

El mundo como objeto de acción y teoría

The World as Object of Action and Theory

JUAN JOSÉ SANGUINETI

Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma)
sanguineti@pusc.it

RECIBIDO: 14 DE MAYO DE 2015
VERSIÓN DEFINITIVA: 6 DE OCTUBRE DE 2015
DOI: 10.15581/013.18.27-50

Resumen: Ser-en-el-mundo define en Heidegger una situación existencial ontológica práctica que en una primera aproximación caracteriza el conocimiento intelectual y que tiene que ver con la noción husserliana de intencionalidad. En el *Curso de Teoría del Conocimiento* Polo rectifica este planteamiento subrayando la primacía de la teoría sobre la acción e interpretando la relación práctica (técnica) con el mundo como un nivel inferior del “tener”. Mediante comparaciones con Husserl, Scheler y Jonas con relación al pensamiento de Polo, el artículo presenta diversas nociones de mundo (fenomenológica, metafísica, moral) que permiten clarificar el problema de las relaciones entre la contemplación y la acción en el mundo.

Palabras clave: ser-en-el-mundo, *Umwelt*, mundo, objeto, percepción, acción, contemplación, interés, cuidado, teoría, praxis.

Abstract: Being-in-the-world defines in Heidegger an ontological and practical existential situation that in a first approach characterizes intellectual knowledge, an approach related to the Husserlian notion of intentionality. In his *Curso de teoría del conocimiento*, Polo rectifies this characterization, stressing the primacy of theory regarding action, and interpreting the practical (technical) relationship with the world as a lower level of “having”. Making some comparisons between Husserl, Scheler and Jonas, in connection with Polo’s thought, the article presents different accounts of the notion of the world (phenomenological, metaphysical, moral) that allow to clarify the problem of the relationship between contemplation and action in the world.

Keywords: Being in the World, *Umwelt*, World, Object, Perception, Action, Contemplation, Interest, Care, Theory, Praxis.

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo realizaré una serie de comentarios sobre algunos temas afrontados en la segunda y tercera lección del volumen II de Leonardo Polo de su obra *Curso de Teoría del Conocimiento*¹. Los comentarios consistirán en comparar los puntos tocados por Polo con las mismas nociones tratadas por Husserl, Heidegger, Scheler y Jonas, en la medida en que esto pueda hacerse dentro del espacio de este artículo. Las comparaciones históricas permitirán percibir mejor la hondura de los temas de estas lecciones del *Curso* y ayudarán a obtener una visión más cabal de los problemas ahí tratados, que en definitiva se refieren a la relación entre la teoría y la acción en el mundo.

Polo en estas páginas comienza a tratar en detalle de la operación intelectual, como corresponde a un libro de teoría del conocimiento. Inicialmente lo hace en diálogo con la obra *El ser y el tiempo*² de Heidegger, es decir, tomando como punto de partida la comprensión humana vista a la luz de la fenomenología existencial de Heidegger. Como sabemos, el conocimiento intelectual se configura en este escrito del filósofo alemán como “ser en el mundo”, obviamente según un modo cognitivo y no simplemente físico. Polo, por su parte, va a reconducir la noción de Heidegger de mundo a la de *objeto* –u objetualidad– pensado, y admitirá el ser en el mundo de este filósofo sólo en el sentido del hábito predicamental aristotélico interpretado en sentido amplio.

Se trata de una rectificación que, en algún sentido, parece implicar una vuelta a Husserl, desde la cual, a su vez, Polo propondrá el punto central de su filosofía, que es el abandono del límite mental, límite que está precisamente en el objeto pensado. No me detendré en esta temática, ampliamente conocida para quien esté familiarizado con el pensamiento de Polo. Consideraré primeramente la noción de *ser en el mundo*, central en las dos lecciones del *Curso* II.

2. SER EN EL MUNDO. HEIDEGGER Y POLO

Detrás de la noción de mundo en Heidegger está la concepción husserliana de la intencionalidad. El pensamiento tiene siempre un objeto. Así en

¹ *Curso de teoría*, II, 1985, 53-86. Me referiré a estas páginas en el cuerpo del artículo con la expresión *Curso* II.

² Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004 (la obra original es de 1927).

Husserl³. Tal objeto en Heidegger se configura principalmente como el mundo cotidiano, visto como el entramado de las cosas a la mano, cosas predispuestas para la acción o referidas a la acción humana⁴. Heidegger ha sustraído al objeto husserliano el acento primariamente teórico o especulativo. La intencionalidad sufre en él una flexión pragmática, aunque se reivindica un carácter ontológico precisamente al mundo de los asuntos y negocios. La visión pragmática, en el sentido de usar de las cosas que el mundo nos ofrece, comporta una ontología, un complejo de entes que se dan al hombre y antes que nada a sus actividades en el mundo. La fenomenología no se refiere, entonces, a lo pensado sin más, o a lo meramente contemplado, sino a lo pensado en tanto que interpretado como un estar y vivir pragmático en el mundo conocido. Criticando a Heidegger, señala en cambio Polo:

El conocimiento es anterior a su comunicación en la acción. Heidegger no lo entiende así. Cree que la pura consideración del conocimiento (la teoría del conocimiento) es un derivado abstracto de ese estatuto primario que es el conocimiento en la acción misma; según esto, el fenómeno del sentido es ante todo pragmático⁵.

En su rectificación de la postura de Heidegger, Polo desarrolla en las lecciones que aquí comento una noción de mundo que restituye valor a la primacía de la contemplación sobre la praxis técnica y laboral. Esto no significa que Heidegger sea un pragmatista. Él reconoce que en el hombre puede darse una “detención” (*Aufenthalt*) ante la cosa que uno ve, en la cual uno se abstiene de toda manipulación⁶. Heidegger distingue cuidadosamente entre el “ser la mano” (*Zuhandensein*), disponibilidad de uso de las cosas ante las que uno se “cuida”, y el “ser ante los ojos” (*Vorhandensein*) o la presentación de la cosa a los ojos contemplativos humanos. Así lo hace notar Polo⁷, quien subraya de todos modos que para Heidegger el *Zuhandensein* es más primitivo.

³ Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, libro I (original de 1913), n. 37.

⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* cit., &&13-16.

⁵ *Curso de teoría*, II, 62.

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* cit., &13, 74. Esta detención se parece a la expresión que Polo usa con frecuencia de “pararse a pensar”. Así, escribe en estas páginas: “Lo característico del hombre es la capacidad de pararse a pensar, con la que se corresponde el mundo en el sentido de manifestación” (*Curso de teoría*, II, 76).

⁷ Cfr. *Curso de teoría*, II, 77.

Quizá la distinción parezca sutil y podría pensarse que la primitividad es más bien cronológica. El niño es antes práctico que contemplativo. Pero la primacía que Polo subraya no es de este orden genético, sin que se refiera a que la acción humana, en general, está precedida o iluminada por una comprensión intelectual como tal. “Si el conocimiento está comunicado a la acción, quiere decirse que no se confunde con ella, y si no se confunde y está comunicado, debe precederla. Además, esa precedencia implica superioridad”⁸. Heidegger ve, por el contrario, la contemplación con referencia a la acción:

La conducta ‘práctica’ no es ‘ateorética’ en el sentido de la falta de la vista, y aquello en que se diferencia de la conducta teorética no reside sólo en que aquí se contemple y allí se *opere*, ni en que el operar, para no permanecer ciego, aplique el conocimiento teorético, sino que el contemplar (*Betrachten*) es tan radicalmente un ‘curarse de’ (*Besorgen*) como por su parte el operar (*Handeln*) tiene *su* vista (*Sicht*)⁹.

Podría dudarse si esto quizá no sería en parte cierto con referencia a los problemas éticos de fondo, como la cuestión del sentido de la vida. Sin embargo, en el conjunto del escrito de Heidegger el énfasis relativo al ser en el mundo se pone en la practicidad útil. El conocimiento ordinario ontológico se ve como primariamente relacionado con los cuidados u ocupaciones que surgen de las relaciones prácticas con el entorno de las cosas, con eso que posteriormente se verá que puede ser un obstáculo para situarse de modo auténtico frente al ser, ya por encima del mundo. Los ejemplos de Heidegger van en este sentido y por eso él pasa a la consideración de los instrumentos o cosas útiles: la pluma, la tinta, el papel, la mesa, la lámpara, el martillo¹⁰. Pero la trascendencia con respecto al mundo, el volver la cara al ser, no es una contemplación en Heidegger, sino un enfrentarse con la nada, como señala Polo: “La nada a la que alude Heidegger no es el no ente del principio de no contradicción, sino el ser que no se corresponde con ningún uso, el ser que no se manifiesta por entero en entes”¹¹, es decir, tal actitud supone ponerse fuera del

⁸ *Ibidem*, 62-63.

⁹ M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* cit., &15, 83.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, &15. Polo alude, en este sentido, a la palabra “cosa” que en griego se dice *prágmata*, es decir, asuntos útiles de la vida (cfr. *Curso de teoría*, II, 58), lo que corresponde a M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* cit., &15, donde el filósofo identifica la “praxis” con el “curarse de” (*besorgene Umgang*).

¹¹ *Curso de teoría*, II, 62.

mundo. Los “entes”, en cambio (no así el ser) tienen que ver con los usos pragmáticos de la vida mundanal. Es difícil, entonces, que Heidegger pueda admitir una contemplación de las mismas cosas del mundo, y tampoco ella aparece cuando el hombre eventualmente se sitúa por encima del mundo con relación al ser.

La corrección que hace Polo a Heidegger en estas páginas, en conclusión, se sintetiza en dos puntos. Primeramente, Polo reconduce la noción de mundo a la presentación de las cosas al entendimiento humano, esto es, a los objetos contemplados. Por eso la lección II del *Curso II* acaba con estas palabras: “Mundo ahora significa objetualidad. En tanto que el hombre tiene *bíos theoretikós* puede corresponderse con el mundo de una manera puramente objetual”¹². Polo declara en este sentido su acuerdo con Platón respecto al primado de la contemplación¹³, pese a que obviamente no sigue su ontología de las ideas.

Como dije, se trata de cierta vuelta a Husserl, motivo por el cual Polo precisará más adelante que “el mundo no es una cosa real”¹⁴, pues es el mundo de las cosas en cuanto pensado o contemplado. No es naturalmente la noción de mundo como producto sintético de la razón, ni una idea orientativa como en Kant. Es el mundo en cuanto objeto del conocimiento intencional.

Mundo puede significar también el ambiente en el que se despliega la acción práctica humana, pero derivadamente, no como lo primario. En este sentido, en la *Antropología trascendental* Polo se hace alusión a la disponibilidad entrañada en las cosas del mundo humano:

Atendiendo a la capacidad dispositiva de la esencia del hombre, se entiende por mundo humano el entorno del que se dispone. En contraposición, el trasmundo es aquello de lo que no se dispone, y que los antiguos interpretaban como sede de fuerzas extrahumanas. Cabe admitir el trasmundo en tanto que la concausalidad del universo no es disponible¹⁵.

Considero, me permito añadir, que el mundo como disponible no es solamente el entorno terrestre. Aunque no podamos disponer del universo de las galaxias a causa de las distancias espacio-temporales, en principio lo físico es-

¹² *Ibidem*, 72.

¹³ Cfr. *ibidem*, 65.

¹⁴ *Ibidem*, 87.

¹⁵ *Antropología*, II, 274.

taría disponible a una intervención humana si fuera materialmente accesible, y la observación instrumental, con la que llegamos mucho más allá de la Tierra y del sistema solar, nos permite de hecho un acceso perceptivo que no es cualitativamente tan diverso del que tenemos con las cosas cercanas. Sin pasar a la ciencia-ficción, hoy no es absolutamente inconcebible que alguna intervención técnica humana sofisticada pudiera tener consecuencias en el cosmos y no sólo en la tierra o en el sistema Solar.

La noción de mundo como objeto contemplable, sin llegar todavía al nivel de la metafísica, tiene una validez en el ámbito del conocimiento común y también en el conocimiento científico y no tiene por qué separarse de la disponibilidad técnica de las cosas, relacionada con su materialidad. Todo lo material puede ser afectado por el accionar humano físico. La visión metafísica que en Polo se refiere ya al abandono del límite, aludida implícitamente en la expresión arriba citada sobre la concausalidad del universo, que como tal no es disponible, implica una noción más alta de contemplación¹⁶.

El mundo como objeto contemplado, el objeto de la teoría, basado, diría yo, en la percepción de la bóveda celeste y en la contemplación amable de la naturaleza terrestre, es la plataforma que posteriormente debe ser trascendida para poder llegar al ser extramental, cosa a la que Heidegger de alguna manera aspiraba, pero a la que claramente no llegó. Este punto es fundamental en la filosofía de Polo. El acceso al ser más allá del objeto considerado significa, pues, una superación de la fenomenología tanto de Husserl como de Heidegger, un punto ampliamente conocido por los estudiosos de Polo.

En segundo término, Polo interpreta el ser-en-el-mundo de Heidegger, que Polo prefiere llamar *estar en el mundo*¹⁷, en el sentido del predicamento *habitus* de Aristóteles¹⁸. No se trata sólo del tener adornos y ropa que cubre el cuerpo, sino de un “tener” o “haber” de carácter instrumental que constituye la relación pragmática con el plexo de las cosas del mundo, posibilitada por el cuerpo humano, sobre todo el cerebro y las manos. Es más, tal relación constituye precisamente el mundo humano¹⁹. Se trata en definitiva del *habitar* del hombre en su entorno ecológico mediante la técnica y el trabajo. Polo men-

¹⁶ Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, tomo IV, Eunsa, Pamplona, 2004, 634.

¹⁷ Cfr. *Curso de teoría*, II, 56.

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 57-60.

¹⁹ Cfr., en este sentido, el artículo de L. POLO, *Tener y dar*, en F. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ (Ed.), *Estudios sobre la Encíclica Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, 205-211, que en cierto modo es como una glosa de algunos aspectos de la lección segunda del *Curso II*.

ciona como referencia de esta idea un trabajo inédito del profesor Juan Cruz Cruz²⁰.

El mundo así es la habitación del hombre que trabaja. No lo domina como un puro ejercicio de poder, sino porque es menesteroso y necesita perfeccionar las cosas por el trabajo al servicio de los demás y de sí mismo. El hombre domina el mundo en que habita para poder así ejercer una *tenencia* más alta, que son las operaciones inmanentes de entender y amar también las cosas del mundo y, sobre todo, las personas y Dios.

El fin del hombre no es la producción, sino la contemplación, y la producción vale en tanto en cuanto que es un medio para algo más alto (...) Todo lo que hacemos en este mundo tiene como fin entender y amar, porque amar también es operación perfecta. Esto último ha sido un descubrimiento de la antropología cristiana²¹.

La conducta humana es, pues, el trabajo guiado por la contemplación del mundo y orientado al amar personal, a la vez que el trabajo mismo desvela aspectos contemplables del mundo. La tenencia o posesión en el sentido de habitar un mundo propio es para Polo el fundamento del derecho humano de propiedad²².

3. INTERÉS Y CUIDADO

Un elemento relacionado con el mundo de los asuntos humanos que aparece en estas lecciones del *Curso II* es la noción de *interés*, no tocada en *El ser y tiempo*, pero asimilada por Polo al plexo sistémico de las cosas a la mano del ser-en-el-mundo. La lección segunda comienza precisamente con una presentación de la situación del hombre en el mundo marcada por el interés. Estar en el mundo es estar-entre (*inter-esse*) las cosas, que en su mutua referencialidad global constituyen, como vimos, lo que se llama mundo.

La noción de interés como actitud clave para entender el conocimiento fue tematizada por Habermas en *Conocimiento e interés*, en un contexto no li-

²⁰ Cfr. *Curso de teoría*, II, 60. El trabajo publicado posteriormente podría ser J. CRUZ CRUZ, "Haber y habitar. Determinación y alcance del haber categorial", en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), 735-771.

²¹ *Tener y dar* cit., 212.

²² Cfr. *Curso de teoría*, II, 59-60.

gado a Heidegger, sino más bien hermenéutico y crítico-social, pero que de todos modos podría relacionarse con la óptica de *El ser y el tiempo*²³. Polo refiere el interesarse por las cosas al habitar del que hemos hablado en el apartado anterior. Allí donde se habita surgen las cosas que hay que hacer, los proyectos, las cosas interesantes. El que habita, proyecta y se interesa es la persona, el *Dasein* de Heidegger.

El interés y el habitar son nociones que se coimplican; habitar es interesarse por un ‘entre’, por un plexo; también al revés: si se establece un interés en orden a un plexo, a un sistema de referencias, se instala *uno* en el modo que se llama habitar²⁴.

En Heidegger los intereses nacen del *cuidado* o solicitud con que el hombre de la cotidianidad se ocupa de las cosas que se le presentan a la mano²⁵. La noción de “cuidar” o “curarse de” (ocuparse de una tarea, de un objeto) es correlativa a la de interés. Uno se preocupa de aquello que le interesa. El cuidado, visto en cierta perspectiva, tiene que ver con lo que a uno le interesa prácticamente, como tener que ir a la oficina, tener que cumplir tales o cuales tareas y cosas de este tipo, con la sugerencia implícita de que se trata del mundo del trabajo. Polo subraya que el cuidado propio del estar prácticamente en el mundo surge de la necesidad o menesterosidad del hombre:

Solicitud, cuidado, cultura, interés, usar el martillo para clavar un clavo: todo eso está aludiendo a un carácter de la vida que tiene poco de autárquico; es una vida que podríamos llamar menesterosa. El hombre ejerce una actividad pragmática porque está en situación de insuficiencia. El interés no se corresponde en modo alguno con la autarquía. Tomás de Aquino lo dice también: nuestro cuerpo no está suficientemente hecho y por eso nos vestimos²⁶.

La categoría heideggeriana de la “cura” (*Sorge*) no se limita, sin embargo, al ocuparse de las cosas (*besorgen*), sino que se extiende al cuidado de las personas (*fürsorgen*)²⁷. Esto nos lleva a completar la noción de mundo como

²³ Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982 (el texto original, *Erkenntnis und Interesse*, es de 1968), 310-325.

²⁴ *Curso de teoría*, II, 57.

²⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* cit., &&12-16.

²⁶ *Curso de teoría*, II, 67.

²⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* cit., &41.

entorno práctico de cosas con el concepto de Heidegger de *ser-con-los-demás*, compartiendo entre todos el mundo circundante o mundo humano²⁸. El ser-ahí (*Dasein*) es un *Mitsein*, un *Mitdasein*, un co-ser, un co-existir, no como algo sobreañadido a un sujeto cartesiano, sino como una situación originaria y existencial fuera de la cual no habría conocimiento. “En tanto el ‘ser ahí’ (*Dasein*) en general *es (überhaupt ist)*, tiene la forma (*Seinsart*) del ‘ser uno con otro’ (*Miteinandersein*)”²⁹. El ser-a-la-mano pertenece a las cosas, no a las personas. Los demás son captados como un doblete (*Dublette*) de nosotros mismos³⁰. El mundo, por tanto, no es nunca “mi” mundo, sino un mundo compartido con los otros, un co-mundo, un *Mitwelt*³¹.

Se puede convivir con los demás de modo inauténtico, viéndolos como un número del montón, o tratando de dominarles o simplemente de quitarles sus “cuidados”³², o bien convivir con ellos de modo auténtico, con solicitud (*Fürsorge*), tratando de ayudarles a que conquisten la libertad de asumir su propio cuidado, con respeto (*Rücksicht*) e indulgencia (*Nachsicht*)³³. La relación auténtica con los otros es de solicitud y no de utilidad. Polo no toca estos puntos en las lecciones que estoy comentando, pero sí señala que, en la línea de la concepción cristiana, los intereses prácticos aparecen situados en el contexto de la menesterosidad de las personas³⁴.

En un tercer sentido, el cuidado en Heidegger es una dimensión preontológica del existente que tiene que ver con su perfeccionamiento o su llegar a ser eso que puede ser libremente para sus propias posibilidades. Su existencia es cuidado en este sentido³⁵. Es la dimensión que más interesa a Heidegger, quien declara haberse inspirado aquí en la antropología agustiniana puesta en relación con la ontología aristotélica³⁶. Pienso que este punto tiene que ver con lo que en la tradición cristiana se ha entendido como “cura del alma” e incluso “cura pastoral”, aspectos que aparecen en Heidegger, como es frecuente, de modo existencial en un horizonte de finitud no explícitamente teo-

²⁸ Cfr. *ibidem*, && 25-27.

²⁹ *Ibidem*, &26, 142.

³⁰ Cfr. *ibidem*, &26, 141.

³¹ Cfr. *ibidem*, &26, 135 (“Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*”).

³² Cfr. *ibidem*, &27.

³³ Cfr. *ibidem*, &26, 139 (la traducción castellana no deja ver la sencillez y claridad con que se expresa aquí el texto alemán).

³⁴ Cfr. *Curso de teoría*, II, 67.

³⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* cit., &42.

³⁶ Cfr. *ibidem*, &42, nota a pie de página en p. 199.

lógico³⁷. Heidegger, aquí como en otros sitios, “seculariza” de alguna manera categorías teológicas, es decir, las transfiere a un mundo donde Dios no aparece³⁸.

Ante lo que llevo dicho, podría parecer que la reducción que hace Polo (en las páginas que estoy comentando) del mundo al objeto pensado empobrece la temática. Pero no es así. Las cuestiones de contenido sobre las relaciones de la persona con el ser extramental, con los demás y con Dios aparecen en otros sectores de su filosofía, que aquí no comentaré. La corrección de Polo a Heidegger es gnoseológica. Lo que Polo no admite es que la operación intelectual humana se reduzca a la relación de cuidado e interés con el mundo, cosa que no significa negar la riqueza de las relaciones humanas, de las que tratará en la antropología. Por eso, a lo largo de las páginas que siguen a estas dos lecciones, Polo deja la cuestión del mundo y pasa a caracterizar el pensamiento en su apertura inmediata y no procesual al objeto entendido, contemplado teóricamente, sea éste el mundo o cualquier otra entidad existente en el mundo. Respecto al interés, por tanto, Polo señala:

La estructura medial-final del interés no es el único modo de entender el mundo. El mundo no está definido por el interés. Que el hombre articule prácticamente no determina la estructura real del universo. Por mundo puede entenderse estrictamente lo objetivamente pensado. El mundo como lo objetivado no es el mundo de la conducta práctica, sino el mundo que se corresponde con la capacidad teórica del hombre. Según mi capacidad teórica estoy ante el mundo como objeto, no ante el mundo según un plexo interesante³⁹.

Heidegger, como dije, no es pragmatista. En *El ser y el tiempo* él ve de modo negativo la inmersión del hombre en las cosas mundanas, cosa que conecta con la conocida tesis heideggeriana sobre la vida inauténtica y el olvido del ser. Esto le permitirá años más tarde plantear una crítica de la cultura tec-

³⁷ Cfr. sobre este punto J. A. ESCUDERO, “Heidegger: Being and Time and the Care for the Self”, en *Open Journal of Philosophy*, 2013 (3), 302-307. Publicado online en mayo de 2013 en SciRes (<http://dx.doi.org/10.4236/ojpp.2013.32047>), consultado el 5-X-2015. Este autor interpreta *El ser y el tiempo* como una obra centrada en lo que llama la ética del cuidado.

³⁸ Así lo sostiene, por ejemplo, Hans Jonas, en su conferencia a teólogos *Heidegger and Theology*, publicada en H. JONAS, *The Phenomenon of Life*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1966, 241 (la conferencia es de 1964).

³⁹ *Curso de teoría*, II, 69.

nológica propia de la modernidad⁴⁰. Sin embargo, no lo hará en una perspectiva contemplativa. Polo, en cambio, reivindica ante todo el valor de la teoría.

Un martillo cuando es usado no tiene el mismo sentido que cuando uno se detiene a considerarlo. En tanto que susceptible de consideración detenida, llamaré al objeto pensado *objetualidad*, o pura esencia para emplear la terminología de Husserl. Una esencia pura está enteramente alejada de la posibilidad de organización manual: las esencias no son manipulables. Si considero una objetualidad, no la adscribo a mi vida práctica⁴¹.

Ante lo práctico-técnico, el hombre puede desinteresarse. Leamos otros dos textos de Polo al respecto:

La pragmática tiene que ver con las quiebras de la vida, pero la persona no es propiamente un ser en quiebra. Es más adecuado a la vida de la persona el ser desinteresado. Con el ser desinteresado se corresponde otra noción de mundo, en el que se está, pero no según el interés, sino de otra manera⁴².

El pensar no es el interés. Aristóteles distinguía el plano de las necesidades de la vida y el plano de la teoría. El orden práctico es un orden de necesidades. Las necesidades de la vida comportan cierta contingencia, es decir, cierta debilidad en la posesión del fin (...) La teoría, en cambio, es una situación de autosuficiencia en lo que al fin se refiere, y por eso no remedia necesidades, no modifica nada. El pensar, es decir, el 'estar-en-el-mundo' (entendiendo 'mundo' como objetualidad) deja en suspenso cualquier hacer⁴³.

Los intereses prácticos se relacionan con un fin que se debe alcanzar. En cambio, en el conocimiento intelectual, en cuanto operación inmanente, tenemos una posesión intrínseca del fin. "El *télos* de la vida humana se concentra en la intelección, no en la práctica. El pensar no es el interés; el interés no es posible sin el pensamiento, pero este último no está en el interés como en

⁴⁰ Cfr. *Die Frage nach der Technik* (1949), publicado en M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954; y *Die Technik und die Kehre*, G. Neske, Pfullingen, 1962.

⁴¹ *Curso de teoría*, II, 70-71.

⁴² *Ibidem*, 67.

⁴³ *Ibidem*, 74-75.

su estatuto propio, sino comunicado”⁴⁴. La acción humana en el mundo procede de su conocimiento intelectual y no al revés.

De todos modos, considero que se podría también pensar en un concepto de interés no ligado a la practicidad de los negocios o de las cosas técnicas. La noción de interés es en definitiva psicológica, y como tal apunta a un objeto que atrae la atención cognitiva y que así resalta en medio de un fondo de cosas del que se tiene una conciencia lateral. El interés supone, además, un apetito inquisitivo que en un contexto contemplativo comporta el deseo o el amor por investigar algo que no se conoce bien o que despierta la maravilla. Es pues, una relación teleológica que procede del ámbito que se desea conocer más y mejor, el cual no resulta indiferente ni aburrido. Presupongo un apetito moralmente recto, porque las personas a veces pueden desinteresarse o no atender a lo que no conviene a su rectitud de vida, con la consiguiente complicación y tendencia al auto-engaño y a la mentira⁴⁵.

Antonio Millán Puelles señala, al respecto, la importancia del interés por la verdad como tal –*interés cognitivo* especulativo, no necesariamente desgajado de la práctica– y, además, la relevancia del *interés comunicativo* que impulsa a dar a conocer una verdad⁴⁶, entendiendo aquí por verdad la conformidad del pensamiento y la palabra con lo que las cosas son y no, en cambio, la fabricación manipuladora de una versión de lo real adaptada a lo que a cada uno le interesa. Señala Millán Puelles que “si los intereses prácticos por la verdad predominan de un modo incondicionado sobre los respectivos intereses teóricos, ya está abierto el camino que puede conducir a la mentira”⁴⁷.

El interés sincero y genuino por la verdad implica cuidado y solicitud por descubrir la verdad de un asunto, en la medida de lo posible. Esto supone que la verdad que se busca es importante para la persona y que ésta es diligente en

⁴⁴ *Ibidem*, 63.

⁴⁵ En Habermas los intereses o fines estructuran el conocimiento, pero la dimensión contemplativa de la verdad realista se pierde, al ser confundida con el positivismo chato: cfr. M. UREÑA, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*, Tecnos, Madrid, 1998, 76-82. Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* cit., 318-337, donde se ve que el interés fundamental es el emancipatorio. Dentro de una filosofía realista, este interés podría reconducirse más bien a la finalidad ética de la vida humana, es decir, a la apertura y el encuentro de la persona humana con la verdad y el bien. Ésta es la dimensión liberadora de los engaños en que el hombre se encuentra sumido en su trato con las cosas del mundo y con las demás personas.

⁴⁶ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997. Aunque el autor no mencione a Habermas, probablemente esta obra supone una respuesta a las tesis expuestas en *Conocimiento e interés*.

⁴⁷ *Ibidem*, 18.

buscarla, lo que se resume en la noción de amor a la verdad. Cuando tal interés se da en un plano dialógico interpersonal, la fe –basada en la confianza en las personas– se asocia a la razón que busca la verdad. En Heidegger, en cambio, la fragilidad o finitud del ser en el mundo, aunque espolea o inquieta, no es capaz de orientar a la persona a convertirse a ese “más allá del ente”, ni por la vía del *lógos* ni por la vía de la fe.

La actitud especulativa o contemplativa ante el mundo, desinteresada en el sentido de que está por encima de los intereses prácticos del hombre, pertenece a la dignidad humana y es fuente de libertad ante los condicionamientos prácticos de la vida. En esto el hombre se alza por encima de los animales, cuya vida está limitada al ámbito de sus “intereses” instintivos (inclinaciones apetitivas animales). No es de extrañar que una de las manifestaciones más antiguas del hombre, e incluso un indicio de que estamos ante hombres en su sentido genuino –racional– y no ante homínidos no personales, es que los individuos tengan creencias cosmológicas.

4. DIVERSOS SENTIDOS DE MUNDO

a) *El mundo como horizonte de cosas para trascender: cristianismo, Heidegger, Polo*

El ser en el mundo como ambiente práctico-útil del hombre no agota la noción de mundo. A continuación me detendré en otros aspectos de la noción de mundo y de su relación con el hombre, aspectos que pueden verse como fenomenológicos, metafísicos y morales. Realizaré una comparación con otros escritos de Heidegger cercanos a *El ser y el tiempo* y con algunos textos de Husserl y Scheler, siempre en relación a la temática planteada por Polo. Al final veremos una serie de ideas de Jonas que confirman e ilustran la tesis de Polo sobre la objetivación del mundo.

La palabra *mundo* tiene su origen en el vocablo latino *mundus*, traducción del griego *kósmos*, términos que aluden a una ordenación adecuada, bella y limpia de las cosas. En la tradición cristiana la noción cosmológica del mundo, así como la del tiempo o periodo temporal muy amplio, *saeculum* (en griego, *eón*), pasó a indicar el mundo humano, caracterizado por la temporalidad, los afanes del trabajo, la preocupación por los objetivos futuros, las ambiciones humanas, los intereses de salir adelante en la vida, las valoraciones que dan los hombres a las cosas. De este modo “mundo” adquirió una connotación moral, que se

nota en la literatura cristiana, a veces ascética, en los adjetivos *mundano*, *temporal*, *secular*, por contraposición a lo eterno y divino. El mundo así entendido es el ámbito de las cosas humanas, que en San Juan aparece como bueno y amado por Dios, quien vino a salvarlo⁴⁸, pero también como habitado por el pecado si no es alcanzado por la salvación. En este sentido es algo que se distingue y aún se contrapone a Dios, y que al final será juzgado por Dios⁴⁹.

Este significado cuasi-moral está implícito en la noción de mundo del Heidegger de *El ser y el tiempo*, cosa que Polo hace notar en lección segunda de *Curso II*⁵⁰. “Heidegger reconoce que *mundo* tiene varios significados y enumera algunos, por ejemplo, el mundo de San Juan”⁵¹. El lugar donde Heidegger hace este estudio de los diversos sentidos de mundo es su ensayo *La esencia del fundamento*, escrito en 1928 y publicado en *Wegmarken (Hitos)*⁵². Se detiene especialmente en el mundo juanino, asumido por San Agustín, como propio de los hombres dominados por el pecado⁵³. La glosa de Polo es que aquí el habitar humano del mundo se torna en un énfasis excesivo de su carácter posesivo, de modo que el hombre acaba por quedar esclavizado por las cosas del mundo. Heidegger intenta, sin lograrlo, una ontología “transmundana”. Tiene el problema agustiniano, pero no lo resuelve.

En *La esencia del fundamento* Heidegger menciona otros sentidos de “mundo”⁵⁴: el mundo en Tomás de Aquino como conjunto de los entes creados por Dios, el mundo en Leibniz como la totalidad de los entes actuales finitos, la noción problemática de mundo de Kant como conjunto de todos los fenómenos. Hace notar que la noción de ser en el mundo en el sentido de relación con cosas útiles, explicada en *El ser y el tiempo*, no tenía más sentido que el de preparar una noción más amplia, adecuada para plantear el tema de la trascendencia⁵⁵.

En definitiva, Heidegger ve al mundo como un correlato esencial del hombre, pero no simplemente como naturaleza, sino como horizonte de cosas en vistas de la cual existe el hombre con sus proyectos para trascenderlas tem-

⁴⁸ Cfr. Jn 3,16-19.

⁴⁹ Cfr. Jn 14,30; 15,18-19; 17,6-26.

⁵⁰ Cfr. *Curso de teoría*, II, 66.

⁵¹ *Ibidem*, 66.

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, vol. 9, traducido al castellano como *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, 123-139.

⁵³ Cfr. *ibidem*, 125-126.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, 124-133.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 133-134, nota 82.

poralmente. No quiere Heidegger encerrar al hombre en el mundo. Su apelo a la trascendencia da impresión de ser como una “secularización” del tema teológico de la salvación. Polo pone de relieve la oscilación ambigua de Heidegger, que “pretende una ontología ‘transmundana’ a partir del mundo”⁵⁶.

Heidegger ve al mundo de un modo excesivamente negativo. Polo comenta que su ontología es patética⁵⁷. No imagina la posibilidad de una contemplación del mundo que le hablaría de Dios⁵⁸. Al final de su vida parece que espera una manifestación de lo divino⁵⁹, pero no contempla lo bonito y bueno de este mundo, pues más bien se siente desgarrado existencialmente en un mundo en el que los entes fascinan y promueven el olvido del ser, cosa que en nuestra época es obra de las estructuras tecnológicas que se nos imponen. El mundo práctico no puede ser en Heidegger un objeto de contemplación. Teológicamente podría decirse que el mundo del trabajo, en su cotidianidad, no es redimible porque no es contemplable.

b) *Mundo fenomenológico: Husserl*

El precedente inmediato de la noción de mundo de Heidegger es Husserl. Me detengo brevemente en este autor ya que dije que, de alguna manera, Polo interpreta el ser en el mundo heideggeriano con una cierta vuelta a la noción más teórica de la apertura humana al mundo que está presente en Husserl, especialmente en su obra *Ideas*⁶⁰.

⁵⁶ *Curso de teoría*, II, 66.

⁵⁷ Cfr. *ibidem*, 67.

⁵⁸ En mi trabajo *Aspetti degli insegnamenti di San Josemaría Escrivá rilevanti per la filosofia*, en J. LÓPEZ DÍAZ (Ed.), *San Josemaría e il pensiero teologico*, vol. I, Edusc, Roma, 2014, 395-409, señalo esta diferencia respecto a noción de contemplación en medio del mundo de San Josemaría Escrivá. Allí indico cómo es frecuente en cierta tradición filosófica, de la que Heidegger no es exento, considerar siempre de modo negativo el mundo del trabajo y la cotidianidad: cfr. *ibidem*, 397-404, con referencias a Heidegger en 401-402.

⁵⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, entrevista a la revista *Der Spiegel*, n. 23, del 23 de septiembre de 1966, publicada el 31 de mayo de 1976, a veces llamada *Sólo un Dios puede salvarnos*: cfr. <http://www.agustinianosalitre.edu.co/ArchivosCargados/2014/ENTREVISTA-DEL-SPIEGEL-HEIDEGGER.pdf>, consultado el 5-X-2015.

⁶⁰ Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I cit.; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México 2006, libro II. El libro de Husserl *Ideen II* fue publicado póstumamente en 1952 y fue corregido y retocado varias veces por Husserl y sus asistentes, especialmente E. Stein, hasta fines de los años 20. El mismo *Ideen I*, publicado inicialmente en 1913, fue retocado por Husserl en años posteriores.

La visión teórica ante el mundo de la que resulta la posibilidad de la actitud práctica fue vista claramente por Husserl, en términos fenomenológicos, como una característica del ser humano. Antes de considerar las diferentes relaciones del hombre con el mundo, tenemos ante todo la apertura del horizonte humano a todas las posibles investigaciones: este horizonte es el *mundo*⁶¹. En sucesivas formulaciones, Husserl lo caracteriza como el abarcante o el ámbito circundante del hombre, como un mundo relativo al hombre y no en sí mismo. Es el mundo real en tanto que aparece a la percepción humana, sin que por eso sea menos real⁶². La relación que tiene el mundo con el hombre como persona no es, pues, física o natural, sino intencional. Éste es el mundo de la cotidianidad, que puede suscitar intereses humanos de todo tipo, promoviendo en el hombre una actitud conductual teleológica, por tanto una conducta intencional y no meramente física.

El plexo de relaciones del mundo motivante y estimulante para el hombre se muestra así a la persona en cuanto que constituye precisamente su conocimiento. Puede ser objeto de la contemplación teórica o bien objeto de un interés técnico-práctico. Incluye las relaciones con las cosas y con las personas y es un mundo circundante compartido con los demás. En *Ideas II* encontramos páginas muy semejantes a lo que Heidegger escribe en *El ser y el tiempo* sobre el plexo de las cosas como propio del ser humano en el mundo, pero sin la restricción a lo puramente pragmático, sino conteniendo la posibilidad de la actitud teórica, que hará surgir, a partir del mundo cotidiano, el mundo de las ciencias⁶³. Así se comprende que los comentarios de Polo a Heidegger en las lecciones que nos ocupan parezcan estar más en sintonía con Husserl. Pero más aún con Scheler, como ahora veremos, quien obviamente depende de este filósofo y no de Heidegger.

c) *Scheler: la persona como objetivadora del mundo*

La relación del hombre con el mundo fue antropológicamente caracterizada por Max Scheler como una emancipación existencial de lo orgáni-

⁶¹ Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I cit., n. 1.

⁶² Cfr. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro II cit., n. 50.

⁶³ Cfr. *ibidem*, nn. 50-55.

co como tal, lo que no sucede con el mundo animal o *Umwelt*⁶⁴. Se trata de la apertura al mundo como objeto, que en Scheler se expresa con estas palabras:

Un tal ser espiritual [el hombre, la persona] ya no está ligado a la tendencia y al ambiente (*Umwelt*), sino que está libre del entorno mundanal (*umweltfrei*) y así podemos llamarlo como *abierto al mundo (weltoffen)*. Un ser así es, además, capaz de transformar esos centros de resistencia y de reacción que tiene el animal, en los que está inmerso extáticamente, en *objetos (Gegenstände)*, y sobre todo puede comprender la esencia (*Sosein*) de esos objetos, sin la limitación que el sistema de los impulsos vitales, como también las funciones y órganos sensoriales, que son su prolongación, imponen al mundo objetivo (*Gegenstandwelt*) y a sus datos⁶⁵.

La capacidad contemplativa nace, así, de la objetivación por la que el hombre puede enfrentarse ante una cosa no como un objeto relacionado con su conducta o acción técnica, o con un reenvío ulterior a alguna utilidad, sino en cuanto puede considerarlo como tal, en su *Sosein* o esencia. A esto llama Scheler *objetivación*, que concuerda con Husserl en términos generales, y que para Scheler es lo propio del espíritu en su trascendencia sobre lo vital-orgánico o biológico.

“El animal no tiene ‘objetos’. Vive solo extáticamente en su ambiente”⁶⁶, mientras que “el hombre es esa X capaz de comportarse como un ser ilimitadamente abierto al mundo”⁶⁷, porque “el espíritu es objetividad (*Sachlichkeit*), capacidad de ser determinados por la esencia de las cosas mismas (*Sosein von Sachen selbst*). El espíritu es una entidad viviente capaz de la más completa objetivación”⁶⁸.

⁶⁴ La noción de “mundo circundante” (*Umwelt*) utilizada en la filosofía por Scheler proviene del biólogo estonés J. J. von Uexküll (1864-1944), considerado uno de los fundadores de la etología y la ecología. Suele traducirse por *ambiente* e indica el ámbito o entorno de cosas que rodea la vida de una especie animal, en el que habita y con el que interactúa en relación con sus tendencias y facultades cognitivas. Cfr. J. J. VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlín, 1909. Cfr. sobre este tema L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal*, BAC, Madrid, 2008, 123-170.

⁶⁵ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlag, München, 1949, 39-40 (traducción mía) (la obra fue publicada originalmente en 1928). Cfr. las observaciones sobre Scheler acerca de estos temas en L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal* cit., 359-391.

⁶⁶ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* cit., 41.

⁶⁷ *Ibidem*, 41.

⁶⁸ *Ibidem*, 40.

Heidegger en su obra *Los conceptos fundamentales de la metafísica*⁶⁹ se confronta de alguna manera críticamente con estas ideas de Scheler. Este escrito corresponde a un curso dado en Friburgo en 1929, por tanto poco posterior a *Ser y tiempo* y también a *La esencia del fundamento*.

En este curso Heidegger sostiene tres tesis: a) la cosa material (la “piedra”) no tiene mundo (*weltlos*); b) el animal es pobre de mundo (*weltarm*); c) el hombre es formador de mundo (*weltbildend*)⁷⁰. En las páginas que comentan estas notas⁷¹ Heidegger se desentiende de un modo muy expeditivo de la noción de mundo de Scheler⁷², que en realidad está mucho más enraizada en una filosofía de la naturaleza que acaba coronada por la antropología.

Heidegger pretende ir en una línea más metafísica y llega a calificar a la visión jerárquica y estratificada scheleriana, que en realidad es profundamente aristotélica, de un error⁷³. Al mismo tiempo, caracteriza la “pobreza” del mundo del animal de una manera no muy lograda⁷⁴, orientándose una y otra vez a la metafísica del ser o, como se verá más claro en su trayectoria posterior, a una post-metafísica que se confronta con la diferencia ontológica de ser y ente, el punto que verdaderamente interesa e incluso angustia a Heidegger. La pobreza de la antropología heideggeriana, si la comparamos con Scheler, se debe a la ausencia en Heidegger de una verdadera filosofía de la naturaleza.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger caracteriza al mundo como la apertura al hombre del ente como tal en su totalidad⁷⁵. Parecería una tesis clásica, pero a lo largo de estas páginas el filósofo alemán vuelve a su idea básica relativa al horizonte del mundo como base del proyectarse humano. En este proyectarse resulta que el acecer del mundo se da como un

⁶⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, volúmenes 29/30; traducción castellana: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2007.

⁷⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., n. 42. Las tesis van siendo consideradas a lo largo de las páginas sucesivas de este volumen.

⁷¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., n. 45.

⁷² Cfr. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal* cit., 350-359.

⁷³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., n. 45.

⁷⁴ A. MACINTYRE, en *Dependent Rational Animals*, Open Court, Chicago y La Salle (Ill.), 1999, 43-51, critica con dureza a Heidegger en este punto (se refiere a los mismos sitios que he citado de la obra *Conceptos fundamentales de la metafísica*).

⁷⁵ Señala que “al mundo pertenece la apertura del ente como tal, del ente en cuanto ente” (“zu Welt gehört Offenbarkeit von Seienden als solchem, von Seiendem als Seiendem”): M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., n. 64. Lo mismo en los nn. 68 y 74 (“Welt als Offenbarkeit des Seiendes als solchen im Ganzen”).

prevalecer o dominio del mundo (*walten*)⁷⁶, que lleva al hombre a anhelar el ser eterno, que oscuramente se espera (*versehen*), mientras se está sumido en el peligro (*Gefährlichkeit*), incluso experimentando horror (*entsetzen*)⁷⁷. Con estas expresiones concluye esta obra. Significativamente acaba con una referencia de Nietzsche a la eternidad en *Así habló Zaratustra*⁷⁸. Sus consideraciones revelan una vez más una secularización de temas teológicos. Estas palabras se podrían parafrasear como una llamada a la conversión profunda que abandone el mundo de los proyectos humanos sumidos en la finitud. Por otra parte, son palabras que anticipan el pensamiento de Heidegger en los años sucesivos.

Resumiendo lo visto hasta ahora, podríamos decir que Husserl captó el conocimiento humano como una relación intencional con el mundo, que así aparece como como esencia objetual, comprendiendo potencialmente en su seno la posibilidad de la actitud contemplativa y a la vez práctica o poética. Scheler prosiguió en esta línea al poner en el espíritu la capacidad de objetivar las cosas para así captar su esencia, trascendiendo el encadenamiento al ambiente animal. El hombre se abre al mundo como esencia, mientras que el animal está confinado en su mundo circundante. Heidegger ve al hombre como coexistiendo con el mundo compartido con los demás (*Mitwelt*) y captado ontológicamente no de una manera contemplativa, sino como un entramado de vínculos prácticos con las cosas y las personas, y lo concibe sobre todo de un modo ético-existencial –cripto-teológico, salvífico–, un mundo que hace falta trascender para llegar a la autenticidad. El mundo es un proyecto de mundo vivido por el hombre como ser histórico.

Este planteamiento acaba en un callejón sin salida porque Heidegger excluye de la filosofía la relación con la fe religiosa. Polo está situado, por su parte, más en la línea de Husserl y Scheler, subrayando ante todo que la comprensión del mundo debe verse como la operación inmanente que se abre al mundo en su inmediatez y por encima del tiempo, temas todos desarrollados a lo largo del *Curso II*. Los problemas existenciales planteados por Heidegger salen en su tratamiento de la antropología trascendental. Otro punto que está presente en Polo, respecto a la temática de este artículo, es la noción metafísica de mundo, ausente en la perspectiva fenomenológica.

⁷⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* cit., n. 74.

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, n. 76.

⁷⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, en *Nietzsche Werke*, W. De Gruyter & Co., Berlín, 1968, vol. VI/1, 281-282.

d) *El mundo como universo*

Señala Polo que “por mundo puede entenderse también el conjunto de la realidad prescindiendo de la habitación humana”⁷⁹. El mundo así es el universo de la tradición metafísica aristotélica y tomista, el cosmos visto como la unidad ordenada de todos los entes⁸⁰. “La palabra ‘mundo’ no significa únicamente lo interesante. Admite otros sentidos: por ejemplo, mundo como universo. El universo es la totalidad de lo físico en tanto que ordenado”⁸¹. Además, Polo menciona otro sentido de mundo aún más alto, que es el de mundo en cuanto creado por Dios, lo que supone una especial relación del hombre aún más alta que la de la contemplación de su orden⁸².

El universo es susceptible de contemplación científica, como se ve en la astronomía, que no sólo surgió para orientarse en el espacio terrestre y marítimo, sino por el afán de conocer sin más⁸³. El universo es contemplable también en la perspectiva de la metafísica, como hace Polo en otros sitios de su filosofía. Sólo así se puede llegar a conocer a Dios como Creador del universo. Este punto pertenece también, como otros, a la dignidad humana. La persona humana tiene enraizada en su ser una profunda tendencia contemplativa: “es un apetito natural del intelecto el conocimiento de todos los géneros de las cosas, de sus especies y potencias, y de todo el orden del universo”⁸⁴.

5. JONAS: OBJETIVACIÓN Y PRESENCIA

En este último apartado voy a introducir algunas ideas de Hans Jonas que me parecen una ilustración más detallada de lo que vimos en Scheler y que al final convergen en la tesis de Polo sobre la contemplación del mundo y la superación del *Umwelt* animal⁸⁵.

Según Jonas, la planta establece por primera vez en la naturaleza cierta relación interactiva y orgánica con las cosas que crea un *ambiente*, cosa impensable en los seres inorgánicos. Sin embargo, en el animal, en tanto que per-

⁷⁹ *Curso de teoría*, II, 65.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 66.

⁸¹ *Ibidem*, 68.

⁸² Cfr. *ibidem*, 68.

⁸³ Cfr. *ibidem*, 67.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, III, 59.

⁸⁵ Cfr. H. JONAS, *The Phenomenon of Life* cit., y *Philosophical Essays*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1974.

cibe, se produce una trascendencia sobre la pura existencia metabólica. El vegetal está en estrecha contigüidad homeostática con el ambiente y por eso se está siempre nutriendo. En el animal, en cambio, se instaura una distancia entre él y el espacio y el tiempo de las cosas del mundo, de donde surge la necesidad de una mediación, con lo que emerge así una subjetividad que se enfrenta con un mundo de objetos, los objetos de la percepción y las tendencias. Se trata del mundo como entorno percibido, en el que el animal deberá buscar y conquistarse sus alimentos, sus presas, su contraparte sexual, y así es como desarrollará una conducta intencional y no meramente físico-química. Sus emociones crean una separación entre sus necesidades y su satisfacción, pospuesta para un futuro deseado. Por eso, para el animal las cosas percibidas ya son en cierto modo “objetivizadas”⁸⁶.

Las puntualizaciones aquí enunciadas significan que el ambiente animal (*Umwelt*) no es idéntico al vegetativo, así como tampoco es idéntico en el caso del hombre, aunque éste tenga también una dimensión orgánica y animal que afecta a su conducta y que modaliza su ser en el mundo. En convergencia con Scheler, Jonas señala que la objetivación en sentido pleno y riguroso aparece en el hombre y que se advierte, por ejemplo, cuando éste es capaz de forjar imágenes, incluso en el caso de un niño cuando traza un dibujo con escasa destreza.

Si los objetos percibidos por el animal comportan cierta separación de la materialidad en flujo, como si se tratara de una forma primitiva de abstracción, en la creación de imágenes esta separación es ya una plena objetividad a-temporal. La imagen reconocida como tal está completamente desgajada de la realidad material. Por eso el hombre es capaz de distinguir entre una representación dibujada o pintada y un objeto físico real, lo que para Jonas es una experiencia primitiva de la verdad. Aquí se sitúa la diferencia fundamental entre el *homo sapiens* y los demás animales, antes aún que en el lenguaje. Hay más distancia entre el sencillo dibujo realizado por un niño y lo que puede hacer un animal que la que existe entre esa imagen infantil y una sofisticada construcción geométrica. Pero al dibujar o representarse el hombre mueve sus

⁸⁶ Cfr. H. JONAS, *The Phenomenon of Life* cit., 99-107 (se trata del ensayo titulado *To move and to feel: On the animal soul*), y *Philosophical Essays*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1974, 185-205 (*Biological Foundations of Individuality*). Estas observaciones permiten no igualar sin más el entorno biológico animal al de los vivientes vegetativos, lo que deprime la naturaleza animal a un nivel ontológico demasiado bajo, cosa frecuente en la tradición racionalista occidental.

músculos bajo un control eidético. Su libertad y capacidad objetivante guían la proyección de formas en el mundo⁸⁷.

Estos puntos tienen que ver con las relaciones entre la percepción y la acción, lo que comporta un primer nivel para poder plantear la distinción y relaciones entre la teoría y la praxis poética. La percepción visual se realiza en asociación con los movimientos corporales –carácter sensomotor–, pues sólo así podemos situarnos en el entorno espacial. Vemos loco-moviéndonos –moviendo los ojos, la cabeza y todo el cuerpo– y nos loco-movemos mirando de continuo por todos lados⁸⁸. Este fenómeno ha sido hoy abundantemente confirmado por la neurociencia con el descubrimiento de las neuronas especulares⁸⁹, así como también por la psicología cognitiva. La noción de J. Gibson⁹⁰ de *affordances* –disponibilidades prácticas con que las cosas se presentan a los animales y al hombre en la percepción visual– encaja bastante bien con la noción de Heidegger de ser-en-el-mundo.

Sin embargo, el escenario visual humano muestra a las cosas como existentes simultáneamente en el presente percibido, con una identidad definida y como relativamente estáticas en su forma y contextura, salvo los movimientos locales⁹¹. Se mira y se ven las cosas de una escena como situadas en un presente simultáneo, sin esfuerzo, sin cambiarlas ni alterarse uno mismo, con cierto desprendimiento de las fuerzas causales (que más bien se captan con el tacto), como operando una neutralización dinámica. La vista se ejerce a distancia y así permite una superación (no absoluta) del espacio y el tiempo. Esta libertad permite posteriormente la manipulación de las cosas y la anticipación de sus efectos, pues los prevemos como si estuviéramos en una instancia relativamente atemporal⁹².

No es de extrañar que la vista haya orientado al hombre hacia la contemplación y que los verbos cognitivos más típicos apelen a la *visión* y a la *luz*.

La *simultaneidad de la presentación* proporciona la idea de un presente que perdura, entre el tiempo y la eternidad. La *neutralización dinámica*

⁸⁷ Cfr. H. JONAS, *The Phenomenon of Life* cit., 157-158.

⁸⁸ Cfr. H. JONAS, *The Phenomenon of Life* cit., 152-156.

⁸⁹ Cfr. G. RIZZOLATTI, C. SINIGAGLIA, *Las neuronas espejo: los mecanismos de la empatía emocional*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2008.

⁹⁰ Cfr. J. J. GIBSON, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.

⁹¹ Cfr. H. JONAS, *The Phenomenon of Life* cit., 135-152.

⁹² Esto es compatible con el vínculo de la percepción visual con la motricidad. Se trata de dos planos perceptivos mutuamente relacionados, pero también separables.

otorga una forma como distinta de la materia, la esencia como distinta de la existencia, y la diferencia entre teoría y práctica. La *distancia* da la idea de infinitud. Y así la mente ha ido hacia donde la visión ha apuntado⁹³.

La vista de la distancia inalcanzable, como sucede con la visión de los astros, facilitó la aparición del desinterés cognitivo, clave de la contemplación.

No sería correcto decir que la visión a distancia conduce a una mayor cercanía. Más bien deja lo visto a la distancia, y cuanto ésta es grande, el objeto observado puede ponerse fuera del ámbito de una posible interacción con él que tenga una relevancia ambiental. En este caso, la distancia perceptual se puede transformar en una distancia mental, y así puede emerger el fenómeno de la contemplación desinteresada, ese ingrediente esencial que llamamos ‘objetividad’, del cual hemos encontrado otra condición en la neutralidad causal⁹⁴.

Estas palabras convergen con la caracterización de Polo de la presencia mental⁹⁵. En *Curso II* Polo considera la presencia mental estricta o abstracción intelectual como presentación de las cosas al intelecto por encima del tiempo. Es ésta la objetividad propia del pensamiento intencional que se abre al mundo. Jonas se refiere, en cambio, a la percepción visual humana, en la que ya se produce una especial superación de la espacio-temporalidad que prepara la operación abstractiva y sugiere al hombre, a nivel de sensibilidad, un horizonte contemplativo.

No se produce así una desconexión entre la contemplación y la praxis poética. Ciertamente la desconexión se puede dar –históricamente se ha dado– cuando la contemplación se ejerce con desprecio del trabajo y de la acción en el mundo. La ciencia griega –física, biología, etc.– fue ineficaz porque desdeñó intervenir en el mundo físico con experimentos activos⁹⁶. Si no se entra en una relación activa con las cosas no es posible desentrañar a fondo su ser para poder contemplarlo, como la misma percepción nos enseña. Al revés, la posibilidad de objetivar las cosas guía la acción práctica y la eleva al nivel de

⁹³ H. JONAS, *The Phenomenon of Life* cit., 152.

⁹⁴ *Ibidem*, 151-152.

⁹⁵ Cfr. *Curso de teoría*, II, 117-119.

⁹⁶ Cfr. mi trabajo *Ciencia aristotélica y ciencia moderna*, Educa, Buenos Aires, 1991, 65-70. Por otra parte, una técnica desvinculada de la contemplación se vuelve un fin en sí mismo que empobrece al hombre: cfr. H. JONAS, *The Phenomenon of Life* cit., 188-210.

la técnica humana. Esto es imposible en la vida animal porque la objetivación puramente sensible impide trascender el entorno limitado de la vida animal.

Podemos concluir que la actitud práctica ante el mundo percibido y comprendido intelectualmente, en el que se contienen no sólo las cosas manuales, sino también las personas, es eficaz y conforme a la dignidad humana cuando nace de la actitud contemplativa. A esto apuntaban, a su modo, Husserl, Scheler y Jonas. Encontramos estos aspectos en Polo de un modo que trasciende la fenomenología y pasa a la metafísica, para el estudio del universo, y a la antropología trascendental para la consideración de la persona en su búsqueda de la trascendencia.