien mejor expresa la antropología de aquel momento es Taciano:

“Dos especies de espíritus conocemos, uno, que se llama alma, y otro superior al alma por ser imagen y semejanza de Dios” (Discurso 12).

Taciano muestra perfectamente aquí los dos órdenes propios a la antropología del Antiguo y Nuevo Testamento, y agrega:

“No es nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal, pero capaz es también de no morir... No es en efecto el alma la que salva al espíritu... por eso cuando vive sola, se inclina hacia abajo, hacia la materia, muriendo juntamente con la carne, más obrando junto con el espíritu de Dios, ya no carece de ayuda y se levanta a las regiones a donde el Espíritu la guía” (Discurso 13).

Taciano da todavía total primacía a la doctrina de la resurrección sobre la inmortalidad, y al orden de la gracia o espíritu sobre el de la carne. Usa adecuadamente la noción de *carne* (la *basar* hebrea que en griego se dice *márx* y no *sóma*) y espíritu (el *ruaj* hebreo y que en griego se dice *pneuma* y no *psyjé*).

Con Ireneo de Lión alcanza la antropología cristiana la primera expresión de alto vuelo filosófico, el primer sistema. El gran antignóstico muestra la doctrina de los órdenes y la radical unidad óntica del compuesto humano contra los dualismos de su tiempo.

“Lo que ha sido hecho por las manos del Padre, no es solo una parte del hombre sino el hombre a semejanza (*similitudo*) de Dios. El alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre. El hombre completo es la mezcla (*commistio*) y unión (*adunitio*) del alma que asume el espíritu del Padre y mezclada

³⁹ Lucas, 16, 19-31.

⁴⁰ Evangelio de Pedro, 41-42.

a la carne (*carni*) que ha sido modelada (*plasmata*) según la imagen de Dios (*secundum imaginem Dei*)⁴¹.

Ireneo propone ya una antropología que ha llegado a un grado maduro de expresión. Se afirma la unidad de la sustancia humana, constituida por un cuerpo generado y un alma creada, inmortal por don, pero no por naturaleza, que se opone al dualismo cuerpo-alma de los gnósticos. Y ante ellos, nuevamente, admite dos órdenes (el del hombre carnal o psíquico y el espiritual), pero no como dos tipos ópticamente distintos de hombres (razas), sino como dos estados que el hombre puede constituir por la libre elección de su voluntad. Aquí nuevamente Ireneo se muestra innovador: ante la trágica posición de una existencia predeterminada, nuestro doctor propone una evolución que hace pasar al hombre de la imagen a la semejanza de Dios por el uso de su libertad. La importancia del Padre lionés es inmensa en la historia de la antropología cristiana.

Con los alejandrinos, Clemente y Orígenes, la antropología entra en una época de franco crecimiento, pero de profunda crisis. Con Clemente la antropología cristiana manifiesta una síntesis de elementos bíblicos y filosóficos de inspiración helenista, proponiendo una división tricotómica de carne, alma y espíritu⁴². La doctrina de la imagen y semejanza del hombre a Dios alanza ahora un nivel de precisión técnica, lo mismo que la doctrina de la libertad (“El hombre no ha sido creado perfecto, sino apto para adquirir la virtud... Dios quiere salvarnos por nosotros mismos”⁴³).

Con Orígenes, en cambio, la influencia griega hace perder a éste ciertas tesis tradicionales del pensamiento judío y cristiano. Llega a decir, que “antes de la creación del mundo, todas las sustancias inteligentes eran puras; los demonios, las almas y los ángeles... (Después) Dios creó el mundo presente y ligó el alma al cuerpo como castigo... Es evidente que hay una pre-existencia de los pecados del alma pecado a partir del cual cada uno recibe lo que es justo...”⁴⁴. Por una falta las almas cometen una *apostásis* de Dios, produciéndose así la *ensomatosis*, pero se abre después la puerta a una liberación definitiva en la *apokatástasis* universal⁴⁵.

La reacción antiorigenista se deja sentir tiempo después, y un Metodio de Olimpia, en su tratado *De resurrectione*, opone a la preexistencia del alma, al dualismo, a la primacía de la inmortalidad sobre la resurrección la más firme de las fórmulas cristianas de la unidad del ser humano antes de Nicea:

“El hombre, por naturaleza, no es ni alma ni cuerpo, ni el cuerpo sin el alma, sino la síntesis compuesta de la unión del alma y del cuerpo en una sola figura que es bella. Orígenes, en cambio, ha pretendido que el alma sola constituye el hombre como lo pensaba Platón...”⁴⁶.

⁴¹ *Adv. Haer.*, V, 6, 1; *PG VII*, col. 1137.

⁴² *Stromat.* III, 9.

⁴³ *Strom.* VI, 12.

⁴⁴ Citado por Epifanio, *Panarion* 64,4; *PG XLI*, col. 1076.

⁴⁵ Cuestión tratada en *Peri Arjón* III; *PG XI*, col. 249-342.

⁴⁶ *De resur.*; *PG XVIII*, col. 292

Los cristianos de los tres primeros siglos debieron pasar de un mundo semita y hebreo al mundo helénico, lo que significó una crisis muy profunda de expresión. Sin embargo supieron proponer una antropología en la que el hombre es un ser unitario, creado por Dios, su imagen originaria y semejante por don y libertad; niegan la preexistencia del alma, la *ensomátosis* y la estructura de la antropología platónica y gnóstica.

6. Cuando Constantino se hizo cargo del Imperio y convocó el primer Concilio ecuménico de Nicea, las estructuras fundamentales del humanismo cristiano habían sido definidas⁴⁷. Comenzaba así una larga evolución histórica, que poco a poco irá como cayendo en un dualismo cada vez más pronunciado –contra lo que pudiera pensarse-. De todos modos el dualismo que ahora expondremos se trata de un dualismo *mitigado*, aunque existan las fórmulas que indiquen que el hombre es de dos sustancias, se afirma por otra parte, y sin suficiente coherencia, que el hombre no es el alma, que es una persona⁴⁸, que no es dos seres, etc. Es decir, la conciencia del pensador cristiano se encuentra como en una trampa del dualismo de expresión (debido al instrumental griego) pero con una intención unitaria radical⁴⁹. Como ya se ha insistido en trabajos conocidos acerca de la doctrina de la persona como visión unitaria del ser del hombre, queremos aquí mostrar en cambio una tradición dualista que culminará con Descartes –no inaugurando éste el dualismo, sino dándole un estatuto definitivo por la crítica a la doctrina de la forma substancial.

Los Padres griegos posteriores al siglo III, como por ejemplo Gregorio de Nisa o Nemesio. El primero de los nombrados vuelve a la hipótesis de Filón de Alejandría:

“Por esto al Apóstol, que conocía perfectamente su lengua materna, llamó al hombre “hecho de tierra”: terreno, traduciendo en griego el nombre Adán. Por lo que el hombre (nosotros) ha sido hecho según la imagen (se trata aquí del hombre celeste o prototípico), es decir, la naturaleza del todo (específico, la idea), la creatura (originaria) semejante a Dios”⁵⁰.

Este dualismo cósmico es doble de otro al nivel alma-cuerpo, ya que considera a este último como cárcel, vestido y cadena del alma⁵¹. En fin, todos los Padres griegos y filósofos bizantinos considerarán el alma como *ousía*, para garantizar la inmortalidad (doctrina que cobra primacía absoluta sobre la resurrección, de hecho). La tradición neoplatónica se impone en todo el pensamiento griego cristiano. Sólo un Nicéforos Blemmida, en el siglo XIII, recibe el influjo de Aristóteles, pero no logra invertir el dualismo reinante. Un Psellus piensa que el alma no es sólo *ousía*, sino igualmente *hypóstasin*⁵².

En la tradición latina la situación no es menos grave. Desde un Tertuliano a un Ockham –en una corriente del pensamiento cristiano- el dualismo irá “in crescendo”:

⁴⁷ A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 204

⁴⁸ Cfr. C. Tresmontant, *op. cit.*, p. 368-369.

⁴⁹ Véase parte del tratamiento de esta cuestión en nuestro artículo sobre *La doctrina de la persona en Boecio*, en *Sapientia*, XXII (1967), pp. 101-126.

⁵⁰ *De homine opif.* 22; *PG XLIV* col. 204.

⁵¹ *PG XLVI*, col. 88/101.

⁵² *PG CXXII*, col. 708.

“vocabulum homo consertarum substantiarum duarum quoddam modo fibula est”⁵³.
¡Quia anima nomine hominis nuncupatur... Anima vel homo latine, vel graece
ánthropos dicitur”⁵⁴.
“homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est”⁵⁵. Y la famosa fórmula
dualista: “Quocirca datur intelligi, quod sicut in hac vita animae humanae substantia
incorporaliter dignitate sui anteit corpus animale...”⁵⁶. “Anima hominis dicatur
spiritualis substantia”⁵⁷; resumiendo, todas las definiciones dadas por Isidoro define
el alma como “sustancia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis, atque
mobilis et immortalis...”

El dualismo es claro. El alma es una sustancia autónoma, el cuerpo también. Para Alcuino (*PL CI*, col. 644), Rabano (*PL CX*, col. 110), para Hinemaro (*PL CXXV*, col. 938), Hugo de San Víctor (*PL CLXXVI*, col. 264), Guillermo de Saint Thierry (*PL CLXXX*, col. 707), Isaac de Stella (*PL CXCIV*, col. 1875), Alquerio de Claraval (*PL XL*, col. 781), Pedro Lombardo (*PL CXCII*, col. 654), por nombrar algunos de los cuales nuestra encuesta ha considerado, todos ellos son dualistas: el alma es sustancia e igualmente el cuerpo, la unión del cuerpo y el alma es como una “confederación” de dos cosas, de dos sustancias. Toda esta tradición latina surge de la influencia del llamado agustinismo antropológico, pero, como hemos visto, es anterior a Agustín y tiene su fuente en el platonismo medio, en el neoplatonismo. Hasta aquí la noción de sustancia era “equivoca”. Con la influencia de Aristóteles el dualismo cobrará todavía mayor coherencia y llegará hasta sus últimas conclusiones.

En efecto, el aristotelismo refugiado en el mundo árabe, por ir mezclado en una gran proporción con la doctrina neoplatónica de la jerarquía de los seres supralunares, irrumpirá en el medioevo latino. Para Avicena el alma es una sustancia⁵⁸, e igualmente el cuerpo. Su dualismo es terminante, la unión del cuerpo humano es accidental. Averroes en cambio, adopta una posición hilemórfica, tal como la expuesta por Aristóteles en su tratado *Del alma* poco antes del 322 a.JC.; el hombre es un compuesto de cuerpo y de su forma sustancial correspondiente (el alma es mortal, no así el intelecto agente o alma lunar). Con el judío Avicebron se descubren nuevas distinciones que no dejarán de lado la tradición de la pluralidad de formas.

Los traductores de Toledo, de franca inspiración dualista, agustiniana, pero ahora usando el instrumental lógico aristotélico, dan al alma mayor autonomía todavía (“... restat igitur ut sit substantia quao est spiritus rationalis”). Es decir, se usa la nueva filosofía para centuar el dualismo. Así un Guillermo de Alvernia habla ya de la forma que puede poseer un cadáver (que será la *forma corporeitatis*); la segunda forma es la del cuerpo viviente. Existe entonces un dualismo de fondo estructurado por un pluralismo de formas (*De anima*, cap,

⁵³ Tertuliano, *De resurrect. Carnis*, 40; *PL II*, col. 850

⁵⁴ Ambrosio, *De Hexaem.* VI, 7; *PL XIV*, col. 260.

⁵⁵ Agustín, *De moribus occl.* I, 27; *PL XXXII*, col. 1332.

⁵⁶ C. Mamerto, *De statu animae*, I, 13; *PL LIII*, col. 716.

⁵⁷ Casiodoro, *De Anima I*; *PL LXX* col. 1282.

⁵⁸ *Isharat III*; ed. Goichon, 1951, p. 311.

2,5). Lo mismo opina la *Summa Duacensis*, y para Felipe el Canciller⁵⁹. Todo esto cobra aun mayor coherencia en la escuela franciscana. Alejandro de Hales llega a decir:

“Quoad autem (anima) sit substantia, non tantum ut forma substantialis, sed ut quid ens in se, praeter hoc quod est actus corporis...”⁶⁰.

Juan de la Rochelle (“quoad anima sit substantia, ut hoc aliquid, non solum pars substantiae”⁶¹) es dualista; mientras que Odon Rigaud no sólo lo apoya en esta doctrina sino que expresa un pluralismo coherente⁶². Lo mismo puede decirse de Rufo y Buenaventura, quien explica, como sus antecesores, el dualismo y el hilemorfismo universal: el alma es substantia constituida por forma y materia:

“Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma”⁶³

Para Buenaventura había una forma material para los cuerpos y una forma espiritual para el alma. Hay entonces una forma del cuerpo, una forma vital vegetativa-sensible, y la forma racional del alma.

Roberto de Grosseteste dice igualmente que el alma es *hoc aliquid*⁶⁴. En Oxford, como el anteriormente nombrado, Juan Peckham lucha contra el aristotelismo no-agustiniano, defendiendo la pluralidad de formas (“Unde sunt in homine formae gradatim ordinateae ad UNAM ultimam perfectionem et ideo formatum est unum”, *Quodl. Romanum*, q. 11). El mismo Roger Bacon explicaba que el alma aunque actuaba como forma y motor del cuerpo, sin embargo “(anima) intellectiva composita est ex materia et forma”⁶⁵. Mateo de Aquasparta, Guillermo de la Mare, Roger Marston, Ricardo de Mediavilla (con su *De gradu formarum*) afirman las mismas tesis. Por su parte Doms Scoto propone una pluralidad de formalidades que mitiga el dualismo –ya que rechaza el hilemorfismo universal-; sin embargo, el cadáver tiene su propia forma, lo que nos habla de la antigua *forma corporeitatis*, y “praesentia spiritus ad hábeas per coexistentiam...”⁶⁶.

Tiempo después, con Ockam, el dualismo cobra un nuevo sentido y se abre ya la vida moderna. La pluralidad de formas y el dualismo que propone es ya un fideísmo nominalista que funda el dualismo cartesiano.

La cuestión de forma que pareciera exigir un cierto dualismo es la expresión no es la doctrina escatológica de la resurrección –que gana en sentido si el hombre muere igualmente su cuerpo y alma como decía Taciano-, sino la defensa de la inmortalidad. Para que el alma pueda ser demostrada como inmortal, nada mejor que adoptar el instrumental filosófico platónico o neoplatónico: el alma es substantia, inmaterial, intelectual, inmortal,

⁵⁹ “Anima est substantia habet coexistentiam...”; *Summa de bono*, ed. Keeler, p. 80.

⁶⁰ *Summa Theol.*, II, n.321.

⁶¹ *Summa de anima*, I, 1. 20

⁶² I Sent. Dist. 1).

⁶³ II Sent. 17, 1,2.

⁶⁴ *Litera ad Petrum Conflans*, ed. Eherle, p. 627.

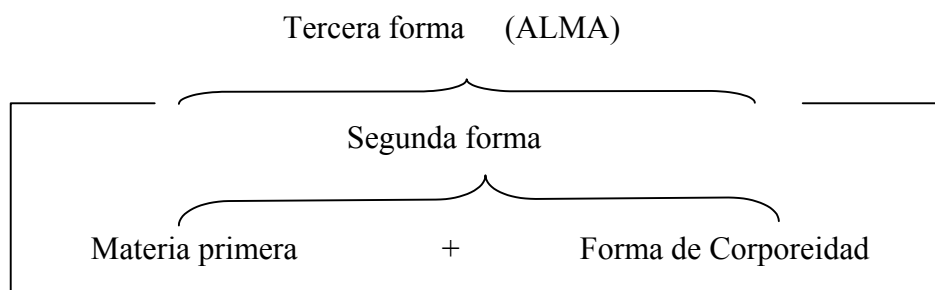
⁶⁵ *Quodl. altere*.

⁶⁶ *Op. oxon.* IV, d. 44, q.2, n. 17.

etc. Pero además, en la Edad Media, hubo otra cuestión teológica que vino a reforzar la posición dualista. Se trata de la cuestión de la identidad o no del cuerpo de Cristo antes y después de su muerte (lo que condiciona hebreo de la resurrección). Esta problemática, evidentemente, sólo pudo ser planteada después de la aparición del aristotelismo latino, porque antes el cuerpo del hombre o el cadáver era una misma substancia (ousía). Introducida la doctrina de la forma y la materia, se planteaba la cuestión de si el alma era la forma del cuerpo, y en ese caso el cuerpo dejaba de ser lo que era en el momento de la muerte. El dualismo de las substancias se refuerza –ya que tanto el alma como el cuerpo tiene forma y materia- y se introduce una nueva problemática al interior del mismo dualismo: el pluralismo de grados, formas o formalidades.

Para que se entienda mejor la cuestión, proponemos el siguiente esquema:

PLURALIDAD DE FORMAS O FORMALIDADES



Zavalloni ha explicado largamente el sentido de esta cuestión⁶⁷. Sin embargo no hemos encontrado en su pluma el hecho de que el dualismo tradicional de inspiración agustiniana y neoplatónica, al recibir la impronta de la influencia aristotélica, sigue siendo dualista doblándose ahora de un pluralismo de formas. ¡No podía ser de otro modo! El hilemorfismo universal exigía diversas formas –que permanecen en su diferencia real óntica- tanto para el alma como para el cuerpo. La cuestión, nunca del todo definida por los pluralistas, es el *cómo* de la real diferencia de las formas. De todos los dualistas, Agustín y Buenaventura son los casos prototípicos –éste último más que el primero-, los pluralistas de formas, Ricardo de Mediavilla fue el más estricto y seguro. En esta posición, la unidad del compuesto humano –afirmada siempre subrepticamente– queda comprometida peligrosamente. La intención profunda de esta tradición es teológica más que filosófica –la defensa de la identidad del cuerpo después de la muerte y la demostración de la inmortalidad.

6. Una expresión adecuada de la unidad del hombre, con el instrumental lógico aristotélico, sólo se alcanza en el siglo XIII y después de una agitada historia. Ni

⁶⁷ “... Quod diversae quidem naturae in inum convenerit...” (Conc. Cenum, Decreta, p. 36, línea 34-38).

Hugo de Saint Cher, ni Alberto Magno superaron el dualismo. Este último admite todavía la *forma corporeitatis* y el alma como substancia⁶⁸.

Tomás de Aquino, que se inició en su juventud, en Nápoles, el aristotelismo, estudió después en París en el momento del impacto de Aristóteles y la Cristiandad. En sus primeras obras (*Scriptum super quattuor libros Sententiaru*, 1254-1255) propone todavía la *forma corporeitatis* como auténtica forma substancial y se mostraba desconcertado ante Avicena⁶⁹.

Poco después en el *De Trinitate* (1257-1258), critica ahora a Avicena y Avicena y aprueba a Averroes⁷⁰.

En efecto, Maestro en París, Tomás ha comenzado el período francamente aristotélico. En la *Summa contra gentiles* la forma de corporeidad es tomada en un nuevo sentido (IV, c. 81). Tomás debía todavía progresar.

La Unidad de forma en el compuesto humano significaba oponerse a toda la tradición; significaba no poder ya defender la identidad del cuerpo de Jesucristo antes y después de la muerte; esta unidad podía poner en peligro los argumentos de la inmortalidad del alma. En fin, aparecía ante todos como un atrevido averroísmo. El Aquinate no pudo ni tomar conciencia de todas las implicancias ni de todas las consecuencias de su revolucionaria expresión filosófica de la visión cristiana del hombre, sino después de los años 1256 a 1266 –se pasará por primera vez en la filosofía ejercida por cristianos latinos, del dualismo mitigado a una auténtica expresión unitaria del hombre.

Por ello en *De spiritualibus creaturis* (1268-1269) puede verse al filósofo dominico en posesión de una conciencia refleja y firme en estas cuestiones antropológicas. Rechaza de plano el pluralismo de Avicena. En el comentario al *De anima* (en aquellos tan agitados años de 1270-1272) muestra ya un claro hilemorfismo del compuesto humano; en el *Quodlibeto XV* (Pascua de 1270) se opone a Gerardo de Abbeville que no aceptaba una unidad de forma substancial en sentido estricto. Es entonces en torno al año 1270 cuando arreciaba la lucha doctrinal en París, cuando Tomás adquiere la plenitud de sus facultades expositivas, habiendo llegado a la madurez de su antropología, y abriendo, en verdad, el camino de una nueva tradición (ya que los franciscanos y dominicos habían caminado aproximadamente en la misma dirección hasta ese entonces).

En las *Quaestiones quodlibetales* (posteriores a 1269) muestra bien la posición adoptada. Tomás había meditado paciente, total y personalmente casi todas las obras de Aristóteles – desde que conociera a Moerbeke e Italia. París estaba revolucionado por las teorías averroístas, entre ellas se atribuían algunas a Siger, desde 1267. Tomás se separó de los tradicionalistas, como Juan Peckham, lo que valdrá su enemistad, pero al mismo tiempo atacó vigorosamente a Siger (*De unitate intellectum*) debiendo éste modificar su doctrina.

⁶⁸ In *Metaph.* V, 3, c.2.

⁶⁹ II *Sent. D.*, 12, 1. 1 a 4; d. 18, q. 1 a 2; IV, d. 44, q.1; etc.

⁷⁰ Q. 4, a, 3, ad 6m.

Todo empezó a hacerse público con aquél un tanto escandaloso texto –escandaloso si se conoce la época:

“Dicedum est ergo, quod (el cuerpo de Cristo después de la muerte) fuit secundum quid idem, secundum quid no idem; secundum materiam enim idem, secundum formam vero non idem”⁷¹.

Es decir, el cuerpo, después de la muerte no es idéntico *simpliciter*; de otra manera, no existe una *forma corporeitatis* que garantice la identidad del cuerpo como substancia independiente del alma. En la *Summa Theologiae* III (1272-1273), unos de sus últimos escritos, repite con mayor seguridad la misma doctrina:

“... Est ideo hábeas mortuum cuiuscumque alterius hominis non est idem simpliciter, sed secundum quid: quia est idem secundum materiam, non autem idem secundum formam”⁷².

Al Aquinate ha superado el pluralismo de formas, reducto del tradicional dualismo, y con ello propone un estricto hilemorfismo, donde el alma es la forma subsistente de la substancia humana; se deja atrás, entonces, la equívoca posición que había caído en la trampa del dualismo que desde Tertuliano dominaba la reflexión latina. El alma es forma substancial, la única forma del compuesto humano:

“Dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva”⁷³. “Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter”⁷⁴.

Siendo forma substancial en sentido estricto, el alma no puede ser substancia –y la noción de “substancia incompleta” no fue nunca pronunciada por el Aquinate, conteniendo una seria incorporación o incoherencia en sus mismas notas⁷⁵. Esta afirmación se opone a la de Wilson, Fraile, Van Steenberghen, pero tiene numerosos argumentos en su favor. La substancia es lo completo en su ser y en su especie, pero el alma no es completa en el ser, pero no en la especie⁷⁶; se dice substancia lo que es un género de los entes, pero el alma no constituye una especie completa⁷⁷; la substancia es el sujeto al que se le predica algo, pero el alma se predica como existente en un sujeto⁷⁸; el alma no es hoc aliquid como la substancia⁷⁹; y, para resumir, el alma no es persona, siendo esta última substancia⁸⁰. El alma no es substancia pero es una forma *subsistente*. Con esto el Aquinate quiere definir el estatuto *sui generis* de esta forma que puede ser inmortal, es decir, subsistir después de la muerte del compuesto. Es decir, los dualistas pretendían fundar la inmortalidad del alma en

⁷¹ Quoadl. II, q. 1, a. 1.

⁷² III, q. 50, a. 5, ad 1m.

⁷³ I, q. 76, a. 4.

⁷⁴ *In II de anima*, lect. 1, n. 224.

⁷⁵ *Richard de Mediavilla et les controverses sur la plarité des formes*, Lovaina, 1951.

⁷⁶ *In II de anima*, lect. 1, no. 214, I, q. 76, a. 7, ad 3m.

⁷⁷ *Q. de anima*, a. 1, ad 4m.

⁷⁸ *In II de anima*, lect. 1, n. 220.

⁷⁹ *Q. de anima*, q. Un., a. 1 corp.

⁸⁰ I, q. 75 a. 4, ad 2m

la substancialidad autónoma de la misma, pero ponían en peligro la unidad del ser humano; Tomás pretende defender la unidad radical del hombre y la inmortalidad, esta última por vía de subsistencia y no de substancialidad. El alma “ipsa est quae habet esse, nec est per esse compositi tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius”⁸¹. Para nuestro filósofo el alma es forma substancial del cuerpo, mostrando así la unidad óptica del hombre; es forma subsistente, mostrando así la inmortalidad del alma.

Sin embargo, queda sin tratar una cuestión fundamental. Dicha “subsistentia” es de todos modos “secundum quid”, y si puede predicarse del alma es porque ésta tiene como sujeto propio a la persona, a la substancia:

“Substantia... secundum quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia”⁸².
“Substantia dicitur dupliciter: uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio... quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae”⁸³.

No hemos encontrado el texto que explique la cuestión siguiente: si el alma es subsistente, no lo es por poseer funciones inmatrimales, si el alma subsiste después de la muerte del cuerpo debe poder hacerlo por la relación que la liga a la subsistencia (inmortal?) de la persona. La persona es el sujeto, la substancia, la que subsiste en sentido estricto; el alma subsiste solo “secundum quid”, en tanto que es una forma creada por Dios, con una dimensión de su ser en el nivel supracorporal, que posee la característica “sui generis” de comunicar todo el ser al compuesto cuerpo-alma⁸⁴, y que subsiste o puede subsistir por ello en la persona (sic), el sujeto de inmortalidad –esta última cuestión no ha sido tratada por Santo Tomás, pero todo su doctrina del purgatorio y la doctrina del estado de la persona del Verbo después de la muerte y antes de la resurrección pareciera afirmarlo-. Si no hay inmortalidad de la persona, mal pareciera que pueda haber subsistencia del alma, y que, de todos modos, qué significaría un alma sin persona? Una estructura física sin yo ni cuerpo? Sería algo más tenue e inoperante que las “sombras” de Homero en el Nades.

Tomás ha desentrañado el equívoco que desde Tertuliano pendía sobre la tradición cristiana. El término griego *ousía* podía ser entendido como esencia (el alma tiene realmente una esencia diversa a la del cuerpo) y como substancia primera o existente, el ente real (y en este sentido el alma no es un ente o cosa).

No debe pensarse que todos los dualistas dieron al alma una entidad de substancia primera –aunque esto puede ya afirmarse en el caso de Buenaventura, por ejemplo-. Tomás supera este dualismo, pero su doctrina del alma como forma *subsistente* queda sin fundamental solución. La creación del alma supone, presupone, la creación de la persona; la forma constituye el ser del compuesto que se atribuye, como a su sujeto, a una nueva persona, creada en nihilo, último *hipokéimenon* de todas las notas constitutivas del hombre.

⁸¹ *De unitate intellectus*, cap. 1

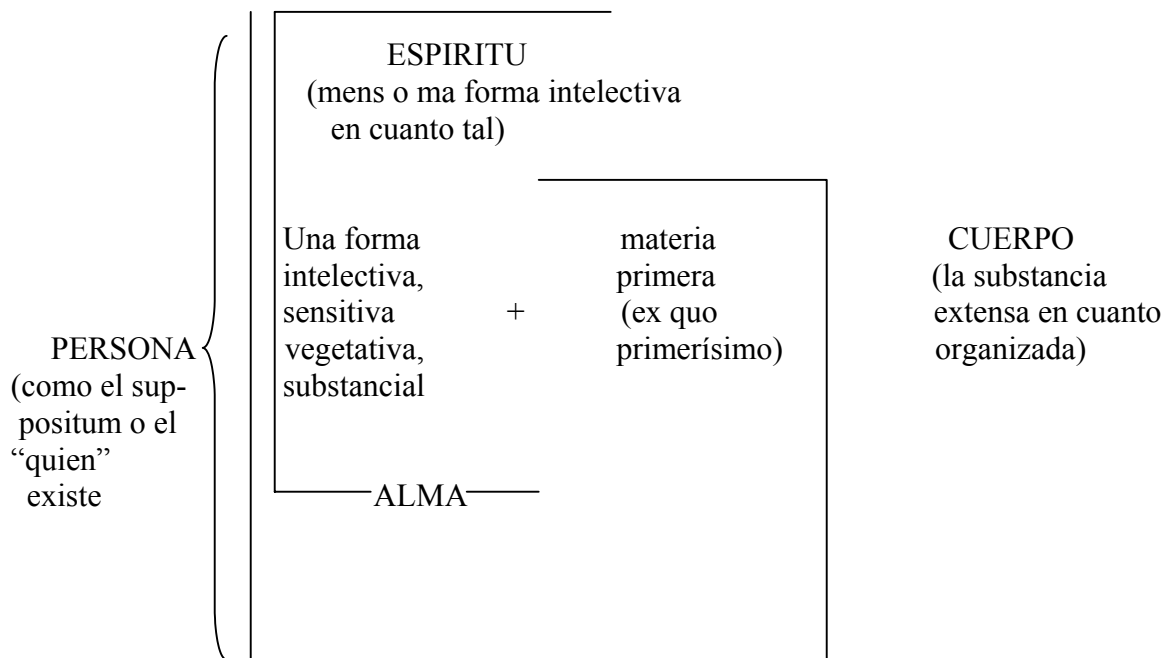
⁸² I, q. 29, a. 2, *corp.*

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *De spirit, creat.*, a. 1, *cor.*

8. En el aristotelismo la substancia sólo tiene una forma substancial y la materia primera. En el tratado Del Alma, Aristóteles, presenta al alma como la forma única del compuesto humano. Tomás obró en consecuencia; el alma es racional, es la única forma substancial, incluyendo las funciones del alma vegetativa y sensitiva. Veamos un esquema que nos permita comprender figurativamente lo que decimos:

UNIDAD DE FORMA O UNICIDAD SUBSTANCIAL



Como puede observarse en el esquema la forma es el coprincipio de la materia, cuya existencia queda determinada por su mutua y trascendental referencia. La materia es pura potencia, determinabilidad, no es todavía un ente. La forma es actualidad, determinación esencial, pero tampoco es un ente. Sólo la substancia es ente, sólo a ella se puede predicar la existencia, subsistencia y perseidad; no al alma.

La materia primera, radicalmente, pura potencia, sólo impropriamente puede llamársele cuerpo. La materia signata quantitate (externa), en cuanto accidente de la sustancia puede ser llamada cuerpo, pero accidentalmente. El cuerpo, en el sentido estricto y vulgar, es la totalidad de la substancia humana en cuanto externa, sensiblemente percibida, -lo que incluye al alma como a su estructura cuantitativa-. El cuerpo y el alma no se encuentran entonces opuestos o antepuestos como dos coprincipios, sino impropriamente; el alma es la forma del cuerpo (como parte al todo). Tomás se opuso a la tesis tradicional de que el cuerpo de Cristo, antes y después de la muerte era idéntico. El cadáver, sin alma, no era la misma substancia y la organicidad que todavía permanecía, era el "resto" de otra sustancia desaparecida.

La forma substancial, el alma, moría para Aristóteles con la destrucción del compuesto. Para Tomás, en cambio, la forma substancial racional, por una referencia no explicitada a la persona, posee una subsistencia propia que trasciende la descomposición de la substancia humana. El alma de Tomás, entonces, no es la de Aristóteles... Este admitía, además de la mortalidad natural del alma racional (*entelejeia* del cuerpo organizado), un principio separado y divino (el *noús*). Tomás hace de este *noús* una función activa de la facultad especulativa del alma intelectual, única forma substancial del hombre. El alma, *forma substancial subsistente* es una fórmula nueva, producto de una conciencia cristiana adulta, en la plenitud de la autoconciencia de su visión del mundo y del hombre, expresión adecuada según el instrumental filosófico del siglo XIII (en este caso del aristotelismo latino medieval).

Esta doctrina se muestra tanto más actual cuanto más los biólogos contemporáneos – superando la reducción cuántica y mecanicista del cuerpo de los físicos y matemáticos anteriores al siglo XX- echan manos de conceptos como estructura o sistema de organización vital. La “forma substancial” sería la estructura totalizadora, que “dada-ya” en la célula madre, original, orienta, constituye y desarrolla el cuerpo orgánico. La desaparición de esta forma estructurante, activa o alma, produce la des-organización del cuerpo vivo, la muerte.

En efecto, en nuestro tiempo se produce el redescubrimiento de dimensiones corporales olvidadas desde el siglo XVI. La escuela franciscana del pluralismo formalista de Duns Scoto derivará el dualismo nominalista y fideísta de Guillermo de Ockham.

Este filósofo, piensa que nuestra inteligencia no puede conocer la distinción entre las diversas formas, y afirma que el cuerpo y el alma son dos substancias con pluralidad de formas⁸⁵.

Descartes significa la culminación de esta tradición, más que la inauguración de una nueva posición, cuando en 1628 escribía a Mersenne que “he tomado posición con respecto a los fundamentos de la filosofía” (Carta del 15 de abril de 1630), es decir, la eliminación de su sistema –y de la filosofía moderna- de la forma substancial y las cualidades accidentales⁸⁶. Los cuerpos, los cuerpos vivos, eran entonces pura extensión y movimiento. El dualismo antropológico era radical. Pero a fines del siglo XIX se deja ver una reacción.

Un ejemplo, entre tantos, es el de Hans Driesch, quien en su obra cumbre, *Philosophie des Organischen*⁸⁷, explicaba que había adoptado “la terminología de Aristóteles y designado este factor de autonomía de los fenómenos de la vida bajo el nombre de *entelejéia*... La etimología de la palabra *entelejéia* nos lo autoriza, pues hemos visto que los fenómenos de la vida encierran algo que porta-fu-fin-en-sí-mismo”⁸⁸. El gran biólogo además redescubrirá el sentido del alma como forma a su nivel natural y humano⁸⁹. Los aportes de

⁸⁵ *Quodl*, VII, II, q.11; *Quodl*, I, q. 10; *Expositio aurea*, fol. 56.

⁸⁶ *Méditations*, sixièmes réponses, Adan-T., IX, p.238ss.

⁸⁷ Leipzig, 1909.

⁸⁸ I, cap. 2, III.

⁸⁹ Cfr. *Leib und Seele*, Leipzig, 1916, como Ich, selbst y Wirklichkeitslehre, Leipzig 1917.

Driesch en plena expansión de la fenomenología, indicaron ya antes de 1920 la necesidad de unir al método fenomenológico un lenguaje categorial.

Adolf Portmann explica bien el replanteo de la cuestión de la forma o del alma cuando dice que “el problema actual no es ya el de la célula (tomada individualmente), sino del mutua efectuación de un aparato nuclear (Kernapparat) y una estructura del plasma (Plasmastruktur)... El concepto de todo y de Totalidad ha pasado en los últimos decenios, también en biología, a primer plano”⁹⁰. Es exactamente la cuestión del alma como forma del compuesto, principio originario y orientador de todo el organismo. La biología contemporánea permite a la antropología filosófica contemporánea efectuar un nuevo paso adelante. Será necesario, no sólo expresar la comprensión pre-conceptual al nivel de la fenomenología (descripción ontológica), sino igualmente redescubrir, profundizar y forjar aún, un lógos categorial de nivel óptico que deberá inspirarse en los aportes de la antropología de Aristóteles definitivo (330-322 a.JC) y del Tomás de Aquino del último período (1266-1275 d.JC), *aunque situando la solución a otro nivel; el indicado por la filosofía de la “Ex –sistencia”*.

⁹⁰ *Philosophie des Lebendigen*, en *Systematische Philologie*, Stuttgart, 1963, p. 414.