

DE LA NEUROCIENCIA A LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO ONTOLOGÍA DEL SER HUMANO

Pedro José Herráiz Martínez
Universidad de Valladolid (España)

Recibido: 15-07-10

Aceptado: 14-09-10

Resumen: Schrödinger nos hizo ver que elaboramos nuestra imagen del mundo a costa de eliminar de él a la mente autora de esa imagen, resultando de ello su aparente inexistencia. Una ciencia de la mente como mente requeriría reconstruir la actitud científica, heredera de una ontología dualista usada como espantajo epistemológico, lo que Ortega pretendió superar por el continuo ontológico yo-mundo que se manifiesta en “mi vivir”. Esto caracteriza a la Antropología Filosófica como una auténtica ontología del ser-humano, entendida en el sentido de una “Ecotectura”.

Palabras-clave: Schrödinger, ciencia de la mente, antropología filosófica, Ortega y Gasset, Heidegger, Martin Buber, ecotectura.

Abstract: Schrödinger showed us we make our picture of the world at the cost of removing from it to the mind, author of that picture. Thereby, the result is its apparent inexistence. A science of the mind as mind would require rebuilding the scientific attitude, heir of a dualistic ontology, used as a epistemological scarecrow, which Ortega tried to overcome by the ontological continuum “self-world”, manifested in “my living”. This characterizes to the philosophical anthropology as a real human-being ontology, understood in the sense of a “Ecotecture”.

Key-words: Schrödinger, science of mind, Philosophical Anthropology, Ortega y Gasset, Heidegger, Martin Buber, Ecotecture.

1. La observación de Schrödinger

Erwin Schrödinger, flamante premio Nobel de física (1933) por su contribución a la teoría atómica en la “física cuántica”, usa la tabla de Durero “Adoración de la Santísima Trinidad” (también conocida como “El día de Todos los Santos”) para referirse a la situación de la mente en el universo del conocimiento.¹ Se podrá discutir sobre la idoneidad de su especialidad para abordar la filosofía de la mente, que por otra parte se ha escorado cada vez más hacia el ámbito de la neurociencia; pero, desde el punto de vista de lo proclamado científico, tanto la física como la neurología entran en el campo de las ciencias naturalistas, con la ventaja para la física de su principialidad y hasta de su carácter paradigmático. Al fin, de lo que trata Schrödinger es de un rasgo radical de la ciencia, elemental para considerar la posibilidad de abordar científicamente el tema de la mente.

Ante el hecho de que el artista se retrata y publica su identidad en la obra de una manera marginal, Schrödinger señala que es el mejor símil del sorprendente doble papel de la mente, identificada con el artista. Éste es quien ha producido la obra pero dentro de ella aparece como un añadido perfectamente prescindible para el efecto del conjunto. Es lo que le pasa a la mente con su conocimiento del mundo: “Dicho sin metáforas, debemos afirmar que estamos ante una de esas contradicciones que surgen porque no hemos conseguido elaborar una imagen comprensible del mundo sin retirar de él nuestra propia mente, la mente creadora de esa imagen, por lo que la mente no tiene lugar en aquélla.” Y concluye: “el intento de presionar su introducción produce necesariamente algunos absurdos”. Esta retirada de la mente es rasgo radical de la ciencia naturalista, que en el capítulo anterior de *la mente y la materia* denomina “principio de objetivación”, y también “principio de exclusión”.² El otro principio general que conforma el método científico es el de la cognoscibilidad de la naturaleza. Como principios metodológicos no les atribuye ningún carácter normativo, simplemente “están ahí, como un hecho”, “heredados de los antiguos griegos, de los cuales se derivan toda nuestra ciencia y todo el pensamiento científico occidental”.³

Dicho en afirmativo: elaboramos nuestra imagen del mundo sólo a costa de eliminar de él a la mente autora de esa imagen: “Nuestro yo se retrae al papel de espectador que no pertenece al mundo, el cual, mediante este procedimiento, se convierte en un mundo objetivo”.⁴ También: “el mundo material ha sido construido únicamente al precio de apartar, de retirar de él al yo, es decir,

[1] E. Schrödinger, *La mente y la materia*, Madrid, Taurus, 1958, p. 75.

[2] *Ib.*, pp. 45 y 53.

[3] *Ib.*, p. 46.

[4] *Ib.*, p. 47.

a la mente; ésta no forma parte de aquél”.⁵ Los intentos de introducir a la mente en este mundo objetivo se realizan por un rodeo deductivo a partir de que de ese mundo objetivo forman parte tanto mi cuerpo, “al que mi vida mental se halla tan directa e íntimamente unido”, como “los cuerpos de otras personas, de los que tengo buenas razones para creer que se hallan también ligados a la conciencia”.⁶ Esto rompe la condición de objetividad de la imagen: esa expulsión del “Sujeto Cognoscente” fuera de la imagen objetiva del mundo es el “alto precio que hay que pagar por una imagen suficientemente satisfactoria”.⁷

Schrödinger recoge de Jung la observación de que el resultado es relegar a la mente a una aparente inexistencia, y que una ciencia de la mente requeriría suprimir ese “principio de exclusión”, pero esto llevaría consigo “reconstruir la actitud científica y hacer de nuevo la ciencia. Y esto exige un escrupuloso cuidado”.⁸ Había dicho poco antes al respecto: “una rápida retirada de la posición mantenida durante más de dos mil años es peligrosa. Podemos perder todo sin ganar más que alguna libertad en un dominio especial —aunque muy importante—”.⁹ Es pertinente anotar que no dice que no se deba o que no se pueda hacer.

Un poco de más atención a las observaciones de Schrödinger nos habría ahorrado muchas horas de lecturas y de trabajos, y muchas toneladas de papel y tinta para llegar a conclusiones del tipo: “¿Cómo es posible que discrepemos entre nosotros tan radicalmente acerca de una cuestión tan básica?”, que menciona José Luis González de Raymond Smullyan.¹⁰ También como las que recoge Juan Arana, de Edelman y Tononi: “¿Qué ocurre en el cerebro cuando tenemos un pensamiento?... Algunos dirán incluso que la respuesta es: “No tenemos ni la más remota idea””y, finalmente, otra de Damasio: “me gustaría poder decir que sabemos con seguridad la manera por la que el cerebro se mete en el asunto de producir la mente, pero no puedo; y, siento decirlo, nadie puede”.¹¹

[5] Ib., p. 48

[6] Ib., p. 47

[7] Ib., p. 49.

[8] Ib., p. 53.

[9] Ib., p. 49.

[10] J. L. González Quirós, *Mente y cerebro*, Madrid, Iberediciones, 1994, p. 15. La referencia a Smullyan es de R. Smullyan, *5000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas*, Madrid, Cátedra, 1989, p.94.

[11] J. Arana, «¿Existe algo así como una explicación coronal de la conciencia?», en C. Diosdado, F. Rodríguez Valls y J. Arana (eds.), *Neurofilosofía*, Sevilla-Madrid, Themata/Plaza y Valdés, 2010, pp. 214 y 205. La primera es de G. Edelman y G. Tononi, *El universo de la conciencia*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 242, y la de Damasio es de A. Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona, Crítica, 2009, p. 294.

2. La ontología dualista como espantajo epistemológico.

Hay que trazar, siquiera por respeto, las líneas metodológicas de este encono que ha mantenido en jaque durante más de tres siglos, y en los últimos decenios especialmente, a las mentes más preparadas. Todos plantean que el arranque se sitúa en las explicaciones de Descartes sobre el alma y el cuerpo, sus relaciones, una vez que han sido identificado como sustancias. De modo que, la clave inicial está en lo que Descartes definió como sustancia. Ya desde el inicio del planteamiento tendremos que reparar en la coimplicación de los dos aspectos que forman la trama: el ontológico y el epistemológico (el lingüístico se añadiría más adelante) determinados por esa actitud radical de desconfianza que preside la modernidad.

La desconfianza se refiere a la puesta en cuestión del primero de los principios de la ciencia que señalaba Schrödinger: la naturaleza puede ser conocida. Si no se da esa conexión entre lo ontológico y lo epistemológico no hay ciencia; pero la hay, aunque sea porque funciona en la práctica —el criterio de Bacon—. Lo nuevo es que ahora se pretende justificar esa conexión que se daba por supuesta. La duda como método es algo más que un mero recurso retórico porque desde este momento el carácter de la conexión no podrá ir más allá de lo que se pueda justificar, de lo que se pueda dar razón. Correlativamente, es necesaria una definición precisa de aquello de lo que hay que dar razón. Aquí entra de lleno la definición de sustancia como problema.

La desconfianza encuentra su límite en la existencia, mi propia existencia es indudable por la misma consideración (pensar) de ello. Lo que existe es algo, una cosa concreta, sustancia primera en aquella identificación de Aristóteles presente a lo largo de los siglos. Pero Descartes incluye en su definición de sustancia aquel rasgo que la distinguía del ser como accidente: que existe en sí y no en otro, y le da un giro: que no necesita sino de sí misma para existir (*Principios de la filosofía* I, 51). Él mismo señala a continuación que según esta definición sólo es aplicable en propiedad al ser infinito, mientras que la sustancia pensante y la extensa dependen de aquella infinita y son independientes entre sí. Como sabemos, Descartes mantiene la definición con esta salvedad y así la finitud relativa de la pensante y la extensa, como también su independencia mutua. Por ello la sustancia pensante no está sometida al mecanicismo de la materia; una es del reino de la libertad, la última del de la necesidad. Desde aquí siempre será un problema explicar una hipotética unión como pretende que se da en el ser humano.

Pero, además de la dificultad que tiene por sí la explicación cartesiana, los detractores del dualismo han tendido a tomar el rábano por las hojas cuando atribuyen a Descartes de consideración de la glándula pineal como “el punto” en el que el alma sustancia pensante interactúa con el cuerpo sustancia extensa. “La doctrina de la interacción cuerpo-espíritu en la glándula pineal,

no depende de su teoría del espíritu, sino muy al contrario, de sus doctrinas neurofisiológicas”.¹² Así lo expone Juan Arana tomando como referencia el final del artículo 34 de *Las pasiones del alma*, donde Descartes habla de la “máquina del cuerpo” y lo que describe es un proceso de integración cerebral puramente material que tiene como sede la glándula pineal. Por eso la glándula es “la sede principal” o “el asiento principal” (el subrayado es mío) del alma, no el asiento en exclusiva; y también “esta glándula es diversamente movida por el alma o por cualquier otra causa que pueda serlo” (el subrayado es mío).

Acerca de los satanizadores del dualismo cartesiano dice Arana: “¿por qué molestarse en averiguar lo que realmente mantuvo Descartes? Es mucho más cómodo y retóricamente rentable adjudicarle un desliz gravísimo que hubiera podido evitar incluso el más primitivo hombre de *cro-magnon*”.¹³ Del dualismo han construido un espantajo inviable para poder refugiarse “en la falacia del *tu quoque*, manifestando que, si ellos lo tienen crudo para explicar la conciencia con su física convencional, mucho peor lo pasan los dualistas con su “infame” homúnculo”. “Para sobrevivir tienen que seguir apaleando al dualismo humuncular, pero sin acabar de matarlo, porque entonces ya no podrían mostrar una alternativa aún más indeseable que la suya”.¹⁴ Estos neurofilósofos son deudores del doble proceso de “desontologización” combinada con “epistemologización” que lleva desde Descartes hasta los intentos de recuperación de la ontología basados en la existencia.

3. La recuperación existencial de la ontología como Antropología.

Verdaderamente la existencialización ontológica tiene su comienzo en el mismo “*cogito ergo sum*”. Esta primera afirmación que es consecuencia del proceso principal de duda, expresa precisamente una actividad no asimilable a lo mecánico. Sólo en la posterior –bien que inmediata- interpretación del significado de este primer hallazgo Descartes lo traduce a esencia como cosa. La lectura desesencializante del “*cogito*” por parte de Locke es de una consecuencia simple: el pensar no es la esencia, sino la acción de la mente. Desde ahí la subsiguiente desustanciación.

Con Ortega llega el momento crucial en que cuaja la recuperación de la ontología del ser humano y lo es en clave existencial. En su curso de 1929, publicado póstumamente con el título de *Qué es filosofía* (1958) Ortega presenta esa recuperación como expresión de un nuevo concepto del “ser”. En la decisiva lección IX, acomete la tarea que constituye “el tema de nuestro tiempo”: la superación del idealismo. Puesto que el idealismo ha caído en el subjetivismo,

[12] J. Arana, «¿Existe...», p. 208.

[13] Ib., p. 209.

[14] Ib., p. 214.

dialécticamente antagonista del objetivismo antiguo, hay que encontrar un sentido al ser que dé cuenta de la correlación de los dos factores que la conciencia ha revelado: sujeto y objeto. El descubrimiento “pavoroso” es el ser-en-correlación. Por un momento parece que Ortega se mueve en los términos de un estricto sentido lógico de la correlación -cuando habla de las dos caras de la misma moneda-; el mismo sentido que atenazaba a Aristóteles al hablar de “lo relativo”, el producto de una comparación. Pero Ortega la identifica como una “activa correlación”; “yo consisto en ocuparme con ese mi mundo”.¹⁵

En la última expresión: “yo consisto en ocuparme con ese mi mundo” no sólo está patente el sentido activo, ontológico y existencial de la correlación, sin ser sustancial; además se refiere a ella como lo que me constituye, en lo que “yo consisto” como yo; mi esencia. Esto en lo que consisto no es sólo estar “en” el mundo (mi-mundo), o “con” él, sino un “ocuparme” con él: “verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo”. Por eso, a continuación revela el significado de este hecho radical del ser yo-ocupándome-de-mi-mundo; eso es “mi vida”. En la siguiente lección Ortega sacará las consecuencias pertinentes, que presentará como las categorías de la vida en la actividad de vivirla, no como objeto de ciencia o reflexión abstracta. “Mi vida” es la expresión de ser-yo-en-el-mundo.

El nuevo ser-en-correlación es coexistencia, pero no en el sentido de la simple yuxtaposición que parece sugerir otra vez el ejemplo de la cara y la cruz en la moneda. Coexistir es “interdependencia”.¹⁶ De aquí una primera observación nos lleva a descartar toda antropología de la independencia, de la suficiencia del yo, la autosuficiencia. El proyecto de autosuficiencia es ilusorio a más de inhumano; disloca al ser humano de su ser. No es el proyecto de un nuevo hombre, sino el de la deshumanización. Queda condenada toda búsqueda de un yo puro por desrealizado. Condenada no ya en el sentido de prohibida, sino en el de cerrada, sin salida. El narcisismo trascendental es radicalmente irreal y desrealizador. Desde Buber hasta Ricoeur y las últimas propuestas de MacIntyre encontramos desarrollos que son función lógica de este hallazgo, merecedoras de una atención que excede este espacio.¹⁷

Ortega recalca el sentido dinámico de esta interdependencia poniendo en infinitivo verbal el sustantivo: “Lo primario que hay en el Universo es «mi

[15] J. Ortega y Gasset, ¿Qué es filosofía?, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 210 y 212.

[16] Ib., p. 222.

[17] M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México, F.C.E., 1974, primera edición en 1942. Los planteamientos de Buber vamos a tomarlos en consideración a continuación. Para Ricoeur ver su lección en la investidura como Doctor Honoris Causa por la UCM, que tituló “Poder, fragilidad y responsabilidad” (http://digitool-uam.greendata.es/exlibris/dtl/d3_1/apache_media/22226.pdf), así como «Autonomía y vulnerabilidad», en P. Ricoeur, *Lo justo* 2, Madrid, Trotta, 2008. De MacIntyre véase A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001 (original de 1999).

vivir”.¹⁸ Vivir es también mundo: “Salvémonos en el mundo -«salvémonos en las cosas»” recuerda que había manifestado como programa. El mundo es la tabla de salvación de nuestro naufragio en nosotros mismos. Nuestra activa coexistencia en el mundo, con él, construye nuestra vida y eso es lo que nos mantiene a salvo de perdernos, de perder nuestro ser. El mundo es el lugar donde salvar la vida. Bueno, pues “vivir” es “lo que somos y lo que hacemos”.¹⁹ “Vivir es lo que hacemos y lo que nos pasa”.²⁰ El primer acento lo pone Ortega en la autorreferencia de mi-vida: es “vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo”.²¹ “Esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella”, la hace «mía». ²² No es menester más para constituir el “mí” de mi-vida; mi título de propiedad lo firmo tanto en lo trivial como en lo heroico, en lo rutinario como en lo extraordinario: “noten ustedes que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales”.²³ Ese “saberse existiendo” “no implica ningún conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna”, “sin ese darse cuenta el dolor de muelas no *nos* dolería” (el subrayado es mío).²⁴

Adviértase el contraste con el énfasis en el tema de la autenticidad del Heidegger coetáneo o en el Sartre posterior. Sin embargo la apropiación de “mi-vida” no es algo mecánico, es también una tarea, la tarea de ser humano. Construir mi-vida haciéndola mía es la tarea humana: “Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser”.²⁵ Pero hay factores de mi vida que no están sujetos a mi decisión; por de pronto, su comienzo y las condiciones en las que se da: “Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público”.²⁶ En este punto en el que Ortega manifiesta el carácter proyectivo y constructivo de mi vida se halla impreso la condición relacional previa de la vida: mi vida me es dada en origen en una relación de procedencia que a través de mis padres me entronca con la historia humana. “No nos hemos dado a nosotros la vida”, ni hemos aparecido en el mundo sin más, aquí y ahora. Nuestro ser aquí y ahora en el mundo tiene un antecedente identificable. Hasta tal punto es importante esta relación primigenia que

[18] Ortega, *¿Qué es filosofía?*, pp. 223 y 224.

[19] *Ib.*, p. 227.

[20] *Ib.*, p. 228.

[21] *Ib.*

[22] *Ib.*, p. 229.

[23] *Ib.*, p. 228.

[24] *Ib.*, pp. 228-229.

[25] *Ib.*, p. 235.

[26] *Ib.*, p. 232.

Habermas la entiende como determinante para las posibilidades de autocomprensión de la especie, de modo que la alteración de las condiciones de generación, convertida en mera producción, origina el riesgo de pérdida de identidad específica. Es la amenaza que prevé por la aplicación positiva de la eugenesia más allá de la clínica.²⁷ De modo que esta es la primera y decisiva expresión de la relación de “interdependencia” que Ortega descubría como definitoria de la realidad radical yo-mundo.

Por el lado de los padres la interdependencia se expresa en el cuidado de la vida generada que determina su mundo inmediato: vivir es “encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo”.²⁸ La ocupación con las cosas y seres del mundo presenta este primer sentido en el ámbito de la interdependencia. Estar ocupado con las cosas y seres del mundo que dependen de ti y de los que tú dependes no puede ser algo puramente teórico o despreocupado; tiene un sentido precisamente existencial que es en lo que consiste el preocuparse activamente, cuidar de los seres del mundo.

Aun hay otro aspecto que incluye la expresión de Ortega. El estar ocupado existencialmente con el mundo, sus cosas y sus seres, cuidarlos, es la condición para encontrarse a sí mismo. Uno se encuentra a sí mismo en su estar ocupado con los seres y las cosas del mundo, uno se encuentra a sí mismo en ellos: “Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo”.²⁹ La radicalidad del dato inicial yo-mundo así lo exige. No puedo identificarme en una reflexión pura que, consecuentemente, sólo será una abstracción intelectual segregada de la realidad, verdaderamente enajenada. Habremos de decir que tampoco uno se encuentra a sí mismo en la mera contemplación ociosa, despreocupada, de los seres y las cosas del mundo, sino en la ocupación cuidadosa por ellos, por su ser: “Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo”.³⁰

Esta ocupación cuidadosa que nos permite identificarnos como humanos en nuestra vida como propia es una actividad que tiene como meta el propio ser yo-mundo, que lo construye. Es una actividad técnica. Como técnica que es, sólo resulta apta la que alcanza el fin; no cualquier actividad en mi vida la construye como mía. Mis decisiones pueden errar la meta, desvirtuar mi-vida por renunciar a llevar su carga, por no soportarla: aparentemente “habríamos de creer que la forma natural de la vida es la despreocupación”, pero “Cuando creemos no preocuparnos en nuestra vida, en cada instante de ella la dejamos flotar a la deriva como una boya sin amarras, que va y viene empujada por las corrientes sociales”, entonces “vivir es entregarse a lo unánime, dejar que...

[27] J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2003.

[28] Ortega, ¿Qué es..., p. 230.

[29] Ib., p. 250.

[30] Ib.

los tópicos se instalen en su interior, los hagan vivir a ellos y tomen sobre sí la tarea de hacerlos vivir.” Esto es porque “al sentir el peso, a un tiempo doloroso y deleitoso, de su propia vida, se sienten sobrecogidos y entonces se preocupan, precisamente para quitar de sus hombros el peso mismo que ellos son y arrojarlo sobre la colectividad”.³¹ La colectividad, la multitud es el refugio irresponsable de quien no asume su vida, cuya preocupación es no desentonar con sus referentes. El despreocupado lo que intenta es suplantar su vida, suplantarse a sí mismo.

4. La antropología filosófica como ontología ecotectónica del ser humano.

Ortega pone el acento en el sentido temporal de la ocupación con los seres y las cosas del mundo y por eso prefiere la expresión “pre-ocupación”. La preocupación en su sentido literal muestra mejor esa visión previa y ese proyecto que implica el tener que decidir lo que vamos a hacer. Sin embargo, para el ocuparse en que consiste la vida recoge inicialmente el sentido del “cuidado” de Heidegger: “Muy finamente, Heidegger dice: entonces la vida es «cuidado», cuidar –*Sorge*–”.³² Pero el cuidado, la solicitud que determina el ser del hombre como ser-en-el-mundo en el Heidegger de *Ser y tiempo* (1927) no parece consistir en una relación real de alteridad.

En su curso de verano de 1938 en la Universidad de Jerusalén, después titulado *¿Qué es el hombre?* (1942), Buber considera que ese cuidado-solicitud, que constituye al hombre en su esencia, Heidegger no lo entiende como una relación esencial. Buber no ve reciprocidad en ese cuidado. Como, por definición, el cuidado es esencial, lo que le falta es el ser inter-relación; tiene un carácter instrumental para el *Dasein*, bien que esencial. Ese cuidado expresa una relación unidireccional. Para que Buber le reconozca la calificación de “relación esencial” la esencialidad ha de ser bidireccional, una interrelación.³³ Es el sentido concreto de Ortega presente en “mi-vida” como resultado de la interacción esencial yo-mundo: lo identificador de la “relación esencial” de que habla Buber es que mediante ella “se quebrantan de hecho los límites del ser individual y surge un nuevo fenómeno que sólo así puede surgir: un franqueamiento de ser a ser, ... en lo hondo de la sustancia...; una coparticipación de hecho, no meramente psíquica sino óptica”.³⁴ Por eso no es algo dependiente de la experiencia psíquica: “aun cuando no se experimente, se da como principio constitutivo en la Existencia”. Buber recalca en la misma observación de Ortega acerca del re-

[31] Ib., p. 264.

[32] Ib., p. 261.

[33] Buber, *¿Qué es el hombre?*, p. 95.

[34] Ib., p. 96-97.

chazo a sobrellevar la propia vida: “Cierto también que a muchos se les ofrece en el curso de su vida una posibilidad con la que no cumplen existencialmente; ... viven sin vivir su vida”.³⁵

Es necesario reconocer que Buber inicialmente refiere esa “relación esencial” a la interrelación del hombre con el hombre. Pero poco más adelante amplía el horizonte esencial humano, “de acuerdo con su carácter y con su situación”, a “una triple relación vital”, que le llevan a “plena realización”, “si convierte en esenciales todas sus relaciones vitales”. “Esta triple relación vital del hombre es: su relación con el mundo y las cosas, su relación con los hombres, tanto individual como pluralmente, y su relación con el misterio del ser, ... misterio que el filósofo denomina lo Absoluto y el creyente Dios”.³⁶ Para que quede meridianamente clara su posición respecto al Heidegger de *Ser y tiempo*, remacha su capítulo sobre la doctrina de Heidegger: “La cuestión de qué sea el hombre no puede ser contestada con la consideración única de la Existencia o “uno mismo”, en cuanto tales, sino mediante la consideración de la conexión esencial de la persona humana con todo el ser y de su relación con todo ser”.³⁷

A partir de la *Carta sobre el humanismo* (1946) Heidegger accede a un sentido más matizado de la relación que no se destaca por su énfasis en la inter-relación, pero que la implica a través del sentido del ser que se expresa en el ente. Es cierto que sus esfuerzos se orientaron a transmitir el pensar del ser, cuidando de no caer en la ontificación del ser —el ser no es un ente-; pero no lo es menos que el ser lo es de los entes y que aquél se expresa en ellos. Por eso, en cuanto la esencia del hombre está constituida por el cuidado del ser en su manifestación y crecimiento, a continuación el sentido del cuidado se concreta en los ámbitos interrelacionados de la “cuaternidad”, la “cuadratura” —*Geviert*-, en los que se despliega el ser de “la cosa”, desde el más ínfimo ente —la jarra-.

El despliegue de este cuádruple ámbito en el ser del hombre lo vemos tanto en “la pregunta por la técnica” (1949) como en “poéticamente habita el hombre” (1951) o en “construir, habitar, pensar” (1951), reunidos en *Vorträge und Aufsätze* (1954). Hay ahora una tensión en Heidegger por resolver ese instrumentalismo que señalaba Buber: lo salvador consiste en superar el estar a la mano, a disposición, que es lo propio de la consideración técnica y que se manifiesta en el producir. No hay una producción del ser del hombre: el ser humano no se produce, se construye. Esto es por el cuidado del ser desde el habitar: “la vida del hombre es una vida que habita” recoge Heidegger remi-

[35] Ib., p. 97.

[36] Ib., p. 107.

[37] Ib., p. 112.

tiéndose a Hölderlin.³⁸ Habitar descansa en el sentido del residir los mortales en la tierra, bajo el cielo y ante lo divino.

Es por esto que hablamos de la antropología filosófica en su sentido ontológico como una “ecotectura” del ser humano. Donde “eco” remite a su original “*oikos*”, la casa, el lugar que habita el hombre; un espacio escogido, segregado, delimitado, anclado en la tierra, proyectado hacia el cielo en su verticalidad, acogedor de los hombres, a la espera de lo divino. La ciudad y sus rituales de fundación son proyección de los factores de construcción del ser del hombre.

[38] M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, El Serbal, 1994, p 178.