

Carlos Castrodeza es profesor del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense (Madrid).

Evolución, historia y ser (Intimismos heideggerianos en expresión darwiniana) ①

Carlos Castrodeza

Introducción

El hombre que se pone a pensar, así en abstracto, se asombra ante su situación, que es lo que le condiciona, y se queda perplejo ante sus dudas. Ambas actitudes sucesivas tienen raíces históricas profundas. El filósofo de la ciencia Daniel Dennett, como uno de entre los más elocuentes portavoces del darwinismo actual, piensa que la clave ante tanto asombro y no menos dudas hay que buscarla con la ayuda de la idea central de Charles Darwin: la teoría de la selección natural. Para Dennett esta teoría es como un ácido universal que todo lo corroe, hasta un posible contenedor. No hay asombro, perplejidad ni duda alguna que resista su poder explicativo ②.

Alternativamente, para muchos «humanistas», hoy día no se puede intentar entender nada sobre la condición humana pasando por alto a Martin Heidegger, el tratadista del ser en cuanto ser, de lo ontológico por excelencia, frente a los seres derivados, u ónticos, representados por las distintas ciencias a manera de ontologías regionales ③.

Darwin, si bien no fue santo de la devoción de los positivistas lógicos, incluido el primer Wittgenstein y el falsacionista Popper, sí fue, por ejemplo, referencia necesaria para el padre del positivismo alemán, Ernst Mach, así como para el cofundador, con Charles Peirce, del «positivismo americano», el pragmatista clásico William James. Claro está que, para la mayoría de los filósofos de la física (la ciencia genuina de suyo), la teoría de Darwin era una derivación cuasi-metafísica del pensamiento científico propiamente dicho. En cualquier caso, y después del descubrimiento de la doble hélice por el físico Francis Crick y el biólogo James Watson en 1953 ④ (premios Nobel de Medicina por este hallazgo, con Maurice Wilkins, en 1962), el mundo de la ciencia se ha darwinizado hasta el extremo de que es ahora la física actual un entorno cuasi-metafísico en comparación con el conocimiento de «lo real» que se deriva de la biología ⑤.

Heidegger, por su parte, quiso delimitar de una vez por todas una posible problemática humana independiente de toda ciencia positiva y toda ontoteología (metafísica en el sentido tradicional). Antes de publicar su obra maestra, *Ser y Tiempo*, era al decir, por ejemplo, de su alumna y amiga, la luego conocida socióloga, Hannah Arendt, un rey sin corona de la filosofía alemana. Pero después de publicar su obra maestra en 1927 (a los 38 años de edad), y a pesar de su controvertido período de colaboración más o menos desigual con el nazismo, dicha obra se convirtió en referencia obligada de todo estudioso de la condición humana desde su discurrir filosófico particular, que no científico (científico, fundamentalmente en su acepción naturalista) ⑥ ni estrictamente filosófico en la acepción neokantiana de su entorno en un sentido amplio (Edmund Husserl y Ernst Cassirer fundamentalmente).

Posiblemente, la denominada problemática de las dos culturas en la actualidad enfrente decididamente a los seguidores de ambos pensadores, Darwin y Heidegger, habida cuenta

① Este texto es una versión actualizada y muy matizada del artículo «Preludio hacia una Historia Naturalizada (incurSIONES darwinianas al feudo de Heidegger)» escrito hace tres años para la revista anual *Polemias* (editorial Dykinson) del seminario correspondiente de la UNED (Cátedra de Metafísica), artículo, por otra parte, todavía inédito y de publicación incierta. Se agradece a la editorial indicada su permiso para publicar esta versión especialmente cuidada del citado escrito.

② Se puede consultar su controvertido *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the meanings of life* (Simon & Schuster; Nueva York, 1995).

③ Existe una terminología de *trabajo* que identifica a los «humanistas» con los filósofos continentales (Alemania y Francia fundamentalmente), mientras que los filósofos de la ciencia, en un sentido amplio, serían los analíticos (angloamericanos), aunque muchos humanistas se declaran anti-humanistas porque asocian el humanismo con el ego cartesiano del que desean desligarse a toda costa.

④ Incidentalmente, ese mismo año el médico y lepidopterólogo aficionado Bernard Kettlewell «descubrió» el llamado «melanismo industrial» en la mariposa nocturna (pollilla) *Biston betularia*, lo que para muchos, y durante varios lustros, constituyó una prueba tan definitiva como contundente de la realidad evolucionista de la selección natural en la naturaleza (no en el laboratorio); cómo esa evidencia clave para el darwinismo ortodoxo se vino abajo está espléndidamente estudiado por Judith Hooper (2002) en su *Of Moths and Men: The untold story of science and the peppered moth* (W.W. Norton, Londres).

⑤ Una elaboración sobre el particular es mi «De la realidad biológica a la biologización de la realidad (La nueva metafísica biológica y el problema del conocimiento)», en *Diálogo Filosófico* (en prensa).

⑥ Aunque antes, según Quintín Racionero, siguiendo al quizá principal discípulo de Heidegger, Hans Georg Gadamer (1900-2002), hubiera, previamente a su resurgimiento, que «urbanizar» (hacerlo «lingüísticamente» inteligible) al autor alemán, véase «Heidegger urbanizado», *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. IV (1991), núm. 5, págs. 65-131.

⑦ Circunstancia muy bien documentada por Peter J. Bowler (1983) en su ya clásico *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres).

⑧ Se puede decir que Heidegger ha «resucitado» no sólo en la obra de su discípulo más conocido, el ya citado Gadamer, sino en la del filósofo más citado de la última década, el polémico pensador sefardí Jacques Derrida. De hecho, el relativamente reciente, y seguramente infame, «caso Sokal», y secuelas, estaría enclavado en la disyuntiva en cuestión, a pesar de la interferencia de la sociología del conocimiento científico (véase de nuevo Q. Racionero, esta vez en su «La resistible ascensión de Alan Sokal: Reflexiones en torno a la responsabilidad comunicativa, el relativismo epistemológico y la postmodernidad», *Éndoxa*; Series Filosóficas, nº 12, 2000, págs. 423-83).

⑨ Que vendría a ser una historia crítica en el sentido nietzscheano (frente a otras variantes históricas como la arqueológica y la monumental). Véase a este respecto el esclarecedor *Heidegger* de Jonathan Rée (Phoenix, Londres, 1998).

⑩ Cotéjese, por ejemplo, el texto de Alexander Bird, *Philosophy of Science* (McGill-Queen's University Press, 1998).

⑪ Véase James Robert Brown (2001), *Who rules in science: an opinionated guide to the science wars* (Harvard University Press).

⑫ Véase su *Conjectures and Refutations: The growth of scientific knowledge* (Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974, 5ª ed.), cap. 2: «The nature of philosophical problems and their roots in science».

⑬ Se está haciendo referencia, claro está, a su *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago University Press, 1970, 2ª ed.).

⑭ Se puede consultar «A field guide to recent species of naturalism», *British Journal for the Philosophy of Science*, XLVII (1996), págs. 1-29.

⑮ Véase el excelente manual de E. Lamo de Espinosa, J. M. González García y C. Torres Albero (1994), *La Sociología del Conocimiento y de la Ciencia* (Alianza Universidad Textos, Madrid).

⑯ Véase mi «Naturalismo biológico» en *Filosofía Actual de la Ciencia* (compilación de Pascual F. Martínez Freire). Suplemento 3 (1998) de *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, págs. 81-94.

que en cierto modo ambos han resurgido de las cenizas a las que otrora les condujo su propio éxito, póstumo en el caso de Darwin ⑦ y cuasi-postumo en el de Heidegger ⑧.

El pensamiento de estos dos referentes clave elegidos se centra en la historia, historia natural para Darwin e historia existencial (*Geschichte*) para Heidegger ⑨. Desde sendas perspectivas, los hitos históricos no son ni accidentales ni necesarios, sino esa combinación de azar y necesidad que tan bien dibujara, desde otra perspectiva, el biólogo Jacques Monod en su archiconocida obra publicada en 1970 (Éditions du Seuil).

Lo que separaría, en principio, a las facciones contrastadas sería la actitud naturalista que configura al darwinismo frente al, a primera vista, «inefable» proceder hermenéutico en la ontología heideggeriana, a falta de otros términos menos esotéricos.

La actitud naturalista como «fundamento último» del conocimiento

En la filosofía de la ciencia el naturalismo de corte ultradarwiniano ha alcanzado en el último cuarto de siglo un auge notable. Claro está que la filosofía de la ciencia positivista puesta al día ⑩ es una actividad excluyente en el sentido que su proclama es claramente cientificista: no hay otro conocimiento que no sea el científico (que de momento algún aspecto cognitivo no se pudiera expresar científicamente sería algo circunstancial). De hecho, naturalismo y científicismo han llegado a ser términos sinónimos ⑪. En el siglo que acaba de concluir, esta actitud filosófica venía representada doblemente por el positivismo lógico y por su derivación popperiana. Efectivamente, para Popper todo problema filosófico relevante tenía su razón de ser en la ciencia ⑫. Y para los positivistas lógicos, como es bien sabido, toda problemática filosófica relevante se reducía a la lógica formal. Pero es que también la interpretación sociologista de la ciencia, que hace gala de relativismo epistémico en su tipificación «oficial» por Thomas Kuhn en su impactante libro aparecido en 1962 ⑬, dio paso, ya en los años setenta, a la sociología del conocimiento científico propiamente dicha que tiene una expresión naturalista tan depurada de elementos «inefables» como para los positivistas lógicos tuviera la física. De hecho, si la física en su acepción naturalista diera lugar a un fisicalismo reductor, la sociología ha dado lugar a un sociologismo de la misma índole.

Como detalla A. Rosenberg ⑭, el naturalismo en su acepción científica más actual tuvo su origen primero en el fisicalismo explicitado por Ernest Nagel y luego en el naturalismo psicológico de Willard van Orman Quine, psicologismo que sería algo así como el paso intermedio entre el fisicalismo naturalista relativamente más clásico de un Carnap, o un Reichenbach, y el sociologismo del último cuarto de siglo representado fundamentalmente por Barry Barnes, David Bloor y Harry Collins como posiblemente sus figuras más centrales ⑮.

Pero es que todavía hay un naturalismo más de última hora que no muy sorprendentemente deriva directamente de la biología ⑯. De manera que la situación más generalizada a principios del nuevo siglo sería un biologismo cognitivamente tan abarcador que ya no sería cuestión ni de una filosofía de la ciencia, como eufemismo de filosofía de la física, ni de una filosofía de la biología ⑰, en cierto sentido sustitutoria/continuada de la anterior, sino de una auténtica biología de la filosofía ⑱.

Por otro lado, la explicación científica que para los positivistas lógicos de siempre tenía una unicidad insoslayable, conserva esa categorización pero desde una perspectiva diferente. Es decir, hoy día naturalismo quiere decir estrictamente «historia natural», lo que a su vez se traduce en una historia biológica que bien por un proceso de selección natural, u otros mecanismos afines ⑲, ha desembocado en ese organismo en el que todos los seres humanos nos reconocemos.

⑰ Aunque la filosofía de la biología siga «en la brecha» en todo su esplendor (véase, por ejemplo, el relativamente reciente y magnífico tratado *Sex and Death: An introduction to the philosophy of biology* de Kim Sterelny y Paul E. Griffiths, The University of Chicago Press, 1999).

⑱ Véase, igualmente, mi *Razón Biológica: La base evolucionista del pensamiento* (Minerva, Madrid 1999) y el pertinente ensayo que escribe sobre esta obra Andrés Moya (2001) en su «The quantitative-genetic analysis of thought: A risky proposal». *Biology and Philosophy*, 16, págs. 415-22.

⑲ Es decir, la base del naturalismo biológico no exige como teoría básica en exclusividad la teoría de la selección natural de Darwin. Para más detalles al respecto se puede consultar, asimismo, la primera parte de mi *Los Límites de la Historia Natural: Hacia una nueva biología del conocimiento* (Akal, Madrid, 2003).

⑳ Se está haciendo referencia al magnífico compendio lógico positivista de Ernest Nagel (1961) *The Structure of Science: Problems in the logic of scientific explanation* (Routledge & Kegan Paul, Londres).

㉑ La alusión es a «The function of general laws in history» reimpresso en muchos lugares, véase, por ejemplo, *Theories of History* (compilación de Patrick Gardiner, Free Press of Glencoe, Inc., Nueva York, 1959).

㉒ Véase el estudio ya clásico de William H. Dray (1964), *Philosophy of History* (Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey).

㉓ Véase por ejemplo mi interpretación biológica de *La Estructura de las Revoluciones Científicas* (ERC) de Kuhn en «El naturalismo biológico de Kuhn en ERC» en *Los Filósofos y la Biología*. *Thémata*, 20 (1998), págs. 219-28.

㉔ El polémico tratado-maestro se debe al mirmecólogo Edward O. Wilson [(1975) *Sociobiology: The new synthesis* (Belknap Press de Harvard University Press)] y a su original aliado y divulgador el entonces etólogo oxoniano, hoy catedrático de Comunicación Científica en la Universidad de Londres, Richard Dawkins [(1976) *The Selfish Gene* (Oxford University Press)].

㉕ Las obras más representativas se explicitan y comentan en mi *Los Límites de...* (2ª parte, op. cit.).

Pero el naturalismo tiene otra fuente enriquecedora desde el neopragmatismo americano, concretamente en la figura de Richard Rorty. En efecto, la pretensión de Rorty, siguiendo en buena medida a su correligionario John Dewey, es darwinizar el conocimiento desde dos facetas principales. Una faceta sería la propiamente naturalista que iniciándose con Darwin, proseguiría, en sus líneas maestras, con William James, John Dewey, Kuhn, Quine, Hilary Putnam y Donald Davidson. Y la otra cara de la moneda, que Rorty denomina idealismo romántico, se iniciaría con Nietzsche y seguiría con Heidegger, Sartre, Gadamer, Foucault y Derrida, como hitos más destacables (sintomáticamente, Rorty proclamará en su obra capital de 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, que los tres filósofos más significativos de los últimos tiempos serían Dewey, Wittgenstein y Heidegger).

La proyección naturalista generalizada

En el contexto del positivismo lógico, hasta bien entrado el siglo XX ㉖ la explicación científica se reducía al modelo hempeliano, denominado de cobertura legal, que tenía su área de aplicación, siempre controvertida, no solamente en la ciencia natural propiamente dicha sino en otras áreas como notablemente era la disciplina histórica ㉗. Para los positivistas no había diferencias epistémicas entre ciencias humanas, o sea ciencias del «espíritu» (*Geisteswissenschaften*), y ciencias naturales (*Naturwissenschaften*) en la terminología popularizada por Wilhelm Dilthey (1833-1911). Toda descripción, o explicación (los términos son sinónimos en el contexto del positivismo lógico), eran resultado de derivaciones inductivas (bajo la proyección general de «leyes» naturales: correlaciones empíricamente legitimadas) que daban cobertura legal a condiciones iniciales que de este modo explicaban, es decir, describían, cualquier evento sea cual fuere su naturaleza.

De modo que la concepción de interpretación histórica propiciada fundamentalmente por el citado Wilhelm Dilthey y, subsidiariamente, por Robin George Collingwood, entre tantos otros, que exigía una comprensión de la fenomenología implicada, frente a la explicación propiamente descriptivista desde la ciencia natural, quedaba descabalada desde el fisicalismo ㉘. Pero no sucedía así desde la perspectiva psicologista, y todavía menos desde la sociologista y, por supuesto, y sobre todo, desde la biológica. Este «sobre todo» se refiere a que desde que la ciencia del comportamiento animal, o etología, se viera plenamente reconocida como ciencia con la concesión en 1973 del Premio Nobel de Medicina a sus promotores Niko Tinbergen, Karl von Frisch y, especialmente, Konrad Lorenz, tanto el psicologismo como el sociologismo tienen una traducción específicamente biológica imposible de circunvalar ㉙. Es más, la etología condujo a la tan a menudo «malinterpretada» sociobiología ㉚ —donde la fundamentación biológica de la sociología no tiene ya vuelta de hoja— y ya todavía más actualmente a la psicología evolucionista, donde la psicología ya es de suyo una mera derivación de la genética del comportamiento ㉛.

Es verdad que tanto la sociobiología, como su sucesora la psicología evolucionista, no tendrían todavía el *status* científico de la etología, lo que no quiere decir que no hayan introducido, por así decirlo, una hermenéutica biológica que está aquí para quedarse.

El metanaturalismo heideggeriano

Hombre-mundo La idea naturalista nuclear de Émile Durkheim, que luego refinaron los sociólogos del conocimiento científico actual, es que las estructuras de la realidad que se «descubren» en las colectividades humanas (la occidental incluida) son una transposición de la estructura social existente. Esta consideración queda a

⑳ Pero ver la matizaciones de Lorenz (1941) en su magistral «Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie» reimpresso, por ejemplo, en *Die Evolution des Denkes* (compilación de Konrad Lorenz y otros, Piper, Munich, 1983), págs. 95-124, así como en el cap. I de su *Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* -1973-(dtv, Munich, 1977). En cualquier caso, el aserto de Lorenz se debe matizar a la luz de la ya tradicional impugnación de Quine sobre la supuesta diferencia entre juicios analíticos y sintéticos, de tal modo que desde la perspectiva biológica todo sería *a priori*, lo *a posteriori* carecería de sentido orgánico.

㉑ Véase nota 3.

㉒ Véanse, por ejemplo, los recientes y excelentes textos introductorios de carácter analítico *Before and after Hegel: A historical introduction to Hegel's thought* por Tom Rockmore (Hackett Publishing Co., Inc., Indianapolis/Cambridge, 2003) o *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas* por Andrew Bowie (Polity, Cambridge, R.U., 2003).

㉓ La referencia generalizada en lo que sigue es, por supuesto, a *Ser y Tiempo* (1927) pero en la versión inglesa, ya clásica, de John Macquarrie y Edward Robinson, publicada por Blackwell (Oxford) en 1962, siendo las traducciones españolas y francesas a las que se ha tenido acceso ininteligibles para el autor de estas líneas (por no hablar ya del difícilísimo original en el alemán tan peculiar del pensador de Messkirch).

㉔ Esta solución se basaba en distinguir el sujeto psicológico que participa del mundo y el sujeto trascendental que constituye el mundo, base sobre la que se distingue la realidad del primero y la idealidad del segundo (para más detalles, se puede cojetar «Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle» de Franco Volpi (1996) en *Critical Heidegger* (compilación de Christopher Macann, Routledge, Londres y Nueva York), págs. 27-66.

㉕ Gillespie, M.A. (1984), *Hegel, Heidegger, and the Ground of History* (The University of Chicago Press), pág. 60.

㉖ Véase Timothy Clark (2002) en su *Martin Heidegger* (Routledge, Londres y Nueva York), concretamente la sección «The -Earth-: Heidegger's "non-foundational thinking"», págs. 51-8.

㉗ Mulhall, S. (1990) - *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*. (Routledge: Londres y Nueva York), pág. 111.

su vez reducida a la estructura cognitiva del cerebro según las estipulaciones de Claude Lévi-Strauss. Y claro, esa estructura será parte del fenotipo constitutivo más general de sus portadores humanos.

Ahora bien, ¿ese fenotipo, a su vez, a qué se remite? Inextricablemente, a la interacción entre la dotación genética de los individuos y el medio en que esta dotación genética se instrumenta. Es decir, trivialmente, los genes nunca se pueden expresar fuera de un medio, en un vacío, y el medio, a su vez, nunca se puede percibir fuera de la dotación genética que propicia esa interacción. De este modo, por ejemplo, los *a priori* kantianos tienen una traducción biológica inmediata. Traducción biológica que Konrad Lorenz manifiesta mediante su conocido *slogan* «los *a priori* kantianos son *a posteriori* biológicos» ㉘. Pero la percepción filosófica, o «continental» ㉙, desde la filosofía analítica menos restrictiva ㉚, permitiría, desde el naturalismo, una traducción bioantropológica del pensamiento humano, incluso del más sutil, algo que al parecer a Rorty se le ha escapado por completo en su cruzada darwinizadora. Porque lo que hace Rorty, como ya se ha mencionado, es tratar de naturalizar la tradición que él llama idealismo romántico. Pero algo muy distinto es dilucidar como los autores implicados completan de un modo, en principio insospechado, el marco naturalista a que se está haciendo referencia.

En efecto, cuando Martin Heidegger ㉛ insiste en que no hay hombre separadamente del mundo, ni mundo separadamente del hombre, y que «el hombre es un ser en el mundo» (algo que es-ahí, *Da-sein*) es un aserto básico, primigenio, trascendental (en el sentido de pre-teórico) de donde se derivaría todo conocimiento ulterior, está dando forma a la máxima biológica asimismo más básica, más elemental (o sea, para repetir, que el fenotipo es el resultado de la interacción del genotipo y el medio o, mejor dicho todavía, consecuencia de una entidad denominada genotipo-medio).

De hecho, para Heidegger, su maestro *post-doctoral*, el fenomenólogo fundador Edmund Husserl, se atascó en una aporía fundamental, como es que el sujeto sea separable del mundo, como conciencia trascendental, pero que al mismo tiempo el sujeto y el mundo se constituyan simultáneamente (como, se insiste, ocurre en biología). Y Heidegger estimó que la solución de Husserl, al contrario de la suya propia, no era satisfactoria ㉜.

Pero la idea de Heidegger tiene rancio abolengo. Así, el historiador de las ideas Michael A. Gillespie enfatiza al comentar la *Via Dolorosa* que Hegel lleva a cabo en su *Fenomenología del Espíritu* que «la conciencia no se puede simplemente identificar con el sujeto pero que más bien es un combinado de sujeto y objeto, esto es, algo en lo que espíritu y naturaleza aparecen siendo lo uno para lo otro» ㉝. De hecho, para Heidegger la inclusión del hombre en su medio, en su mundo, comprende la totalidad del medio, la totalidad del mundo –pero del mundo como «forma» ㉞– lo que hace que el paralelismo con la biología vigente sea mucho más íntimo. El hombre, de entrada, percibe el mundo, a través de sí mismo en el sentido de la utilidad del mundo para su supervivencia, de modo que los objetos del mundo se engranan unos con otros en una estrategia de supervivencia omniabarcante. En los términos de Stephen Mulhall: «Para empezar, para Heidegger no tiene sentido hablar de un equipamiento; lo que hace que un objeto [entidad] dado sea parte de un equipamiento es su ubicación en la totalidad del equipamiento. Esta ubicación va más allá de la simple pertenencia a otro equipamiento en el sentido en el que una pluma para escribir presupone una relación con la tinta, el papel secante, y la mesa si lo que se considera es un equipamiento para escribir» ㉟.

³⁴ Véase, por ejemplo, su discutible y discutido *Heidegger's Pragmatism: Understanding, being, and the critique of metaphysics* (Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1988).

³⁵ Véase Robert Brandon (1992), «Heidegger's categories in Being and Time» en *Heidegger: A critical reader* (compilación de Hubert L. Dreyfus y Harrison Hall: Balkwell, Oxford), págs. 45-64.

³⁶ Se puede consultar con enorme provecho su «The critique of anthropologism in Heidegger's thought» en *Appropriating Heidegger* (compilación de James E. Faulconer y Mark a Wrathall: Cambridge University Press, 2000), págs. 119-34.

³⁷ Dastur (op. cit.), p. 120.

³⁸ *Ibid.* pág. 124.

³⁹ *Ibid.* pág. 129.

La biología de lo pre-teorético

Indudablemente, para Heidegger, y la mayor parte de sus intérpretes —exceptuando a Rorty, Mark Okrent ³⁴ y alguno más— una versión naturalizada de su pensamiento está fuera de lugar. Sin embargo existen problemas serios al respecto. Como se sabe, Husserl clasificó *Sein und Zeit* (*Ser y Tiempo*) como un escrito meramente antropológico, y el mismo Heidegger después de su viraje (*Kehre*) hacia, directamente ya, la cuestión del ser, en detrimento del *Dasein*, llegó a calificar esa primera parte de su obra como de alguna manera antropológica ³⁵. Es más, como especifica muy a propósito Françoise Dastur ³⁶, esta problemática se centra ya en Kant: «Para Kant, las metafísicas especiales que son la cosmología, la psicología y la teología pertenecen a la antropología, o sea que sólo una antropología filosófica puede fundamentar la metafísica. En Kant und das Problem der Metaphysik, Heidegger muestra que las tres cuestiones de la metafísica especial, ¿qué puedo conocer?, ¿cómo me debo comportar? y ¿qué puedo esperar? sólo tienen significado cuando las comprendemos como antinomias de la finitud del ser humano, lo que explica por qué se pueden aunar en una cuarta cuestión: ¿qué es el hombre?» ³⁷. Prosigue Dastur: «La metafísica por lo tanto sólo se puede anclar en la metafísica del *Dasein*, lo que quiere decir, como el mismo Kant reconoce en una carta a Marcus Herz, citada por Heidegger, que el problema de la fundamentación de la metafísica es en parte el problema de la metafísica de la metafísica, es decir, un problema meta-metafísico. Es más en *Sein und Zeit*, la analítica del *Dasein* no está encaminada a sentar una base ontológica para la antropología; su propósito es establecer una ontología fundamental» ³⁸. Ahora bien, concluye Dastur en esta línea argumental, la «metafísica, que es siempre una metafísica de la vida, y por lo tanto biologismo, ve en el hombre únicamente un ser ya dado, pero el análisis existencial no considera al hombre como una realidad, sino como una posibilidad, como un ser que no es, que ha de ser» ³⁹ (el subrayado no convencional es mío).

En efecto, la pre-teoreticidad del *Dasein* y sus propiedades insondables, o existenciarios, constituyen la plataforma ineludible, y por lo tanto ontológica, a partir de la cual se puede estudiar todo lo demás, desde una proyección que ya sería óptica (es decir, derivada de lo ontológico). Si se prefiere el término, ese principio ontológico se conformaría en realidad en un metanaturalismo, en el sentido de que sin su consideración nada queda si no fundamentado, por lo menos provisionalmente asentado, pero al mismo tiempo esa consideración no es de ninguna manera trascendente y es además experienciable, es decir experimentable de un modo exclusivamente tácito (de ahí su pre-teoreticidad).

En consecuencia, los existenciarios heideggerianos, como se coteja sucintamente a continuación, se remiten a características fenotípicas básicas (tácitas) del ser humano que estructuran todo su comportamiento y que serían indescriptibles (indefinibles) por su carácter originario, aunque «señalables» como hace el propio Heidegger (y Wittgenstein explicita, en un contexto análogo, hacia el final de su *Tractatus*, en lo que respecta a lo «inefable», «de lo que no se puede hablar»). Lo que hace Heidegger, al menos antes de su famoso «viraje», es desmitificar esa supuesta inefabilidad (lo pre-teorético aunque básicamente indefinible, no tiene por qué ser inextricablemente misterioso). En efecto, el hombre en primera instancia, y como cualquier animal (cualquier ser vivo en realidad), divide el mundo entre lo que le es útil y lo que no ⁴⁰, y «cuida» de ese mundo útil del que depende su supervivencia. Pero el hombre, en contraposición al resto de los animales, teoriza en relativa profundidad (*Vorhandenheit*), cuando su instrumentación del mundo (*Zuhandenheit*) le falla ⁴¹. Desde la biología, el hombre es el animal teórico, es decir, que la teorización sería su característica

⁴⁰ Véase Lorenz (1973, op. cit.).

⁴¹ El problema básico con Heidegger, desde la cultura analítica, es que aunque los existenciarios se expresen en un lenguaje coloquial, que entendemos todos, no significan lo que entendemos todos en el sentido de que lo pre-teórico no se objetiva, no se desgaja del «todo», de manera que el supuesto desglose de existenciarios sería más aparente que real, por lo tanto la expresión lingüística sería un modo de señalar, nada más (es algo así como si al estudiar un entorno cultural separamos, para entendernos, la dimensión política, de la artística, de la científica o de la teológica, cuando en realidad todo se constituye en una unidad de indiscernibles; de hecho, la problemática subyacente está muy generalizada, recuérdese el artículo magistral de 1978 de Richard Lewontin en el *Scientific American*, «Adaptation», donde se plantean no sólo las infinitas maneras de desglosar un organismo sino de lo que llamamos «el medio»).

adaptativa más peculiar (pero, filogenéticamente, lo teorizable como capacidad orgánica deriva de lo instintivo, lo que está en perfecta consonancia con la matización de Heidegger al respecto de que lo que está «ante los ojos» –*das Vorhandene*– deriva, en última instancia, de lo que está «a la mano» –*das Zuhandene*–).

Todo ser vivo viene caracterizado por las adaptaciones que de refilón le definen, es decir, la tipificación al respecto es un tanto difusa o flexible (la taxonomía propiamente darwinista se centra en estas caracterizaciones). Y al hombre le singulariza esa teorización que es, a su vez, en esencia, una simulación de lo por venir a partir de lo ya acaecido, sencillamente porque para el hombre «biológico» lo por venir no es una obviedad instintivamente previsible. Es decir, el hombre vive su temporalidad, y, según Heidegger, el hombre «auténtico» la asume, en tanto en cuanto inevitablemente contempla su propio fin (como disfunción biológica de esa singularidad que es la autocon(s)ciencia). El hombre «inauténtico» empero, se refugia en la costumbre, es decir, en un simulacro de instinto animal, en lo que él «no es», lo que acarrea lo que el Sartre de *El Ser y la Nada* muy apropiadamente denomina «mala fe» que no sería más que «querer estar donde no se puede estar», es decir, no asumir la propia condición en toda su contingencia, que no la propia naturaleza que no existe (en el sentido de que la adaptación humana por excelencia tiene una flexibilidad genética tal que su portador es biológicamente altamente versátil, hasta el punto de ser indefinible sin su historia).

De manera que, desde la biología, la falta de autenticidad heideggeriana es querer soslayar la disfunción aparejada a la función que supone la autoconciencia (función que se traduce en «verlas venir» desde una perspectiva concreta que se denomina «yo» porque, claro, dicha adaptación precisa, y lleva aparejado, un referente identitario) ②. En consecuencia, la autenticidad es adaptativa, no así su soslayo (a no ser muy a corto plazo por circunstancias meramente coyunturales). Porque sin disfunción, no hay función. Y la función al respecto supone la libertad de elegir, o sea de optimizar el propio comportamiento (situación que «desde el instinto» carece de sentido). Entonces, en los términos de Heidegger, uno (*das Mann*), en su falta de autenticidad, se deja arrastrar por «los demás», diluye su responsabilidad (*verfallen*). En esencia, permítase la *boutade*, la falta de autenticidad sería una labor de equipo. Claro, esa responsabilidad es por la propia supervivencia que, por supuesto, nadie, ni nada exige. Por eso, desde una óptica no trascendente, la autenticidad carece de cualquier tipo de connotación inefable (algo en lo que concurre, al menos, el Heidegger de antes del *Kehre*). Es más, toda característica adaptativa es siempre un juego de funciones y disfunciones. Cuando las primeras priman sobre las segundas, el carácter implicado sale adelante, si no la selección natural lo irá eliminando según las condiciones fisiológico-ambientales lo permitan ③.

② No es coincidencia que la concepción de «muerte del sujeto» proclamada por el Wittgenstein de las *Investigaciones* así como por el estructuralismo galo (Barthes, Lacan, Lévi-Strauss, Althusser), en los años sesenta del siglo pasado, y confirmada por el post-estructuralismo (Foucault, Deleuze, Baudrillard, Derrida), coincida en el tiempo con la «formación» de la identidad personal, según contextos culturales, a partir de replicadores dentro de la ortodoxia biológica (todo ello independientemente de las referencias históricas obligadas a Marx, Freud y, sobre todo, Nietzsche).

③ Para más detalles se puede consultar mi *Razón Biológica* (*op. cit.*), cap. I. De nuevo, la objetivación de lo que pueda ser un carácter es algo puramente instrumental.

El medio histórico Concretamente, en esa interacción genotipo-medio, parte fundamental de ese medio imaginado (que no necesariamente imaginario), y «exclusivamente» en el género *Homo*, específicamente en la especie *sapiens*, es el medio histórico, es decir, que el genotipo del hombre además de determinarse en el espacio, se expresa, sobre todo, en el tiempo. Al ser la temporalidad parte de su ser intrínseco, que no naturaleza, que no tiene se insiste (como cualquier organismo), necesita su historia para sobrevivir, ésta es parte crucial de su equipamiento, como pueda ser el agua para el pez. Como pertinentemente afirma B. Southgate: «*La Historia... hace al hombre capaz de construirse un mundo que le sirva en lo que se refiere a las necesidades de su existencia... Necesitamos saber quienes somos, y qué estamos haciendo y por qué, al objeto de de-*

44 B. Southgate (2001, 2ª ed.) *History: What and Why? Ancient, modern and postmodern perspectives* (Routledge: Londres y Nueva York), págs. 140-1.

45 Véase su *The Selfish...* (op. cit.), cap. I.

46 Esta circunstancia está claramente expuesta en los comentarios de Quintín Racionero (op. cit.) a la obra magna de Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método*, véase especialmente nota 17, pág. 70.

47 *Ibid.* Además, la idea popperiana sobre los descubrimientos científicos a partir de un proceso de conjeturas y refutaciones viene a ser, salvando las distancias, una consideración paralela al círculo hermenéutico heideggeriano.

terminar donde queremos ir... Para ser prácticos, el estudio histórico debe tener algún efecto sobre el futuro, debe facilitar, instrumentar, y dirigir el curso de los cambios futuros» 44.

Y esta historia no sólo se hace con el tiempo sino con los demás. «Ser con los demás» es para Heidegger otro existencial consustancial. Efectivamente, desde la genética cualquier población animal, no ya humana, participa de un acervo genético. Todos compartimos una serie de genes, o desde la biología más actual, son los genes los que nos comparten, los que nos crean transitoriamente, todos estamos unidos por los genes, nos hallamos interpenetrados por los mismos, «ser con los demás» es pues la expresión más justa de esa supuesta realidad biológica subyacente y primaria (que Dawkins, por ejemplo, considera «evidente» 45).

Por lo tanto, en la expresión de Dilthey, que posteriormente Husserl haría suya, y que Heidegger asume, vivimos en el mundo de la vida (*Lebenswelt*). El mundo físico, lo demás, lo ajeno a la vida, es algo derivado aunque en cierto modo sea básico por esa dimensión interactiva a que se ha aludido (sea imaginada o imaginaria). Como tan perceptivamente implicara Vico en su momento (1725) –salvando las distancias en el tiempo– lo real para el hombre, lo comprensible, es su historia. En efecto, desde la biología humana, su historia (pasada y futura) es la parte más importante de su acontecer presente. Su estrategia adaptativa precisa de ese medio histórico para sobrevivir. Sobrevivir no es más que proyectarse adecuadamente, en el espíritu heideggeriano más ortodoxo (que luego Ortega haría suyo, aunque al decir de éste fuera al revés).

En este sentido, desde el naturalismo más actual tenemos un giro copernicano de la interpretación hegeliana, porque no es que las *Geisteswissenschaften* sean un caso particular de las *Naturwissenschaften*, sino absolutamente al revés 46. El hombre interpreta, descubre, inventa, configura su medio a partir de su biología, de sus estructuras mentales que propician sus estructuras sociales y por ende su cosmos. El hombre comprende *ab initio*, aunque luego tenga que matizar su comprensión dando vueltas, aunque no en vano, en un círculo hermenéutico 47. La línea de Darwin y la de Heidegger confluyen en la temporalidad, en la historia. La historia queda así naturalizada (a pesar de Heidegger) y lo que es natural queda historizado (completamente en la línea de Darwin). Porque el hombre, el único ser vivo que se sepa que contempla su condición desde su autoconciencia, el único que se sepa que se asoma así al *Lichtung*, al claro, a la ventana del ser, valgan las expresiones heideggerianas, sólo puede contemplar desde su temporalidad, desde su historia.

La Historia como «espejismo»

Pero la historia naturalizada no sólo, como se acaba de constatar con Southgate, le guía al hombre en la disyuntiva de su supervivencia provisional, sino que además problematiza su existencia hasta el paroxismo. Heidegger percibe enteramente esta problematización que, desde luego, constituye un complemento ineludible a la interpretación darwiniana de la existencia «personal» (Darwin nos hermana a todos, animales, plantas y seres humanos; pero en esa hermandad el naturalista inglés, por no hablar de sus seguidores, no se sumerge suficientemente en las diferencias, no por accidentales menos profundas, que nos separan del resto de los seres vivos, precisamente porque el hombre es consciente de su propia existencia, y por ende de su historia personal y grupal; Heidegger empero marca la diferencia sin caer en la trampa de la trascendencia aunque, por razones en el fondo personales, le espante el posibilismo naturalista 48).

En efecto, desde ángulos aparentemente distintos, tanto el campeón del positivismo lógico Rudolf Carnap, como el mismo Heidegger, intentan superar la metafísica occiden-

48 Aunque, como se ha señalado con anterioridad, lo natural objetivo y de lo que se trata de contemplar «el todo».

④ Una interesante comparación entre las concepciones históricas de Carnap y Heidegger se encuentra en el artículo de Mark A. Wrathall (2000) «Philosophy, thinkers, and Heidegger's place in the history of being», en *Appropriating Heidegger* (op. cit.), págs. 9-29.

⑤ Véanse los artículos de Albert Borgmann (1978) «Heidegger and symbolic logic», págs. 3-22, y de Harold Aldermann (1978) «Heidegger's critique of science and technology», págs. 35-50, ambos en *Heidegger and Modern Philosophy: Critical essays* (compilación de Michael Murray, Yale University Press, New Haven y Londres).

⑥ Pág. 5 de *The Question of Language in Heidegger's History of Being* (Humanities Press Inc., New Jersey, 1985).

⑦ Que es ese «eso» originario que John Caputo, por ejemplo, identifica con la Nada de los místicos —véase, por ejemplo, su controvertido *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Fordham University Press, Nueva York, 1978, 1986)—. Stanley Rosen (1978) tiene una tan interesante como pertinente discusión lingüística en su «Thinking about Nothing», en *Heidegger and Modern Philosophy: Critical essays* (op. cit.), págs. 116-137. En este caso es también muy relevante la actitud crítica de Véronique Fóti, véase su *Heidegger and the Poets: Poesis, Sophia, Techné* (Humanities Press, New Jersey, 1992).

⑧ E. Nolte, por ejemplo, destaca la circunstancia de que el olvido del ser suprime la diferencia entre hombre y animal [véase la pág. 43 de su *Heidegger: Política e historia en su vida y pensamiento*, traducción de Elisa Lucena (Tecnos, Madrid, 1998 del original de 1992)].

⑨ Esta secuencia está muy bien dilucidada en Trish Glazebrook (2000), *Heidegger's Philosophy of Science* (Fordham University Press, Nueva York).

⑩ Un análisis tan reciente y breve como iluminador de la obra en cuestión se encuentra en el cap. 3 del *Martin Heidegger* de Timothy Clark (op. cit.).

tal, lo trascendente en Occidente. Carnap intenta desacreditar la metafísica en general, sin matizaciones, y arremete contra ella sin contemplaciones, sobre todo contra Heidegger, en su famoso artículo, en la revista *Erkenntnis*, de principios de los años 30 del siglo pasado «Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache» (Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje). Heidegger por su parte quiere superar igualmente la metafísica occidental que nace en algún momento durante la Grecia presocrática y se típica con Platón y Aristóteles ④. El problema para Heidegger es que la historia de la metafísica occidental es lo que el pensador alemán conceptualiza como «la historia del olvido del ser», olvido que culminaría teóricamente en la obra de Nietzsche y se plasmaría en la práctica en el triunfo de la tecnología actual, éxito especialmente sustanciado en el desarrollo de la informática ⑤.

Pero, en primera instancia ¿qué es el ser?, valga la pregunta desde una óptica naturalista, o quizá metanaturalista si se identifica el pre-concepto con algo preteorético. Y en segundo lugar, ¿por qué su olvido es lo peor que le puede pasar al hombre?

Para ir directamente al grano, sin ánimo de simplificar en demasía, y como matiza Robert Bernasconi, tanto Hegel como Heidegger están de acuerdo en la traducción del denominado «tercer fragmento» de Parménides donde se manifiesta que «el pensar y el ser son lo mismo» ⑥. Este ser al que Heidegger hace referencia se identifica con la archiconocida preocupación leibniziana de «por qué hay algo en vez de nada». Y, por supuesto, la identificación con el pensar deriva de que sólo el hombre puede tener esa vivencia leibniziana. El ser sería entonces lo más originario ⑦ y que se identificaría en la autoconciencia humana precisamente como autoconciencia (sin pretensión alguna de hacer «juegos de palabras», el ser sería algo metaoriginario si lo originario es el *Dasein*, es más, seguramente ésta es la intención de Heidegger cuando le «enmienda la plana» a Sartre al respecto en su *Carta sobre el Humanismo* de 1946). Esta autoconciencia es entonces el *da* (el lugar) del *sein* (del ser), o sea que el *Dasein* sería el claro (*Lichtung*), la ventana, donde se asoma el ser. Entonces, desgranando la metáfora subyacente, el «olvido del ser» equivale al cierre de esa ventana, es decir a la supresión de la autoconciencia, y cuando el ser se olvide del todo —a los efectos, casi ya— es cuando esa ventana se haya cerrado y el hombre se haya convertido de nuevo en un animal propiamente dicho (desfasada la autoconciencia vuelve a primar el instinto) ⑧.

En efecto, y a fin de resituarnos, para Heidegger la historia del ser comienza con la historia del olvido del ser que es la historia de la metafísica occidental que, a su vez, es, al mismo tiempo, la historia de la ciencia y, sobre todo, la historia de la tecnología, porque para Heidegger la esencia de la ciencia occidental es tecnológica ⑨. Heidegger establece su crítica en cuestión en lo que se denomina su segundo período, después del viraje (*Kehre*) hacia el *Sein* (*Carta sobre el Humanismo*) dejando atrás el *Dasein* de *Ser y Tiempo*. Posiblemente el punto de inflexión entre el primer y el segundo período sea su intervención de 1936 sobre *El origen de la obra de arte* ⑩ (que luego se publicaría en 1950). El lenguaje de Heidegger cambia entonces en buena medida, se «esoteriza» todavía más que en *Ser y Tiempo* (¡que ya es decir!), y la labor interpretativa exige un esfuerzo que ha desanimado a muchos (notablemente a Rorty, que compara el segundo período de Heidegger con el primero de Wittgenstein, en donde ambos suscribirían el «mito del fundamento» —el lenguaje para Wittgenstein y el ser para Heidegger—; Jacques Derrida, como es bien sabido, también critica al respecto lo que denomina «la nostalgia de la presencia del ser» en Heidegger). A veces, claro está, Heidegger es menos críptico y lo que no tiene vuelta de hoja —a pesar de críticas

⑤ Véase su *The Later Heidegger* (Routledge, Londres y Nueva York, 2000).

⑥ *Ibid.*, pág. 210.

⑦ Téngase en cuenta que el medio no es «el mismo» para todos los organismos aunque en principio se utilice un medio «exterior», «neuro», a efectos de un referente general convencional: ese medio contendría a los organismos y a sus medios, es decir sería un continente (contenedor) de ecotipos.

⑧ Véase, de nuevo, para entrar en detalles mi *Razón Biológica* (*op. cit.*).

y malentendidos— es que el autor alemán piensa que la tecnología (el mecanicismo) nos ha convertido a todos en ganado sustituible, en bienes de consumo homologables a cualquier otro tipo de mercancía (en este contexto el exterminio de judíos en Alemania adquiere un pleno significado).

La Historia apropiada (*Autoconciencia, Ereignis y Gelassenheit*)

Pero, siguiendo a George Pettison ⑤, Heidegger no pretende con su crítica dárseles ni de poeta, ni de místico, ni de ecologista profundo ⑦. Simplemente, intenta comunicar a su manera, en ese lenguaje tan matizado como de difícil traducción al lenguaje cotidiano, que el hombre se pierde a sí mismo con el desarrollo de la tecnología mal concebida, como es el caso, aunque su posible reencuentro consigo mismo en un futuro lejano no esté descartado.

Sin embargo, desde el lenguaje de la biología darwiniana la preocupación heideggeriana es seguramente mucho más sencilla de esclarecer, por lo menos en lo que refiere a la némesis humana. En efecto. El hombre posee su adaptación porque habita en un medio (propio) complejo en que una respuesta automática, o instintiva, no basta para su supervivencia ⑧. Ahora bien, el hombre con la tecnociencia está homogeneizando su medio, es decir, lo está reconstruyendo de tal suerte que la adaptación que le conforma, y que le fraguó, está resultando ser obsoleta ⑨ (todo organismo, incluido el hombre, claro está, quiere eliminar incertidumbres en su existencia, y ése es, en suma, el cometido de la tecnociencia, de ahí la homogeneización del medio humano como resultado).

Cuando Heidegger manifiesta un tanto subrepticamente que «la ciencia no piensa», la denostación es hacia el supuesto pseudopensamiento científico-técnico que supone un autoaniquilamiento con el tiempo del hombre como ser autoconsciente. Incidentalmente, esta idea es, en su germen, la preocupación rousseauiana sobre la esencia del bienestar humano que también viene a frustrar si no la tecnología, de escaso desarrollo relativo en tiempos del ilustrado galo, pero sí la metafísica occidental (la ciencia) ⑩. La fórmula es «volver atrás» pero con el beneficio de la historia. ¿Y cómo? En la tesitura heideggeriana, cuestionando lo más obvio, lo que es más evidente en nuestra existencia. Y esa evidencia y obviedad en grado sumo sólo se puede detectar conscientemente para Heidegger pensando poéticamente (*Dichtung*). La tarea sería fundir el arte, que no tendría un utilitarismo de base ⑪, con la ciencia y la tecnología que quedarían así relegadas no a cambiar el «paisaje idóneo» sino a mantenerlo (por ejemplo, el río fluye a través del molino, que es algo artesanal, pero se transforma tecnológicamente, y con él el paisaje *apropiado*, en una presa hidráulica). Habría como que dignificar, con el arte, la ciencia y la tecnología. Es decir, en el lenguaje de Timothy Clark ⑫, habría que desfamiliarizar nuestro contexto de siempre, desinstalándonos de «nuestro» mundo, de lo que, en efecto, nunca ha sido «nuestra casa» (*unheimlich*). Esto es hacer historia «profunda» (*Geschichte*) para Heidegger (descubrir los hitos del olvido del ser, las inflexiones históricas que nos han llevado a la situación actual para así tomar conciencia de la situación; o sea, para Heidegger, dichos hitos serían la traducción «produccionista» de lo griego a lo romano, la emergencia del cristianismo oficial y su dios tecnológico, y la dictadura cartesiana del sujeto donde el ser ya estaría en una situación de «caída libre»). La actualidad empero es la corrupción de la ciencia y la tecnología con el instinto, lo que ha conducido, por ejemplo, a la barbarie devastadora del nazismo ⑬, entre otras tantas.

¿Cómo se lleva entonces a cabo esa «regeneración» en términos naturalistas? Ahí Darwin también llega, así como el naturalismo que apadrina (la sombra de Darwin es alargada).

④ Una buena contextualización de Rousseau al respecto es la que lleva a cabo José Luis Peset (1993) en *Las heridas de la ciencia* (Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo).

⑤ Incidentalmente, la interpretación más a «ras de tierra» del arte desde el naturalismo actual no sería más que una «generalización» de la función del plumaje del macho del pavo real (véase Geoffrey Miller, *The Mating Mind: How sexual choice shaped the evolution of human nature*. Doubleday, Nueva York, 2000). Otra interpretación, que reconciliaría a «Darwin» con «Heidegger», sería el arte como intuición, como instinto de supervivencia desde la «irracionalidad» en el sentido no peyorativo que se predica, por ejemplo, de la obra de William Barrett (1962) *El hombre irracional: Estudio del existencialismo* (traducción de A. Leal, Siglo XX, Buenos Aires, 1967).

⑥ *Op. cit.*

⑦ Véase Michael E. Zimmerman (1990), *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, politics, art* (Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis), pág. 84.

④ Una idea muy extendida, pero tan descabellada como absurda desde el naturalismo, es que la selección cultural se opone a la selección natural (desde el naturalismo lo cultural es parte de lo natural, no su alternativa).

⑤ Efectivamente, según la tesis de Jacques Monod (1970) en su crucial *El azar y la necesidad*, el azar biológico acota posibilidades hasta determinar cada vez más la línea de acción de la fenomenología orgánica.

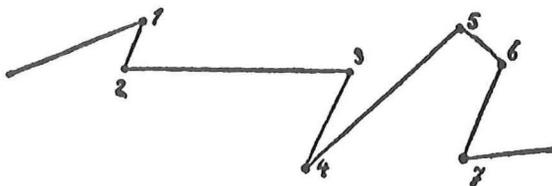
⑥ Véase su «obrita» *Nostalgia del Absoluto* (traducción de María Tabuyo y Agustín López, Siuella, Madrid, 2001) especialmente el último capítulo.

⑦ No deja de ser sintomático, y hasta cierto punto paradójico, que el nivel de autoconciencia del ser humano, medido por la cantidad de conexiones neuronales, sea máximo en la práctica de lo que se conoce como «meditación trascendental» que sería una especie de equivalencia oriental de la *Gelassenheit* heideggeriana, como tampoco deja de ser sugerente que la patología depresiva en el ser humano suponga asimismo un exceso de conexiones neuronales —un exceso de percepción del yo— equiparable al de la meditación trascendental; esto implica algo así como una «noche oscura» a lo Juan de la Cruz previo al alcance del nirvana según los orientales o a la visión de Dios según la propia tradición occidental (véase, en lo que a la parte neurofisiológica se refiere, Susan Greenfield, *The private Life of the Brain*, Allen Lane, Londres, 2000).

⑧ La cuestión que plantea Francis Fukuyama con su «final de la historia» es una frivolidad, comparativamente hablando; en efecto, la situación supuesta por el autor americano-japonés no deja de reflejar lo que meramente se traduce en un «compás de espera».

Imperturbablemente, la evolución sigue su camino errático y no entiende ni de «olvidos» ni de «recuerdos» del ser. La evolución «no trabaja» a favor de ningún organismo. Desde la perspectiva heideggeriana, como desde la de Rousseau, habría que retroceder en la historia hasta el momento en que se iniciara el pensamiento metafísico destructor (es decir, «volver» pero con el beneficio de la historia vivida). Habría que pararse en la historia en ese punto y redirigirla por derroteros desde luego no ajenos a la selección natural (ahí está la cuestión ④). Pero por añadidura, la supervivencia en el proceso evolutivo no sólo es errática, sino oportunista. Desde esta proyección, el hombre salió de una animalidad anterior mediante un proceso donde la casualidad biológica es un factor principal y volverá a esa misma animalidad no ya por azar sino por necesidad asimismo biológica ⑥ (a no ser que «elija», mediante la adaptación que le singulariza, «mantenerse», mediante lo que en genética de poblaciones se denomina una «selección estabilizante» que no es más, claro debe estar, que una manifestación más de la selección natural).

Heidegger quizá tiene la clave de lo que más nos conviene (que es sobre lo que actuaría la selección natural en nuestro caso) como estipula ese pensador judío ⑥, profundo admirador de Heidegger «a pesar de los pesares», que es George Steiner. Heidegger, como Hegel, desearía que la autoconciencia fuera simplemente un estadio provisional, no ya hacia el espíritu absoluto, sino hacia el *Ereignis*, el evento de tener conciencia del ser, y luego hacia la serenidad, hacia una especie de nirvana a la occidental desprovista de trascendencia, hacia la *Gelassenheit*. Éste sería si no un «final feliz» para la historia ⑦, sí la mejor estrategia de supervivencia a «largo plazo» del fenómeno humano. El otro final ⑧, el del olvido del ser sería, empero, el auténtico final de la historia, pero no por siempre jamás. La dinámica biológica esperable sería la de una especie de retorno eterno: salir del instinto, entrar en la autoconciencia, vuelta al instinto y así sucesivamente pero sin una garantía programada, por así decirlo. Se trataría simplemente de un juego de azar y necesidad en el que el retorno eterno sería, seguramente, el mejor de los casos posibles si no hubiera selección natural que lo evite, si no ahora quizá en un futuro, o como diría Heidegger «dentro de mil años».



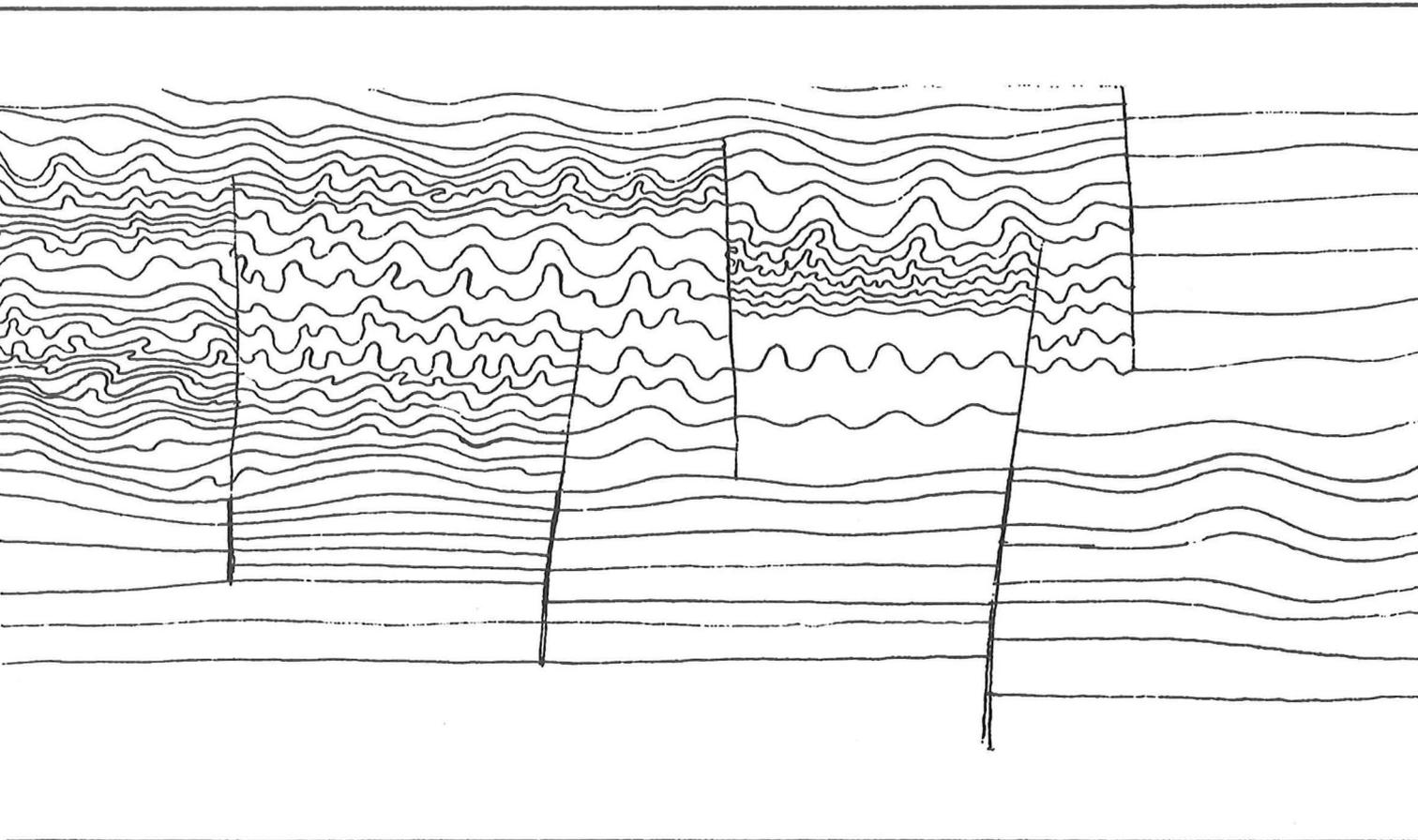
Paul Klee:
Esquema

Materie-Struktur

Versteigerung nach dem Centruum
(gemäß-Schema) *



Paul Klee:
Movimiento de las esclusas
(1929)



1929. NE.9. Bewegungen in der Leinwand