

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 vital*), 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 instauro 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, rememorado, 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 comprensión, 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-presas 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 encubrimiento (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 Schicksals*). 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 –táxis 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.