

El latido del mundo. El concepto cosmológico de mundo en el pensamiento de Heinrich Rombach

The Heartbeat of the World. The Cosmological Concept of World in Heinrich Rombach's Thought

Ángel Enrique Garrido-Maturano

Universidad Nacional del Nordeste

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina)

hieoyuna@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>

Resumen: Primero el artículo introduce las nociones de substancia, sistema y estructura en la fenomenología de Heinrich Rombach y las compresiones del mundo que en ellas se fundan. A continuación, muestra por qué las categorías, a través de las cuales Rombach analiza la autogénesis de una estructura, describen también la esencia del mundo concebido, desde una perspectiva cosmológica, como acontecimiento vital. Posteriormente explicita dicha noción cosmológica de mundo en función de las ideas de origen y de movimiento de autoconfiguración, desconstitución y reconstitución estructural. Concluye señalando los desafíos éticos que la comprensión cosmológica del mundo plantea en el orden ecológico, existencial y sociocultural.

Palabras clave: estructura, mundo, origen, Rombach.

Abstract: The article introduces first the notions of substance, system and structure in Heinrich Rombach's phenomenology and the understandings of the world that are based on them. It then shows why the categories -through which Rombach analyzes the autogenesis of a structure- also describe the essence of the world conceived, from a cosmological perspective, as a vital event. Subsequently, it makes explicit this cosmological notion of world based on the ideas of origin and movement of self-configuration, deconstitution and structural reconstitution. It concludes by pointing out the ethical challenges that the cosmological understanding of the world poses in the ecological, existential and sociocultural order.

Keywords: structure, origin, world, Rombach.

1. Introducción

A pesar de que algunos de sus libros más importantes como *Die Gegenwart der Philosophie y Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch* fueron traducidos al español, a pesar también, de haberle dedicado publicaciones específicas estudiosos de la talla de Jean Greisch, Otto Pöggeler o Klaus Held, y a pesar, por sobre todas las cosas, de constituir una de las aportaciones más sugestivas e innovadoras¹ de la filosofía del siglo XX, el pensamiento del filósofo friburgués Heinrich Rombach sigue siendo todavía poco conocido en el ámbito académico hispanoparlante, incluso dentro de la fenomenología. Las reflexiones que aquí comienzan, más allá de sus objetivos temáticos, tienden a contribuir, de modo muy modesto, a la reparación de este injusto desconocimiento. En este sentido, ellas desean introducir brevemente al lector a tres de los conceptos fundamentales del pensamiento de Rombach, a saber, los de

¹ No estoy solo en esta opinión. Por ejemplo, Franco Volpi, afirmó que "entre las pocas excepciones en las cuales el intento de continuar pensando a Heidegger se ha mostrado plenamente significativo y fructífero se cuenta sin dudas el pensamiento de Heinrich Rombach." Franco Volpi, "Hermetik und Hermeneutik. Zu Heinrich Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken. Und Antwortbriefs Rombachs", en *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, ed. Georg Stenger y Margarete Röhrig (Freiburg/München: Alber, 1995), 253.

substancia, sistema y estructura, toda vez que cada uno de ellos representa, para Rombach, una de las tres interpretaciones ontológicas fundamentales del ser del ente. Sin embargo, no pretende este estudio ser una introducción integral a la multifacética filosofía rombachiana. Antes bien, él introduce estos tres conceptos fundamentales en función de un interés definido, a saber, determinar cuál es la comprensión del mundo que ancla en cada una de dichas nociones. Este interés, por su parte, responde a los dos objetivos temáticos específicos que han motivado y articulan este estudio. El primero de ellos no es otro que elucidar en qué medida el pensamiento de Rombach, sin proponérselo explícitamente, accede a un genuino *concepto cosmológico* de mundo. En tal sentido, nuestras consideraciones parten de la hipótesis de que las categorías, a través de las cuales Rombach describe la génesis de una estructura, describen también la "esencia", acontecimental y dinámica, del mundo concebido como *movimiento* cosmológico ontogénico de autoconfiguración estructural. Dicho de otro modo, aspiramos a mostrar que aquello a lo que Rombach está aludiendo, cuando analiza el proceso que origina una estructura, en última instancia es la esencia del mundo mismo, que sólo viene a la luz, en su sentido cosmológico fundamental, a través de la comprensión del ser como estructura. Este primer objetivo, aparentemente teórico y abstracto, implica, sin embargo, consecuencias prácticas concretas, relativas a la relación del hombre con las cosas, esto es, con aquellos seres no conscientes de sí, con los otros hombres y consigo mismo. Hacia tales implicancias del concepto cosmológico de mundo se orienta el segundo de nuestros objetivos temáticos. Él radica en tan sólo *señalar* (y no desarrollar, lo cual excedería los marcos de un artículo) cuáles son los tres desafíos éticos fundamentales que dicho concepto plantea en el orden práctico-ecológico, en el práctico existencial y en el práctico-cultural. Queremos, pues, mostrar cómo, en el caso de Rombach, la comprensión cosmológica del mundo es inescindible de un *ethos* del respeto a la vida del οἶκος, un *ethos* del diálogo intercultural y uno de la finitud.

Finalmente, una breve referencia al método que las guía y al concepto operativo que las enmarca. En cuanto al método

utilizado, será fiel al que emplea el propio Rombach en su análisis estructural. Este análisis puede caracterizarse, en primer lugar, como una fenomenología crítica. En segundo, como una "fenopraxis". Se trata de una fenomenología crítica en cuanto parte de describir la esencia de una estructura histórica fácticamente dada (por ello "fenomenología"), para dis-criminar o diseccionar (por ello "crítica") en ella lo que va más allá de ella y constituye la condición de posibilidad y, en este sentido, la verdad última de la emergencia de cualquier estructura (o mundo concreto) y, en general, de cualquier ente, puesto que todo ente se da siempre estructurado en un mundo. En términos del propio autor: "Yo llamo a ese enfoque de los fenómenos históricos una *fenomenología crítica*, puesto que parte de la cosa misma, pero permite ir más allá de su forma histórica accidental, para restituirla a la cosa su verdad plena y dejarla ingresar en el ámbito que le corresponde".² Se trata, además, de una fenopraxis, porque la fenomenología crítica deja venir a la luz lo que por lo pronto no se muestra en la figura concreta de una estructura determinada, a saber, aquello que una estructura es en sus fundamentos (*im Grunde*). Así entendida, la fenomenología "no es sólo un ver apariciones sino, de modo más originario, un *hacer-aparecer, fenopraxis*".³ Lo que propiamente queremos aquí hacer aparecer en toda su apertura es el mundo cosmológico como origen y fundamento tanto de los entes intramundanos como de los distintos mundos histórico-antropológicos concretos en los que históricamente se modaliza la existencia humana. Finalmente, el concepto metodológico operativo a partir del cual se despliega mi lectura de Rombach es el de "diferencia cosmológica". Tomo el concepto fundamentalmente de Eugen Fink y por él entiendo dos cosas. En primer lugar, que el mundo, en su sentido cosmológico, no puede ser reducido ni a la sumatoria de las cosas que hay en él ni a un plexo sistemático de relaciones significativas, ideado o proyectado por el sujeto, en función del cual él se relaciona con los entes que le salen al encuentro. Dicho de modo sintético: el mundo

² Heinrich Rombach, "Das Phänomen Phänomen", en *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs. Phänomenologische Forschungen Band 9*, ed. Ernst Wolfgang Orth (Freiburg/ München: Karl Alber, 1980), 31.

³ *Ibid.*

como cosmos no es ni una cosa, ni un conjunto de cosas, ni una idea de la subjetividad. En segundo lugar, que el mundo, cosmológicamente pensado, es el *origen dinámico* tanto de las cosas que en él aparecen como de los distintos “mundos concretos” en los cuales todo aquello que le sale al encuentro a una subjetividad, individual o social, resulta articulado y dotado de significado por dicha subjetividad.

Comprender el mundo como origen dinámico a diferencia de comprenderlo como conjunto de cosas o plexo de relaciones significativas proyectado por una subjetividad implica pasar de la comprensión substancial o sistemática del ser del ente a la estructural.

2. Mundo substancial y mundo sistemático

En la visión de Rombach, substancia, sistema y estructura son los tres paradigmas fundamentales a partir de los cuales la filosofía occidental ha pensado el ser del ente. La ontología de la substancia se basaría en las tempranas culturas agrícolas y campesinas, que habrían extendido a su comprensión del mundo la experiencia primordial de la semilla como fundamento de las cosas. Según el pensamiento sustancialista, hay, en el interior de todas lo que es, un núcleo esencial que reúne la materia en una forma determinada y que constituye, para cada cosa, su substancia o esencia. La ontología de la substancia se caracteriza, entonces, por la diferencia fundamental entre un núcleo o forma esencial, que es en sí y por sí misma lo que es, y los accidentes, cambiantes y pasajeros, que sólo pueden ser por relación a la substancia que define el ser de la cosa. Esta ontología habría sido desarrollada ejemplarmente por los griegos y representó el modo rector de comprensión ontológica durante la Antigüedad y la Edad Media. Si el modo de ser de todo ente es la substancia, y si este modo de ser se extiende al mundo mismo, entonces bien podemos concluir que, en el marco de esta comprensión sustancial del ser, el mundo no puede ser sino una cosa gigante, en sí misma vacía, que contiene todas las sustancias y las separa de la nada absoluta en la que el mundo flotaría. Así concebido, este último resulta o bien una contradictoria substancia sin substancia, puesto que en

sí mismo no tiene ser alguno y se limita a contener a las otras substancias, o una suerte de límite abstracto que separa el todo de la bóveda celeste de la nada misma. De acuerdo con ello, no serían los entes los que surgen en el mundo como resultado de sus procesos, sino que el mundo surgiría como aquella cosa inconmensurable que se forma por adición y cerrazón de los lugares ocupados por las cosas. Por ende, donde termina el conjunto de las cosas y su movimiento, termina también el mundo. Allí empieza una impensable nada vacía en la que el mundo mismo “flotaría”.

La segunda forma fundamental de entender el ser de lo que es y, por tanto, también el mundo es, para Rombach, la ontología del sistema. El paradigma del sistema se basaría en la experiencia primordial de las culturas de los pueblos navegantes de la modernidad, que, como debían atender a las posiciones relativas de las estrellas en el cielo, descubrieron, con las figuras de Kepler y Galileo, las leyes que rigen el movimiento del sistema planetario. La característica definitoria del pensamiento sistemático es el funcionalismo. Para éste nada es casual, sino que todo está en estricta relación, expresada por leyes inmutables matematizables que se aplican ininterrumpidamente en todo el mundo y que lo convierten en un sistema único de interrelaciones fundadas en dichas leyes. La multiplicidad de las substancias es ahora reemplazada por un único sistema de leyes naturales. La aplicación de la ontología sistemática al conocimiento da origen a la ciencia moderna; y la aplicación de la ciencia a la praxis, a la técnica. La ontología sistemática y sus hijas, ciencia y técnica, se han ido imponiendo en todas partes y han desplazado a antiguas formas de comprender el mundo y de experimentar el ente. En cierta medida, la noción de sistema prefigura la de estructura. En ella se reconoce que la relacionalidad determina la función de cada elemento dentro del sistema y, consecuentemente, que cada uno de esos elementos se halla constituido por las relaciones que mantiene con los demás. Finalmente, se reconoce también que el conjunto de relaciones que se da entre los elementos resulta concordante en un todo único. Sin embargo, el sistema se distingue de la estructura básicamente porque no reproduce la dinámica propia de esta última, sino que, al igual que lo eran las

esencias o sustancias, es fijo y definitivo. Él resulta de la aplicación extrínseca a una materia dada de antemano de una serie de leyes inmutables que fija en esa materia un orden y un conjunto de relaciones determinadas e invariables. En el sistema, los elementos no surgen por sí mismos ni configuran desde sí mismos el conjunto de relaciones funcionales que los interconectan, sino que su ser es determinado y su relación fijada de modo extrínseco y definitivo por la ley matematizada que instituye el sistema. “La ley del sistema es fija, porque sólo ella es la condición de identidad del sistema. Otra ley, otro sistema”.⁴ Cuando en un sistema se acumulan incorrecciones y transgresiones a la ley que lo fija, entonces se pone de manifiesto que él ya no refleja las relaciones funcionales que se dan en su campo de aplicación y que constituyeron la condición de posibilidad de su emergencia. Es necesario modificar la ley. En la necesidad de dicha modificación viene a la luz el hecho de que todo sistema y toda ley tienen que adaptarse al modo en que se configuran desde sí mismas las relaciones entre sus elementos: tiene que adaptarse a la naturaleza estructural del mundo mismo. Todos los sistemas, en consecuencia, se basan en estructuras y la constitución del sistema “debe ser entendida desde la constitución de la estructura y no a la inversa”.⁵ ¿Cuál es la consecuencia que trae la ontología del sistema para la comprensión del mundo? Si el sistema se extiende por todo ente y resulta, por tanto, ser aquello que abarca todo lo que es y lo determina relacionamente en su ser, entonces bien podemos concluir que el mundo mismo no puede ser sino un sistema. Ahora bien, el sistema está constituido por un conjunto de leyes, traducibles a relaciones matemáticas, calculadas por la subjetividad y proyectadas en la realidad efectiva, de modo tal de poder explicar, a partir de esas leyes, los distintos estados de cosas que constituyen la realidad. La consecuencia inevitable de esta comprensión del ser es que el mundo, en y por sí mismo, no es (como no lo era tampoco en el contexto de la ontología de la sustancia) nada. El mundo como sistema de leyes ideadas y de relaciones matemáticas calculadas

⁴ Heinrich Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg/München: Karl Alber, 1971), 167.

⁵ *Ibid.*, 172.

por el sujeto no es sino una idea de la subjetividad. Concretamente, sería una idea regulativa que mienta la aspiración de la subjetividad de disponer de un sistema único de leyes que de cuenta de todos y cada uno de los posibles estados de cosas que acontecen en el universo y de sus relaciones mutuas. Por eso el mundo es, para esta visión, uno; y una la ciencia que lo estudia. Llegamos, así, a la proyección al cosmos de una idea sistemática única del mundo, en última instancia de origen antropológico.

Pero el sistema debe ser corregido y reemplazado cuando las relaciones estructurales acontecientes no pueden ser asidas por sus leyes. Él, como vimos, no tiene la palabra final, sino que es una instancia preliminar a la forma fundamental, en cuanto presupuesta por las otras dos, de comprender el ser del ente. Me refiero a la estructura.

3. La noción de estructura

3.1. La estructura como acontecimiento vital

Así como la ontología de la substancia anclaba en la experiencia de la agricultura y la del sistema en la de la navegación, es la del arte aquella experiencia primordial que da origen a la ontología estructural. La creación artística da a luz un acontecimiento de sentido emergente que traspasa sus elementos y los vincula de modo tal que de dicha vinculación resulta un todo de sentido que no estaba contenido en ningún núcleo substancial de los elementos dados ni que puede ser determinado externamente por ley alguna.

Rombach determina la noción de estructura en función de una serie de rasgos. El primero de ellos, que la estructura comparte con el sistema, lo llama *funcionalidad*. “La estructura es siempre un nexo de momentos particulares que sólo en conjunto y como un todo pueden ser eficientes”⁶. Los distintos *momentos* no son *elementos* que preexisten al nexo y cuyas relaciones posibles son representadas y fijadas extrínsecamente por la conciencia

⁶ Heinrich Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkretivität von Mensch und Natur* (Freiburg/ München: Rombach Verlag, Alber, 1994), 44.

humana a través de una ley, sino que ellos surgen en y gracias a la coordinación de relaciones que se dan dentro del nexo. Son como células de un organismo: se constituyen y diferencian a través del proceso de constitución y diferenciación del todo orgánico. "Las estructuras surgen allí donde al todo lo atraviesa una determinación tal que ninguna parte se entiende desde sí misma o desde afuera de la estructura, sino que cada momento se entiende desde el todo".⁷ Por ello, para Rombach,⁸ el organismo vivo es el mejor ejemplo de una estructura. Funcionalidad significa, entonces, que las particularidades adquieren su determinación en virtud de su función en la articulación del plexo en el que surgen. El segundo rasgo de la estructura es la *afinidad* (*Stimmigkeit*). "Bajo afinidad entendemos el hecho de que las funciones de una totalidad articulada funcionalmente refluyen en sí".⁹ Es decir, el todo determina por sí mismo sus funciones y ajusta o vuelve concordantes sus momentos para que estos puedan cumplirlas. Un tercer rasgo, convergente con los anteriores, es la *relacionalidad*. La relacionalidad refiere el hecho de que la significación de los momentos estructurales no la determina el hombre, como en el sistema, ni está dada desde siempre, como en las substancias, sino que se determina en virtud de la serie de correspondencias que el desenvolvimiento del todo establece entre ellos. El cuarto rasgo es la *idemidad*, a saber, el hecho de que el conjunto estructural está presente íntegramente en cada uno de sus momentos. En una estructura el estado en que se encuentra un momento suyo es la expresión del estado en que se encuentra el conjunto de la estructura. Ello conduce a que haya, más que una identificación, una "*idemidad*" entre el modo de ser de cada momento estructural y la emergencia de la estructura como un todo a través de él. El penúltimo rasgo al que quisiera hacer referencia es la *perspectividad*. Si en una estructura todo está en relación con todo y cada cosa no es sino una contracción del conjunto de relaciones que se dan en el todo, entonces cada cosa no es sino una perspectiva del todo. Rombach no mienta con *perspectividad* el hecho derivado de que cada cosa se dé al sujeto

⁷ H. Rombach, *Strukturontologie...*, 31.

⁸ Cfr. H. Rombach, *Der Ursprung...*, 45.

⁹ *Ibid*, 47.

en un escorzo, sino que cada ente es una perspectiva o modo de presentarse del todo y, más allá de ello, no es nada. Finalmente, la última y determinante característica que define a una estructura es su *vitalidad*. Para la ontología estructural no hay meramente “ser” sino “vida”, comprendida como autoconfiguración orgánico-correlacional que recorre todo lo que es. En efecto, si la estructura se genera a sí misma, crece y se autodiferencia por sí misma, como lo hace un organismo; sí, además, se ajusta o corrige a sí misma para que cada momento suyo cumpla su función; y si, finalmente, cada estructura, una vez cumplida su funcionalidad, se disgrega, para que sus momentos se reintegren en otras estructuras, entonces una estructura está viva. Y como todo lo que es se da, para Rombach, en una estructura, bien podemos concluir también que “para la ontología estructural sólo hay «vida», nunca meramente «ser»”.¹⁰ En efecto, “la apariencia del ser muerto surge sólo allí donde un todo vital no es considerado en los límites de su propia totalidad”.¹¹ Así, una piedra considerada en sí misma puede parecer muerta, pero ella forma parte del proceso de autogeneración y autoestructuración de un todo en desarrollo, como lo es el planeta Tierra. Tal vez pueda comprenderse mejor el sentido de una estructura si se tiene constantemente ante los ojos que ella “más que una constitución es un *acontecimiento*”.¹² Y que lo que acontece a través de la estructura es, precisamente, la *vida*, concebida como impulso de *autoconfiguración relacional* de un todo.¹³ Surge, entonces, la pregunta acerca de cómo es posible que acontezca una estructura, que acontezca vida.

¹⁰ *Ibid.* 62.

¹¹ *Ibid.*

¹² H. Rombach, *Strukturontologie...*, 75.

¹³ A mi modo de ver, esta explicitación del acontecimiento del mundo como impulso de autogénesis estructural converge con la de Klaus Held cuando afirma que “el mundo como plexo referencial al que pertenecen todos los horizontes es un acontecimiento, porque su ser consiste en transformar posibilidades futuras en un nexo de posibilitaciones co-presentes (...)”. Klaus Held, “Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans”, en *Philosophie der Struktur – “Fahrzeug” der Zukunft?*, 115. En efecto, la fecundidad de la autogénesis estructural puede perfectamente concebirse como dación de un nexo de correlaciones que *acontecen* conjuntamente en un cierto presente posibilitando, así, las posibilidades futuras.

3.2. Autogénesis

“Nada «es», todo debe «hacerse»”.¹⁴ Con esta declaración nos indica Rombach que una estructura nunca está dada, sino que debe configurarse o “hacerse” a sí misma, configurando las relaciones que ella misma es. Por ello toda estructura es un “sí mismo”. La autoconfiguración acontece como un proceso de “reconstitución”. Por tal entiende Rombach el acontecimiento por el cual el todo se hace a sí mismo diferenciándose en cada una de sus partes. Obsérvese que la ontología estructural invierte la comprensión usual de la noción de acontecimiento. Para ésta, primero algo “es” y luego “hace” algo que es considerado un acontecimiento. Para la visión estructural, en cambio, algo primero se hace a sí mismo, acontece haciendo surgir un “sí mismo” que, recién entonces, puede ser. ¿Pero por qué caracterizamos este acontecimiento con el término re-constitución? Empleamos reconstitución en vez de constitución porque toda estructura se realiza a través de un proceso de autocorrección que está siempre en curso, que acontece una y otra vez (re), y que no es sino aquel proceso a través del cual la estructura “se hace ser”, haciendo y rehaciendo la afinidad funcional del todo de relaciones que la constituyen. “La vida es un ininterrumpido proceso de corrección”.¹⁵ En cuanto curso o marcha (*Gang*) de correcciones reiteradas que afinan el todo de relaciones y el consecuente surgimiento de una nueva dimensión de posibilidades, la reconstitución es, a la vez, un proceso de potenciación (*Steigerung*), incremento (*Mehrung*) y satis-facción (*Er-füllung*). Pues bien, a este hacerse a sí misma de la estructura por medio de un acontecimiento reconstitutivo que implica una constante potenciación de lo que está reconstituyéndose lo llama Rombach *génesis*. La génesis o, mejor aún, “autogénesis” es el modo en que una estructura viene al ser. En tanto la autogénesis mienta un encuentro con-creativo entre los momentos de una estructura que lleva a conformar un todo de relaciones en constante proceso de especificación, incremento de funcionalidades y potenciación, la

¹⁴ H. Rombach, *Der Ursprung...*, 65.

¹⁵ *Ibid*, 66.

autogénesis estructural recuerda la constitución y desarrollo de un huevo. Por eso afirma Rombach que la vida estructural que se desarrolla enteramente desde sí misma “es sólo posible de modo «oval», solo «ab ovo»”.¹⁶ Autogénesis no es lo mismo que surgimiento. La autogénesis es ontológica, el surgimiento es óntico y la supone. Así, por ejemplo, un cierto brote surge en la estructura que llamamos planta, pero todo en ella lo genera, todo en la planta es brote, en cuanto todo configura la dimensión en la cual el brote puede surgir. Desde esta perspectiva, todo surgimiento no es sino el *desenrollarse* o desenvolverse de la autogénesis: es la concreción de algo que “ya era”, toda vez que ya estaba dada la posibilidad de su surgimiento por la reconstitución y potenciación de la estructura en la que surge. Por ello afirma Rombach que “todo es sólo desenrollamiento de aquello que ya siempre estaba ahí”.¹⁷

Ahora bien, esta autogénesis estructural no tiene un comienzo, sino que está siempre “en viaje” (*in Fahrt*).¹⁸ Es decir, todo constantemente está en proceso de estructuración y cada estructura se reconstituye a partir de la disgregación de estructuras precedentes. De lo viejo muerto y desestructurado, por ejemplo: una nube de gas y polvo cósmico, resultante de una explosión estelar, se origina, por medio del proceso genético de reconstitución, algo nuevo: un sistema planetario. Por ello puede afirmar Rombach que “todo lo muerto forma parte de otra vida, que, imparcialmente considerada, es tan buena como la que llevaba antes”.¹⁹ El acontecimiento por lo cual lo disgregado e inconexo se vuelve a correlacionar y se reconstituye en una nueva estructura es aquel acontecimiento feliz de encuentro concreativo que Rombach llama “génesis”.

Estas múltiples determinaciones (reconstitución, potenciación, *ab ovo*, desenrollamiento, encuentro concreativo, etc.), a través de las cuales es posible intentar describir el modo en que acontece una

¹⁶ *Ibid.*, 73.

¹⁷ *Ibid.*, 67.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

estructura, convergen en la categoría del “por sí mismo” (*von selbst*) que, para Rombach, “constituye el principal rasgo del fenómeno de autogénesis”.²⁰ Con el “por sí mismo” el filósofo alude a un *movimiento* de estructuración que recibe paulatinamente de su entorno, que, por lo pronto, resulta vago y cuyas potencialidades aún permanecen difusas, una paulatina confirmación, de modo tal que dicho movimiento se ve promocionado a continuar desarrollándose en una misma línea y consolidando en ese entorno una posibilidad de estructuración. Esta convergencia entre el autodesarrollo de la estructura y el aporte confirmatorio que le hace el medio a través del cual ella se extiende conducen al acontecimiento de una génesis cada vez más determinada que se va dando “por sí misma”. Es un movimiento de realización de posibilidades de estructuración que surge y se confirma en virtud de su propia interna “necesitación” (*Vernötigung*). Por tal entiende Rombach una necesidad que tienen los momentos de la estructura en gestación de correlacionarse tal cual esa posibilidad de estructuración los correlaciona para desplegar, así, su potencialidad de ser. En síntesis, la noción de “*von selbst*” indica que la estructura, así emergida, “se completa desde sí misma y no remite a ningún otro origen que sí misma”.²¹ Ella constituye, a diferencia del sistema, un “puro acontecimiento”. Puro “porque no es efecto de ninguna causa ni obra resultante de la acción de algún sujeto”.²² Ese movimiento de estructuración que acontece “por sí mismo” lo expresa el idioma alemán con la fórmula “*es geht*”, que podemos traducir aquí por “se va dando.” El “se” neutro (“es”) mienta, precisamente, el darse por sí misma, el irse produciendo por sí misma, sin referencia a un productor determinado, de la génesis estructural. El “se” que atraviesa todo movimiento que “se” da por sí mismo y que conduce a una estructura es, según mi lectura, el nombre y la comprensión del mundo que subyace a la ontología estructural.

²⁰ Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie* (Freiburg/ München: Karl Alber, 2012), 213.

²¹ Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch* (Freiburg/ München: Karl Alber, 2012), 381.

²² *Ibid.*, 384.

4. De la situación al mundo

En su disertación, pronunciada en 1948 y publicada en 1952 con el título *Über Ursprung und Wesen der Frage*, Rombach afirma que la situación debe ser comprendida “como la dimensión natural de la existencia humana”.²³ ¿Cómo se relaciona esta declaración con nuestra búsqueda de determinar la noción cosmológica de mundo a partir de la ontología estructural del autor? Que la situación sea la dimensión natural de la existencia indica que el hombre ya *siempre* se encuentra en una situación. Y esto concretamente significa que nada se da de modo irrelativo, como si se tratase de un ente sustancial que es en sí mismo y por sí mismo lo que es, sino que *todo* lo que le sale al encuentro al hombre y el hombre mismo se dan en un plexo de correlaciones que constituyen su ámbito u horizonte de concernencia, esto es, su situación. Y ello porque el ser de lo que aparece se determina por el conjunto de relaciones que mantiene con el *todo estructural -la situación-* en el cual aparece. Ciertamente y por lo pronto, se trata de una situación con un alcance limitado y no del todo del mundo, porque al hombre no se le aparece inmediatamente todo el mundo. De allí que pueda decirse que el existente no es, propiamente hablando, “en el mundo”, sino “en una situación”. Sin embargo, el hombre puede acceder al mundo desde la progresiva ampliación de su horizonte situacional hasta llegar a aquello que hace posible todas las situaciones; aquello que a todas las atraviesa y que, en ese preciso sentido, a todas las contiene. De allí que pueda afirmarse que “*la situación descubre el mundo*”.²⁴ Esta noción de situación es retomada y profundizada en la *Strukturanthropologie*. Allí se insiste en que la situación es *originaria*, en la medida en que toda existencia se desarrolla dentro y desde de una situación. “La situación es la forma fundamental de la existencia. No atributo, sino portador de todos los otros atributos”.²⁵ Dicho de otro modo, la situación es originaria, puesto que nada, ni siquiera yo mismo, estoy dado directamente a mí mismo, sino que *yo y todo* lo que se

²³ Heinrich Rombach, *Über Ursprung und Wesen der Frage* (Freiburg/ München: Karl Alber, 1998), 23.

²⁴ *Ibid.*, 24.

²⁵ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 139.

me aparece lo hace desde y lo recibo en una situación. La situación es, así, aquello en que se constituye originariamente el ser de lo que aparece. En tal sentido, ella muestra un modo concreto, un rostro, una articulación a través de la cual se da el mundo. Quizás en este sentido pueda leerse la advertencia del filósofo de que el capítulo III de su *Strukturanthropologie* que lleva por título “fenómeno fundamental situación” podría haber sido titulado de modo más correcto “fenómeno fundamental mundo”.²⁶

La conclusión que permite extraer esta lectura de la situación en el contexto de la búsqueda de una noción genuinamente cosmológica de mundo resulta, entonces, clara. Si todo se da originariamente en una situación, y si la situación no es otra cosa que una estructura, sólo que considerada en función del modo y alcance en que concierne a un cierto yo, entonces todo se da en una estructura. Y si todo se da en una estructura, *el modo en que viene al ser toda estructura no es sino la esencia del mundo pensado en términos cosmológicos*. El mundo no es sino la situación extrema que contiene todas las situaciones, pero no como una super-cosa o como un contenedor vacío, sino precisamente como aquel *despliegue o movimiento* ontogénico que se extiende por y atraviesa todas las demás situaciones, en cuanto es lo que las genera estructurándolas como tales situaciones. Así visto, el mundo no es ni una idea del sujeto ni una acumulación de cosas. El mundo cosmológico es el movimiento de génesis que acaece por sí mismo y que hace que “se” vaya dando, es decir, que esté en marcha (“*es geht*”) el venir al ser de todo lo que adviene al ser estructurándose. Por ello mismo puede decirse de todo lo que emerge que “todo contiene mundo”.²⁷ En consecuencia, cuando Rombach describe el proceso de génesis de toda estructura, en realidad y en su sentido más profundo, está restituyendo a la filosofía la posibilidad de volver a pensar desde la perspectiva de la ontología estructural una noción genuinamente cosmológica de mundo. No del mundo, repito, como idea ni como conjunto de cosas, sino de aquel latido

²⁶ *Ibid.*, 412.

²⁷ Heinrich Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie* (Freiburg: Rombach Verlag, 2003), 146.

originario y originante del cosmos que hace que pueda haber cosas y seres con ideas acerca de las cosas.

5. El mundo como origen y vida

Comprendido en clave cosmológica, el mundo es aquel movimiento de autogénesis de donde proviene todo lo que es. Este movimiento es uno porque el reúne y coordina las múltiples estructuras que genera en un cosmos único. No otra cosa es la búsqueda de formular las leyes de la naturaleza y de unificarlas en una teoría única que el reflejo de la unidad del orden que atraviesa el cosmos todo. "Yo denomino esto uno de donde todo proviene, y lo hago, por cierto cabalmente, con el nombre «origen»".²⁸ Para esta visión, entonces, el mundo deja de ser comprendido como la totalidad de los productos para pasar a ser comprendido como origen único de lo que se produce. El término alemán *Ur-sprung*, que traducimos por origen, pero que, literalmente, significa "salto primigenio", indica que el mundo es movimiento y dinámica de surgimiento o de emergencia, a la par que rechaza toda comprensión estática del fenómeno. Rombach afirma que "todo lo que es tiene un origen".²⁹ Esto no significa que todo tiene el mismo origen y que hay un único origen para todas las cosas, sino solo y precisamente esto: "que todo tiene un origen", es decir, que todo resulta del constante movimiento de ontogénesis que hace saltar a la existencia, estructurándolo en un todo, a todo aquello que es. No hay, entonces, un origen del mundo ni un origen de todo, sino que el mundo es una potencia, impulso o "latido" originador que se concreta de infinitas maneras y en infinitas estructuras. De allí que cada cosa tenga su propio origen. El mundo es el puro *saltar* (*springen*) que *resalta*, es decir, que hace que emerja y se configure, todo lo que es tal cual es. En cierto sentido el mundo, entendido como origen, es el brotar del ser. Pero lo que debe quedar claro es que lo propio de este brotar a través del cual resalta todo lo que es no radica meramente en producir una multitud de cosas, sino en hacer surgir o saltar la dimensión -el conjunto de relaciones estructurales- en los que la cosa respectiva

²⁸ *Ibid.*, 150.

²⁹ *Ibid.*, 151.

puede resaltar como tal. El origen es propiamente aquel salto primigenio que, abriendo la dimensión en la que algo es posible, resalta ese algo como tal. Escribe Rombach: "El saltar es sólo originario, cuando en él no sólo la cosa salta, sino también la apertura en la que el saltar acontece"³⁰. Cuando el saltar es tal que en el salta también la apertura o dimensión estructural en la que la cosa puede resaltar, ese saltar es primigenio: es origen. "Origen es la inauguración de un ámbito abierto de relaciones en un lugar concreto (...)".³¹ En la medida en que el mundo no es sino la dinámica generativa que acontece por sí misma haciendo surgir las estructuras en las que los entes pueden configurarse y resaltar como lo que son, el mundo es esencialmente origen. Origen es otro y, tal vez, el más profundo de los nombres del cosmos.

Ahora bien, dado que ese *saltar* en el que el mundo como origen consiste, gesta, configura y deja emerger los todos en los que algo puede nacer, reconstituirse y agotarse, es decir, *vivir*, podemos llamar al mundo, como salto originario y originante, también, "vida". Y así lo hace Rombach: "Nosotros llamamos al surgir del todo, que salta con todo saltar, la vida".³² En cada emergencia de lo vivo acontece la vida que es el mundo mismo como origen. Lo vivo, que para Rombach es toda estructura, no sólo participa de la vida, sino que porta en sí y ex-presa el mundo como movimiento originador de vida. Por eso también pertenece al origen de modo absolutamente necesario la "desconstitución", es decir, la muerte, que es inescindible del constante proceso de generación y regeneración que es el mundo mismo como origen dinámico y vital. De allí que pueda afirmar Rombach que "todo lleva en sí la vida entera y la entera muerte".³³ El mundo cosmológico puede, desde esta perspectiva del origen, ser también explicitado o caracterizado como la vitalidad indiferenciada desde la que surge toda vida diferenciada. Él no es sino la ilimitada fuerza de la vida, que no puede ser menoscabada por el carácter ineluctable de la

³⁰ *Ibid.*

³¹ Heinrich Rombach, *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik* (Basel: Herder, 1983), 108.

³² H. Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur...*, 151.

³³ *Ibid.*, 152.

muerte, porque la propia muerte es posible gracias y pertenece al acontecimiento de la una y otra vez renovada “fuerza” o “vitalidad” del origen: al latido (del)³⁴ mundo.

6. Los desafíos del cosmos

La noción cosmológica de mundo que se desprende de la ontología estructural de Heinrich Rombach plantea, a mi modo de ver, tres desafíos fundamentales al hombre actual. Se trata de desafíos que podemos caracterizar como ético-prácticos, toda vez que nos pro-vocan a llevar adelante un cambio del conjunto de valores, actitudes, hábitos y pautas de conducta, es decir, del *ethos* que regula nuestro comportamiento en relación con el mundo circundante, con nuestra propia existencia y con los otros hombres y culturas.

El primero de ellos resulta referido a nuestra conducta en relación con el mundo circundante, esto es, con el conjunto de seres que no tienen el modo de ser de la existencia humana, pero que nos salen al encuentro a través de las situaciones en las cuales ya siempre somos. Dicho de otro modo, es un desafío práctico referido al οἶκος o medio ambiente hacia al cual se proyectan las acciones del existente. En ese preciso sentido podríamos decir que se trata de uno que afecta nuestra praxis y nuestro *ethos* medioambiental o, lo que es lo mismo, que es de carácter ético-ecológico. En este contexto temático Rombach recuerda que, en un simposio dedicado a la filosofía de Martin Heidegger, se entró en un usual debate acerca de si el animal tenía o no mundo, siendo claro, en un extremo, que el existente humano “es-en-el-mundo” y, en el otro, que la piedra no tiene mundo alguno. En aquel simposio recordado por Rombach³⁵ se llegó a un cierto consenso acerca de que el animal era “pobre en mundo” (*Weltarm*). Sin embargo, cuando alguien planteó, como lo hicimos antes, que la piedra podría llegar a tener mundo y vida, incluso entre los ambientalistas, esta postura resultó risible y desubicada. Rombach, a mi modo de ver con tino, ve en este consenso una señal de “antropocentrismo,

³⁴ Escribo (del) porque el latido no es una propiedad del mundo. No es que haya un mundo cósmico que luego “late”, sino que el mundo es el latir mismo.

³⁵ Cfr. H. Rombach, *Die Welt als lebendige Struktur...*, 143-144.

que, a la vez, resulta ser eurocentrismo, pues solamente en Europa el ser humano fue elevado de modo metafísico a la condición de dueño y señor único de las cosas, de «pequeño Dios del mundo».³⁶ Contra aquel apresurado consenso cabría apuntar que lo que habita la Tierra -ya sea un hombre, un delfín o una montaña- resulta de un inmenso y largo período de desarrollo del planeta que, generándose, ha generado las condiciones para que los seres se desarrollen, que les ofrece un suelo que los sostiene, un hito de referencia en el espacio sideral y los nutrientes que los mantienen. Distintas culturas paganas han sabido siempre esto y por ello han visto en la Tierra una Diosa madre que es adorada como “la más digna fuente de todo ser”.³⁷ En cuanto estructura que se ha autogenerado, que se reconstituye continuamente, que originó como especificaciones y diferenciaciones suyas los seres que la habitan y que, además, es capaz de cobijarlos y sostenerlos, la Tierra, como toda estructura, en un sentido amplio y no restringido a la autoconciencia, está viva. Y si ella está viva, lo que ella genera también lo está, ya sea el hombre, un delfín o un pedazo de piedra que llamamos montaña. Si tenemos la impresión de que no lo está, ello se debe a que consideramos la montaña por sí misma, separada del desarrollo de la estructura a la que pertenece y dentro de los parámetros espaciotemporales que se ajustan al hombre, pero que no son los propios de la vida de la montaña. “Si se considera la piedra aisladamente y se pregunta por su «vida», es como si se contemplase un cabello del hombre por sí mismo y se lo cuestionase acerca de si tiene vida, espíritu, libertad o dignidad”.³⁸ Y la relación estructural que se da entre la montaña y la Tierra, en cuyo seno e historia la primera cobra vida, resulta análoga a la que se da entre el planeta y el sistema solar y, así, sucesivamente, hasta alcanzar el cosmos todo, que no tiene, sino que es vida, en cuanto impulso de configuración estructural y desarrollo en constante reconstitución. En efecto, el cosmos es un desarrollo vital asombroso de, según las hipótesis actuales, 14.500 millones de años; uno que requiere ser respetado y considerado en su dignidad intrínseca. Si atendemos a esta

³⁶ *Ibid*, 143.

³⁷ *Ibid*, 144.

³⁸ *Ibid*.

dignidad intrínseca del milagro del orden cósmico, entonces bien podemos concluir que no puede ser el fundamento del comportamiento ecológico preservar el mundo para nosotros y las futuras generaciones, ni tampoco para que sea objeto de un posible “desarrollo sustentable”. “Nosotros practicamos ecología sólo en beneficio propio”.³⁹ Queremos preservar la Tierra por nuestro propio egoísmo como especie y para nuestra propia supervivencia. No porque ella esté viva y sea capaz de generar vida, ni por las innumerables estructuras y formas vitales que en ella se cobijan. Sentimos que debemos cuidar el aire no por su carácter precioso y excepcional en el universo, ni por el inmenso esfuerzo de desarrollo estructural que implicó su surgimiento, sino en función de su “respirabilidad”. Nos importa crucialmente el clima, pero no por la asombrada admiración ante el milagro cósmico de que “se” haya dado un rango tan preciso y escueto de temperaturas que posibilita la emergencia de la vida orgánica, sino por los perjuicios que puede producirnos el calentamiento global. El concepto cosmológico de mundo nos mueve a considerar la Tierra y el cosmos todo como algo vivo y, consecuentemente, nos demanda que tomemos la diversidad de las formas de vida y de los ambientes que el asombroso proceso de estructuración del universo ha generado como un fin en sí mismo. El fundamento de la ecología ya no puede ser nuestro egoísmo, sino el respeto y la admiración ante la dignidad del cosmos. Cuáles sean y cómo se formulen y determinen en cada caso las normas exactas que regulen esta nueva actitud hacia el mundo circundante propuesta por Rombach no es cuestión ni de este artículo ni del enfoque filosófico del problema. Lo que aquí se trata de señalar, por el contrario, es la necesidad de cambiar nuestro *ethos*, nuestras actitudes hacia el medioambiente, fundamentándolas y haciéndolas arraigarse en el respeto a la dignidad y *plenitud vital*⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, 145.

⁴⁰ En este sentido la comprensión rombachiana del mundo como plenitud vital se opone tanto a la que considera que el mundo por sí mismo no es nada más allá de una idea del sujeto cuanto a aquella otra que ve en él un contenedor de cosas que no tiene esencia ninguna y que en sí mismo tampoco es nada. Estas comprensiones, que reducen el mundo a una nada sin esencia, despejan el camino “para el nominalismo y el voluntarismo, porque la elemental e indisponible determinación del mundo mismo cae

que le restituye al mundo su comprensión cosmológica. De lo que se trata, para expresarlo de modo negativo, es de que “los ecólogos aprendan a pensar más profundamente y más allá de hasta donde llegan sus cálculos de supervivencia”.⁴¹ De allí que el desafío para todo movimiento ecológico sea liberarse del propósito de satisfacer las necesidades humanas y remitirse al fenómeno que puede fundamentarlos legítimamente y que no es otro que “la experiencia originaria del total de la vida biótica como una estructura vital superior que puede y debe adquirir el mismo rango que el todo de la vida religiosa o artística”.⁴² Una experiencia tal debiera conducir a un tipo de existencia en la que el hombre, en vez de obrar como si fuera el constructor sistemático del todo, obre de modo tal que el todo estructural se construya a través suyo. La idea regulativa que rige este nuevo *ethos* ecológico la formula Rombach a través del siguiente imperativo: “Obra de modo tal que tu obrar sea un eco del todo”.⁴³

El segundo de los tres desafíos a los que queremos hacer referencia es de carácter ético-existencial, en cuanto atinge al conjunto de actitudes que rigen la conducta del ser humano en relación con su propia existencia. Este segundo desafío es inescindible del primero. En efecto, el respeto a la dignidad del mundo implica también que ningún ente del mundo, ni siquiera el hombre, considerado por sí mismo, está por arriba del mundo ni puede someter el mundo a su voluntad. Por el contrario, todo ente debe aceptar que forma parte de un movimiento de estructuración infinitamente complejo que no puede dominar y cuyo sentido último se le escapa. La prueba contundente de ello son el nacimiento y la muerte. Ambos inscriben el mundo en el sujeto más allá del poder del sujeto y ambos supeditan también al hombre al poder generativo y al desintegrador-reconstitutivo que es el mundo como impulso de configuración estructural. Y si el mundo no es sólo generación, sino, igual y esencialmente,

en el olvido cubierta por la determinación de objetos fijada por la interpretación humana.” Y es precisamente este camino el que “ha desembocado en aquel dominio de la naturaleza cuyas consecuencias ecológicas hoy día espantan a la humanidad.” K. Held, “Welt, Leere, Natur...”, 132.

⁴¹ *Ibid.*, 146.

⁴² H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie...*, 210

⁴³ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 375.

desintegración y regeneración, el hombre debe aceptar su esencial finitud en vez de intentar convertir la prolongación de su vida y de su poder en el sentido último del universo. Dicho de otro modo, debe aceptar que es insensato sacrificar potencialidades vitales y procesos de estructuración que se gestan en el mundo a la prolongación indefinida de su vida y la ampliación ilimitada de sus posibilidades individuales. Ésta es la implicancia existencial fundamental de la noción cosmológica de mundo que se extrae del pensamiento de Heinrich Rombach: movernos a aceptar radicalmente la finitud y comprender que el hombre es un ser "cosmo-histórico", es decir, que la entera historia de la humanidad forma parte de un reducido momento de la historia del universo; un momento que, como lo ha determinado la ciencia actual, no supera los últimos 21 segundos del calendario cósmico; un momento que, así como no ha sido el primero, no tiene por qué ser el último. En efecto, la existencia humana supuso un camino evolutivo de constante desarrollo estructural del mundo y la superación gradual de numerosos peldaños "que han conducido del reptil al hombre y que no tiene por qué necesariamente detenerse en el escalón del hombre actual",⁴⁴ que, para Rombach, "no es precisamente uno bueno",⁴⁵ en cuanto pone en riesgo el equilibrio de la estructura que lo ha gestado -la Tierra- y la vida de la especie. Y que lo hace tan sólo por considerarse el señor del mundo y por querer ampliar a voluntad sus posibilidades y preservar indefinidamente su vida individual: por no aceptar radicalmente su finitud. Aceptarla implica, entonces, comprender que formamos parte de una estructura; comprender que nuestras propias sociedades son estructuras a través de las cuales el mundo se gesta y que, incluso, las "estructuras superiores tienen su propio surgimiento, su propio destino, su propio transcurso y desaparición".⁴⁶ La dimensión en la que este devenir estructural se da podemos llamarlo "historia", pero ya no como *Historie* (como historia humana), sino como auténtica *Geschichte* (como historia del acontecimiento de ser). Se trata, pues, de comprender que estamos referidos a una historia de la que dependemos, incluso

⁴⁴ *Ibid.*, 315.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ H. Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie...*, 214.

para nacer, pero cuyo origen y cuyo sentido se nos retraen. Una comprensión tal cambiaría radicalmente el modo de relacionarnos con nuestra existencia y nos llevaría a aceptar nuestra impotencia radical. Dicho de otro modo, nos llevaría a aceptar que no podemos nada en relación con nuestro principio, porque la posibilidad de existir y venir al mundo nos ha sido dada por el mundo mismo; que no podemos nada en relación con nuestro final, porque habremos de morir y el mundo se reconstituirá sin nosotros; y que no podemos nada, en términos absolutos, entre el principio y el fin, porque no somos capaces de dominar el proceso de estructuración que el mundo es y él puede siempre disponer de nosotros, ya sea a través de un virus, del impacto de un asteroide o del modo que fuere. Repensar una relación diferente con nuestra propia existencia a partir de la aceptación radical de la finitud y reformular, también, el *ethos* a través del cual practicar esa relación, constituye, a mi modo de ver, el segundo y fundamental desafío implícito en la noción cosmológica de mundo. Un *ethos* tal, en vez de empeñarse en proseguir existiendo a cualquier costo, debiera tomar como idea regulativa el siguiente imperativo: "Sé aquel que se va como se va y viene como viene. En ello ve la ética estructural la más alta idea moral".⁴⁷

Finalmente, el tercer desafío que plantea esta noción cosmológica tiene que ver con el *ethos* social, toda vez que apunta a una modificación del conjunto de nuestras conductas prácticas respecto de los otros existentes y, en particular, respecto de otras comunidades culturales. Este desafío surge de dos presupuestos fundamentales de la noción cosmológica de mundo. El primero podría sintetizarse diciendo que los mundos culturales "en los que" fácticamente existe una cierta comunidad humana son situaciones estructurales a través de las cuales el cosmos, por medio del hombre, configura su sentido y se comprende a sí mismo. El segundo de esos presupuestos indica que ninguno de los plexos u horizontes de sentido representados por los mundos culturales es definitivo ni universalmente válido, sino que todos encuentran su legitimación y unidad última en el impulso de autoconfiguración que es el cosmos como origen capaz de

⁴⁷ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 375.

expresarse de múltiples maneras. Rombach, como vemos, tiene una comprensión de la noción de mundo cultural que ancla en la noción de *Ser y tiempo*. Para él, “mundo”, en sentido óntico-cultural, ocupa la noción de “horizonte” y refiere un todo de comprensión del ser de lo que es, sobre la base del cual el hombre se relaciona con aquello que le sale al encuentro. Precisamente lo que habría destacado a la fenomenología heideggeriana es “el descubrimiento del carácter mundano del comprender y el actuar”.⁴⁸ Ahora bien, el hecho de estar inserto en un respectivo mundo (totalidad) histórico, social e incluso individual conlleva naturalmente el riesgo de “una reclusión que hace que la existencia sea insensible a los estímulos y exigencias externas”.⁴⁹ Consecuentemente, abre también la posibilidad de otorgar al propio mundo un valor universal y definitivo. De allí que el encuentro de mundos culturales diversos, como lo ha demostrado y sigue haciéndolo la historia humana, esté amenazado siempre por la posibilidad del conflicto. Es aquí cuando se vuelven significativos, desde el punto de vista ético-social, los dos presupuestos a los que nos referíamos más arriba, puesto que ponen de manifiesto que dichos mundos no son patrimonio del hombre, no son únicos, ni están esencialmente separados. No son patrimonio del hombre, porque, si bien son mundos humanos, todos ellos resultan, en última instancia, como el hombre mismo que los gesta, del impulso multiverso de estructuración que atraviesa al cosmos y al propio hombre. Así comprendidas, las distintas culturas y épocas históricas son aquello a través de lo cual el Todo-Vida que es el mundo adquiere una configuración a través de la cual se le hace presente al y se vincula con el hombre. Ninguno puede tampoco reclamarse único ni aspirar a un valor universal, pues lo auténticamente universal es ese impulso *múltiple* de configuración de estructuras que es el mundo en su sentido cósmico. Pero si no son únicos ni universalmente válidos, tampoco están *trascendentalmente* separados, porque la situación extrema “mundo” los aúna como modalidades suyas. El mundo, en

⁴⁸ Heinrich Rombach, “Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritische Phänomenologie des Verstehens und Mißverstehens”, en, *Mensch, Welt, Verständigung. Phänomenologische Forschungen Band 4*, ed. Ernst Wolfgang Orth (Freiburg/ München: Karl Alber, 1997), 42.

⁴⁹ *Ibid.*

su sentido cosmológico, por ser un potencial indeterminado que se determina en múltiples totalidades, aúna los diversos mundos humanos, pero no destinándolos a un mundo cultural unificado, sino, por el contrario, retrayéndoles la posibilidad de ese mundo y moviéndolos a convivir conjuntamente. “No existe una unidad única (*Einheit*), legitimada por lo supremo y lo más alto, que pudiera imponérselos a todos los mundos individuales históricos (ideología), sino que sólo existe la unión (*Einigkeit*) [...] de los mundos particulares respectivos, de sus pueblos y culturas”.⁵⁰ El mundo cósmico, como situación extrema que atraviesa a los mundos culturales, es, pues, el fundamento trascendental de la posibilidad de dicha unión. La consecuencia implícita en estos dos presupuestos es clara: una comprensión cosmológica del mundo sustenta la multiplicidad de culturas y llama a sustituir la promocionada noción de “*one world*” por la de “diálogo de los mundos”. Se trata de un diálogo cuyo sentido último es generar una apertura a través de la cual el mundo uno o Todo-vida, que reúne a los mundos culturales y constituye el fundamento último de su múltiple legitimidad, pueda aparecer al hombre, conmoerlo e “iluminar” su actuar. En tal sentido escribe Rombach: “Todas las culturas, mundos, religiones y filosofías particulares están justificadas, pero sólo en la medida en que ejecuten esta apertura y presenten la *luz* que está detrás de ellas y en ellas quiere resplandecer”.⁵¹ Se trata de un diálogo, entonces, que no puede basarse en la tolerancia del otro o en la mera facilitación de la coexistencia, sino en el respeto admirativo ante la dignidad del otro, que es, a la vez, un respeto admirativo por el mundo. Se trata, además, de un diálogo, cuyo fin último no puede ser preservar en su diferencia y cerrazón los distintos mundos culturales, sino de un diálogo él mismo generativo, es decir, uno que sabe que “en el encuentro de los mundos y su comunicación recíproca es engendrado un nuevo mundo”.⁵² Uno finito e histórico como aquellos que lo engendraron; uno que no puede pretender

⁵⁰ H. Rombach, *Strukturanthropologie...*, 316.

⁵¹ *Ibid.*, 316-317.

⁵² H. Rombach, “Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation...”, 50.

constituirse en el único para todos, pero uno también con cuya generación el hombre participa en la obra vital del universo.

Así interpretada, tal cual es posible hacerlo desde el pensamiento de Rombach, la noción cosmológica de mundo⁵³ coloca al hombre ante las cuestiones y los desafíos éticos cruciales que hoy día enfrenta la humanidad. Ello debiera ser un indicio que legitime el intento de la filosofía por volver a ocuparse de la cuestión, aparentemente abstracta y pasada de moda, del sentido del universo. Dicho de otro modo, ello debiera justificar el esfuerzo humano por oír en todas partes el latido del cosmos.

Bibliografía

Held, Klaus. "Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans". En *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, ed. por Georg Stenger y Margarete Röhrig, 109-132. Freiburg/ München: Karl Alber, 1995.

Mieth, Dietmar. "Rombachs Strukturethik". En *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, 369-388.

Rombach, Heinrich. *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg/ München: Karl Alber, 1971.

Rombach, Heinrich. "Das Phänomen Phänomen". En *Neuere Entwicklungen des Phänomensbegriffs. Phänomenologische Forschungen Band 9*, ed. por Ernst Wolfgang Orth, 7-32. Freiburg/ München, Karl Alber: 1980.

Rombach, Heinrich. *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: die philosophische Hermetik*. Basel: Herder, 1983.

⁵³ Dietmar Mieth, en la (hasta donde mi conocimiento alcanza) mejor investigación dedicada a la ética del filósofo, ha afirmado que "Rombach representa una visión ético-antropológica que no quiere ser normativa." Dietmar Mieth, "Rombachs Strukturethik", en *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, 385. Coincido en que Rombach no tiene la pretensión de ser normativo y, más aún, en que el abordaje de su pensamiento requiere también ir transformándose "en un compromiso cada vez más fuerte con las cuestiones normativas concretas de una ética «aplicada»" (Mieth, 1995: 385). Sin embargo, como los desarrollos precedentes debieran haber dejado en claro, mi disensión fundamental con Mieth es que, para mí, la ética de Rombach, cuyos tres desafíos fundamentales aquí hemos señalado, no surge de una visión antropológica, sino de una cosmológica.

Rombach, Heinrich. *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*. Freiburg: Rombach Verlag, 1994.

Rombach, Heinrich (1997), "Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation. Zur kritische Phänomenologie des Verstehens und Mißverstehens". En *Mensch, Welt, Verständigung. Phänomenologische Forschungen Band 4*, ed. por Ernst Wolfgang Orth, 19-51. Freiburg/ München: Karl Alber, 1997.

Rombach, Heinrich. *Über Ursprung und Wesen der Frage*. Freiburg/München: Karl Alber, 1998.

Rombach, Heinrich. *Die Welt als lebendige Struktur. Probleme und Lösungen der Strukturontologie*. Freiburg: Rombach Verlag, 2003.

Rombach, Heinrich. *Die Gegenwart der Philosophie*. Freiburg/ München: Karl Alber, 2012.

Rombach, Heinrich. *Strukturanthropologie. Der menschliche Mensch*. Freiburg/ München: Karl Alber, 2012.

Volpi, Franco. "Hermetik und Hermeneutik. Zu Heinrich Rombachs Versuch, Heidegger weiterzudenken. Und Antwortbrief Rombachs". En *Philosophie der Struktur – "Fahrzeug" der Zukunft?*, 251-276.

El autor estudió filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la Universidad Nacional del Nordeste. Ex becario DAAD y Humboldt. Desde 2017 investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), autor de más de 155 publicaciones entre libros, capítulos de libros y revistas científicas de 16 países.