

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 enfrento 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 mostruosas 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

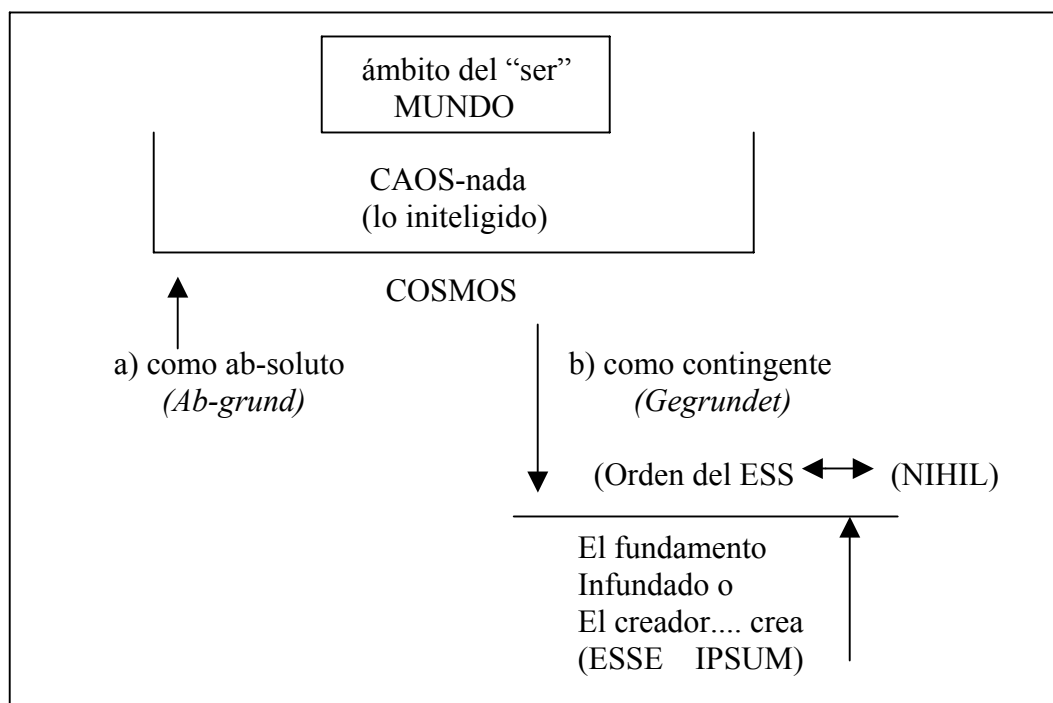
²³ Véase, W. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963; O. Plöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963; M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid, 1967; quien primero planteó la cuestión fue Max Mueller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der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