

## Mundo de la vida y naturaleza. Bases de una fenomenología de la interculturalidad\*

*Klaus Held*  
*Universität Wuppertal*

La expresión “mundo de la vida” —en alemán *Lebenswelt*— se ha convertido, gracias a Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología, en un concepto filosófico mundialmente difundido. Originalmente, este concepto surgió de la crítica que Husserl hizo a la ciencia moderna, especialmente a la ciencia natural. La meta de esta ciencia es la “objetividad” sin restricciones, esto es, un conocimiento del mundo libre de todo punto de vista subjetivo. El que hayan tales puntos de vista subjetivos se debe a que, para nosotros, todo lo que tiene que ver con nuestra conducta nos sale al encuentro en horizontes. Los horizontes constituyen el espacio de juego de nuestra conducta, en la medida en que pretenden darnos en cada situación las reglas dentro de las que transcurrirá nuestra atención: todo aquello con lo que nos ocupamos en un momento dado nos remite a otra cosa con la que podríamos también tener que ver. Pero la dirección y el orden de prioridad de estas remisiones varían cada vez según nuestro horizonte; cada horizonte es una conexión de remisiones que los hombres podemos seguir en nuestro comportamiento.

---

\* Conferencia dictada en el Centro Cultural de la Pontificia Universidad Católica del Perú el día 10 de marzo de 1998.

Todo aquello que en la teoría y en la práctica nos viene al encuentro de algún modo u otro está inserto en conexiones de este tipo; no hay en nuestra vida evento alguno libre de un horizonte. Así, los horizontes constituyen los “mundos” en los que los hombres vivimos, el mundo de la política o del deporte, el mundo de los trabajadores, el mundo de la computadora, etc., y finalmente los mundos más abarcadores: las distintas culturas. Todo aquello a lo que se dirige nuestra atención remite a otra cosa, no sólo dentro del mundo en el que precisamente nos orientamos en todo momento, sino que remite además a eventos y conexiones en otros mundos. De este modo, todos los mundos humanos pensables en general pertenecen a una red única y omniabarcadora de remisiones, a *un* mundo como “horizonte universal”, tal como lo formulara Husserl. El mundo en el que los hombres llevamos nuestra vida concreta y en el que nos sentimos como en casa, previamente y al margen de toda ciencia, es este mundo horizontico que Husserl caracteriza como el “mundo de la vida”.

Los horizontes por los que nos dejamos guiar en nuestro pensar y actuar en el mundo de la vida precientífico normalmente no atraen nuestra atención. Nosotros, como lo formulara Husserl, no hacemos de ellos un “tema”; ellos permanecen en segundo plano y se encuentran en cierto modo en la sombra. Cada evento al que dedicamos nuestra atención se nos destaca a partir de la oscuridad de esa sombra. Sólo de esa manera puede convertirse en un tema, esto es, en un polo al que nos dirigimos con alguno de nuestros modos de comportamiento. Respecto de algo que emerge de la oscuridad, decimos que “aparece”. A esto se refiere el nombre que Husserl dio al método filosófico introducido por él: “fenomenología”, “teoría del aparecer” o “teoría de los fenómenos”.

La ciencia moderna, con su tendencia a independizarse de todo punto de vista subjetivo a través de una objetividad sin restricciones, trata de conocer un mundo que esté totalmente libre de su carácter de horizonte. Pero no hay tal mundo, porque el venir al encuentro del hombre sólo inserto en algún horizonte también vale para todos los procedimientos, instrumentos y resultados de la ciencia. En efecto, la ciencia moderna puede ahuyentar de su conciencia esta irrevocable horizonticidad del mundo, porque normalmente los horizontes permanecen sin ser tematizados en nuestra vida. Así, la ciencia moderna se

basa en un profundo olvido del mundo de la vida. Este olvido no se puede separar del “objetivismo”; Husserl caracteriza con ese concepto —“objetivismo”— a la convicción natural de la ciencia moderna de que es posible, en la investigación del mundo, depurar todo punto de vista subjetivo, esto es, condicionado a un horizonte. Las ciencias, según Husserl, se encuentran hoy en una profunda crisis, porque el mundo investigado desde la actitud objetivista se halla enajenado del mundo de la vida precientífico y porque, de ese modo, el hombre ya no es más capaz de comprender desde dentro la vinculación de la investigación científica con su vida irrevocablemente ligada a horizontes.

Ocasionalmente nos damos cuenta, ya en lo cotidiano, de algunos horizontes que normalmente sólo nos son familiares de modo atemático, y este o aquel horizonte de nuestra vida puede a la larga variar a través de un cambio de orientación; por ejemplo, un hombre puede intentar ampliar su horizonte demasiado estrecho, o puede penetrar en los horizontes de otros hombres a través de lecturas o viajes. De esta manera tenemos una cierta influencia sobre nuestros horizontes. Sin embargo, esta influencia no llega tan lejos, al punto de que podamos librarnos de todos los horizontes dados previamente. El horizonte universal “mundo” nos es siempre dado de antemano, puesto que no hay comportamiento alguno que pueda tener lugar fuera de todas las conexiones de remisiones. Ninguna situación de nuestra vida —por más desesperada que parezca— puede terminar sin remitirnos a otra cosa. La conexión de remisiones se renueva en cada situación, es decir, el aparecer, el surgir de eventos a partir de horizontes, jamás se interrumpe.

Este carácter no-interrumpido del aparecer, el acontecer interminable que consiste en que la remisión siempre continúa, no es otra cosa que el mundo, siempre y cuando lo comprendamos como el mundo de la vida concreto. El ser del mundo tiene entonces el carácter del acontecer. La idea usual de que el mundo sea algo así como un recipiente gigante estático de todo lo que hay, o de que sea el conjunto total de aquello “que es el caso”, como lo formulara Wittgenstein, es un concepto insuficiente de “mundo”, que la fenomenología ha superado mediante la aclaración de la horizonticidad de la existencia humana.

El que se abran para nosotros siempre nuevas conexiones de remisión es un acontecer que ocurre “por sí mismo”, es decir, sin que los hombres tengamos que preocuparnos por ello. Por el contrario: en todo lo que podemos llevar a cabo por nuestro propio esfuerzo estamos destinados a que la autorrenovación del aparecer, el acontecer del mundo horizontal, siempre ya tuvo y seguirá teniendo lugar sin nuestra intervención. El modo de ser que tiene lugar “por sí mismo” lo denominamos naturaleza. La naturaleza, la *physis*, fue lo primero que llamó la atención cuando la filosofía y la ciencia nacieron con los griegos. Con la *physis* de los antiguos “filósofos de la naturaleza” griegos no se aludía a otra cosa que al mundo, pero bajo “mundo” debe entenderse el acontecer del aparecer, dado previamente a toda intervención humana, porque se renueva a cada instante “por sí mismo”.

El acontecer del aparecer es la continuación viviente del mundo de la vida a través de la autorrenovación de los horizontes. Esto permite conocer la relación entre mundo de la vida y naturaleza: como aparecer que acontece “por sí mismo”, el mundo de la vida tiene el carácter de la “naturaleza”. Por otra parte, los hombres vivimos en muchos horizontes distintos, y los horizontes más amplios son aquellos de las diferentes culturas de la tierra. Las culturas, sin embargo, son una obra del hombre; pueden serlo porque nosotros los hombres, como acaba de decirse, tenemos una cierta influencia sobre nuestros horizontes. Por consiguiente, debe hacerse una distinción entre los *múltiples* mundos culturales, que no están privados totalmente de la influencia humana, y el mundo de la vida *uno* como naturaleza, común a todos los hombres y previo a todo comportamiento humano.

En nuestra época de fusionamiento de todas las culturas de la humanidad se plantea la pregunta sobre la relación que existe entre la naturaleza del mundo de la vida *uno* de la humanidad y los múltiples mundos de las distintas culturas. ¿Cómo se puede determinar más exactamente la diferencia entre la naturaleza del mundo de la vida *uno* de la humanidad y los múltiples mundos de la vida culturales? En primer lugar, uno tiende a separar el acontecer por-sí-mismo de la naturaleza del acontecer de la constitución de horizontes que yace bajo la influencia humana, y a inferir este segundo acontecer del primero. Por eso Husserl, en concordancia con la tradición filosófica, dio la siguiente respuesta a la pregunta mencionada: en cierto modo, la natu-

raleza-*una* constituye en nuestra representación del mundo el estrato más bajo y sobre este estrato se superponen las distintas visiones del mundo de las diferentes culturas.

La ciencia natural tiene también esta imagen del mundo. El mundo-*uno*, no expuesto a influencia humana alguna, es la naturaleza general *una*, tal como es investigada por las ciencias naturales. Las numerosas culturas son en cierto modo interpretaciones de este mundo-*uno*. Los científicos pretenden investigar la base, libre de interpretaciones, de las múltiples superestructuras culturales distintas. Esto significa, para el entendimiento intercultural, que los científicos pueden hablar un lenguaje común, dada la referencia de su investigación a la naturaleza general *una*. Por el contrario, entre los hombres hay, en su vida al margen de la ciencia, un conflicto latente o abierto, porque la diferencia de sus múltiples mundos culturales pone límites a su entendimiento mutuo.

Pero este modelo de capas superpuestas es insatisfactorio por dos razones. En primer lugar, esto significaría que sólo al interior de la ciencia, pero no fuera de ella, sería posible un entendimiento pacífico entre los hombres. En segundo lugar, la representación de dos estratos del mundo no es conforme a la relación entre naturaleza y mundo de la vida que acabamos de explicar: el mundo de la vida no es otra cosa que la conexión universal de los horizontes. Porque los horizontes pueden cambiar por influencia del hombre —siendo, pues, obra de la cultura—, el mundo de la vida es, desde las raíces, cultura. No puede, por consiguiente, haber un “estrato” inferior de pura naturaleza que esté privado de toda interpretación humana. Sin embargo, lo contrario también es válido: puesto que el acontecer de la remisión se renueva por sí mismo en cada horizonte que nosotros hombres podamos tener, se puede decir que toda la horizonticidad tiene el carácter de la naturaleza. El mundo como mundo de la vida es de un extremo al otro naturaleza y cultura, es naturaleza en tanto cultura y viceversa.

Un ejemplo especialmente instructivo para esto es el clima de las distintas regiones del mundo. Herder, contemporáneo de Kant, propuso que la diversidad de culturas podría atribuirse a la diferencia de climas. En los años treinta, el filósofo japonés Tetsuro Watsuji continuó estos pensamientos sobre el clima, en un libro digno de ser leído, concretamente comparando Europa y Japón. En la ciencia natural se

entiende por “clima” una conexión determinada de regularidades de la naturaleza que se pueden determinar e investigar estadísticamente. Si presuponemos esta comprensión de “clima”, tenemos que asumir que Herder y Watsuji querían sostener que todas las diferencias culturales típicas —digamos entre Europa y Japón— eran derivables de datos investigables a través de la ciencia natural. Puesto que la ciencia natural moderna comprende por “naturaleza” regularidades sustraídas de la influencia de la libertad humana, esto significaría que todas las conquistas culturales del hombre estarían determinadas por leyes de la naturaleza.

Un naturalismo de este tipo, es decir, el intento de explicar la libertad humana mediante legalidades de la naturaleza, y de este modo desenmascararla como una ilusión, va de mano con el objetivismo, puesto que ignora que el hombre tiene la libertad para ejercer influencia sobre su horizonte, y niega, tal como el objetivismo, el carácter horizónico del mundo. Se entendería mal a Herder y a Watsuji si se les adjudicara tal naturalismo. A lo que ellos apuntaban con su tesis del origen de las culturas a partir del respectivo clima, aun cuando ellos mismos todavía no podían esclarecerlo con los medios de una fenomenología del mundo de la vida, no era el “clima” en el sentido del objetivismo de la ciencia natural, sino el clima como unidad mundano-vital de naturaleza y cultura. En efecto, los datos del clima son esencialmente acontecimientos sobre los que el hombre carece de influencia; sin embargo, como “hechos puros”, esto es, como datos libres de cualquier interpretación, no desempeñarían ningún papel en la vida humana. Ellos sólo pueden adquirir significado para nosotros si, mediante nuestra interpretación, los hacemos aparecer dentro de determinados horizontes culturales.

A pesar de esta unidad entre naturaleza y cultura en el mundo de la vida, se debe plantear la cuestión de cómo puede diferenciarse el mundo *uno*, aquél que los científicos desean investigar como naturaleza libre de interpretaciones, de los *numerosos* mundos culturales. ¿Existe la posibilidad de desarrollar determinaciones del mundo de la vida *uno* de toda la humanidad sin caer por eso en la senda de un objetivismo o naturalismo? La fenomenología del mundo de la vida intenta responder a esta pregunta. Para ello, en primer lugar, no puede sino partir de las determinaciones fundamentales del mundo-uno, que

constituyen la premisa indiscutible para las investigaciones de la ciencia natural moderna, sin reducirse a ellas. La más importante de estas determinaciones fundamentales es la presunción de que la causalidad reina por sobre toda la naturaleza.

Esta ley significa para la ciencia natural que en principio es posible, en virtud de la regularidad reinante en la naturaleza, emitir pronósticos seguros y exactos respecto del transcurso futuro de determinados procesos de la naturaleza. La ciencia natural se plantea la tarea de sacar a la luz aquella regularidad que permite tales pronósticos absolutamente confiables. Pues bien, a la ciencia natural moderna, sin embargo, no se le habría ocurrido desde un principio proponerse esta tarea, si es que no hubiera ya dentro de la vida en el mundo de la vida precientífico una necesidad general de los hombres de predecir desarrollos futuros, e incluso prácticas que buscan satisfacer esta necesidad.

El ejemplo más aleccionador para esto lo ofrece el ámbito del clima ya anteriormente aludido, a saber, el tiempo —en el sentido en el que se dice, por ejemplo, en castellano “hoy hace mal tiempo”. Desde antaño los hombres en todas las culturas conocen algunas reglas del tiempo, esto es, procedimientos para extraer claves respecto del desarrollo próximo o ulterior del tiempo a partir de ciertos indicios en el cielo o en la tierra. Es esencial dejar establecido que tales reglas del tiempo en el mundo de la vida —independientemente de aquello sobre lo que se apoyen— no son nunca de tal condición que permitan predicciones absolutamente confiables y exactas. Las reglas pueden ser enteramente utilizables en cierta manera, porque se apoyan en ciertas conexiones causales. Pero en el caso de estas conexiones se trata siempre de una causalidad “circunstancial”, a la que le pertenece por principio una cierta indeterminación. El pronóstico siempre puede decir solamente que: “bajo determinadas circunstancias probablemente sucederán aproximadamente tales y tales acontecimientos”.

Naturalmente todos los hombres tienen interés en saber por adelantado más respecto de algunos procesos naturales esperables, como acaso el desarrollo del tiempo. Pero sólo la ciencia natural moderna hace con decisión metódica el intento no sólo de elevar gradualmente la confiabilidad de tales pronósticos, sino de colocar dichas predicciones sobre una base en principio distinta a como hasta entonces se so-

brentendía en el mundo de la vida de todas las culturas tradicionales de la humanidad. Esta otra base debe —y no sólo puede— ser obtenida, porque los pronósticos ya no se apoyan más en la indeterminada “causalidad circunstancial” del mundo de la vida, sino en una causalidad exacta. La causalidad y la prognosis mundano-vitales no pueden ser nunca exactas, porque las “circunstancias” siempre tienen el carácter de “situación”. Una situación es un todo coherente de condiciones para el obrar que, si bien por un lado está dado previamente al hombre, por otro lado contiene también opciones para su libertad, porque las condiciones no son hechos libres de interpretaciones sino fenómenos insertos en horizontes. El intento de llegar a pronósticos exactos se diferencia de todas las formas tradicionales de prognosis mundano-vitales porque consiste en librarse del vínculo situacional y horizontal de la conducta humana.

Con las últimas reflexiones se saca a la luz una primera tendencia general del mundo de la vida-*uno* de la humanidad: la causalidad circunstancial. Ella es ciertamente el presupuesto de la idea científico natural de una causalidad exacta, pero ella misma no es una determinación del mundo de la vida con la que el mundo o la vida humana sería concebida de manera unilateralmente objetiva o naturalista. Una segunda característica del mundo de la vida-*uno* se muestra cuando observamos que la prognosis tradicional mundano-vital, con respecto al significado especial del tiempo y del clima, prácticamente en todas las culturas se ha referido sobre todo al cielo.

Si se comprende el concepto “cielo” como una caracterización detectable en el ámbito de lo experimentable de modo mundano-vital, entonces este concepto significa la totalidad del espacio abierto “sobre la tierra”. La tierra, por su parte, tal como concretamente aparece ante nosotros en el mundo de la vida, constituye el subsuelo bajo nuestros pies. Este fondo contiene el material del que se componen las demás cosas materiales; la tierra, que sostiene las cosas, prosigue hasta el interior de las cosas, y en este sentido podemos decir que las cosas están compuestas “de tierra”. Los hombres podemos “penetrar” en la tierra como fondo y material a través de ciertas actividades teóricas o prácticas y, así, llevar luz a su oscuridad interior. Pero esto presupone que la tierra es de por sí oscura y cerrada.

El que la tierra constituya el fundamento que sostiene y el material de las cosas materiales se nos muestra en la experiencia mundano-vital, en la medida que las cosas aparecen en un espacio que, en oposición al hermetismo y oscuridad de la tierra, es una dimensión de apertura y claridad. Este espacio abierto e iluminado es el cielo. En él pueden salir a la luz las cosas materiales, puesto que ahí encuentran un lugar. Un espacio, que da lugar a algo, es vacío. Cabe notar que el ideograma chino para “vacío” es idéntico a uno de los signos que designan al cielo. Esto muestra que el cielo es más que una región parcial del mundo; en cierto sentido, es el mundo mismo, en tanto da lugar a todo lo que se nos aparece a los sentidos. De manera característica, Platón y Aristóteles, los primeros clásicos de la filosofía, dieron primacía al concepto de “cielo”, *uranós*, para designar la totalidad del mundo.

El cielo, como dando lugar a todo lo material y, por ende, como dimensión de apertura “vacía”, se convirtió en la ciencia natural moderna en el “espacio vacío” que es, después de la causalidad exacta, la segunda determinación fundamental de una naturaleza investigada objetivamente. El espacio, entendido de modo científico natural, es el continuo *uno* e infinito de lugares extendido en tres dimensiones, cuyos lugares individuales pueden ser determinados por medio del cálculo señalando tres coordenadas. En el vacío de este continuo de lugares se extiende la materia, y en él actúan las fuerzas iniciales del ámbito subatómico, cuya regularidad causal investiga la física moderna. Sin la experiencia humana general del cielo como *uranós* del mundo de la vida, la ciencia natural moderna jamás habría alcanzado su representación de espacio, a pesar de que el espacio del cielo en el mundo de la vida es algo totalmente distinto de un continuo infinito de lugares.

Para la ciencia natural moderna el “cielo” es lo que los hombres vemos del así llamado “espacio cósmico” desde la tierra. El espacio cósmico, el “universo”, es una magnitud infinita “objetiva” —esto es, que existe independientemente de nuestra experiencia subjetiva— de lugares vacíos, es decir, de ubicaciones (*Plätze*) que pueden ser ocupadas por cosas cualesquiera. Según la concepción objetivista, nuestra experiencia humana entra en juego recién posteriormente, cuando le damos a una cierta zona parcial de estos lugares vacíos el nombre de

“cielo”, puesto que el complejo de lugares espaciales caracterizado de ese modo aparece ante nosotros, desde nuestra perspectiva subjetiva, como el ámbito que está encima de nosotros. Pero objetivamente, según esta concepción, los lugares espaciales que abarca este ámbito son ubicaciones en la infinitud del universo, que existen independientemente de cómo se nos aparecen subjetivamente.

Pero si todo lo que nos viene al encuentro nos enfrenta a partir de horizontes, y sólo desde ellos adquiere un significado para nosotros, esto también tiene que valer para las regiones etéreas y lo que tiene lugar en ellas. En nuestra vida cotidiana en el mundo de la vida precientífico no podemos prescindir de determinadas cosas que sabemos son hallables o asequibles aquí o allá. La mayor parte de aquello con lo que nos ocupamos tiene en este sentido una determinada “ubicación” a la que pertenece. A la conexión de remisiones cotidiana le pertenece, como Heidegger ha mostrado fenomenológicamente en *Ser y tiempo*, la familiaridad con tales ubicaciones y con el modo en que nos son accesibles. Sabemos del espacio primeramente de un modo mundano-vital, y normalmente no en la forma en la que somos conscientes de una magnitud infinita —e independiente del sujeto— de lugares vacíos en el espacio cósmico en los que se encuentran objetos cualesquiera. Sólo en tanto seamos prisioneros del objetivismo podemos suponer que los hombres primero tienen la conciencia de un continuo de lugares vacíos y que luego llenan ese espacio, como un recipiente vacío, con cosas que se ordenan en determinados puntos del continuo. Considerado fenomenológicamente, el asunto es a la inversa: sabemos del espacio porque la mayoría de las cosas ocupan para nosotros, por decirlo así, un determinado sitio natural, familiar. Sólo a través de un largo proceso histórico de abstracción se ha alcanzado en la Europa moderna la representación del espacio como un continuo objetivo e infinito de lugares.

Respectivamente, el “cielo” no es una caracterización subjetiva de un sector objetivamente existente de esta infinitud, sino un sitio que nos es familiar porque ciertos eventos tienen allí su ubicación de modo natural. El cielo es entonces un lugar para muchos lugares. Llamamos “región” a tal totalidad de lugares. A una región pertenecen ciertos acontecimientos significativos para la vida humana que acontecen en ella regularmente o que han acontecido alguna vez. Hablamos,

por ejemplo, de guerras o batallas que han tenido lugar en determinadas regiones. El acontecer más importante para la vida humana que sucede en la región llamada “cielo” es el tiempo. En latín el tiempo significa *status caeli*, “estado del cielo”.

En el caso de este acontecer se dan las variaciones que podemos observar día a día, pero en las culturas que están fuera de los trópicos se dan sobre todo las grandes variaciones que tipifican el cambio de las estaciones. Las estaciones modifican también lo que está debajo del cielo: la tierra. Pero sobre el cielo se ciernen las variaciones del tiempo en las que se anuncian dramáticamente las cuatro estaciones. En el tiempo rastreamos el clima de la región del mundo en la que habitamos. De este modo, a cada región del mundo habitada por hombres le corresponde un determinado cielo, a saber, en tanto región del tiempo que es característico del clima correspondiente.

Se ha reflexionado en filosofía todavía poco sobre el significado del tiempo en relación con el cielo. Un análisis fenomenológico del mundo de la vida, que quiera evitar el naturalismo y dejar atrás la estéril oposición entre naturaleza y cultura, puede partir de que concretamente sólo hay libertad humana mientras ésta esté corporalizada, por así decirlo, encarnada, y atada a horizontes mediante nuestra corporalidad. La libertad encarnada no es una dotación corporal, a la que se añade la manera humana de comportarse, entendida de modo puramente biológico —ésta es la manera de pensar del naturalismo—, sino que tiene sus raíces en la manera cómo vivimos en nuestro cuerpo y cómo nos comportamos. Estamos familiarizados con la polaridad entre cielo y tierra, puesto que con nuestro cuerpo nos hallamos situados entre ambos. La tierra nos sostiene, sentimos corpóreamente el peso que nos jala hacia abajo en dirección a la tierra, y caminamos como hombres erguidos hacia el cielo sobre nosotros.

Sin embargo, el cielo no está sólo “sobre” nosotros en el sentido espacial, sino también en el sentido de que los acontecimientos climáticos que allí suceden nos dominan. Este dominio se ejerce sobre nuestra vida corpórea: nos vemos afectados por el acontecer del cielo, en la medida que nos sentimos bien con un tiempo dado y no con otro. Las variaciones del tiempo en el cielo, a las que estamos más expuestos en nuestra disposición vital corporal, se efectúan sin embargo entre dos polaridades del clima, de las que nos percatamos en cada

cambio radical del tiempo: el calor lucha con el frío y la humedad con la sequedad.

Conocemos estas cuatro cualidades como propiedades de las cosas materiales, tal como aparecen ante nuestro tacto; podemos sentir algo material como fresco o tibio, como húmedo o seco. Pero es más importante el papel que desempeñan estas percepciones táctiles en nuestra disposición vital corporal: sólo podemos experimentar que somos seres vivos ante el trasfondo de la amenaza de la muerte. Esta amenaza la sentimos corpóreamente en la volubilidad de nuestra disposición vital. Nos sentimos bien si las cualidades táctiles, que determinan fundamentalmente la sensación de nuestro propio cuerpo, permanecen imperceptibles para nosotros porque cumplen con una medida normal. Si esta medida es perturbada mediante extremos, y por ello reparamos en nuestra propia disposición vital corporal, se presenta de este modo el riesgo de muerte de nuestra vida corpórea. La base de toda nuestra disposición vital corporal es una sensación de tibieza y de liquidez o de humedad, con las que por un lado se mantiene el equilibrio entre calor y frío extremos y, por otro lado, entre sequedad y humedad extremas.

La tibieza y lo líquido-húmedo no son casualmente las cualidades sensibles que posibilitan la vida prenatal del hombre en el líquido amniótico materno y que, además, caracterizan a la primera alimentación después del nacimiento. Ambas cualidades están estrechamente relacionadas con el hecho de que nosotros sólo podemos percibir las cosas materiales mientras movemos nuestro cuerpo o parte de él. La movilidad presupone la flexibilidad, y ésta se nos da como cualidad sensible del tacto, en una medida intermedia e imperceptible de humedad y liquidez que sentimos agradable. Los extremos correspondientes que ponen la vida en riesgo son una humedad en la que lo vivo se ahoga y en la que la carne de nuestro cuerpo viviente se pudre, se corrompe, etc., y una sequedad en la que el cuerpo viviente y la vida se resecan. El que la vida corpórea sea precisamente amenazada por estos dos extremos se confirma histórico-culturalmente a través del hecho de que la muerte, como estado del cadáver, es descrita en varias culturas —de acuerdo al clima— como un secarse, y en otras, como putrefacción o corrupción.

La movilidad, además de la flexibilidad, presupone fuerza. Sentimos el bienestar a través de un sentimiento de vigor en la cualidad táctil de la tibieza moderada. El calor y el frío extremos se nos dan corpóreamente como fuerzas que destruyen la vida, porque se oponen a nuestra propia fuerza y la hacen sucumbir, —el frío en tanto congela la nuestra movilidad, el calor en tanto paraliza la movilidad. También estas experiencias extremas han sido confirmadas histórico-culturalmente a través del comercio con la muerte del cuerpo viviente. En las culturas predominan tradicionalmente dos formas de tratar el cadáver humano: él es dejado a la discreción de uno de los dos estados extremos que destruyen la vida, o bien al calor del fuego en el que se le quema, o al frío de la tierra, en el que se le entierra.

Todos los fenómenos climáticos que se ciernen sobre el cielo se dan entre ambas polaridades, de calor y frío y de humedad y sequedad. La relación entre ambos polos de estas polaridades es una lucha, y ciertamente en un sentido de la palabra que de ningún modo es sólo metafórico: el ser del calor del clima no consiste en otra cosa que en lo contrario del frío, y viceversa. Por eso se considera que el estado de tal calor consiste en mantenerse por un lapso de tiempo sobre su contrario, el frío que se le opone. Esta lucha de los estados polares elementales en torno a su predominio provisional sobre el otro no sería posible si no poseyesen fuerza alguna. Concretamente nosotros experimentamos esta fuerza, como ya ha sido mencionado, en la fuerza que tiene como base la experiencia de la movilidad de nuestro propio cuerpo. La fuerza de los estados elementales que experimentamos de modo mundano-vital, tanto en nuestro propio cuerpo como en el cambio climático en el cielo, constituye el fundamento de una determinación fundamental adicional de la naturaleza en la ciencia natural moderna: la fuerza.

Puesto que cada predominio de un estado sólo puede mantenerse por un cierto lapso de tiempo, la sucesión de los fenómenos climáticos tiene un carácter periódico. Incluso la experiencia de dicha periodicidad está a la base de una determinación fundamental científica de la naturaleza; aquí el “tiempo” se nos vuelve asequible de un modo mundano-vital. La ciencia natural comprende bajo “tiempo” la forma del “uno-después-del-otro”, la sucesión contable y medible de los “ahora puntuales”. Sin embargo, esta comprensión del “tiempo” es al-

go derivado, tal como la representación del espacio como continuo de lugares. Es común en las lenguas romances que los cambios climáticos de calor a frío, de humedad a sequedad sean caracterizadas como *tiempo, tempo, temps*. Esto muestra que originalmente —es decir, en el mundo de la vida natural— el cambio del ahora actual al ahora siguiente no es experimentado como mera forma del “uno-después-del-otro”, sino como un cambio en nuestra disposición vital corporal, la que no ha de ser separada del cambio de los estados que atraviesan el “cielo”.

Sólo así se precisa en qué consiste la particularidad del cielo como región. El cielo no es sólo una región porque es una totalidad de ubicaciones para las cosas que allí se encuentran, sino en primer lugar porque allí, en el cambio de los momentos del día, en el cambio entre el día y la noche, y en el transcurso de las cuatro estaciones, se da el acontecer que tiene un significado elemental para la disposición vital corporal del hombre y que posibilita la experiencia originaria de la fuerza y del tiempo: la lucha por autoafirmarse de los estados polarmente opuestos, calor y frío, humedad y sequedad; la lucha entre ellos por su presencia temporal.

Las cuatro cualidades táctiles, calor y frío, humedad y sequedad, no sólo determinan el tiempo y con ello el cielo, sino asimismo la tierra experimentada de modo mundano-vital. El que las cosas sean “de tierra”, o sea, materiales, nos es asequible a través del sentido del tacto, pues todos los otros sentidos nos pueden engañar con respecto a la existencia efectiva de algo material. Ya Aristóteles, el fenomenólogo antes de la fenomenología, había advertido que experimentamos los cuerpos *como* cuerpos sólo cuando los tocamos directamente con la “carne” de nuestro cuerpo, sin nada “de por medio”. Las sensaciones elementales de este contacto son, sin embargo, el calor y el frío, la humedad y la sequedad, porque ellas, como se ha esbozado, desempeñan un rol decisivo para nuestra disposición vital corporal. Por eso, como ya ha observado Aristóteles, los cuerpos perceptibles se nos aparecen *como* cuerpos en estas cuatro cualidades. De este modo nos topamos con el fundamento mundano-vital de una determinación fundamental adicional de la naturaleza en la ciencia natural moderna: su materialidad.

Para toda la cosmología y la ciencia natural europea de la antigüedad y de la edad media el mundo material estaba compuesto de los cuatro elementos: fuego, agua, tierra y aire. Esta cosmología elemental ha sido ya superada como teoría de la ciencia natural. A pesar de ello, la fundamentación que dio Aristóteles para ella, que hay exactamente cuatro elementos que son precisamente estos cuatro elementos, no ha perdido en modo alguno su significado para nosotros. Para Aristóteles existen cuatro elementos porque las cuatro cualidades elementales del sentido del tacto sólo se pueden combinar entre sí en cuatro pares: calor con sequedad o liquidez, esto es, fuego y aire, y frío con sequedad o liquidez, es decir, tierra y agua.

Experimentamos la lucha entre las cuatro cualidades elementales en el mundo de la vida —no sólo en el tiempo del cielo— como la lucha por la autoafirmación del calor y del frío, la humedad y la sequedad. Experimentamos simultáneamente esta lucha en la tierra en nuestro propio cuerpo material viviente, porque el aire, el elemento del cielo, sopla sobre nosotros caliente o frío, húmedo o seco, y determina nuestra disposición vital corpórea como viento de cambiante dirección o intensidad. De manera característica, la palabra japonesa para “clima”, *fúdo* —que también es el título del libro mencionado de Watsuji— contiene la palabra *fu*, “viento”. La otra parte de la palabra —*do*— significa “tierra”. De este modo la palabra *fúdo* expresa concretamente que las cuatro cualidades polares enganchan el cielo con la tierra, y por eso constituyen las determinaciones fundamentales del mundo de la vida. Es por esto que Watsuji ha edificado su explicación de la diversidad de los mundos de la vida culturales a partir del clima sobre ambas polaridades táctiles, calor y frío, humedad y sequedad.

Es típico que Aristóteles no haya introducido las cualidades sensoriales elementales de calor y frío, humedad y sequedad, por ejemplo en su cosmología, esto es, en su escrito sobre el cielo, *De caelo*, sino en su escrito sobre lo animado, *De anima*. Esto muestra la estrecha conexión entre la experiencia de las cualidades táctiles elementales y la vida en el mundo de la vida. Los elementos son aquello en lo que, y de lo que, los seres vivos pueden vivir, “en el agua, en la tierra y en el aire”. Esta comprensión del elemento es revivida hoy, cuando se habla, a propósito de la crisis ecológica, de la contaminación de los elementos tierra, agua y aire, que pone en riesgo la vida. La preocupa-

ción por una fundamentación filosófica de la ecología en la época de la crisis del medio ambiente se sostiene sobre arena movediza mientras no se analice fenomenológicamente la experiencia mundano-vital de las polaridades táctiles elementales, que unen el cielo y la tierra.

Un análisis de ese tipo se refiere a la naturaleza-*una* del mundo de la vida de toda la humanidad. Pero a diferencia de la naturaleza, que se estudia en la ciencia objetivista, éste abre paso simultáneamente a la diversidad de las culturas: la experiencia fundamental del mundo de la vida como naturaleza en las polaridades originarias del sentido del tacto y de la disposición vital corporal que es inseparable de éstas tiene como fundamento la vida en un determinado clima; esto se debe a que las posibilidades del tiempo se determinarán en una determinada región climática mediante una constelación específica para las regiones correspondientes de las cualidades elementales, calor y frío, humedad y sequedad.

Estas dos polaridades elementales son las que unen el *espacio* mundano-vital, el cielo, con la *materia* mundano-vital, la tierra. La lucha de las cualidades elementales es la primera manifestación de la *fuerza* en el mundo de la vida como naturaleza, y es su primera legalidad. Ella es el fundamento elemental de la *causalidad* de las circunstancias reinante en el mundo de la vida y, por otro lado, ella abre campo para los pronósticos elementales. La periodicidad que emerge a través de la lucha entre las polaridades constituye la experiencia mundano-vital elemental del *tiempo*. De este modo, el clima determina las características esenciales del mundo de la vida como naturaleza: fuerza, causalidad, espacio, tiempo, materia; es decir, los cinco rasgos que luego la ciencia natural moderna convertiría en determinaciones objetivas de la naturaleza.

El análisis fenomenológico pone de manifiesto una lista de cinco rasgos fundamentales del mundo de la vida como naturaleza, que están relacionados entre sí y valen para toda cultura. Sin embargo, debemos considerar que estos rasgos sólo se pueden determinar si a la vez se toma en cuenta que la lucha de las cualidades polares elementales, que en todas las culturas une el cielo y la tierra, sólo puede ser analizada concretamente partiendo de un clima determinado y de su cultura. Como europeo, yo he partido en esta conferencia del clima templado de nuestro continente, y por eso no me he referido de modo

casual a la cosmología europea antigua, que sistematiza lo elemental en correspondencia con la constelación climática de nuestra región del mundo, en una teoría de cuatro elementos: fuego, agua, tierra y aire.

Sin embargo, lo que ha sido considerado elemental en las distintas culturas tradicionales ha sido variable. La representación de lo elemental no estaba establecida numéricamente en cuatro elementos, y tampoco tenía que tratarse exactamente de los elementos que se volvieron canónicos en la cosmología europea antigua. Para el clima monzónico de las culturas de Asia oriental, por ejemplo, la polaridad de las cualidades elementales, como ha señalado Watsuji, tiene un significado totalmente distinto que para el clima templado de Europa y, a su vez, es totalmente distinto en las culturas de los trópicos, en las que la lucha de los estados elementales en las estaciones anuales es prácticamente inexistente. Aquí se halla nuevamente un vasto campo para la investigación fenomenológica del clima, de la unidad de naturaleza y cultura en el mundo de la vida *uno*, y en los distintos mundos de la vida culturales. No obstante, sabiendo que hay dos polaridades inseparables entre sí, la polaridad de cielo y tierra, y las dos polaridades de las cualidades elementales, que se repiten en toda zona climática y en toda cultura, siempre en distintas constelaciones, se ha dado un primer paso.

(Traducido del alemán por Carla Saenz.  
Revisado por Rosemary Rizo-Patrón y Antonio Ziri6n)