

Martín Heidegger y la Filosofía de la Cultura

(Ensayo sobre las Relaciones entre el Existencialismo y la Sociología y la Filosofía de la Cultura)

Por Emilio URANGA. Del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional de México.

1. Próposito.
2. Exposición de las ideas de Heidegger.
3. Método. a) En general.
b) Los conceptos de los sociólogos y filósofos de la cultura.
c) Los conceptos de Heidegger.
4. Indicaciones facilitadoras. a) En A. de Waeh lens.
b) En García Bacca.
5. Indicaciones corroborantes. a) En Heidegger.
b) En Scheler.
6. Conclusiones.

1. *Propósito.* Señalar que en el ensayo de Heidegger sobre la *Esencia del Fundamento* hay materiales que debe aprovechar el sociólogo y el filósofo de la cultura.

En el ensayo de interpretación que sobre el libro de Heidegger, *Esencia del Fundamento*, intentamos a continuación, nos ha guiado el propósito de señalar que tal escrito, contiene importantes análisis que pueden ser integrados en el cuerpo doctrinal de la sociología y de la filosofía de la cultura. Hay que colocar nuestro ensayo en el horizonte de posibi-

lidades de una utilización de las ideas del filósofo de Friburgo en beneficio de la temática sociológica y filosófico-cultural. El intento no es nuevo y se ha repetido con casi todas las filosofías. En cuanto un pensamiento filosófico se hace expresión dominante de la época, y el existencialismo está en este caso, los especialistas de todas las disciplinas de la cultura se allegan a las ideas enunciadas por el filósofo para deducir consecuencias benéficas al perfeccionamiento de sus respectivas dedicaciones. En esta tarea nunca hay recepción pasiva, sino elaboración activa de las ideas, o transformaciones de ellas ordenadas a su pertinente utilización.

Recientemente se ha venido trabajando en esta dirección, y precisamente con el existencialismo. Y así, en Francia por lo menos, los especialistas de todas las ciencias, han empezado a redactar ensayos de aproximación entre el existencialismo y, digamos, la historia literaria, la religión, la estética, la moral, la lingüística, etc. Un ensayo concreto de este tipo nos lo ofrece el número primero de la revista sociológica *Cahiers Internationaux de Sociologie*,¹ en que leemos un estudio acerca de *Existencialisme et Sociologie* de Mikel Dufrenne, del Lycée Rollin de París. Es un ensayo de interpretación del existencialismo encaminado a poner ideas en común que permitan la colaboración fructífera de sociólogos y de filósofos existencialistas. Ahí se señala qué ideas debe asimilar el sociólogo del existencialismo, y qué conceptos de este existencialismo pueden ser recibidos en la sociología para ayudar a la construcción del edificio sistemático de esa ciencia.

2. *Exposición de las ideas de Heidegger*.—La filosofía de Martín Heidegger ha sido caracterizada como obra de peculiar cariz metafísico² Sin embargo, al leer su ensayo sobre la *Esencia del Fundamento* nos ha parecido observar que el plan general del trabajo, tanto como sus momentos parciales, responden a problemas y soluciones que ha ofrecido y planteado la sociología de la cultura, y también la filosofía de la cultura, y no propiamente la metafísica. Y al confrontar este ensayo de Heidegger, programáticamente de metafísica, con las elaboraciones de la filosofía de la cultura nos ha ocurrido preguntar: ¿En lo que se ha llamado metafísica de Heidegger, tal y como ésta aparece formulada en su Ensayo

1 París, 1946. Edition du Seuil. Vol. I. Cahier double. Première Année, pp. 161-171.

2 Ver en particular el libro de A. de Waehlens citado más adelante: *La filosofía de Martín Heidegger*.

acerca de la *Esencia del Fundamento*, se contiene algo más que no estuviera ya dicho explícita o implícitamente por los teóricos de la filosofía de la cultura? Nuestra respuesta, provisional, a esta cuestión es negativa. Nos parece que en el citado ensayo sólo la terminología tiene sabor metafísico pero que sus temas y el tratamiento de estos temas no rebasa el ámbito de la filosofía de la cultura.

El ensayo de Heidegger se pregunta en qué consiste la esencia del fundamento racional de las cosas. Tradicionalmente la respuesta ha sido buscada en el ámbito de la lógica, pero Heidegger hace ver que la lógica supone ya resuelta la cuestión del fundamento. En otras palabras, la lógica fundamenta a la ciencia, pero a la lógica, ¿quién la fundamenta? Para resolver el problema hay que alcanzar por ende un nivel más hondo, un nivel anterior a la lógica. Este nivel sería el que Heidegger califica como campo de la "trascendencia". Ahora bien, el campo de la trascendencia es, según Heidegger, el campo de lo humano, del hombre. Discutir por tanto el problema del fundamento vale tanto como discutir la esencia del hombre. A esta altura de reflexiones la filosofía de Heidegger podría pasar muy bien como protagonismo, sin atemorizarse por la definición y acogerse irresponsablemente a las diatribas que tan insistentemente se pronuncian cuando se habla de la concepción del mundo del célebre sofista de la antigüedad.

Heidegger encuentra que la trascendencia significa ser en el mundo. El hombre en cuanto tal siempre es un ser que se encuentra vinculado esencialmente a un mundo. De aquí surge la cuestión de cuál pueda ser la definición de "mundo". Después de un rápido esbozo del problema del "mundo" en la historia de la filosofía, Heidegger concluye con Kant que conocimiento del "mundo" es conocimiento del hombre. Hablar de "mundo" es hablar de la relación entre el hombre y el ente. El hombre se halla apresado en el ser, pero este ser se manifiesta bajo la forma de un "mundo". El hombre es esencialmente "hombre de mundo", es decir ente que se las tiene que ver siempre con una hechura suya llamada "mundo". Fundamentar significará crear "mundo", hacerse un "mundo" darse "mundo".

La esencia del fundamento radica en la libertad humana que es capaz de planear un "mundo", de formarlo. Por la libertad el hombre crea el "mundo". Pero esta creación o fundamentación, nunca es absoluta, sino limitada. El hombre tiene que atenerse a ciertas constricciones o imposiciones. La fundamentación que hace el hombre del "mundo" siem-

pre es finita. Está limitada por una materia previa, por un dato ajeno a la libertad del hombre. Pero de cualquier manera la esencia del fundamento está en el hombre y precisamente en su libertad. El hombre vive no en la naturaleza sino en el "mundo", y este "mundo" tiene razón porque el hombre se la ha puesto. La inteligibilidad es una donación libre que el hombre hace a la naturaleza, a la "existencia".

Este es, en resumen, el contenido del ensayo de Heidegger. A continuación trataremos de demostrar que todo esto que Heidegger discute ha sido ya de hecho discutido por la filosofía y la sociología de la cultura, y que las conclusiones a que han llegado coinciden puntualmente con las de Heidegger. Se trataría en todo caso de un cambio de terminología y quizás de un cambio de método. Sobre esto no podemos pronunciarnos de una manera decisiva.

Cuando Heidegger habla de "mundo", podemos hacer corresponder esta expresión con el término *cultura*. En efecto, la cultura es una hechura humana, es algo que el hombre ha formado de acuerdo con designios o planes. La cultura está centrada en el hombre, es una función de él, un internado. Cultura y "mundo" son por tanto términos equivalentes.

Pero Heidegger habla de que la cultura no puede levantarse en el vacío sino que ha de apoyarse en una realidad previa, a la cual le son indiferentes los designios del hombre, el "mundo", o los "mundos" que sobre ella hayan de planearse. Pues bien, esta realidad, previa y limitativa, corresponde a lo que se ha llamado la naturaleza. La cultura nace de un estado previo de naturaleza. Primero está la realidad desnuda, indiferente a los afanes del hombre, un puro y bruto hecho, que no tiene consideración alguna para el hombre.

Estos son los dos conceptos cardinales que permiten toda ulterior elaboración. En torno de la dualidad cultura y natura se ordenan los restantes conceptos o categorías.

Primero la categoría de libertad. El "mundo" de la cultura es el "mundo" de la libertad del hombre. No existe más que una constricción negativa por parte de la naturaleza, pero dentro de ciertos límites el hombre es libre para dar razón de las cosas como a su libertad le plazca. La intimidad, no es alcanzada nunca por la naturaleza. La cultura defiende y salvaguarda el meollo del hombre.

La transcendencia, en segundo lugar, significa este acto del hombre por el cual se levanta, o sobrepuja a la realidad natural, la trasciende, para crearse un cercado propio, un internado, un "mundo", una cultura.

Como vemos por esta rápida ojeada es posible establecer una estricta correspondencia entre los términos empleados por Heidegger y los empleados por la filosofía de la cultura.

No podemos ni siquiera insinuar cuál pueda ser la significación de esta equivalencia entre la "metafísica" de Heidegger y los temas cordiales de la filosofía de la cultura. Nos bastará señalar sin embargo que, como en toda disputa metafísica, los principios nunca deciden sobre las conclusiones. Un ejemplo aclarará lo que pretendemos decir. Newton y Leibnitz pasan por ser descubridores del cálculo infinitesimal. Newton parte de consideraciones no metafísicas, Leibnitz, por el contrario sustenta su descubrimiento con elaboraciones metafísicas. Pero sean cuales fueren éstas el cálculo infinitesimal es perfectamente concebible sin hacer referencia a aquellos principios metafísicos. Lo mismo repetimos en nuestro caso. Las conclusiones de Heidegger, montadas en un impresionante tinglado metafísico, conservarán su valor independientemente de la suerte que le toque correr a aquel trasfondo metafísico. La filosofía de la cultura, por otros caminos, más accesibles y verificables, ha dado vigencia sólida a esos pensamientos comunes sobre la esencia del fundamento.

3. *Método.* a) *En general.*—Para una utilización de este ensayo de Heidegger por parte de los sociólogos, sugerimos se equipare la significación de algunos conceptos de Heidegger como "mundo", naturaleza (*die Erde*), transcendencia, y fundamento, con conceptos familiares a los filósofos de la cultura como cultura, naturaleza, tránsito de la naturaleza a la cultura, y esencia de la cultura o fundamento de la cultura en la libertad humana.

El sociólogo y el filósofo de la cultura deben leer este ensayo de Heidegger sobre la *Esencia del Fundamento*, sustituyendo mentalmente los conceptos de Heidegger por conceptos que son familiares en su dedicación, y creemos que así llegará a formarse una idea concreta de lo útil que son los esclarecimientos del filósofo "existencialista" para elaborar una doctrina sobre la cultura.

Para este fin proponemos el siguiente cuadro de equiparación:

Conceptos de Heidegger	Conceptos de los filósofos de la cultura.
Mundo	Cultura.
Transcendencia	Tránsito de la naturaleza a la cultura.

Naturaleza	Naturaleza.
Esencia del fundamento	Esencia de la cultura en la libertad humana.

Convengamos en que la filosofía de la cultura puede recibir de Heidegger esclarecimientos importantes. Si aceptamos la comparación de los conceptos, entonces, puede ya ponerse en marcha una seria tarea de utilización de esos hallazgos de Heidegger en beneficio de la filosofía de la cultura. Esta ha afirmado que la cultura es una hechura del hombre, una creación de la libre fundamentación humana que sobrepuja o trasciende la esfera natural, pero bien a bien no se había penetrado en estas afirmaciones, y, sobre todo, no se las había analizado con la precisión y agudeza que caracteriza a los escritos de Heidegger.

No parecerá sin duda legítimo establecer esta correspondencia entre los conceptos, sobre todo para los que vean en el existencialismo una elaboración absolutamente *sui generis*. Para ejecutarla hemos partido del supuesto de que la obra de Heidegger más que de metafísica es de antropología filosófica, y que esta antropología se identifica con una filosofía de la cultura tal y como la conciben Ortega y Gasset y Ernst Cassirer. Si los conceptos de Heidegger no encuentran equivalencia en esta filosofía de la cultura es que pertenecen a una antropología filosófica que no es filosofía de la cultura, y de hecho es esta la interpretación que se ha dado, por lo menos en Francia, al existencialismo. Y así quedaría que la obra de Heidegger no es de metafísica sino de antropología filosófica, dividida a su vez ésta en filosofía de la cultura y en existencialismo. La equiparación pues pretendemos hacerla entre conceptos de la filosofía de la cultura y del existencialismo. La equivalencia es sin duda difícil de concebir si se ve en el existencialismo algo opuesto por completo a la filosofía de la cultura, pero si no se estima así lo peculiar del existencialismo, entonces se convendrá en que los filósofos de la cultura pueden sacar valiosas sugerencias de la lectura de Heidegger, y que nivelar un tanto sus expresiones, sus conceptos, *arrondir ses angles*, puede ser un trabajo que redundará en beneficio de los filósofos de la cultura. Y nos colocamos decididamente en este plan: queremos, o quisimos, bosquejar una primera, y sin duda grosera aproximación de los conceptos para que pudieran surgir, en el curso de elaboraciones más respetuosas de los matices de los conceptos de Heidegger, contactos más fructíferos entre esta novísima analítica existencial y la antropología filosófica. ¿Cómo se podrá

señalar a los antropólogos filósofos que ahí existen filones utilizables si no es transponiendo al lenguaje de esa antropología nociones muy complicadas y sin duda sutiles? Nos ha guiado el propósito de llamar la atención, y en primer lugar de llamarnos la atención a nosotros mismos, sobre aspectos de la obra de Heidegger, que puede beneficiar el trabajo especialista.

b) *Los conceptos de los filósofos de la cultura.*—Para que la equiparación pueda hacerse con legitimidad, es menester, sin duda, definir unívocamente cada uno de los términos de la relación equiparativa. En el caso de los filósofos de la cultura, nos vamos a ceñir, con cierta exclusividad, a las caracterizaciones conceptuales que nos dan las obras de Ortega y Gasset y Ernst Cassirer. Pero hay que observar con mucho cuidado que en estos filósofos se constata una dilatada y profunda evolución de significación, entre sus primeras y últimas obras. Por eso nos atenderemos, para empezar, a una caracterización muy general de la cultura y de la naturaleza, que subyace en casi todas las elaboraciones de la filosofía de la cultura, y que proponemos en estos términos de un conocido autor alemán: “La cultura es siempre una estructura que se ha hecho, pero no una estructura natural, sino surgida de una fuerza peculiar y de acuerdo a una ley peculiar. La naturaleza es otra cosa, no es algo que se ha hecho, sino que, sin más, es... La cultura es un tramado, que el hombre produce según su voluntad y en cuya construcción trabaja después, convirtiendo a la naturaleza en un simple medio de sus propósitos culturales”.³

Esta es la distinción entre la naturaleza y la cultura que utilizaremos como caracterización general de estos términos. La naturaleza ya es, no se ha formado por ningún plan o designio, se da, está de cuerpo presente. La cultura por lo contrario se forma, se constituye por el hombre y sólo por el hombre. El hombre como transcendencia quiere decir que ya desde su origen (en sentido sistemático y no genético) es ser de cultura, ha sobrepujado la naturaleza, se ha levantado o alzado sobre ella.

3 “*Kultur ist stets ein gewordenes Gebilde, aber nicht naturgeworden, sondern gewachsen aus urtümlicher Kraft und nach eigenem Gesetz. Natur ist ein anderes, ist nicht geworden, sondern schlethin seiend... Kultur ist ein Gefüge, das der Mensch nach seinem Willen er zeugt und an dessen Bau er arbeitet, die Natur sich zum blossen Mittel gestaltend für seine Kultur-zwecke.*” Reinhardt Kynast. *Kant sein System als Theorie des Kulturbewusstseins*: Verlag Ernst Reinhardt. München, 1928. Abschnitt I. Cap. I, N° 1.

La misma definición de naturaleza en Ortega y Gasset: "La naturaleza es una cosa. . . las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no sólo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y determinada. Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza." ⁴

Frente a la naturaleza el hombre se destaca, ya que su consistencia no es fija y dada. "El hombre no es una cosa, es falso hablar de la naturaleza humana, el hombre no tiene naturaleza." ⁵

Positivamente caracterizada, la esencia del hombre, o mejor su existencia, le parece a Ortega que es la historia, el hombre es historia, es una hechura siempre permanente, de aquí sus fórmulas de la vida humana como drama (p. 47), como quehacer (p. 48), como "entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera," (p. 51), etc. ⁶

De cualquier manera pues, lo natural contrapuesto a lo cultural, y el ser del hombre rehusándose a ser interpretado de acuerdo con categorías naturalistas.

La concepción de Ernst Cassirer se resume en estas palabras: "El hombre no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo. El hombre no puede ya enfrentarse con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede conocer nada sino a través de este medio artificial." ⁷

El hombre para Cassirer es ante todo ser cultural, y no natural, al grado de que, de acuerdo con el autor alemán, ninguna interpretación del ser es posible, sino a través de la cultura, a través de los universos simbólicos que el hombre ha construido. Estas redes simbólicas son a manera de sistemas de interpretación que ponen la inteligibilidad en el ser. Estas ideas son de origen kantiano. La cosa en sí sería el ente interpretado in-

4 Ortega y Gasset. *Historia como Sistema*. Revista de Occidente, Madrid, 1942. Ver también Husserl. *Philosophie als Strenge Wissenschaft* Logos.

5 Ortega y Gasset, *Ibid.*, p. 33

6 Ortega y Gasset. Ver esta fórmula en conexión con las de *Mocedades* (Col. Austral. Buenos Aires, 1941), pág. 83.

7 Ernst Cassirer. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1945. Traducción de Eugenio Imaz, pág. 59.

dependientemente de un sistema cultural cualquiera. Pero esta interpretación es imposible porque carecemos de todo punto de apoyo para ejecutar esa interpretación. Cuando suponemos que “detrás” de los mundos simbólicos ha de existir una realidad, este tipo de pensamiento no es más que una abstracción. Ningún sistema cultural es absoluto, y en consecuencia nos da siempre ocasión de pensar que habría uno que si lo fuera, o en su defecto que todas las interpretaciones relativas dejan intacta la realidad que las sustenta por abajo. La cosa en sí era en Kant un concepto limitativo, esto es, el postulado de una realidad que nos impide hacer de una interpretación del ser la interpretación absoluta.

Finalmente, lo peculiar del ser del hombre, no es para Cassirer, interpretable en términos de ser eleático, fijo e inmutable, sino de ser funcional, así lo dice expresamente: “No estamos obligados a probar la unidad sustancial del hombre. Ya no se considera al hombre como una sustancia simple que existe en sí misma y ha de ser conocida por sí misma. Su unidad se concibe como una unidad funcional.”⁸

La filosofía de la cultura se interesa, por tanto, del hombre en tanto que es éste creador de mundos simbólicos. Todas las obras de arte, todos los ritos, todas las teorías científicas contribuyen a configurar aquel universo simbólico. Todas las líneas de la cultura convergen al hombre. No podrían haber surgido de otra parte. El hombre ha de explicarlas puesto que han sido hechura suya. Ortega y Gasset ha dicho que la tarea de la filosofía es explicar la contextura del hombre en toda su riqueza, y simboliza en la figura de Adán, esa multiplicidad de quehaceres que ha constituido la vida humana a lo largo de la historia.⁹

Por debajo de todas las creaciones culturales es posible descubrir la fundamentación libre que el hombre les ha dado. La historia, repetiríamos con Hegel, es la hazaña de la libertad, en eso están de acuerdo, por igual, Ortega y Gasset,¹⁰ y Ernst Cassirer.¹¹

Así que, nuestro esquema de las relaciones y caracterizaciones de la cultura y de la naturaleza, reducido a su mínima expresión supondría, en una filosofía de la cultura, los siguientes momentos:

1. Definición del concepto de cultura.

8 Ernst Cassirer. *Op. cit.*, p. 402.

9 Ortega y Gasset. *Mocedades*, p. 83.

10 Ortega y Gasset. *Mocedades*, pp. 48-49.

11 Ernst Cassirer. *Antropología Filosófica*, p. 412.

2. Definición del concepto de naturaleza.
3. Teoría de la transcendencia, o del tránsito de la naturaleza a la cultura.
4. La libertad como fundamento de la cultura.

Esta rápida visión sobre los problemas de la filosofía de la cultura nos ha dejado ver que los conceptos no son rigurosamente unívocos. Así Ortega y Gasset, pasa del concepto de cultura, empleado profusamente en sus *Mocedades*, al concepto de vida humana, empleado también profusamente en su ensayo sobre *Historia como Sistema*. Y Cassirer, del concepto de cultura, al concepto de universo simbólico. Inútil es advertir que entre los conceptos primitivos y los derivados hay una profunda matización. Se requeriría toda una interpretación para ver como, en la filosofía de Ortega y Gasset, se ha pasado del concepto de cultura, tal y como se emplea en *Mocedades*, al concepto de vida humana, tal y como se emplea en *Historia como Sistema*.¹² Y lo mismo habría que repetir en el caso de Cassirer, una exégesis histórica y doctrinal, sería menester para percatarnos de cómo se pasa de una filosofía de la cultura a una filosofía de las formas simbólicas. ¿Y por qué no, en esta misma dirección exegética, se podrían tomar los conceptos de Heidegger y mostrar cómo se pasa del concepto de cultura al de mundo? ¿No puede ser una regla metódica para el antropólogo filósofo, representarse bajo el concepto heideggeriano de mundo rasgos que le son ya familiares por haberlos concretado, por lo menos en parte, en el concepto de cultura? Que la exégesis no es arbitraria nos lo avisa ya el abolengo kantiano de las tres familias de conceptos. Por eso hemos colocado la contraposición de cultura y naturaleza en los términos en que la concibe K. Reinhardt, como la caracterización más general en que convienen los tres significados que les prestan Ortega y Gasset, Cassirer y Heidegger, a sus respectivos términos de vida humana, universo simbólico, y mundo, como término *ad quem* de un movimiento que tiene, así pensamos, como *terminus a quo*, el concepto de cultura. Y de esta manera el concepto se hace amplio y abarca tanto la noción de vida humana en Ortega y Gasset, como la de universo simbólico en Cassirer, y la de mundo en Heidegger.

12 Este tránsito de la significación creemos que podría resumirse en esta fórmula: "Tránsito del concepto de cultura al de vida humana por intermedio de una mediación de la técnica."

c). *Los conceptos de Heidegger.*—Primero la noción de trascendencia. “Trascendencia” significa *sobrepujamiento* o traspaso. Es “trascendente” aquello que lleva a cabo tal sobrepujamiento o traspaso; y está “trascendiendo” lo que esté demorándose en tal traspaso, cosa que ocurre propiamente a los entes.”¹³

La trascendencia es una relación que va de algo a algo. A ella pertenece “*hacia lo que tiene lugar el traspaso, que es lo que, erradamente, suele llamarse “trascendente”.*”¹⁴

La trascendencia es una cualidad del hombre, cualidad esencial que le define. “La trascendencia es algo peculiar a *nuestra Realidad-de-verdad*; y por cierto no como una manera, entre otras posible, sino cual constitución fundamental que le sobrevive a este tal ente, aun antes de que se las haya de una u otra manera con lo que haya.” (p. 74.)

Por lo que vemos la trascendencia consiste en un proceso mediante el cual el hombre va de un término a otro, y se llama trascendente al hombre y no propiamente a la cosa a la que trasciende. “Los objetos no son tampoco aquello hacia lo que se hace el sobrepujamiento o traspaso. Lo que es sobrepujado o traspasado es precisamente y exclusivamente el ente mismo, y más que más cada uno de los entes que pueden estar o estarán descubiertos a la Realidad-de-verdad, y por ello y con ello también y precisamente queda sobrepujado ese ente que es ‘el mismo’ y que por manera de ente existe.” (p. 76.)

A continuación indica Heidegger cuál es el ente que se trasciende: “aunque, pues, la Realidad-de-verdad esté ciertamente siendo en medio del ente y cercada por él, con todo, en cuanto existe, ha sobrepujado o trascendido ya de antemano la *naturaleza.*”¹⁵ (p. 77.)

No se trasciende éste o aquél ente, sino el ente en su totalidad, el ente *en bloque.* (p. 77) “Con el puro y simple hecho (*factum*) de que se dé una Realidad-de-verdad se da también el sobrepujamiento o trascendencia.” (p. 77). Finalmente señala Heidegger, que el *terminus ad quem* de este movimiento de trascendencia es por un lado el hombre mis-

13 Martín Heidegger. *Esencia del Fundamento*, Traducción de Juan David García Bacca. Editorial Séneca, México, 1944, p. 73.

14 M. Heidegger. *Op. cit.*, pp. 73-74. Todas las citas que seguirán se refieren a este mismo opúsculo.

15 “Dasein als existierendes (hat) die Natur (el término no es feliz, Heidegger dirá más tarde, ‘die Erde’ (la Tierra) immer schon Überstiegen” (WGr 82) A. de Waehrens. *La Filosofía de Martín Heidegger*, p. 256.

mo y por otro el Mundo. “La trascendencia constituye la mismidad o el *asimismamiento*; en el sobrepujamiento y por su virtud se podrá comenzar por primera vez a distinguir y decidir dentro del ente quién es ‘mismo’ y cómo lo es, y qué ente no lo es.” (p. 76) “Aquello hacia lo que la Realidad-de-verdad, por ser tal, se trasciende recibirá el nombre de Mundo.” (p. 78)

Resumiendo: la trascendencia es un proceso peculiar al hombre y por el cual, éste pasa de la naturaleza al Mundo, a la vez que forma con este paso su misma entraña, su individualidad.

Como se ve por estas someras referencias a la obra de Heidegger, la trascendencia puede ser asimilada, perfectamente, a una teoría del tránsito de la naturaleza a la cultura, de aquí sacaríamos la teoría de ese tránsito que si no explícitamente, implícitamente comparten todos los filósofos de la cultura: El hombre por el solo hecho de serlo ha trascendido ya la naturaleza, no empieza a ser primero criatura natural, para luego convertirse en criatura cultural, sino que desde su origen ha sobrepujado ya la naturaleza en su totalidad, y se ha elevado al orbe cultural. La trascendencia de la naturaleza a la cultura, no se opera en un dominio exclusivo de entes, digamos psíquicos o reales, sino en el dominio entero del ente, que Heidegger tiene a bien calificar como naturaleza.

Mundo.—Ya nos ha dicho Heidegger que el Mundo es el *terminus ad quem* del proceso de trascendencia. En su discusión de este concepto va por tanto a insistir en que no se trata de un concepto “cosmológico,” (p. 91) sino de un concepto “antropomórfico”. (p. 86) Mundo no significa el conjunto de todos los entes posibles, sino una manera especial de ser del hombre. De una sumaria historia del concepto de Mundo en la antigüedad saca Heidegger las siguientes características: El Mundo es una manera de ser, y no un ente, tal manera de ser determina la peculiaridad del hombre en el todo, tal manera de ser es previa, y finalmente tal peculiaridad sólo es del hombre. (p. 85)

Con el cristianismo este sentido del Mundo se afina y se precisa. Heidegger nos presenta el sentido de la expresión Mundo en San Pablo (p. 85), San Juan (p. 86), San Agustín (p. 87) y Santo Tomás (p. 89).

De esta suscita historia sacamos en claro que ser en el Mundo, significa, en doctrina cristiana, el estado del hombre cuando se halla alejado de Dios. (p. 86)

En la historia de la filosofía moderna Heidegger analiza la significación del término Mundo en Leibnitz y Kant (pp. 89 y 90).

En Kant se define el Mundo como una Idea: Significa la "totalidad absoluta de los objetos accesibles a un conocimiento finito" (p. 97). Y añade la significación más importante que tiene el Mundo en Kant: "El objeto más importante del Mundo, objeto al que vale la pena de que el hombre aplique todos los progresos de la cultura, es el hombre mismo; que el hombre es, él mismo, su propio y último fin. Conocerlo, pues, según su especie, cual ser de barro dotado de razón, merece particularmente ser llamado *conocimiento mundial*, aunque el hombre según su especie, no sea más que una parte de las criaturas racionales." "Conocimiento del *hombre*, y conocerlo precisamente bajo el aspecto de "qué es lo que él hace, puede y debe hacer de sí mismo en cuanto ser con libertad de acción," esto es lo que se llama conocimiento del *Mundo*, y no precisamente conocerlo bajo el punto de vista "fisiológico" (p. 101).

Termina Heidegger: "Mundo significa para Kant la existencia del hombre en la comunidad histórica, y no su venida al Mundo como especie de ser viviente" (p. 102).

Una vez que ha aclarado Heidegger, históricamente, el significado de Mundo, se dedica a sacar de esa historia algunas conclusiones. "Lo metafísicamente esencial que, más o menos destacadamente se halla en la significación del Mundo —*mundus*—, consiste en que apunta, como a meta, a explicar la *urdimbre relacional* de nuestra Realidad-de-verdad con el *ente en el todo* (p. 104).

Aclarar pues el concepto de Mundo nos sirve para definir en qué relaciones está el hombre con el ente, Heidegger concluye que la presencia del hombre hace posible la patentización del ente, y en consecuencia lo dota de inteligibilidad, sin el hombre el ente carecería de inteligibilidad, el Mundo es el tramado o estructura que el hombre lanza sobre las cosas para dotarlas de ser. "Ente, pongo por caso Naturaleza, en sentido amplio, no podría en manera alguna hacerse patente sino hallara ocasión de entrar en un Mundo" (p. 110). Esto no significa en modo alguno que el Mundo sea subjetivo, aunque en cierta manera dependa del hombre, por otro lado tampoco es objetivo, si con ello se quiere decir que es una pertenencia del ente. Emplea aquí Heidegger, la noción de lo trascendental en un sentido limpio y puramente kantiano (p. 109).¹⁶

16 Es también este el sentido que da Husserl a la intencionalidad. Hablar de intencionalidad trascendental es mera tautología.

El Mundo por ende no significa el conjunto de todas las cosas que de presente haya, más bien es una cualidad del hombre, no entre otras muchas, sino su calidad definitoria o esencial. Conocimiento del hombre es conocimiento del Mundo, o del estar siendo en el Mundo. Como nos lo dice Heidegger, siguiendo a Kant, conocimiento del Mundo es conocimiento del hombre como miembro de la comunidad histórica y no como especie natural. ¿Y qué otra cosa, nos preguntamos, han querido significar con el término cultura los filósofos de la filosofía de la cultura? No hay inteligibilidad fuera del hombre y no hay humanidad fuera de la cultura, la cultura es precisamente ese tramado a través del cual toda cosa puede hacerse inteligible. Hay que convenir en que los análisis de Heidegger precisan mucho la teoría de la cultura. Bajo este término se había perseguido siempre compendiar la peculiar situación del hombre en el universo, pero no se había alcanzado en la perfilación del concepto una claridad y una hondura como las que Heidegger alcanza en su ensayo sobre la *Esencia del Fundamento*, por ello puede aportar importantísimos esclarecimientos y precisiones a la teoría de la cultura.

Naturaleza.—Heidegger emplea el término en dos ocasiones que ya hemos subrayado. En las dos la significación es siempre la misma, es el término de que parte la trascendencia para llegar al Mundo. Coincide totalmente con la significación que le prestan los filósofos de la cultura. Una observación sin embargo: Señala A. de Waehlens, que el término naturaleza no es feliz, y que Heidegger más tarde lo substituye por el término *die Erde*. Esto obedece a que el término naturaleza se emplea en filosofía de la cultura no para designar la ausencia absoluta de inteligibilidad, sino una peculiar clase de inteligibilidad que conviene a las cosas pero no al hombre. Así precisamente en Ortega y Gasset como hemos dicho, y que completa con esta apreciación: “La naturaleza es una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que se encuentra frente a sí en su vida”.¹⁷ La substitución del término naturaleza por el término Tierra tiene la significación de un intento de borrar por completo toda suposición de inteligibilidad previa en el *terminus a quo* del proceso de trascendencia. En Ortega y Gasset y en Cassirer, la naturaleza no es en modo alguno el caos desprovisto de toda inteligibilidad, en Heidegger, parece que sí. Como decíamos antes, Heidegger radicaliza el proceso de trascendencia, que no significa el tránsito de un tipo de inteli-

17 Ortega y Gasset. *Historia como Sistema*, p. 46.

gibilidad a otro tipo de inteligibilidad, sino sencillamente el tránsito de lo no inteligible en lo absoluto a lo inteligible.¹⁸

Fundamento.—“Sólo la libertad —dice Heidegger— puede hacer que un Mundo mande sobre la Realidad-de-verdad y haga, a la vez, de las cosas un Mundo” (p. 119). La libertad por tanto forma el Mundo y a la vez hace que el Mundo mande sobre la existencia humana. También estas formulaciones pueden trasponerse perfectamente al lenguaje de la filosofía de la cultura. Sólo la libertad puede hacer que la cultura mande sobre el hombre, y a la vez que las cosas se integren en una cultura. Pero la libertad nunca es absoluta, por su componente natural, el nombre es rehén de la naturaleza, está embargado en ella o por ella, pero a la vez que limita la libertad del hombre este componente natural faculta a esa libertad para ejercerse. “La Realidad-de-verdad funda —instituye—, Mundo sólo en cuanto está fundándose en medio del ente” (p. 125), y más adelante de una manera mucho más gráfica, “la trascendencia da, —dice—, a la vez alas y las corta” (p. 126). Tal constatación es un “documento transcendental de la finitud de la libertad de la Realidad-de-verdad” (p. 126).

El fundamento para Heidegger significa la posibilidad de que en general se pregunte el “por qué” de las cosas (p. 128). Hemos dicho que el Mundo hace posible que se patentice el ente, y con tal función faculta para preguntar en cada una de las apariciones y modalidades de aparición de los entes el “por qué”, la “causa,” el “motivo” (pp. 130-131). Pero cuando se pregunta sobre la esencia del fundamento no hay que detenerse a considerar las modalidades del principio de razón suficiente, sino más bien su mayor generalidad, es decir, que en todas las preguntas acerca del fundamento se contiene esta formulación: ¿Por qué esto más bien que esto otro? (p. 136). Y la prueba de que toda fundamentación la hace una libertad y una libertad finita, es ese “más bien que” (*potius quam*) que figura en el principio del fundamento (p. 137).

Nuevamente encontramos doctrinas que nos son familiares en la filosofía de la cultura, pero nuevamente también hemos de confesar que Heidegger radicaliza completándolas aquellas doctrinas. Ya sabíamos que la cultura se fundamenta en la libertad, y que esta libertad siempre

18 Ver las reflexiones de De Waehlens a este respecto: *Heidegger y la Metafísica*. Cap. XIX, pp. 315-326. *La Filosofía de Martín Heidegger*. Madrid, 1945. Instituto “Luis Vives” de Filosofía.

es finita, pero la aclaración que hace Heidegger del tema supera con mucho lo que los filósofos de la cultura se habían atrevido a decir.

4. *Indicaciones facilitadoras.*—La lectura de dos intérpretes de Heidegger, A. de Waehlens y García Bacca, nos ha ayudado mucho para concretar las ideas que hasta aquí hemos enunciado. La lectura del autor alemán es hecha siempre en relación con cierto esquema interpretativo que varía de acuerdo con los distintos intérpretes. Cada uno refiere su lectura a las ideas que le son familiares.

a) *En De Waehlens.*—El autor belga nos ha permitido trasponer el lenguaje originalísimo de Heidegger al lenguaje empleado por la “Escuela.” Esto facilita mucho las interpretaciones y nos ha dejado ver por qué caminos roturados tradicionalmente discurren los pensamientos del autor alemán. También nos ha permitido formarnos una idea concreta de todo lo que debe el pensamiento de Heidegger al idealismo alemán. Y, en consecuencia, aproximar las doctrinas de este idealismo, o las derivadas de él, como las de Ortega y Gasset y Ernst Cassirer, a las ideas de Heidegger, para ver qué le deben, y cómo ha hecho evolucionar conceptos primitivamente surgidos de ese Mundo de pensamiento.

Trascendencia.—De Waehlens nos da las siguientes fórmulas: “El proceso de la trascendencia es *característico* de este tipo peculiar de existente que llamamos *Dasein*”.¹⁹ Desde el momento en que existe el *Dasein*, está ya efectuado el proceso de trascendencia. Según de Waehlens la trascendencia significa un proceso mediante el cual, “el *Dasein* se eleva por encima del caos de las existencias en bruto, para alcanzar *para poner* el ser de estas existencias, su inteligibilidad. Gracias a él, el *Dasein* provee de un ser a todos los existentes, *incluso a sí mismo*, que, por el ejercicio del movimiento de trascendencia, se alzarán de la existencia en bruto a la *ipseidad*,”²⁰ Y a continuación puntualiza la distinción de Heidegger

19 A. de Waehlens. *La Filosofía de Martín Heidegger*, p. 253. Todas las citas que seguirán se refieren al mismo volumen.

20 A. de Waehlens. *Op. cit.*, p. 255. El mismo autor nos avisa en una nota que “la ipseidad no es sinónimo de ‘yo’. El ‘yo’ y el ‘tú’ son casos particulares de la ipseidad en general.” De esta interpretación discrepa la del maestro García Bacca: “Por analogía con la palabra ensimismamiento he formado la del asimismamiento. Nada de esos barbarismos sin sentido vital en español, cual los de mismidad, *ipseidad*; *selbsheit* no puede ser un abstracto, mismidad, ipseidad, sino un ‘concreto.’” Por esto la palabra “asimismamiento” parece reproducir mejor esta transformación por la cual un hombre —concreto, real—, se transforma y se da forma de “mismo”, se forma a sí, y se forma a sí como “mismo.” García Bacca. *Op. cit.*, pp. 159-160.

entre *Seiendes*, existente en bruto, y ser del existente, *Sein des Seienden*: "Heidegger separa de manera absoluta el ser de un existente (que corresponde en el fondo a su *inteligibilidad*) y este mismo existente en cuanto pura existencia. Heidegger piensa que el existente en bruto (*Seiendes*) está enteramente fuera del alcance de las facultades humanas que existe de manera absolutamente independiente del hombre. ¿Dónde, cómo, por qué? Nada sabemos de ello: el existente en bruto se encuentra colocado de suyo en una especie de caos original (*Grundverborgenheit*) irreductiblemente extraño a toda inteligibilidad. Por el contrario, el ser del existente (*das Sein des Seienden*), lo que hace que este existente pueda ser comprendido, integrado en un Mundo "organizado", provisto de inteligibilidad, es la operación del *Dasein*, que por esta razón puede ser llamado, *fuentes de toda verdad*" (p. 255). La fórmula de Heidegger es muy clara: "Sein-nicht Seiendes—, 'gibt es' nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit 'sind' gleichursprünglich" (SZ 230).²¹ El "Dasein saca al existente —sigue diciendo de Waehleins— de la noche originaria para inundarle de una luz que proyecta él mismo y dotarlo de un *Sein que lo hace inteligible y verdadero*." (p. 255) En el proceso de trascendencia se supera al existente en bruto.

¿Cómo se efectúa este paso, o traspaso del existente en bruto al ser del existente? No es fruto de una contemplación intelectual, no se hace del existente un ser sólo con pensarlo. Aquí, nos advierte de Waehleins, permanece Heidegger fiel a su anti-intelectualismo.²² Lo mismo podríamos decir del tránsito de la naturaleza a la cultura, no es un paso meditado o intelectual. "El existente en bruto adquiere un ser porque el proceso de trascendencia lo integra a un *Mundo*; sólo la pertenencia a un Mundo es capaz de proveerle de una estructura, de una unidad, de un sentido, en una palabra, de un valor de ser, del cual está en *sí* absolutamente falto." (p. 256)

Mundo.—"El *Dasein* crea el Mundo, por el cual todos los existentes y él mismo son abrazados y ligados en una totalidad que los organiza, y del cual reciben inteligibilidad y ser" (p. 257). El proceso de tras-

21 "El Ser —no el Ente— 'se da' sólo en tanto que la verdad es. El Ser y la verdad 'son' simultáneamente originarios."

22 Heidegger se ha defendido recientemente de esta calificación. En definitiva lo que dice en su defensa es que, los que le llaman "irracionalista," conciben el pensamiento de una manera muy estrecha.

endencia es creador, no va de uno de sus términos a otro pasivamente, sino que el movimiento tiene como resultado la creación de un "Mundo".²³ "El proceso de trascendencia es un acto por el cual el *Dasein se pone a sí mismo como ser-en-el-Mundo*" (p. 256). El Mundo en consecuencia no es un existente sino aquello por lo que todos los existentes reciben sentido, estructura y ser.

La trascendencia hacia el Mundo no es trascendencia de uno u otro existente particular, sino que "el conjunto de los existentes es *siempre trascendido como totalidad*, sean cuales fueren los elementos de ese conjunto" (p. 258).

Al *Dasein* le son accesibles, en principio, todos los existentes, "esta accesibilidad" es la que se expresa en la idea de *Mundo* (p. 259). Pero a su vez la creación del Mundo crea también la posibilidad de la constitución del *Dasein*. "Tan exacto es decir que el *Dasein* existe en orden a sí mismo, como que existe por razón, en vista, del Mundo; ambas afirmaciones y realidades son inseparables" (p. 259).

"El *Dasein* constituye el Mundo al constituirse a sí mismo; pero no pudiendo tener conciencia de sí sino una vez *constituído*, no puede verse nunca sino en un Mundo *ya constituído*. El *Dasein* no puede experimentarse en cuanto constituyéndose a sí mismo puesto que su ipseidad es el precio de una constitución *consumada*. Esto explica que no nos podamos sentir sino como "ya existiendo" en un Mundo "ya hecho" (p. 252).

Como se ve, el Mundo, según Waelens, significa en Heidegger la estructura que permite hacer inteligible al existente en bruto. La trascendencia constituye a la vez al Mundo y a la ipseidad. Pero no se puede tener conciencia de esa ipseidad sino cuando el Mundo está ya constituído. Las mismas apreciaciones encontramos en los filósofos de la cultura. Cuando se preguntan ¿qué es el hombre? La respuesta sólo puede venir de un estudio de algo ya constituído. La cultura es precisamente esta constitución a partir de la cual se alcanza la definición del hombre. El orbe cultural permite a la vez, como el Mundo en Heidegger, dotar de inteligibilidad a las cosas, y al hombre.

Fundamento.—"En el acto constitutivo de la trascendencia, el *Dasein*, al mismo tiempo que pone el Mundo, se pone a sí mismo como ipseidad. Nada hay más allá de este acto, que es para sí mismo su propia justifica-

23 Es demasiado, quizás, decir creador. Pero en términos generales no hay matiz suficiente que impida hablar de creación.

ción y la fuente de todos los fundamentos posibles. El acto por el cual el *Dasein* pone el Mundo es, por tanto, también un acto que pone a fin de ponerse a sí mismo (*unwillen seiner*). Este acto de posición aparece como el acto de un querer primordial; un querer, sin embargo, que no es un simple acto de voluntad como otros, se trata de un querer absolutamente fundamental, constitutivo de la ipseidad, que condiciona todos los actos futuros, de voluntad, de representación, etc." (p. 271).

Heidegger llama libertad al acto de constituirse como ipseidad, la libertad que constituye el Mundo y la ipseidad es por lo tanto la trascendencia misma. "El acto por el cual nos constituimos a nosotros mismos, y que llamaremos libertad, es a la vez creador de un Mundo que inmediatamente nos va a ligar. Y una vez puesto el Mundo, nos encontramos sometidos a él y obligados a reconocerlo así. El acto de libertad, por consiguiente, nos crea una posibilidad de obligación; permite que nos veamos obligados y que de hecho nos sintamos constreñidos por algo. Aquí vuelve a aparecer el carácter radicalmente finito de la libertad humana" (p. 272). "Toda verdad y todo valor de ser están fundados en el *Dasein*, es decir, últimamente, en el acto constitutivo del *Dasein* como ipseidad. La trascendencia *libre* es, por consiguiente, el fundamento de todos los fundamentos posibles" (p. 276).

b) *En García Bacca*.—La traducción del término *Dasein*, por Realidad-de-verdad, nos indica claramente los dos componentes ininteligible, e inteligible, del ser del hombre. "*Dasein* incluye un componente de Realidad (*Da*), de simple, bruto y mostrenco "estar ahí", y el ser de (*Sein*).²⁴ Y a continuación explica más ampliamente estos dos componentes el maestro García Bacca: "*Da* viene a resumir los aspectos de realidad bruta, en bruto, firme, de hecho, lo dado sin remedio y sin que, al dárseos, se nos dé el por qué, el cómo, el para qué, el dónde, etc." (p. 146). "El *Sein*, del *Dasein*, alude al conjunto de aspecto que dan ellos por sí mismo el "ser"; y permiten, por tanto, plantear y resolver las cuestiones de "qué es" (esencia), cómo lo es, si es que lo es de verdad... Y aquí entrarán las categorías, kantianas, las formas a priori, esquemas trascendentales... Y he vertido este componente por "óntica" (de 'on' ente en latín), formando en total la palabra Realidad óntica" (p. 147).

24 García Bacca. Traducción de *Esencia del Fundamento*. Editorial Séneca. México, 1944. En esta misma edición, "Vocabulario" pp. 143-161. 145-146. Todas las citas se referirán a esta edición.

Naturaleza.—El *terminus a quo* del proceso de trascendencia es *das Vorhandene*. “Al pie de la letra sería “lo que está al alcance (vor) de la mano (Hand), lo siempre disponible, tratable a manotazos, sin *contemplaciones*; es decir, aquello cuyo tipo de realidad no posee “ser” —en sentido kantiano y heideggeriano de ser—, sino realidad bruta, en bruto, brutal y desconsiderada.” (pp. 147-148).

Mundo.—De acuerdo con el maestro García Bacca la noción de Mundo en Heidegger es una ampliación de un concepto kantiano. “En Kant las categorías o pantallas conciencias que defienden la intimidad de la vida interior formaban un *sistema*. . . ; pero faltaban en Kant dos cosas: a) Un funcionamiento de las categorías con garantías para la *libertad* —condición obtenida por el existencial heideggeriano de “plan”—, b) Centramiento en el “yo”, que las haga no del “yo trascendental,” *de* la Razón pura, sino mías, tuyas, o tuyas o de Don Nadie (Man), es decir: falta en Kant una función o poder que haga posible (haga *hacedero*) que las categorías sean “mías,” de una Realidad-de-verdad o de un Ser que tiene que estar en *un* Mundo, que sea *su* Mundo. Pues bien: Mundo, hacer de las cosas Mundo (*welten*), hacer del *universo* de las cosas en sí un internado donde yo pueda vivir internado y en intimidad con ellas (*Innigkeit*) y donde las cosas se internen, hacer que el Mundo mande sobre las cosas (*welten*), es un existencial que manda sobre las categorías mismas (*walten Lassen*), sobre los *planes* (*Entwurf*) categoriales y los transforma de manera que hagan posible que *cada cual*, así en individualidad concreta, tenga *su* Mundo. Las categorías forman un Mundo, o Mundo, por intervención de la función “designio” (*Umwillen*)” (pp. 152-153).

Finalmente define intimidad con estas palabras: “Se trata de un ‘interior’ que el Hombre crea para sí dentro y con cosas del universo, ‘interior’ que recibe en Heidegger el nombre de Mundo —Mundo interior—, y que comprende o puede comprender otras ‘cosas’ que no son el Hombre. Con ellas forma un ‘internado’, a distinguir cuidadosamente de Universo o público de todos los entes” (p. 166).

Designio lo caracteriza el maestro García Bacca de esta manera: “El *designio* funde en un todo peculiar, llamado Mundo, algunas o todas las categorías para hacer de ellas *mi* Mundo frente al Todo que formen todas las cosas en sí y para sí” (p. 155).

La noción de Mundo por tanto significa la constitución de una estructura o de una totalidad al servicio de un individuo concreto. El de-

signio es precisamente esa función que hace trabajar a las categorías en beneficio de un Mundo individual, y no en beneficio de un yo trascendental como en Kant. Anota el maestro García Bacca una idea importante que no encontramos en de Waehrens: Que la constitución del Mundo quiere decir trabajo sobre las categorías, manipulación de ellas, para ponerlas al servicio de una persona concreta. Así que, la noción de Mundo en Heidegger de acuerdo con este comentario consiste en individualizar el funcionamiento de las categorías.

Trascendencia.—Consiste según García Bacca, en “elevarse por sobre el Universo o Todo de las cosas, de un traslado o traspaso de propiedad por el que las cosas pasan de ser propiedad del Universo o ser propiedad del yo, de ‘esta’ Realidad-de-verdad” (p. 155).

Indicaciones corroborantes. a) En Heidegger.—Si los especialistas en antropología, en particular los que cultivan la “antropología empírica”, leen el ensayo de Heidegger, sobre la *Esencia del Fundamento*, se preguntarán sin duda por qué método han sido obtenidas las definiciones que ahí se dan del hombre, del mundo, de la naturaleza, de la trascendencia, de la libertad, etc. Y al constatar la seguridad con que se enuncian esas definiciones, intentarán sin duda posesionarse de un método tan benéfico, y tan capaz de arrojar conclusiones rotundas. Pero enterados un poco de ese método no vacilarían en calificar la antropología que practica Heidegger como “armchair anthropology”, como antropología de gabinete, o de biblioteca, pues esas definiciones se obtienen por un método que no requiere sino la lectura atenta y aguda de ciertos, “testimonios literarios,” o documentos escritos. Ciertamente que así se calificó a la antropología filosófica de Cassirer, y no creemos que con Heidegger harían una salvedad esos mismos críticos.²⁵ Efectivamente, la definición

25 Leslie A. White, reseña del libro de Cassirer *An Essay on Man* (“Antropología Filosófica” en español). *American Anthropologist*. Vol. 48. July-September. 1946. N° 3. pp. 461-463.

“One gets the impression that Cassirer was more interested in the literature about man than in man himself. The book has more of the atmosphere of a well stocked and secluded library than of a natural habitat in which a species of articulate primate is living and struggling and building a variety of cultures. It may be, of course, that *An Essay on Man* was too profound, too subtle, for the reviewer. He is more than willing to admit this possibility. It is quite possible that other anthropologist might profit greatly by reading it. But, considering the antipathy with which so many american anthropologists regard theory, which they like to

del hombre que nos da Heidegger en su ensayo sobre *Hoelderling y la Esencia de la Poesía*, ha sido obtenida por el mismo procedimiento metódico empleado por Cassirer en su *Antropología Filosófica*, y consiste en analizar un producto de la cultura, religión, mito, poesía o ciencia, y buscar a través de él todo lo que se presupone acerca de la esencia del hombre, o sea intentar definirlo en términos de cultura, o tomando como hilo conductor la patentización de su esencia como se trasluce en las formas simbólicas. Aducimos este sesgo de pensamiento que indudablemente se contiene en el ensayo de Heidegger, no para solidarizarnos con las despectivas estimaciones de la antropología empírica, sino para demostrar, en lo posible, que Heidegger, por lo menos en esta su manera de elaborar el ensayo sobre Hoelderling, sigue puntualmente el método de la filosofía de la cultura, y mediante tal elaboración se aproxima a cierto repertorio de ideas y de procedimientos que esa filosofía ha hecho familiares.²⁶ En ese ensayo Heidegger parte del *factum* de la poesía. La poesía se nos da, podemos toparnos con ella sólo con abrir las obras de los poetas, y en este sentido efectivamente practicamos un modo de antropología de biblioteca. A continuación se seleccionan algunas sentencias de los poetas y se medita sobre ellas tratando de desentrañar el sentido antropológico, que encierran y que suponen.

b) *En Scheler*.—Al iniciar nuestro ensayo anunciábamos que en la caracterización de la filosofía de la cultura nos limitábamos exclusivamente al sentido que tiene esa filosofía en las obras de Ortega y Gasset y Ernst Cassirer.

Pero relejendo dos obras (*Ética y El Saber de la Cultura*) de Max Scheler hemos podido percibir una singularísima correlación entre los términos “cultura” y “mundo”, y una somera teoría del “mundo”.

call “armchair philosophizing,” one is inclined to suspect that Cassirer’s contribution could only confirm them in this attitude.”

“As for the concept of culture, and of man as *the* culture-builder, it was the anthropologists who originated this idea, as a scientific concept, and who developed scientific techniques for studying culture. Anthropologists will have little to learn Cassirer at this point; at most, one gets the feeling that the philosopher has caught up with the anthropologists.”

26 Este método se califica en Filosofía de “trascendental” en honor de Kant que por vez primera lo perfiló conceptualmente. Habría que añadir también que en ese método hállase como momento constitutivo la “hermenéutica” o teoría de la interpretación que tanto debe a Dilthey.

La teoría del “mundo” en Scheler apenas está esbozada, pero deja ver ya, rasgos esenciales que luego hemos de ver aparecer, o hemos visto que aparecen, en la teoría de Heidegger. ¿Conoció el autor de *Sein und Zeit* estas ideas de Scheler? Y, más que conocerlas, ¿las tomó en consideración cuando meditaba su teoría del “mundo”? De cualquier manera que se responda a estas cuestiones, o que pueda responderse a ellas, no deja de llamar la atención, repetimos, ciertas coincidencias entre una y otra teoría del “mundo.” Para nuestro tema la correspondencia de esas ideas tiene particular significación. Scheler estableció, como hemos querido también hacerlo nosotros, una estrecha correlación entre “mundo” y “cultura” Su embrionaria teoría del “mundo” no vio violencia alguna en esta equiparación, toca preguntarnos: ¿Desarrollando esa teoría, de acuerdo con ciertos hilos conductores que más tarde señalaremos, brotarían incompatibilidades entre conceptos que en la elaboración primitiva no las presentaban?

Reducida a su expresión más esquemática, la teoría del mundo y de la cultura que nos da Max Scheler, comprendería los siguientes momentos:

1. La cultura es una categoría del ser del hombre y no del saber del hombre.
2. La cultura nos permite conseguir una definición esencial del mundo y del hombre a la vez.
3. La cultura es un proceso que se desarrolla en el tiempo biográfico de una persona.
4. La cultura se dirige intencionalmente a la esencia y no a la existencia de las cosas.
5. Toda persona se acompaña necesariamente de un mundo.
6. Persona y mundo son siempre entes individuales.
7. Cada objeto pertenece a un mundo.
8. El mundo es concreto sólo cuando pertenece a una persona concreta.
9. El universo es abstracto.
10. La persona nunca es parte del mundo sino correlato del mundo.

11. El mundo precede a los objetos del mundo, es una estructura *a priori*.
12. Por la estructura del mundo el hombre se convierte en un microcosmos.

Cada una de estas aseveraciones haya su explicación y enunciación en las citas de Scheler que a continuación aduciremos.

En su *Ética*²⁷ encontramos las siguientes caracterizaciones: "El mundo" es "el correlato objetivo de la persona en general. Así, a cada persona individual corresponde también un "mundo" individual. Y así, como cada acto pertenece a una persona, así también, por una ley de esencia, cada objeto "pertenece" a un mundo. Más cada mundo es, al mismo tiempo, un mundo concreto sólo y exclusivamente como "mundo" de una *persona*. Por muchos dominios de objetos que podamos distinguir" (psíquicos, reales, corporales, ideales, axiológicos) "tienen tan solo una objetividad abstracta, solamente se tornan concretos por entero como partes de un mundo, del mundo de la persona. Únicamente la "persona" no es nunca una "parte" sino el *correlato* constante de un 'mundo', del mundo en que ella vive" (págs. 186-187).

Acerca de la persona nos da las siguientes características, también de acuerdo con las que da Heidegger sobre el "Dasein": "Nunca puede ser pensada la persona como una *cosa* o una *substancia* que tuviere cualquiera virtud o fuerza, entre las que se halla también la "virtud" o la "fuerza" de la razón, etc. Es, por el contrario, la persona, la *unidad* inmediatamente convivida del vivir, mas no una cosa simplemente pensada fuera y tras de lo inmediatamente vivido," (págs. 161-162).

"La 'persona' no es un vacío 'punto de partida' de actos, sino que es el ser concreto, sin el cual, cuando se habla de actos, no se alcanza nunca el modo de ser pleno y adecuado de un acto, mas únicamente una esencialidad abstracta: los actos se concretizan, dejando de ser esencialidades abstractas para pasar a ser esencialidades concretas, merced únicamente a su pertenencia a la esencia de esta o aquella persona" (pág. 176).

"La persona vive dentro del tiempo, ejecuta sus actos transformándose dentro del tiempo; mas no vive en el interior del tiempo fenoménico,

27 Max Scheler. *Ética*. Tomo II. Revista de Occidente, Madrid, 1942. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Todas las citas que seguirán hacen referencia a esta edición y a este tomo.

que es dado inmeditamente en el flujo de los procesos anímicos interiormente percibidos, ni tampoco en el tiempo objetivo de la física, en el cual no existen *despacio* ni *aprisa* ni *duración* (pues ésta figura aquí solamente como un caso límite de la sucesión), ni siquiera las dimensiones fenoménicas del tiempo: presente, pasado y futuro; porque en esa concepción los puntos del pasado y del futuro del tiempo fenoménico se manejan “como” posibles puntos del presente. Carece de sentido el pretender aprehender la persona en las vivencias, porque la persona realiza su existencia precisamente en el *vivir* sus posibles *vivencias*. Así como la persona no se ha de comprender como una mera conexión de sus actos, así tampoco se puede comprender un acto concreto de la persona como la mera suma o estructura de las esencias abstractas de actos. Más bien es la persona misma la que, viviendo en cada uno de sus actos, trasfunde por completo cada uno de ellos con su peculiar índole” (págs. 178-179).

Finalmente caracteriza positivamente a la persona como intencionalidad y sólo como intencionalidad: “Es de esencia de la persona que viva y exista únicamente en la realización de *actos intencionales*. Por consiguiente, ella no es, esencialmente, ningún “objeto.” Al contrario, toda postura objetiva hace inmediatamente trascendente el ser de la persona” (pág. 183).

Sobre el problema del mundo, como problema de la unidad del mundo, añade Scheler, esta reflexión: “¿En qué clase de *unidad* se enlazan esas esencias objetivas (las del universo) si es que han de pasar en general al ser y no deben existir en esta o aquella cosa? Únicamente en este lugar preséntasenos, a su vez, el problema del *mundo* como unidad del mundo; problema que, por lo tanto, se corresponde estrechamente con el de la *persona*. . . Lo físico y lo psíquico representan aquí exclusivamente dos formas radicalmente distintas de la diversidad, determinadas ambas *a priori* de un *único mundo*.” (pág. 173).

En su conferencia sobre *El saber y la cultura* encontramos reiteraciones y ampliaciones de estas ideas. “Cultura es una categoría del *ser*, no del saber o del sentir. Cultura es la acuñación, la conformación de ese total ser humano; pero no —como en la forma de una estatua o de un cuadro— aplicando el cuño a un elemento material, sino modelando una totalidad viviente en la forma del “*tiempo*”, una totalidad que no consiste nada más que en fluencias, procesos, actos. A este ser del sujeto, así plasmado, corresponde en cada caso un *mundo* —un microcosmos— que es, a su vez, una totalidad también, la cual en cada uno de sus miembros y

partes, refleja, más o menos ricamente, como en proyección objetiva, la forma plástica, viviente, fluida, de esta persona y no de otra alguna. No una *región* del mundo en cuanto objeto del saber, de la cultura, que el sujeto posea, o como resistencia a su trabajo y acción, sino un mundo *integral*, donde en estructurada construcción se reproducen todas las ideas y valores esenciales de las cosas, todas esas esencias que el gran universo real, uno y absoluto, realiza según régimen de accidentalidad nunca plenamente cognoscible por el hombre, ese “universo”, resumiéndose y resumido en un individuo humano, es el *mundo* cultural. En este sentido, Platón, Dante, Goethe, Kant, tienen cada uno su “mundo.” No podemos los hombres abarcar por completo ni una sola cosa real contingente, a no ser en un proceso infinito de experiencias y determinaciones. Pero podemos muy bien abarcar la estructura *esencial* del mundo entero. “En cierto sentido, el alma humana es todo,” dice la famosa frase de Aristóteles, cuyas sugerencias e interpretaciones constituyen la magna historia de la idea del “microcosmos”, historia que va desde Santo Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, pasando por Leibnitz, hasta Goethe. Según esta idea, la parte hombre, si bien no es idéntica a la totalidad del mundo en sentido real o de existencia, lo es por su esencia, y, a su vez, la totalidad del mundo está *plenamente* contenida en el hombre como una parte del mundo. Las esencias de todas las cosas se cruzan en el hombre y están todas solidariamente en él. *Homo est quodammodo omnia*, leemos también en Santo Tomás de Aquino.”²⁸

Pero a la esencia de la cultura corresponde también la idea de una formación del hombre mismo: “*cultura es humanización*, —visto desde la naturaleza infrahumana— pero, a la vez, es este mismo proceso un intento de progresiva “autodeificación”, visto desde la impotente realidad que existe y esencia (da esencia) por encima del hombre y de todas las cosas finitas.” (pág. 23).

Leyendo atentamente estas citas, no puede negarse que en ellas puede descubrirse, de cierto, rasgos esenciales de la teoría del mundo establecida por Heidegger. Pero no queremos ser injustos: las citas de Scheler hemos podido destacarlas precisamente porque en la obra de Heidegger han encontrado esos rasgos esenciales un cumplimiento pleno. Las ideas de Scheler pecan de oscuridad, y hasta de contradicción; en la *Ética* nos dice que la persona nunca es parte del mundo, y en la conferencia sobre el Saber y la Cultura, nos dice que el hombre tiene que hacerse par-

te del mundo. La noción de la esencia de la persona como ligada al tiempo es sibilina. Si conoció estas páginas Heidegger, si incluso se inspiró en ellas, indudablemente que las superó en todo. Scheler tentalea, sus ideas están enunciadas casi al azar, por pura inspiración, no se sabe el significado preciso de los términos, al parecer descubre cosas de mucho monto pero las deja sumergidas en una vaguedad y obscuridad de las que sólo pudo sacarlas el genio de Heidegger.

Como decíamos antes, pueden establecerse una serie de equiparaciones entre las ideas de Scheler y las de Heidegger que demostraran cierta puntualidad entre estas ideas. Nos limitaremos a señalar las esenciales.

“La inherencia del *Dasein* al mundo, tal como se expresa en el *In-der-Welt-sein*, enuncia que la existencia humana no se puede concebir sino por una relación de naturaleza a *lo otro*, a lo *no sí mismo*. Sin este *no sí mismo* organizado que es el mundo, ningún *Dasein* está en estado de existir. Cuando se afirma que el *Dasein* está *en* el mundo, se sobrepasa infinitamente la constatación de una simple situación de hecho. No decimos que el hombre está en el mundo, porque *de hecho* se encuentra en él: decimos que el hombre no puede existir, sino está hasta en su mayor hondura y trascendentalmente *ligado* al mundo. Poco importa ahora que un *Dasein* exista o no. Aunque ningún hombre hubiera jamás existido, la tesis: el hombre no puede existir sino en el mundo, seguiría siendo verdadera”.²⁹

Las mismas afirmaciones en Scheler: la persona dice relación necesaria con el mundo, con lo otro, con lo no sí mismo. Esta constatación no es de hecho sino de derecho, en el lenguaje de Scheler: es una ley de esencias. Necesariamente se da siempre una persona acompañada por un mundo.

“El mundo no es la simple suma de los objetos que contiene. Por el contrario, habrá que decir, de manera general, que es necesario explicar los objetos por el mundo, no el mundo por sus objetos” (págs. 44-45).

En Scheler esta idea se concreta diciendo que el mundo es una totalidad, no una suma, la estructura total del mundo de la persona explica cada uno de sus actos y cada uno de los correlatos de esos actos, pero no puede explicarse la unidad sumando actos y correlatos de los actos.

²⁹ A. de Waelens. *Op. cit.*, págs. 40-41. Lo que sigue de citas de Heidegger se referirán al libro de De Waelens.

“Es imposible pensar los objetos como totalidad en tanto que no se los englobe en un mundo. Una polvareda de objetos dispares es ininteligible. ¿Cómo podremos pensar como unidad seres tan heterogéneos como son las cosas materiales, la naturaleza que estudia el físico, los valores del moralista y del filósofo, si no disponemos *previamente* de la idea del mundo para sintetizarlo? Si esta idea no estuviera ya incluida en cada objeto, ¿cómo reunir todos los objetos? ¿Cuál sería, entre las innumerables especies de realidad que se nos ofrecen, la que pudiera suministrar una abertura hacia todas las otras? ¿Dónde encontrar un centro de referencia? ¿Cómo partir de *un* objeto, poder obtener una visión de conjunto?” (pág. 45).

La unidad de los objetos del mundo es, dice Scheler, *a priori* y no *a posteriori*. La persona es *indiferente* frente a objetos del dominio psíquico y físico, no es ni “alma” ni “cosa”. Por eso es imposible a partir de un dominio de objetos englobar a los demás, la unidad precede a la distinción de regiones de objetos.

“Un objeto no se puede concebir sino como perteneciendo a un mundo. El objeto, como el *Dasein*, pero a su manera, es *In-der-Welt-sein*” (pág. 45).

Esto textualmente en Scheler también: “Por una ley de esencias, cada objeto ‘pertenece’ a un *mundo*”.

“No tiene, por consiguiente, salida toda pretensión de deducir el mundo a partir de los objetos en general. Ni sería de menor éxito la empresa si se intentara esta deducción a partir de una particular categoría de objetos, como por ejemplo, la ‘naturaleza’ del físico. La naturaleza estudiada por las llamadas ciencias naturales no es sino una abstracción tomada de los objetos concretos” (pág. 45).

Scheler nos dice que todo objeto o dominio de objetos sin señalar la persona a que aluden es abstracción, y que sólo se concreta señalando la persona correlativa. Tanto Heidegger como Scheler repudian el “monismo ontológico” tan peculiar de la filosofía de la época moderna. Les resulta inconcebible deducir todos los órdenes de la realidad a partir de uno fundamental, tal como hacían los filósofos de la época moderna. En Scheler el problema del mundo como problema de la unidad del mundo, unidad no como en la época moderna basada en la univocidad del objeto dentro del mundo, sino en cierta noción de analogía.

“Como no hay mundo sin sujeto, tampoco hay sujeto sin mundo... El *Dasein* y el mundo son las dos caras de una misma forma de existencia indisoluble: el ser-en-el-mundo.” (pág. 53).

“El mundo no es sino la transcripción objetiva y el campo unificado de las posibilidades del *Dasein*” (pág. 52).

Scheler dice: no hay mundo sin persona, pero tampoco persona sin mundo, el mundo es la transcripción objetiva el correlato de los actos de la persona.

Finalmente la idea de la persona como microcosmos se señala también precisamente en Heidegger, y sirve de punto de partida para discutir la “preeminencia óntico ontológica del *Dasein*”: “Aristóteles dice:

El alma (del hombre) es en cierto modo los entes; el “alma”, que constituye el ser del hombre, descubre, en sus modos de ser, la inteligencia y la sensibilidad, todos los entes en el doble aspecto del *Dass-sein* y el *So-sein*, de la existencia y la esencia, es decir, en su ser.”³⁰

Como vemos por estas citas, en Scheler estaban contenidos los gérmenes de tesis fundamentales de la teoría del mundo de Heidegger, y enlazados íntimamente con la filosofía de la cultura que Scheler practicaba.

Todo lo que la filosofía de la cultura afirmaba, se recibió más tarde en la analítica existencial del autor de *El Ser y el Tiempo*, y se le dió un desarrollo insospechado. ¿Por qué no, ya que este desarrollo se ha conseguido felizmente, podrá inspirarse en él el antropólogo-filósofo para completar su teoría?

30 Martín Heidegger. *El ser y el tiempo* (Introducción). Revista de “Filosofía y Letras”. N° 8. Octubre-diciembre de 1942. Imprenta Universitaria. La traducción de Heidegger ha sido hecha por el maestro José Gaos. pág. 183.