

A Edmundo Husserl,  
testimoniándole mi veneración y amistad.

Todnauberg, en la Selva Negra,  
Baden, el 8 de Abril de 1926  
(fecha del 67 cumpleaños de  
E. Husserl)



El texto manejado es el de la 3ª edición,  
que data de 1931.

En la 9ª ed, de 1960, reimpresión con mínimas  
modificaciones, se suprimió la indicación de  
"Primera mitad", puesta debajo del título y  
del nombre del autor. M. Heidegger ha indicado  
en varias ocasiones que las ideas y las líneas  
fundamentales de la Segunda Parte de "SER y  
TIEMPO" venían de algún modo a esbozarse en  
"Vom Wesen der Wahrheit" y en "Das Wesen des  
Grundes".



...δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε  
σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγηθε) πάλαι γινώσκετε,  
ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν...

" Desde hace tiempo os mostráis muy seguros de qué es lo que propiamente mentáis cuando empleáis el término "ente"; en cambio, nosotros, que un día creímos comprenderlo, ahora nos sentimos perplejos." (1)

¿ Tenemos hoy una respuesta cabal a la cuestión de qué es lo que propiamente mentamos y damos a entender con la palabra "ente"? En modo alguno. Esto obliga a plantear de nuevo la cuestión del sentido del ser. ¿ Nos apura siquiera la perplejidad por nuestra incompreensión del término "ser"? En absoluto. Hé ahí una razón perentoria para procurar ante todo captar el sentido de esta cuestión, y éste es el objetivo del presente trabajo: el planteamiento y el desarrollo de la cuestión del sentido del "ser". Y de momento la meta previa es la interpretación del tiempo como posible horizonte de toda comprensión del "ser" en general.

Dicha finalidad, las indagaciones que implica y requiere, y el camino hacia esa meta, exigen ciertos esclarecimientos preliminares.

---

(1) Platón: "Sofista" 224 a



## INTRODUCCIÓN

### EXPOSICIÓN DE LA CUESTIÓN DEL SENTIDO DEL SER

=====

#### CAPITULO PRIMERO

#### NECESIDAD, ESTRUCTURA Y PRIMACÍA DE LA CUESTIÓN DEL SER

& 1.- Necesidad de un replanteamiento explícito de la cuestión del ser.

Pese a que nuestro tiempo cree haber dado un gran avance en la reafirmación y revalorización de la "Metafísica", la cuestión del sentido del "ser" ha quedado hoy relegada al olvido, y nos creemos dispensados de los esfuerzos que requiere el emprender una nueva *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας*. Sin embargo, no se trata de una cuestión cualquiera o arbitraria, sino de un problema que mantuvo en vilo la especulación platónica y aristotélica, quedando luego envuelta en el silencio como tema de efectiva investigación. Los logros de Platón y Aristóteles mantuviéronse, a través de diversos retoques y modificaciones, hasta la "Lógica" de Hegel. Y lo que en otro tiempo consiguió con sumo esfuerzo el pensamiento atento a los fenómenos - aunque fragmentariamente y en plan de exploraciones iniciales -, tiempo ha que se trivializó.

Pero hay más. Basándose en la interpretación del ser iniciada por los griegos fué cundiendo como un dogma la idea de que la cuestión del sentido ~~del ser~~ del "ser" resultaba superflua y había que descartarla. "Ser" - se dice para justificar tal omisión - es el más general y vacío de los conceptos y, como tal, refractario a todo intento de definición. Por general, y por tanto indefinible, tampoco la necesita. Es un concepto que todos lo manejamos de continuo, y cuyo significado y alcance lo comprendemos ya cada cual al emplearlo. Y así, una cuestión que preocupó hondamente e inquietó por su oscuridad a los antiguos filósofos, llegó a parecer tan comprensible y obvia, tan evidente, que su mismo planteamiento se tacha ya de fallo metodológico.



No vamos, al comenzar nuestra investigación, a disvutir detenidamente los prejuicios que han llevado a considerar vana la pregunta sobre el "ser". Tales prejuicios radican ya en la ontología antigua, cuya exégesis - por lo que respecta al terreno en que brotaron los conceptos ontológicos fundamentales, y por lo que respecta al ajuste de la identificación y cabal sentido de las categorías - requiere asumir como hilo conductor precisamente la dilucidación de la cuestión del ser. Nos limitaremos a examinar los prejuicios que más directamente afectan a nuestro objetivo cuando entendemos que es razonable y necesario replantear la cuestión del sentido del "ser". Dichos prejuicios, por lo que de momento nos importa, pueden reducirse a tres:

1.- El "ser" es el más universal de los conceptos: "το ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων"<sup>(1)</sup>. "Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit". "En toda aprehensión del ente está ya implícita una comprensión del ser" (2).

Pero la universalidad del ser no es la del género. "Ser" no comprende la región suprema de lo existente, en cuanto que los entes se articulan según los conceptos de género y especie: "οὔτε το ὄν γένος" (3). La universalidad del ser trasciende cualquier universalidad genérica. "Ser", según la ontología medieval, es un "transcendens". La unidad de este "universal" trascendental, frente a la pluralidad de los ~~diversos~~ <sup>diversos</sup> conceptos genéricos reales, fué considerada ya por Aristóteles como unidad analógica. Con este descubrimiento, pese a toda su dependencia del planteamiento ontológico de la cuestión por parte de Platón, Aristóteles implantó el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva. Lo que no logró con ello es aclarar el fondo oscuro de estas conexiones categoriales. La ontología medieval, sobre todo la de la Escolástica tomista y escotista, discutió prolijamente este punto sin lograr tampoco dilucidarlo a fondo. Y cuando al cabo Hegel define el "ser" como "lo inmediato indeterminado", basando en esta definición el ulterior desarrollo de las categorías de su "lógica", en realidad mantiene el enfoque de la antigua ontología, soslayando el problema de la unidad del ser frente a la pluralidad de las categorías reales, planteado ya por Aristóteles.

=====  
 (1) Aristóteles: "Metafísica" B 4, 1001 á 21  
 (2) S. Tomás de Aquino: "Summa Theologica" II , q.94, a.2  
 (3) Aristóteles: "Metafísica" B 3, 998 b 22



47

Decir, pues, que el "ser" es el más universal de los conceptos no puede significar que sea el más claro y que no requiera una más amplia indagación y discusión. En rigor, el concepto de "ser" es el más oscuro de los conceptos.

2.- El concepto de "ser" es indefinible. Tal fué la conclusión formulada al considerar su extrema universalidad. (1)

Conclusión que estaría justificada si nos atuviéramos a lo de que "definitio fit per genus proximum et differentiam specificam", ya que, en efecto, no cabe concebir el "ser" como un ente: "enti non additur aliqua natura". El "ser" no puede quedar determinado predicando de él un ente; no podemos definirlo partiendo de conceptos más altos, ni expresarlo inductivamente desde conceptos más bajos. Pero ¿se sigue de ello que el "ser" ya no ofrezca problemas? En absoluto. Lo único que cabe inferir es que no podemos identificar "ser" y "ente", que el "ser" no es lo que denominamos un "ente". Por tanto, la forma de determinar los entes, hasta cierto punto justificada - conforme a la lógica tradicional fundada en la antigua ontología - no es aplicable al "ser". Y precisamente esta imposibilidad de definir el ser, lejos de dispensarnos de escrutar su sentido, nos apremia a ello.

3.- El "ser" es un concepto obvio, evidente. En todo conocer, en todo aserto, en toda referencia o actitud respecto del ente, o respecto de uno mismo, empléase el término "ser", y la expresión resulta, sin más, comprensible. Todos comprenden expresiones tales como "el cielo es azul", "estoy contento", "soy hombre de buen humor", etc.

Ciertamente. Pero esta comprensión general y vaga, a nivel medio, más bien demuestra su incomprendibilidad, pues pone de manifiesto que en todo comportamiento y actitud ante el ente como tal late un enigma, cierta ambigüedad a priori. El hecho de que, instalados ya en esa comprensión imprecisa del "ser", se nos mantenga oscuro su sentido, demuestra la necesidad fundamental de replantear la cuestión de su sentido.

Apelar a la evidencia en el ámbito de los conceptos filosóficos

=====

(1) Vide Pascal: "Pensées et Opuscules" (Ed. Brunsviege) París, 1912, p.169: "On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc, pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition."



básicos, y singularmente en lo tocante al concepto "ser", es un proceder ambiguo, dado que lo obvio, y lo de suyo comprensible, "los secretos juicios de la razón común" (Kant), es lo que debe ser y mantenerse como tema expreso de la analítica, del "quehacer que incumbe a los filósofos".

El exámen de estos prejuicios ha puesto al propio tiempo de relieve cómo, no sólo falta una respuesta cabal a la pregunta sobre el "ser," sino que la propia pregunta adolece de oscuridad e imprecisión. Por consiguiente, reiterar a fondo la cuestión del "ser" significa elaborar de una vez rigurosamente su planteamiento.

& 2.- La estructura formal de la cuestión del "ser".

Hay que plantear la cuestión del sentido del ser. Si es una de las cuestiones fundamentales, o la fundamental, ~~requiere~~ requiere la adecuada transparencia. Importa, pues, discernir limpiamente cuanto tal planteamiento implica para, desde ese punto de arranque, dejar claro lo que dicha cuestión tiene de radical y originario.

Todo planteamiento de un problema es búsqueda, y toda búsqueda requiere una previa dirección marcada por aquello que buscamos. Es una búsqueda que trata de conocer al ente en su efectividad y en su modo de ser. Esta búsqueda tendente al conocimiento, para convertirse en investigación, ha de determinar y franquear aquello que constituye el objeto de la cuestión. El preguntar, en cuanto que es un preguntar por..., tiene un algo que se pregunta, y un algo o alguien sobre el que la pregunta gravita. En la pregunta investigadora, es decir, específicamente teórica, hay que precisar lo preguntado y traducirlo en concepto. En lo preguntado reside lo que en definitiva es el objeto de la indagación, lo que constituye la meta del preguntar. El propio preguntar, en cuanto actitud del ente, del que pregunta, tiene un peculiar carácter de ser. Un preguntar puede llevarse ~~xxxx~~ a cabo como mera pregunta en tal o cual sentido, o como explícito planteamiento de una cuestión. Lo característico de este segundo modo estriba en que la cuestión viene a quedar dilucidada al dilucidar los rasgos constitutivos de la pregunta misma.

Nuestro objetivo, el planteamiento de la cuestión del sentido del "ser", obliga a examinarla teniendo muy en cuenta los elementos y fases estructurales implicados.



En cuanto búsqueda, nuestro preguntar requiere una previa orientación dada por aquello que buscamos. Por tanto, el sentido del "ser" ha de sernos ya de algún modo accesible; como ya apuntamos, actuamos desde un principio con cierta comprensión del "ser". De esta comprensión previa surge ese preguntar que busca expresamente el sentido del "ser" con tendencia a formar concepto de él. No sabemos bien qué quiere decir "ser"; pero al preguntárnoslo nos situamos ya en una cierta comprensión del "es", aunque no podamos precisar conceptualmente su significado. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el que hayamos de captar y fijar su sentido. Esta comprensión imprecisa, a nivel medio, es un factum.

Por vacilante y confusa que resulte, hasta reducirse frecuentemente a mera noción verbal, esta comprensión, cualesquiera que sean sus modalidades en cada caso, es en sí un fenómeno positivo necesitado de aclaración. Con todo, la investigación del sentido del "ser" no parte estrictamente de esta explicación. La interpretación de la concepción corriente no logrará el hilo conductor indispensable hasta que perfile el concepto del "ser". De la claridad de este concepto, y de los modos de su comprensión explícita, es de donde cabrá sacar lo que hay de medular en dicha comprensión del "ser" todavía nebulosa y turbia, y de donde cabrá inferir qué formas de oscurecimiento impiden la explicitación del sentido del "ser" y necesitan, por tanto, aclaración, y hasta qué punto esta aclaración es posible.

La comprensión vaga, corriente, a nivel medio, del "ser" puede además estar impregnada de teorías y opiniones tradicionales, incluso de manera que esas teorías permanezcan ocultas como tales fuentes de aquella concepción dominante. Lo buscado, al preguntarnos por el "ser", no es algo completamente desconocido, aunque de momento resulte de todo punto inasequible.

Nos preguntamos por aquello que determina el ente como tal ente, por aquello que, objeto de reiteradas dilucidaciones, lo hace comprensible. El ser del ente no es él mismo un ente. El primer paso filosófico, pues, hacia la comprensión del problema del "ser" no consiste en "contar historias", *«μῦθον τινα διηγεῖσθαι»* (1), es decir, no consiste en definir un ente como tal ente remontándonos a otro ente en busca de su origen, como si el "ser" tuviese el carácter de

=====

(1) Platón: "Sofista" 242 c





7

un posible ente. El "ser", objeto de la cuestión, exige un tipo de desvelación peculiar, esencialmente diferenciada del descubrimiento de un ente. Según esto, lo que en definitiva se indaga, el sentido del "ser", exigirá una previa conceptualización que a su vez contrasta de suyo con la línea conceptual en que el ente logra determinar su propio significado.

Puesto que el objeto de la pregunta es el "ser", y aquí "ser" significa el ser del ente, al formularla hay que interpelar al propio ente cuestionándole, por así decirlo, acerca de su ser. Ahora bien, para que este ente interpelado pueda facilitar sin falsearlos los caracteres de su ser, ha de resultar de antemano accesible tal como es en sí. La cuestión del "ser" requiere, por lo que al interpelado respecta, la previa seguridad de que hemos dado con el ente al que debemos preguntarle. Pero denominamos "ente" muchas cosas y en muy diversos sentidos: ente es todo aquello de que hablamos, todo aquello que mentamos o con que de algún modo tratamos o nos las habemos, y ente somos también nosotros mismos y los modos de serlo.. El "ser" está implícito en el hecho y en el modo de ser, en la realidad, en la consistencia, en la mera presencia, en la validez, en la existencia, en el estar ahí, en el "se da", en el "hay". ¿En qué ente deberá investigarse el sentido del "ser"? ¿De qué ente debe partir la consideración y el camino para llegar a franquear el "ser"? ¿Cabe partir de cualquier ente, o hay un ente determinado que reclama la primacía en esta indagación? ¿Quién es este ente ejemplar, y en qué sentido tiene tal primacía?

Si la cuestión del "ser" ha de plantearse explícitamente con miras a una respuesta clara, su desarrollo conforme a lo que venimos diciendo exige una explicación de los modos de considerar el "ser" y de comprender y conceptuar su sentido, una posibilidad sería de elegir certeramente ese ente ejemplar sujeto de la interpelación, y una preparación que nos permita el auténtico acceso a él. Ahora bien, dirigir la mirada, comprender, conceptuar, elegir, acceder a, son actitudes constitutivas del preguntar y, por ende, modos fundamentales de ser de un determinado ente, de este ente que somos en todo caso nosotros mismos, los que formulamos la pregunta. Por consiguiente, la elaboración de la cuestión del "ser" implica que este ente que pregunta quede previamente transparentado en su propio ser. Lo que ese preguntar plantea se halla, en cuanto modo de ser de un ente, determinado ya esencial-



mente por el objeto de la pregunta, por el "ser". Este ente que somos cada cual, que somos en cada caso nosotros mismos, y que tiene de suyo, entre otras, la posibilidad de preguntar, lo designamos con el término DASEIN. Así, plantear de modo explícito y transparente la cuestión del sentido del "ser" requiere una previa y adecuada explicación del ser de este ente que denominamos DASEIN. ( a )

Quizá alguien piense si semejante intento no nos encierra en un círculo vicioso. Tener que determinar previamente un ente considerando y aquilatando su ser, y querer luego plantear sobre esa base la cuestión del "ser" ¿no es moverse ya dentro de ese círculo? En el desarrollo de la cuestión ¿no se da por supuesto precisamente aquello que debe aportarnos la respuesta a la pregunta? Objeciones formales de este tipo, como la que argumenta esgrimiendo el "circulus in probando" ("razonamiento en círculo") han sido siempre fáciles de aducir cuando se trata de indagar principios; pero resultan estériles al considerar las vías concretas de la indagación, porque de nada nos sirven para hacernos cargo del problema y nos impiden adentrarnos en él.

En realidad no hay tal círculo vicioso en este planteamiento. Cabe ir determinando un ente en su ser sin que para ello sea preciso disponer del concepto explícito del sentido del "ser"; de otro modo no hubiera podido obtenerse hasta ahora ningún conocimiento ontológico, y es innegable que los hay. Sin duda que el "ser" se nos ofrece hoy como presupuesto de toda ontología; pero no como concepto disponible, ni como el objeto medular de una búsqueda. Es un presuponer que no pasa de una mirada previa, desde la cual el ente en cuestión queda provisionalmente articulado, enquistado en su ser. Esta mirada orientada hacia el ser y apoyada en él proviene de la comprensión general, a nivel medio, que tenemos acerca del "ser", comprensión que al cabo es inherente a la constitución esencial del propio DASEIN. Dicho supuesto nada tiene que ver con la implantación de un postulado fundamental del que vayan a derivar por vía deductiva una secuencia de proposiciones. En este planteamiento de la cuestión del "ser" no

=====

(a) Literalmente "Dasein" significa "ser ahí". "Dasein", nos dirá también el propio Heidegger, es el ser ahí del hombre, la existencia humana en el mundo bajo el signo de la temporalidad, una nota fundamental del hombre estrictamente. Una vez comprendida la significación del término, creo preferible emplearlo sin traducirlo porque evita expresiones más complicadas y abarca diversas modalidades según el contexto.



puede haber círculo vicioso, porque no se trata de responder con una fundamentación deductiva, sino de asomarse y escrutar un fondo.

Con todo, aunque no hay tal círculo vicioso, sí cabe advertir una singular regresión o reversión de lo preguntado, el "ser", a un preguntar que se ajusta al modo de ser de un ente. El genuíno sentido de la pregunta por el "ser" entraña un esencial condicionamiento por parte del objeto mismo. Pero esto sólo significa que el ente que reúne los caracteres del DASEIN está especialmente vinculado, quizá eminentemente vocado a esa cuestión del "ser". ¿No adelantamos con ello la primacía ontológica de un determinado ente, del ente ejemplar que debe funcionar como destinado a ser el interpelado al preguntarnos por el "ser"? Las consideraciones hechas hasta aquí no han mostrado aún la preeminencia del DASEIN, ni son decisivas en cuanto a su posible o necesaria función a este respecto. Pero, eso sí, hacen pensar ya en cierta preferencia.



### & 3.- Primacía ontológica de la cuestión del "ser"

La caracterización inicial de la cuestión del "ser", ateniéndonos a la estructura formal del problema, ha hecho patente su peculiaridad, de suerte que su desarrollo, y por ende su solución, requiere un proceso de consideraciones fundamentales. Pero su perfil exacto sólo quedará fijado totalmente cuando queden precisadas su función, su finalidad intencional y sus motivaciones.

Hasta aquí se justificó la necesidad de su planteamiento por su noble estirpe, y sobre todo por la falta de una respuesta determinada e incluso de un planteamiento cabal. Quizá alguien se pregunte para qué pueda servir el suscitar semejante cuestión. ¿Tiene consistencia, o vamos simplemente a entregarnos a especulaciones fluctuantes, nebulosas, en torno a las generalidades más generales, o, aparte de que tales tipos de especulación sigan flotando, estamos ante una cuestión capital y muy concreta?

"Ser" es en todo caso el ser de un ente. El conjunto de los entes, en sus diversos sectores, se ofrece como campo donde cabe franquear y acotar determinadas zonas. Estas zonas - por ejemplo, la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el DASEIN, el lenguaje, etc. - pueden convertirse en objeto y tema de las correspondientes investigaciones científicas. La investigación científica destaca y delimita esas zonas de modo un tanto ingenuo y rudimentario. El estudio y el

desarrollo de sus estructuras básicas viene ya de alguna manera encaminado por la experiencia precientífica y por las interpretaciones del sector del "ser" en que la propia zona se ha acotado. Los conceptos fundamentales así obtenidos manteniéndose en principio como los hilos conductores para ir adentrándose concretamente en el terreno. y aunque la investigación sigue gravitando sobre esta positividad, su auténtico progreso estriba, más que en la recogida de unos resultados para guardarlos en <sup>ca</sup>males, en indagar, desde ese progresivo conocimiento de las cosas, producido las más veces por reacción, cuáles son las estructuras fundamentales de cada sector.

La ciencia que parece más rigurosamente y sólidamente construída, la Matemática, pasa por una "crisis de sus fundamentos". La pugna entre formalismo e intuicionismo gira en torno a la manera de lograr y asegurar el modo primordial de acceso a lo que debe ser objeto de esta ciencia. En Física la teoría de la relatividad surge de la tendencia a poner de manifiesto la interconexión de la naturaleza tal como es en sí. En cuanto teoría de las condiciones de acceso a la naturaleza misma, trata de salvar la inmutabilidad de las leyes del movimiento mediante la determinación de todas las relatividades: con lo cual afronta la cuestión de la estructura de la zona que se le ha asignado, el problema de la materia. En Biología cunde la tendencia a superar las concepciones organicistas y vitalistas fletadas por el mecanicismo y el vitalismo, precisando de nuevo la índole de lo viviente como tal. En las Ciencias históricas del espíritu se tiende con gran empeño a captar la genuína realidad histórica a través de la tradición y de sus expresiones: así, la historia de la literatura conviértese en historia de la problemática literaria. La Teología busca una interpretación más originaria del ser del hombre respecto de Dios, partiendo del auténtico sentido de la fé y manteniéndose fiel a este sentido. Poco a poco comienza a comprender de nuevo el alcance de la actitud de Lutero: que el sistema de dogmas descansa en un fundamento que no responde primordialmente a un problema de fé, y que entonces sus conceptos, su aparato conceptual, no sólo no se adaptan <sup>ni remueven</sup> a la problemática teológica, sino que la encubren y deforman.

Conceptos fundamentales son aquellas determinaciones resultantes de haber alcanzado una comprensión básica de los objetos que consti-



tuyen los temas de una ciencia, comprensión que lleva a la investigación previa y positiva. Estos conceptos, por tanto, sólo logran ser tales mediante la correspondiente indagación previa del terreno. Pero, dado que cada una de estas zonas ha ido acotándose en el ámbito de los entes, esa indagación no significa otra cosa que la consideración del ente atendiendo a la constitución fundamental de su ser. Tal investigación ha de adelantarse y puede adelantarse a las ciencias positivas: la labor de Platón y de Aristóteles lo demuestra.

Esta fundamentación de las ciencias se diferencia radicalmente de la fundamentación "lógica", que queda rezagada indagando el estado eventual de una ciencia en cuanto a su "método", y es una Lógica fecunda, creadora, que, por así decirlo, se adelanta por un determinado terreno del "ser", lo franquea ante todo en su constitución, y pone a disposición de las ciencias positivas las estructuras así logradas como indicaciones y pautas claras para la cuestión. En Historia, por ejemplo, lo primordial filosóficamente no es una teoría que elabore los conceptos de la historiografía, ni una teoría del conocimiento historiográfico, ni tampoco una teoría de la historia como objeto de la historiografía, sino la interpretación del ente propiamente histórico considerado en su historicidad. (a). Así también, la aportación positiva de la "Crítica de la razón pura" de Kant no es una teoría del conocimiento, sino el vigoroso ímpetu con que pone de manifiesto lo que pertenece estrictamente a la naturaleza. Su lógica trascendental es una lógica real <sup>material</sup> a priori de cuanto queda en ese ámbito del ser que es la naturaleza.

Pero este preguntar - ontología en el más amplio sentido, allende cualesquiera direcciones y tendencias ontológicas - ha menester él mismo de un hilo conductor. Cuestionar ontológicamente es sin duda algo más originario que el óntico cuestionar de las ciencias positivas. Pero resulta ingenuo y confuso si sus indagaciones sobre el ser del ente dejan sin dilucidar el sentido del "ser" en general. Precisamente la tarea ontológica de perfilar una genealogía constructiva de los diversos modos posibles del "ser", una genealogía que no proceda deductivamente, exige la comprensión previa de aquello que mentamos con la palabra "ser".



=====

(a) Heidegger mantiene la distinción entre "Historia" ("Geschichte") e "Historiografía" ("Historie"). La Historia, en este sentido, viene a ser la materia o el objeto de la Historiografía.

La cuestión del "ser" apunta, pues, a determinar a priori, no sólo la posibilidad de las ciencias que estudian el ente en sus distintas modalidades y situaciones, contando ya con cierta comprensión o noción del "ser", sino la posibilidad de las propias ontologías anteriores y básicas para las ciencias ónticas. Toda Ontología, por rico y asegurado que sea el sistema de categorías de que dispone, en el fondo permanece ciega y desviada de su objetivo propio si previamente no ha dilucidado satisfactoriamente el sentido del "ser", si no se ha percatado de que esta dilucidación constituye su tarea fundamental.

La misma investigación ontológica, bien entendida, viene a depa-  
rarle y a reconocerle a la cuestión del "ser" su primacía ontológica más allá de la mera recepción de una tradición respetable y del estímulo que supone un problema hasta ahora confuso, opaco. Bien que esta primacía en el orden científico y en el orden real no es la única.

& 4.- Primacía óntica de la cuestión del "ser".

La ciencia en general puede definirse como un conjunto de proposiciones verdaderas ordenadas conforme a conexiones fundamentales. Pero esta definición no es completa, ni cala en el sentido de la ciencia. Las ciencias, en cuanto tarea y comportamiento humanos, responden al modo de ser de este ente, el hombre, que aquí designamos con el término DASEIN. Ahora bien, la indagación científica no es el único ni el primordial modo de ser de este ente. El DASEIN, además, destaca entre los demás entes, y esto hay que tenerlo muy presente y muy claro desde el primer momento. Su dilucidación debe anticiparse a los análisis propiamente demostrativos ulteriores.

El DASEIN, no sólo destaca entre los demás entes, sino que sobre todo se caracteriza ónticamente porque, siendo, a cada paso forja y compromete su ser. Esta constitución óntica del DASEIN implica que en su ser mantiene una relación óntica con el "ser": lo cual a su vez significa que de algún modo, más o menos explícitamente, el DASEIN se comprende en su ser. Hé ahí una propiedad peculiar suya: la de franquear a través de su ser el "ser" mismo. La comprensión del "ser" es de suyo una determinación óntica del DASEIN. La característica óntica del DASEIN estriba en que es ontológico.



Ser ontológico no quiere aquí decir que elabore y formule ~~xxxxxxx~~ una ontología. Si este término "ontología" lo reservamos a un preguntarnos teórica y explícitamente por el sentido del ente, el carácter ontológico del DASEIN cabe calificarlo de preontológico. Pero a sabiendas de que esto no significa que se limite a ser ónticamente, sino que es de tal modo que mantiene cierta comprensión del "ser".

El "ser", respecto del cual puede el DASEIN comportarse de algún modo, y de algún modo indefectiblemente se comporta, lo denominamos existencia: es base y presupuesto de cualquier comportamiento del DASEIN. Y como la determinación esencial de esta existencia no puede llevarse a cabo indicando un "quid" de contenido material, sino que esa esencia estriba más bien en tener que asumir en todo caso su ser en cuanto que es el suyo, por ello hemos escogido el término DASEIN para designar la pura expresión de tal ser.

El DASEIN se comprende a sí mismo siempre desde su existencia, desde la propia posibilidad de ser o no él mismo. Estas posibilidades, o las ha elegido el propio DASEIN, o se ha encontrado de pronto en ellas, o ha ido creciendo entre ellas. Es el DASEIN quien decide en cada caso su existencia en cuanto al modo de emplearla o de descuidarla y malograrla. La existencia es algo que sólo puede resolverse a través de cada existir. La comprensión de sí mismo, ceñida al plano óntico, la denominamos "existencia" ("existenzielle"), o simplemente "óntica". La cuestión de la existencia es una incumbencia óntica del DASEIN. De ahí la necesidad que tiene, más que de dilucidar teóricamente la estructura ontológica de la existencia, de discernir sus elementos constitutivos. El complejo de tales estructuras lo denominamos existencialidad, y su analítica se caracteriza por un comprender existencial más allá de lo óntico. La misión, la tarea de una analítica existencial del DASEIN se halla prefigurada, por lo que respecta a su posibilidad y necesidad, en la constitución óntica del propio DASEIN.

En cuanto que el DASEIN está determinado por la existencia, al analizarlo ontológicamente hemos de atender previa e indefectiblemente a la existencialidad, entendida ésta como la constitución óntica del ente que existe. Y como la idea de esta constitución óntica entraña ya la del "ser", la posibilidad de una cumplida analítica del DASEIN depende en fin de cuentas de la elaboración previa de la cuestión del sentido del "ser" en general.



Las ciencias son entonces modos de ser del DASEIN, en que éste se comporta encarándose con un ente que puede ser otro que él mismo. Pero hay algo implicado esencialmente en el DASEIN: ser en un mundo. Por tanto, la comprensión del "ser" que afecta al DASEIN trae consigo originariamente la comprensión de lo que entendemos por "mundo" y la comprensión del ser de todo ente con el que cabe encontrarse en el mundo. Las ontologías cuyo tema son entes cuyos caracteres ónticos difieren de los del DASEIN están, según esto, motivadas y fundadas en la estructura óntica del DASEIN, que entraña de sí la determinación a una comprensión preontológica del "ser".

De ahí que la Ontología fundamental, raíz y resorte de todas las demás ontologías, haya de buscarse y partir de una analítica existencial del DASEIN.

Tiene, pues, el DASEIN una primacía múltiple sobre todos los otros entes. La primera, una primacía óntica: es un ente determinado en su ser por y a través de la existencia. La segunda, una primacía ontológica: en virtud de esa determinación existencial el DASEIN es de suyo "ontológico". Y por su comprensión de la existencia el DASEIN comprende originariamente el ser de todo ente cuya índole difiere de la suya: por donde su tercera primacía es la de condicionar óntica y ontológicamente toda ontología. En consecuencia, es el DASEIN quien, con preferencia a cualquier otro ente, ha de ser interpelado en el plano ontológico.

La analítica existencial por su parte se halla al cabo radicada ónticamente. Sólo entendiendo la indagación filosófica como posibilidad óntica del DASEIN en su existencia es posible franquear la existencialidad de la existencia, y con esta posibilidad se abre la de abordar certera y sólidamente una problemática ontológica. Con esto queda patente la primacía óntica de la cuestión del "ser".

La primacía óntica-ontológica del DASEIN era ya obvia aun sin haber captado su genuína estructura ontológica, ni siquiera su significativa y fecunda problemática. Aristóteles dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πρῶτον ἐστίν (1). El alma (la del hombre) es en cierto modo el ente; el "alma", que informa el ser del hombre, <sup>desembre</sup> en sus modos de ser, *la αἰσθησις y la νόσις* todo ente en su efectividad y en su modalidad, es decir, en cualesquiera aspectos de su ser. Este principio, que se remonta a la tesis

=====  
(1) "De anima" Γ 8, 431 b 21; Ibid. 5, 430 á 14 ss.





ontológica de Parménides, lo hace suyo Santo Tomás en una disquisición característica. Al tratar de deducir los "trascendentales", esto es, los caracteres del "ser" que están más allá de toda posible determinación genérico-real de un ente, más allá de cualquier "modus specialis entis", y que convienen necesariamente a todo "aliquid", sea el que fuere, el "verum" ha de figurar también como tal "transcendens". Para ello apela a un ente que por su propia índole tiene la peculiaridad de encajar, de convenir con cualquier otro tipo de ente. Este ente señero, el "ens, quod natum est convenire cum omni ente", es el alma ("anima"). (1). La primacía del DASEIN sobre todos los demás entes, aquí subrayada, aunque no dilucidada ontológicamente, nada tiene que ver con una torpe subjetivación del conjunto de los entes.

La prueba de la peculiaridad óntico-ontológica de la cuestión del "ser" se basa en la primacía óntico-ontológica del DASEIN. Pero el análisis de la estructura de dicha cuestión como tal ( & 2 ) ya destacó una señalada función del DASEIN en el planteamiento mismo del problema. El DASEIN se reveló como el ente que ha de ser objeto de una elaboración ontológica cabal para que el problema resulte diáfano. Y ahora hemos visto que la analítica ontológica del DASEIN es la que constituye la ontología fundamental, y que el DASEIN funciona entonces como el ente a quien previamente y a fondo hay que preguntarle por su ser.

Cuando tratamos de interpretar el sentido del "ser", el DASEIN es, no sólo el ente al que hemos de interpelar en primer término, sino el que se siente más afectado en su propio ser por aquello que constituye el fondo de la pregunta. La cuestión del "ser" no es al cabo sino la radicalización de una tendencia, de una predisposición óntica esencial del DASEIN: la comprensión preontológica del "ser".

=====

(1) "Quaest. "De veritate", q.1, a.1 c . Vide en el opusculo "De natura generis" la "deducción" de los trascendentales, más rigurosa en parte y un tanto modificada.



CAPÍTULO SEGUNDO

DOBLE OBJETIVO EN EL EXAMEN DE LA CUESTION DEL "SER"  
MÉTODO Y PLAN DE LA INVESTIGACIÓN

& 5.- La analítica ontológica del DASEIN despejando el horizonte para una interpretación del sentido del "ser" en general.

Al esbozar los objetivos del planteamiento de la cuestión del "ser" advirtiéndose que no sólo hay que fijar el ente al que primordialmente debemos interpelar, sino que precisa decidir y asegurar el modo directo de acceso a dicho ente. Quedó también aclarado qué ente es el que asume el papel principal en tal cuestión. Pero ¿cómo resulta accesible este ente, el DASEIN? ¿Cómo enfocarlo en una interpretación dispuesta a comprenderlo?

La primacía óntico-ontológica reconocida al DASEIN podría hacernos pensar que este ente ha de dársenos también primariamente en ambos planos, el óntico y el ontológico, no sólo en el sentido de una captación inmediata, sino en el de captar inmediatamente su modo de ser. Sin duda que el DASEIN es ónticamente lo más próximo a nosotros: como que somos nosotros mismos. Pero a pesar de ello, o precisamente por ello, es ontológicamente lo más remoto. Ciertamente que a su genuino ser le es inherente la autocomprensión, el mantenerse en una consideración reflexiva de su ser. Mas esto no significa, ni mucho menos, que esta autointerpretación preontológica inmediata pueda tomarse como adecuado hilo conductor, imaginándola radicada necesariamente en una visión ontológica cuyo tema fuera la peculiarísima constitución del ser. El DASEIN tiende más bien, conforme a su propia índole, a comprender su ser peculiar partiendo y refiriéndose a aquel ente con el que ha de habérselas de manera inmediata y constante: el mundo. En el DASEIN, y por tanto en su comprensión del "ser", se acusa como un reflejo ontológico de la comprensión del mundo, que se proyecta sobre la propia autointerpretación.

Su misma primacía óntico-ontológica hace que al DASEIN le permanezca encubierta la específica constitución de su ser, entendida en el sentido de su estructura "categorial". El DASEIN es ónticamente "lo más próximo" a sí mismo, pero preontológicamente tampoco queda extraño de sí.

Con esto sólo indicamos de momento que la interpretación del DASEIN tropieza con singulares dificultades que radican, más que en



las deficiencias de nuestra capacidad cognoscitiva y en la falta, fácil de remediar, de un aparato conceptual adecuado, en la índole misma del objeto estudiado y en el modo de estudiarlo.

Pero como, al DASEIN, no sólo le es inherente la comprensión del ser, sino que ésta se desarrolla o se desintegra según la índole y disposición del DASEIN, éste puede disponer de muy varios modos de interpretación y explicitación. La psicología filosófica, la antropología, la ética, la "política", la poesía, la biografía, la historiografía, indagan por distintos caminos y en diversa medida, y tratan de dilucidar los comportamientos, facultades, fuerzas, posibilidades y destino del DASEIN. El problema, sin embargo, es el de si estas interpretaciones se habrán elaborado existencialmente con la misma radicalidad y originalidad que quizá ofrecieron ópticamente. De suyo ni se implican ni se excluyen ambos planos. La interpretación óptica, existencial, puede exigir una analítica existencial, a menos que desconozcamos la posibilidad y necesidad del conocimiento filosófico. Sólo cuando se hayan puesto de manifiesto satisfactoriamente las estructuras del DASEIN fundamentales a la luz del problema del "ser" logrará su justificación y comprobación existencial cuanto venimos dilucidando en la interpretación del DASEIN.

Al plantearnos la cuestión del "ser" se impone, pues, perentoriamente una analítica del DASEIN, lo cual torna aún más candente el problema de lograr y asegurar su acceso. Dicho en términos negativos: no es lícito aplicar en forma dogmático-constructiva al DASEIN una idea arbitraria del "ser" y de la realidad, por evidente y obvia que parezca; no es lícito imponerle al DASEIN, con ligereza ontológicamente inexcusable, unas "categorías" sacadas de tal idea. El modo de acceso y de interpretación tiene que elegirse de suerte que el DASEIN pueda mostrarse en sí mismo y por sí mismo. Un modo que nos lo muestre tal como es en principio y de ordinario, en su corriente cotidianidad; que nos manifieste, no estructuras accidentales y arbitrarias, sino estructuras esenciales, confirmadas como determinantes del "ser", sea cual fuere la forma adoptada de hecho por el DASEIN. Considerando esta constitución fundamental de la cotidianidad del DASEIN es como cabe perfilar, siquiera en plan introductorio, el ser de este ente.



Así entendida, la analítica del DASEIN mantiénese orientada de lleno hacia la cuestión que da la pauta y marca sus cauces: la cuestión del "ser". Esta analítica no puede pretender dar una ontología cabal del DASEIN, ontología que ineludiblemente hay que construir si se quiere asentar sobre bases filosóficamente sólidas una antropología que merezca el nombre de antropología filosófica. La interpretación aquí desarrollada límitase a dar algunos pasos, aunque no inesenciales, algunas consideraciones fragmentarias con miras a esa posible antropología, más exacto, a su fundamentación ontológica. Bien entendido que por ahora el análisis del DASEIN resulta, no sólo incompleto, sino provisional: se ciñe a aclarar el ser de este ente sin interpretar su sentido íntegro, a preparar el despeje del horizonte para una interpretación lo más originaria posible del "ser". Una vez despejado este horizonte, la analítica preliminar del DASEIN requiere un replanteamiento sobre bases más profundas y propiamente ontológicas.

El sentido del ser del DASEIN vendrá a marcarlo la temporalidad. Las estructuras que de él hemos señalado provisionalmente han de ofrecérsenos como modos de la temporalidad. Y aunque con esta interpretación del DASEIN bajo el signo de la temporalidad todavía no se responde a la cuestión eje, que es la del sentido del "ser", queda dispuesto el terreno para obtener una respuesta.

Someramente se indicó que al DASEIN le es inherente como constitutivo óntico un ser preontológico. El modo de ser del DASEIN tiende a la comprensión del "ser". Ateniéndonos a esta conexión hay que mostrar cómo aquello desde donde el DASEIN comprende implícitamente e interpreta explícitamente el "ser" es el tiempo. El DASEIN comprende e interpreta en el tiempo, y el tiempo ha de quedar dilucidado y determinado conceptualmente como el horizonte de toda comprensión e interpretación del "ser". Para dejar esto claro precisa una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del "ser", partiendo de la temporalidad como ser de este DASEIN que comprende el "ser". Esta explicación, si ha de lograrse cabalmente, obliga a deslindar el concepto de tiempo así obtenido frente a la comprensión vulgar, explicitada en una interpretación que ha ido decantándose en el concepto tradicional dominante desde Aristóteles hasta más acá de Bergson. Aquí hay que poner en claro que y cómo esta interpretación y este concepto vulgar del tiempo en general derivan de la temporalidad: con lo que dicho concepto reivindica sus



derechos frente a la tesis bergsoniana de que el tiempo mentado en tal concepto vulgar viene a ser el espacio.

El "tiempo" funciona desde antiguo como criterio ontológico, o más bién óntico, de una diferenciación ingenua entre los distintos sectores de lo existente. Distingue entre el ente "temporal" ( procesos de la naturaleza y acontecimientos de la historia) y el "intemporal" (relaciones espaciales y numéricas). Subráyase el sentido "atemporal" de los principios frente al curso "temporal" de las proposiciones que los enuncian y desarrollan. Y márcase además un abismo entre el ente "temporal" y el eterno, "supratemporal", y se intenta franquearlo. "Temporal" denota aquí en todo caso un ser o estar "en el tiempo", determinación ésta que sigue siendo oscura. De hecho el tiempo, en el sentido de "ser o estar en el tiempo", funciona como criterio diferencial, insistimos, de las diversas regiones de lo existente. Cómo ha llegado el tiempo a desempeñar esta insigne función ontológica, y con qué derecho, y hasta que punto en esta ingenua aplicación ontológica venga a expresarse la posible importancia ontológica del tiempo, su genuíno relieve, son cuestiones que hasta ahora no se han indagado ni planteado. El "tiempo", por así decirlo, dentro de ese horizonte de su comprensión vulgar, ha asumido porque sí, como algo "evidente", esta función ontológica, y la ha mantenido hasta hoy.

Frente a todo esto, sobre la base de una elaboración a fondo de la cuestión del sentido del "ser", hay que mostrar qué y cómo en el fenómeno del tiempo, rectamente contemplado y explicitado, radica la problemática medular de toda ontología.

Si el "ser" debe concebirse partiendo del tiempo, y si los diversos modos y derivaciones del "ser" resultan de hecho comprensibles teniendo en cuenta el tiempo, entonces el "ser" mismo se nos hace patente en su carácter temporal, y no ya como ente que existe "en el tiempo". Decir "temporal" es mucho más que decir "ser en el tiempo". Incluso lo "intemporal" y lo "supratemporal" son al cabo temporales en cuanto a su ser, no sólo en cuanto que su intemporalidad o supratemporalidad no es una privación, sino en un sentido positivo que importa aclarar. Dado que el término "temporal", a través del habitual lenguaje prefilosófico y filosófico, sigue empleándose en aquel otro sentido, y puesto que en las investigaciones siguientes hemos de tomarlo aún en otra significación, a la determinación originaria del sentido del "ser" y de sus caracteres y modos según el



tiempo la denominamos "temporalizada". Tarea ontológica fundamental de una interpretación del "ser" como tal es poner de manifiesto su "temporalización". Exponer la problemática de esta temporalización es algo primordial para lograr una respuesta concreta a la cuestión del sentido del "ser".

Y dado que el "ser" sólo resulta accesible desde esa atención al tiempo, la respuesta a dicha cuestión no podrá consistir en una proposición aislada y ciega. Tal respuesta no estriba en reiterar el enunciado en forma de proposición, y menos todavía si la tomamos como resultado aislado de una mera noción que se adoptó y que quizá difiere de la manera de tratar hasta aquí el tema. Si esa respuesta resulta "nueva", ello no tiene importancia, es al cabo extrínseco. Lo positivo de ella es que sea bastante antigua para que podamos hacernos cargo y aprovechar las posibilidades que nos depararon los "antiguos". En su sentido más peculiar la respuesta le indicará a la investigación ontológica concreta cuán necesario es iniciar la pregunta dentro del horizonte franqueado, simplemente.

Si, pues, la respuesta a la cuestión del "ser" debe convertirse en el hilo conductor de la investigación, esto significa que tal respuesta sólo será satisfactoria cuando, gracias a ella, lleguemos a ver claro, por su vinculación a la condición del DASEIN, el modo específico de ser de la ontología desarrollada hasta ahora, la historia y el sino de su problemática con sus logros y con sus fallos.

& 6.- La tarea de una destrucción de la historia de la Ontología

Toda investigación, y singularmente la que actúa en el ámbito de la problemática central en torno al "ser", es una posibilidad óntica del DASEIN. El ser del DASEIN halla su sentido en la temporalidad. Esta temporalidad es asimismo la que hace posible la historicidad como un modo temporal de ser del propio DASEIN, aparte la cuestión de si es y cómo es "en el tiempo". La nota de historicidad es previa a lo que llamamos historia (acontecer histórico en el mundo). Historicidad denota la constitución del acontecer y del gestarse del DASEIN como tal. Sobre la base de esta constitución del DASEIN resulta posible eso que se llama historia del mundo, y posible el insertarse históricamente en la historia universal.



El DASEIN es en su efectivo ser como era y "lo que" ya era. Es, expresamente o no, su pasado: no sólo porque mantiene ese pasado "tras" él, asumido como algo propio y vigente, sino porque es su pasado en el modo de su ser, de su ser que, dicho toscamente, "acontece" desde su futuro. El DASEIN, en su modo concreto de ser y con su peculiar comprensión del "ser", se desenvuelve dentro de una interpretación tradicional que facilita su comprensión. Esta comprensión franquea las posibilidades del DASEIN y las regula. Su propio pasado - que significa siempre el de su "generación" -, lejos de seguirle, le precede.

Esta historicidad elemental del DASEIN puede pasarle desapercibida; pero puede en cierto modo descubrirla y hacerla objeto de un cultivo especial. Puede escrutar la tradición, guardarla y atenerse expresamente a ella. Tarea suya peculiar puede ser tal descubrimiento y la exploración de su contenido y sus modalidades, hasta el punto de revelársenos en la manera de preguntar e indagar históricamente. La historiografía, más exacto, la dimensión historiográfica como modo de ser del DASEIN, en tanto es posible en cuanto que éste se halla en el fondo de su ser determinado por la historicidad. Si ésta le permanece oculta, mientras le permanezca, no podrá plantear cuestiones históricas ni escrutar la historia. Bien entendido que la falta de conciencia histórica nada prueba contra la historicidad del DASEIN; más bien la demuestra en cuanto que implica un modo deficiente de su constitución óptica. Una edad, una época histórica, en tanto puede ser "ahistoriográfica" en cuanto que es "histórica".

El DASEIN, por otra parte, tiene la posibilidad, no ya de comprender con claridad su existencia, sino de plantearse el sentido mismo de la existencialidad, es decir, de preguntarse provisionalmente por el sentido del "ser" en general; y, una vez vista en ese preguntar la esencial historicidad del DASEIN, resulta obvio que este indagar el "ser", cuya necesidad óptico-ontológica ya advertimos, se caracteriza asimismo por su historicidad. La elaboración de la cuestión del "ser", por la índole histórica del preguntar, ha de responder, pues, a ese carácter para asumir, mediante la apropiación positiva del pasado, las genuinas posibilidades y perspectivas de la pregunta. La cuestión del sentido del "ser", en cuanto explicación o exploración previa del DASEIN en su temporalidad e historicidad, ha de comprenderse a sí misma historiográficamente.



Pero la interpretación preliminar de las estructuras fundamentales del DASEIN, considerado en su índole inmediata y corriente, según la cual se nos ofrece como histórico, pone de manifiesto que el DASEIN propende, no sólo a caer en su mundo interpretándose reflejamente desde él, sino a insertarse dentro de la propia tradición más o menos explícitamente asumida. Esta le resta iniciativa en el preguntar y en el optar, afectando gravemente a la comprensión de su ontología y de sus posibilidades intrínsecas de desenvolvimiento.

La tradición, cuando trata de imponerse, más bien encubre que aclara lo que transmite, desde el momento que considera de antemano evidente lo tradicional, dificultando con ello el acceso a las "fuentes" originarias de donde brotaron en parte los conceptos y categorías transmitidos. La tradición entonces llega a hacer olvidar totalmente su origen, e incluso fomenta el sentimiento de que no es necesario remontarse a dilucidarlo. Y tan allá lleva este desarraigo de la historicidad del DASEIN, que éste acaba interesándose tan sólo por la pluriformidad de los posibles tipos, direcciones, actitudes filosóficas en las más alejadas y extrañas culturas, encubriendo con esta atención su falta de base y de arraigo. En consecuencia, el DASEIN, pese a todo su interés historiográfico y su celo por una interpretación filológica "objetiva", queda al fin sin comprender las condiciones elementales y únicas que le permiten un positivo remontarse al pasado en el sentido de una asimilación creadora.

Ya advertimos en la Introducción (& 1) que la cuestión del sentido del "ser", no sólo dista de estar resuelta ni satisfactoriamente planteada, sino que, pese al pretendido interés por la "metafísica", cayó en el olvido. La ontología griega y su historia - que a través de múltiples derivaciones, inflexiones y deformaciones sigue determinando aún el repertorio conceptual de la filosofía, es buena prueba de que el DASEIN se comprende a sí mismo y comprende el "ser" en general partiendo del "mundo"; buena prueba de que tal ontología sucumbe a una tradición que la estanca en la zona de lo evidente, convirtiéndola en un material susceptible, sometido a reelaboración (tal, el caso de Hegel). Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, conviértese en la Edad Media en construcción doctrinal intangible. Su sistemática dista de ser un ensamblaje de piezas tradicionales: aun aceptándola dogmáticamente, la filosofía medieval reelabora esa ontología abriéndole nuevas perspectivas. Así, tras su formulación escolástica,





pasa a través de las "Disputationes metaphysicae" de Suarez a la metafísica y a la filosofía trascendental de la Edad Moderna, determinando las bases y las metas de la Lógica hegeliana. En esa trayectoria se enfocarán ciertos aspectos del "ser" - el "ego cogito" cartesiano, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona -, pero no se planteará la cuestión del "ser" ni de su estructura. Más bien aplíquese a estos entes el repertorio de categorías de la ontología tradicional con sus correspondientes formalizaciones y restricciones y perfiles simplemente negativos, cuando no se recurre a la dialéctica para una interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto.

Para que esta cuestión del "ser" logre la debida transparencia hay que ablandar esa tradición encostrada y disolver las capas que la encubren y que ella misma fué acumulando, hasta rescatar su fluidez. Tal es la tarea que estimo necesaria cuando hablo de destruir el contenido tradicional de la antigua ontología, tarea que ha de llevarse a cabo siguiendo el hilo conductor de la cuestión del "ser" y remon-tándonos a las experiencias originarias que depararon las primeras y decisivas determinaciones del "ser".

Este poner de relieve el origen de los conceptos ontológicos fundamentales, este indagar y presentar su "partida de nacimiento", nada tiene que ver con una torpe relativización de los criterios ontológicos. Ni eso que hemos denominado destrucción tiene el sentido negativo de echar abajo la tradición ontológica. Al contrario, tratamos de ceñirla a sus posibilidades positivas, siempre dentro de los límites marcados de hecho por el planteamiento de la cuestión y por la limitación previa del campo de investigación propuesto. El aspecto negativo de la destrucción no afecta al pasado; su crítica afecta directamente al "hoy" y al modo de tratar la historia de la ontología, ya como doxografía, ya como historia del espíritu y de su problemática. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada, tiene miras positivas; su función negativa es implícita e indirecta.

Dentro del marco de este estudio, cuyo objetivo es una elaboración fundamental de la cuestión del "ser", la destrucción de la historia de la ontología - implicada, y sólo posible si abordamos a fondo tal cuestión - únicamente puede llevarse a cabo y de lleno en algunos tramos básicos y decisivos de esa historia.



Desde esta actitud positiva comenzamos por preguntarnos hasta qué punto, si cabe precisarlo, se han concertado en la historia de la ontología en general el tema de la interpretación del "ser" y el tema del tiempo y de la temporalidad, y hasta qué punto se ha contemplado a fondo el problema de la temporalidad, cuyo planteamiento condiciona ese concierto. El primero y el único que, en un determinado trecho de la investigación, contó con esa dimensión de la temporalidad, dejándose llevar en esa dirección por la fuerza misma de los fenómenos, fué Kant. Sólo precisando previamente la problemática de la temporalidad cabe proyectar alguna luz sobre la ~~oscura~~ <sup>oscuridad que ofrece la</sup> doctrina del esquematismo. Pero por este camino podemos también advertir por qué a Kant hubo de mantenersele cerrado este ámbito en sus genuínas dimensiones sin percatarse de su función ontológica central. Kant sabía que aquí se aventuraba por un terreno oscuro: "Este esquematismo - declara -, este esquematismo de nuestro entendimiento por lo que respecta a los fenómenos y a sus formas puras, es un arte recóndito en las profundidades del alma humana; difícilmente le arrancaremos a la naturaleza sus secretos, difícilmente los pondremos al descubierto ante nuestros ojos" (1). Pues bien, esto, ante lo que Kant diríase que retrocede, es lo que importa dilucidar a fondo si queremos que el término "ser" tenga para nosotros un sentido cabal. En fin de cuentas, los fenómenos considerados en el análisis que sigue bajo el título de "temporalidad" son precisamente los juicios más secretos de la "razón común", cuya analítica es para Kant "incumbencia, la tarea del filósofo".

Prosiguiendo la tarea de destrucción, al hilo de la problemática de la temporalidad, intentaremos una exégesis del esquematismo como punto de partida para interpretar la doctrina kantiana del tiempo. Cabrá entonces advertir cómo a Kant se le mantuvo cerrada la problemática de la temporalidad por la interposición de un doble obstáculo. En primer término, porque comenzó marginando la cuestión del "ser" en general, y con ella la ontología expresa del DASEIN; o, dicho al modo kantiano, porque marginó con la cuestión del "ser" la previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. En vez de abordarlas, adoptó dogmáticamente la posición de Descartes, bien que

=====

(1) "Crítica de la razón pura". p.



aportando esenciales progresos. Su análisis del tiempo, además, pese a referir este fenómeno al sujeto, orientóse conforme a la comprensión tradicional vulgar que le impedía considerar el fenómeno de una "determinación transcendental del tiempo" en su estructura y función peculiares. Debido a esta doble influencia de la tradición no llegó a ver la conexión decisiva entre el tiempo y el "yo pienso", dejándola completamente a oscuras, sin plantearse siquiera el problema.

Al adoptar la posición ontológica cartesiana Kant incurre también en una omisión esencial: la de una ontología del DASEIN; omisión que en la propia actitud cartesiana resulta decisiva. Descartes pretende con el "cogito sum" darle nueva y segura base a la filosofía; pero en ese comienzo "radical" deja imprecisa la forma de ser de la "res cogitans", más exactamente, el sentido del ser del "sum". La consideración de los fundamentos ontológicos implícitos del "cogito sum" viene a constituir la segunda etapa en el camino de ese destructor remontarnos a la historia de la ontología. Y la interpretación demostrará que Descartes, no sólo eludió la cuestión del "ser" en general, sino que, contando con la absoluta "certeza" del "cogito" creyóse dispensado de plantearse la cuestión del sentido del ser de este ente.

Además de esta omisión, junto con una flagrante indeterminación ontológica de la "res cogitans sive mens sive animus", Descartes orienta y desarrolla sus "Meditaciones" proyectando sobre este ente, que él propone como "fundamentum inconcussum", la ontología medieval. La "res cogitans" es determinada ontológicamente como "ens", y el sentido del ser del "ens" será el dado por la ontología medieval como "ens creatum". Dios, en cuanto "ens infinitum", es el "ens increatum". Ahora bien, la creación, en su sentido más amplio de cuanto ha sido creado, es un momento esencial de la estructura del antiguo concepto de "ser". La aparente renovación del filosofar, entonces, resulta la implantación de un funesto prejuicio que impidió una analítica ontológica del "ánimo" o de la "mens", capaz de plantear la cuestión del "ser" revisando a fondo la ontología tradicional.

Todo conocedor de la Edad Media sabe que Descartes está "pendiente" y emplea la terminología de la escolástica medieval. Bien que con este "descubrimiento" nada se gana filosóficamente mientras no quede claro el alcance de la influencia de esa ontología medieval sobre la nueva Edad por lo que concierne a la determinación o inde-



terminación ontológica de la "res cogitans". Para calibrar esta influencia hay que conocer el sentido y los límites de la ontología antigua, partiendo, para orientarnos, de la cuestión del "ser". En otros términos, la destrucción ha de interpretar las bases de la ontología antigua a la luz de la problemática de la temporalidad. Entonces se advierte claramente que la antigua consideración del ser del ente se orienta ajustándose al "mundo", o a la "naturaleza", en su más amplia acepción, y que de hecho su comprensión del "ser" arranca del "tiempo". Prueba *extrínseca*, meramente *extrínseca*, de ello es la determinación del sentido del "ser" como *παρουσία ο οὐσία* *παρουσία*, que temporal-ontológicamente significa presencia o "presencialidad". El ente es considerado en su ser como "presencia", es decir, resulta comprendido conforme a un determinado modo del tiempo, el "presente".

La problemática de la ontología griega, como la de toda ontología, ha de buscar su orientación en el propio DASEIN. El DASEIN, o sea, el ser del hombre, se define, tanto en el plano vulgar como en el filosófico, como *ζῶον λόγον ἔχον*, como el viviente cuyo ser está esencialmente determinado por la facultad del discurso. El *λέγειν* (vide & 7, B) es el hilo conductor que nos lleva hasta las estructuras del ser de los entes con quienes nos encontramos al abordar a alguien para hablarle, platicar o discutir. De ahí que la ontología antigua, perfilada por Platón, adopte la forma de "dialéctica". Al desarrollarse ese hilo conductor ontológico, esa "hermenéutica" del *λόγος*, aumenta la posibilidad de captar más radicalmente el problema del "ser". La "dialéctica", que era auténtica aporía filosófica, resulta ya superflua. Aristóteles no tiene ya para ella comprensión alguna, viene a descartarla porque la sitúa y la supera sobre una base más radical. El *λέγειν* mismo, o el *νοεῖν*, la estricta percepción de algo que está ahí, en su puro estar ahí, que ya Parménides lo había tomado como hilo conductor para su interpretación del "ser", tiene la estructura temporal de un puro "hacer presente" algo. El ente que se muestra en esta presentación, y que será comprendido como el auténtico ente, es contemplado entonces refiriéndolo al presente, concebido como presencia (*οὐσία*).



Con todo, esta interpretación griega del "ser" se lleva a cabo sin expresa conciencia del hilo conductor utilizado, sin noción, ni por supuesto comprensión, de la fundamental función ontológica del tiempo, sin contemplar el fundamento que hace posible esta función. Al contrario, el tiempo es considerado como un ente entre los entes, y se intenta captar su estructura óptica dentro del horizonte de una comprensión implícita e ingenua del "ser".

Dentro del marco en que a continuación examinamos a fondo la cuestión del "ser" no cabe exponer una acabada interpretación de la antigua ontología por lo que atañe a la temporalidad, sobre todo en su fase científicamente más encumbrada y pura, la aristotélica. En lugar de ello trataremos de interpretar el análisis aristotélico del tiempo (1), que cabe destacarlo para discriminar la base y los límites de la antigua ciencia del "ser".

Las consideraciones aristotélicas sobre el tiempo constituyen la primera interpretación que nos ha llegado de este fenómeno, una interpretación cumplida que ha determinado todas las concepciones ulteriores, incluida la de Bergson. Al analizar la concepción aristotélica del tiempo se verá claramente que la kantiana se mueve dentro de las estructuras perfiladas por Aristóteles; es decir, que, pese a nuevos planteamientos, la orientación ontológica de Kant sigue siendo la griega.

Al llevar a cabo la destrucción de la ontología tradicional logra su genuína concreción la cuestión del "ser", y se comprueba de lleno lo perentorio de la pregunta sobre el sentido del "ser" y el alcance de la "reiteración" de este problema.

Toda investigación en este terreno, donde "la cosa en sí está profundamente velada" (2), debe guardarse de supervalorar sus resultados: porque este preguntar es un constante empeño y compromiso para ver de abrir un horizonte aún más originario y universal, desde el que cupiera obtener la respuesta a qué es lo que significa "ser". Tales posibilidades sólo cabe considerarlas en serio y lograr algo positivo cuando haya vuelto a suscitarse debidamente la cuestión del "ser" y se haya acotado y delimitado bien el campo de la investigación.

=====

(1) "Física" 10, 217 , b 29 - 14, 224 á 17

(2) Kant: "Crítica de la razón pura"



& 7.- El método fenomenológico de esta investigación.

Con la caracterización previa del objeto que constituye el tema de nuestra investigación ( el ser del ente, el sentido del "ser") parece ya indicado el método correspondiente. Destacar el ser del ente y explicitar el "ser" es precisamente la tarea de la ontología, y el método de la ontología resulta sumamente cuestionable cuando se consulta a las ontologías tradicionales o a otros intentos análogos. Pero, dado que el término "ontología" se emplea aquí en un sentido formal amplio, de suyo queda cerrada la posibilidad de alumbrar el método siguiendo el curso de su historia.

Al decir "ontología" tampoco nos referimos a una disciplina filosófica determinada que se halla en conexión con las demás. No es cuestión, ésta del método, que se baste a resolvérsela una determinada disciplina, sino que, a la inversa, son las exigencias objetivas de determinadas cuestiones y el tratamiento requerido por "las cosas mismas" lo que en todo caso puede configurar una disciplina.

Con la pregunta clave acerca del sentido del "ser" nos planteamos la cuestión fundamental de la filosofía, cuestión que requiere un tratamiento fenomenológico. Lo cual no nos deja adscritos a una posición o dirección determinada, porque nada de eso es ni podrá ser jamás la fenomenología mientras tenga conciencia de sí. El término "fenomenología" denota primordialmente un concepto que atañe al método. Viene a caracterizar, no el qué, sino el cómo de los objetos de la investigación filosófica. Cuanto más auténticamente se logra el concepto de un método, y cuanto mejor configurado el perfil fundamental de una ciencia, tanto más originariamente radica ese método en el análisis de las cosas mismas, y tanto más se aleja de lo que llamamos manipulación técnica, manipulación muy corriente también en las disciplinas teóricas.

El término "fenomenología" responde a una máxima que puede formularse así: "atención a las cosas mismas", frente a tantas construcciones arbitrarias, a tantos descubrimientos casuales, a la adopción de conceptos cuyo rigor sólo es aparente, frente a cuestiones artificiosas transmitidas de generación en generación como "problemas". Quizá se nos objete que esta máxima es obvia y que expresa el lema de todo conocimiento científico: ¿por qué adoptarla, entonces, para caracterizar una disciplina? En efecto, se trata de una "evidencia" a la que



vamos a acercarnos hasta donde sea menester para que quede claro el modo de proceder en nuestro estudio. De momento limitémonos a dar una noción previa de la fenomenología.

El término consta de dos voces: fenómeno y logos, que se remontan a las griegas φαινόμενον y λόγος. Tomado superficialmente significaría ciencia de los fenómenos, como "teología", "biología", "sociología" significan ciencia de Dios, de la vida, de la sociedad. Pero en rigor el concepto previo de fenomenología debe responder a los caracteres de esas dos voces: "fenómeno" y "logos", y a cuanto su conexión entraña. Por lo que respecta a la historia del término en sí, fletado seguramente por la escuela de Wolff, es cuestión que aquí apenas importa.

A.- El concepto de "fenómeno".

La voz griega φαινόμενον, de la que procede el término "fenómeno", deriva del verbo φαίνει φαίνεσθαι, que significa mostrarse, manifestarse. φαινόμενον, por tanto, denota lo que se muestra o manifiesta, lo patente. φαίνεσθαι es una forma mixta de φαίνω, ~~de~~ que significa sacar a la luz del día, poner en claro. φαίνο pertenece a la raíz φα, como φῶς, luz, claridad, es decir, aquello en que algo puede manifestarse, hacerse visible en sí mismo. Según esto la significación precisa de "fenómeno" ha de ser ésta: lo que se muestra o manifiesta en sí mismo, lo patente. Los φαινόμενα, "fenómenos", son todo aquello que está o puede ponerse a la luz, y que los griegos identificaban a veces simplemente con τὰ ὄντα, los entes, lo existente, ya en su singularidad, ya en conjunto.

Ahora bien, el ente puede mostrárenos de diversos modos, según la manera de acceso a él. Incluso cabe que un ente se nos aparezca como no es en sí mismo, que lo veamos "así como..." A esta manera de manifestarse la denominamos apariencia. De ahí que para los griegos el término φαινόμενον, "fenómeno", signifique también "lo que aparece como", el aspecto. Así, φαινόμενον ἄγαθόν significa un bien que se nos muestra como tal, pero que en realidad no es lo que parece.

Para una comprensión ulterior del concepto de fenómeno importa advertir la coherencia estructural de las dos acepciones registradas: "fenómeno" en el sentido de lo que se manifiesta, y "fenómeno" en el sentido de apariencia o aspecto. Sólo en cuanto que algo pretende



manifestarse conforme a su sentido, es decir, en cuanto que pretende ser fenómeno, puede ofrecérsenos como lo que no es en realidad, o meramente bajo el aspecto de... En la significación de "apariencia" late ya fundamentalmente la significación originaria de patencia. Nosotros reservaremos el término "fenómeno" para su significación originaria y positiva: lo que se manifiesta en sí, distinguiéndolo de "apariencia" y "aspecto", que vienen a ser como modificaciones privativas del fenómeno. Bien entendido que lo expresado por ambos términos nada tiene en principio que ver con lo que vulgarmente se denomina "apariencia", y menos aún con "mera apariencia".

Así, cuando se habla de "síntomas <sup>de apariencias</sup> de una enfermedad", se alude a procesos corporales que se manifiestan, y cuya manifestación es indicio de algo que no se manifiesta en sí. La aparición de tales procesos, su manifestarse, coincide con la presencia de ciertas perturbaciones que en sí no se muestran. La apariencia de algo, como tal apariencia, no quiere decir, pues, mostrarse tal cual es en sí, sino anunciarse o notificarse, sin mostrarse, a través de algo que sí se muestra. La apariencia en este sentido implica un no mostrarse abiertamente. Pero este "no" es en absoluto inconfundible con la negación privativa que determina la estructura de la apariencia. Lo que no se muestra según el modo de mostrarse lo aparente, tampoco puede parecer. Cualesquiera indicaciones, representaciones, signos, síntomas y símbolos tienen la indicada estructura básica formal de la apariencia, aunque entre sí sean diferentes.

Aunque esta "apariencia" jamás es un mostrarse al modo del fenómeno, es un aparecer que sólo resulta posible mediante un algo que se muestra sin aparecer propiamente. Aparecer es anunciarse mediante o a través de algo que se manifiesta. Cuando se dice, pues, que con la palabra "apariencia" nos referimos a algo en que aparece algo, el concepto de fenómeno no queda con ello ~~presu~~ado, sino presupuesto; pero este dar por supuesto permanece velado porque en esa determinación del término "apariencia" el aparecer se ha tomado en un doble sentido. Aquello en que algo aparece significa aquello en que algo se anuncia sin mostrarse en sí; mientras que, al decir "sin que esto sea mera apariencia", <sup>la expresión</sup> ~~esta expresión~~ significa que se manifiesta. Este mostrarse es esencialmente inherente a aquello en que se anuncia algo. Según esto, los fenómenos no son nunca apariencias, pero toda apariencia remite al fenómeno. Si definimos el fenómeno ayudándonos del concepto





todavía oscuro de "apariencia", queda todo revuelto, y una "crítica" de la fenomenología sobre esta base resultaría extravagante.

El término "apariencia" puede de suyo significar: a) un anunciarse sin mostrarse, en cuanto que no se muestra; b) este revelar, al aparecer, algo que en sí permanece oculto; c) el auténtico mostrarse, manifestarse, característico del fenómeno. Si denominamos "apariencia" indistintamente a estas tres cosas distintas, la confusión es inevitable.

Confusión que todavía se agrava cuando nos encontramos con otra posible acepción. Si ese anunciar - que en su mostrarse notifica algo que no se manifiesta en sí - lo consideramos irradiación o reflejo de ese algo que no se muestra, de suerte que lo no patente <sup>ps</sup> considerado como lo que por su esencia nunca podrá manifestarse, entonces "apariencia" equivale a producción, a un engendro que no responde al genuino ser del que la produce, equivale en definitiva a "mera apariencia". Aquí el engendro se muestra a sí mismo, pero sigue velando, en cuanto irradiación o reflejo, aquello que notifica. Bien entendido que este no mostrar, o incluso encubrir, tampoco se reduce a lo que llamamos "mero fenómeno". Kant emplea el término "apariencia" ("Erscheinung") acoplando varios significados. Apariencias son para él en el fondo fenómenos, "objeto de la intuición empírica". Lo que se muestra, "fenómenos" en su sentido originario, es asimismo apariencia como irradiación notificadora de algo que en ese aparecer se mantiene oculto.

Desde que la "apariencia", en el sentido de un anunciarse a través de ciertos signos, implica un fenómeno que puede quedar reducido a "aspecto", también la apariencia puede quedar en aspecto. A una determinada luz puede uno aparecer como si tuviera las mejillas encarnadas, con lo cual podría ofrecer un aspecto febril, que a su vez sería indicio de perturbación orgánica.

Fenómeno, -en cuanto manifestarse-en-sí-mismo - denota una marcada forma de encuentro. Apariencia, en cambio, denota una relación de referencia en el propio ente, de manera que aquello que hace tal referencia sólo puede cumplir cabalmente su posible función si se manifiesta en sí mismo, si es "fenómeno". Apariencia y aspecto se fundan de suyo en el fenómeno, aunque de diverso modo. La enmarañada multiplicidad de fenómenos que vienen designados con los términos de fenómeno, aspecto, aparición, apariencia, mera apariencia, etc. sólo puede desenredarse precisando desde un principio el concepto de fenómeno como aquello que se-muestra o manifiesta-en-sí-mismo.



Si en esta fijación del concepto de fenómeno queda indeterminado qué ente es considerado como tal, y si no se zanja la cuestión de si lo que se manifiesta es ente o un carácter del ser del ente, lo único que habremos obtenido es el concepto formal de fenómeno. Pero si lo que se manifiesta es considerado ente, ente accesible mediante la intuición empírica ( en el sentido kantiano), entonces el concepto formal de fenómeno está correctamente aplicado. En esta acepción el término "fenómeno" se ajusta a su significación vulgar, significación que no es la que maneja la fenomenología.

En el horizonte de la problemática kantiana cabe precisar, salvando ciertas diferencias, lo que se entiende fenomenológicamente por fenómeno: lo que en las manifestaciones, en lo que vulgarmente se entiende por fenómeno, se muestra de modo previo o concomitante, sin convertirlo en tema de exámen, cabe convertirlo en tema y hacer que se muestre como tal. Estas "formas de la intuición", que así se muestran en sí mismas, convertidas en tema de análisis, son los fenómenos para la fenomenología. Abiertamente el espacio y el tiempo tienen que poder mostrarse así, son susceptibles de convertirse en tales fenómenos, cuando Kant pretende formular un postulado transcendental fundado en la realidad al decir que el espacio es el ámbito apriorístico de un orden.

Mas, para entender el concepto fenomenológico de fenómeno en general, aparte las posibilidades de determinación más ulterior, es de todo punto indispensable comprender el sentido formal de fenómeno y su legítima aplicación en la acepción vulgar. Así, antes de fijar el concepto previo de fenomenología hay que delimitar la significación de  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , a fin de dejar claro en qué sentido puede la Fenomenología constituir una "ciencia" de los fenómenos.

#### B.- El concepto de "Logos"

En Platón y en Aristóteles el concepto de  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  resulta equívoco hasta el punto de ofrecer significados contrapuestos, entre los cuales no cabe registrar uno positivamente fundamental. Pero esta aparente ambigüedad se resuelve al captar el significado primordial en su contenido primario. Si como significado fundamental del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  consideramos el "discurso", esta traducción literal sólo será válida cuando hayamos precisado el alcance de dicho término. Las acepciones ulteriores de  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , sobre todo las múltiples y arbitrarias interpretaciones de



la filosofía posterior, encubren sistemáticamente la significación genuína del "discurso", que no deja de ser obvia. **λόγος** viene siendo traducido, interpretado como razón, juicio, concepto, definición, fundamento, conexión racional. Pero ¿ a qué manipulaciones y retoques hubo de someterse el término para que **λόγος** significara todo eso, y lo significara en un lenguaje científico? Aun en el caso de que por **λόγος** entendamos "proposición", y por proposición "juicio", es muy posible que con esta traducción aparentemente correcta se nos escape la significación fundamental, sobre todo si tomamos el "juicio" en el sentido en que lo toman algunas de las actuales "teorías del juicio". **λόγος** no significa, y menos primordialmente, juicio, si por tal entendemos un ajustar, conectar, colegir, o una toma de posición (reconocer, rechazar).

**λόγος** en cuanto "discurso", significa más bien algo así como <sup>δηλούν,</sup> hacer patente aquello que constituye el tema del "habla". Aristóteles ha explanado más rigurosamente esta función del habla como **ἀποφαίνεσθαι** (1). El **λόγος** permite ver algo (**φαίνεσθαι**), ver aquello sobre que versa el habla, y se lo permite ver a quien habla ("Medium") o a quienes conversan. El habla permite o hace ver **ἀπὸ...**, según aquello mismo de que se habla. En el habla (**ἀπόφανσις**) si es auténtica, el fondo debe inferirse, sacarse de lo hablado, de suerte que la comunicación o notificación haga accesible al otro aquello que es objeto del habla. Tal es la estructura del **λόγος** como **ἀπόφανσις**. No a toda habla le es propio este modo de hacer algo patente en el sentido de dejar o hacer ver, de revelar o demostrar. El ruego, la súplica (**εὐχή**) también hace patente algo, pero de otro modo.

El discurso (dejar o hacer ver) concretase en el lenguaje, en sonora notificación verbal. El **λογος** es **φωνή** y precisamente **φωνή μετὰ φαντασίας**, notificación verbal en la que se se da algo a entender o se avista algo.

Y sólo porque la función del **λόγος** en cuanto **ἀπόφανσις** estriba en dejar ver algo mostrándolo o demostrándolo, puede el **λόγος** tener la estructura de la **σύνθεσις**. Síntesis no quiere decir aquí unión y enlace de representaciones, un andar manejando y combinando procesos psíquicos, conexiones respecto de las cuales hay que plantear el "problema" de su ajuste, en cuanto internas, al elemento físico exterior.

=====

(1) Vide "De interpretatione", caps. 1-6. También "Metafísica" Z 4 y "Ethica Nic." Z



El **συν** tiene aquí estricta significación apofántica: la de hacer ver algo en su conexión con algo, la de hacer verlo como algo.

Y porque el **λόγος** es un dejar o hacer ver, es por lo que puede ser verdadero o falso. Para comprender esto importa ante todo descartar el concepto artificial de verdad como "adecuación", pues esta idea en manera alguna responde al concepto primario de **ἀλήθεια**. la condición de "verdadero" que ofrece el **λόγος** como **ἀληθεύειν** significa que en el **λέγειν** en cuanto **ἀποφαίνεσθαι** se saca de su fondo oscuro al ente del que se habla y se le deja ver desvelado (**ἀληθές**), descubierto. Asimismo, la condición de "falso", ~~ψεύδω~~ **ψεύδωσθαι**, entraña engaño en el sentido de encubrir, de interponer algo ante algo, haciéndolo ver como no es.

Ahora bien, por tener la "verdad" este sentido, y por ser el **λόγος** un determinado <sup>modo</sup> de hacer ver, no puede el **λόγος** considerarse como "lugar" o enclave primario de la verdad. Si, como ya es hoy habitual, se entiende por verdad lo que "propiamente" atañe al juicio, y encima se invoca para ello la autoridad de Aristóteles, se incurre <sup>en</sup> malentendido del concepto griego de verdad. "Verdadero", en el sentido de los griegos, más originariamente que el **λόγος**, es la pura aprehensión sensible de algo: **la αἴσθησις**. En cuanto que la **αἴσθησις** apunta a sus **ἴδια**, <sup>α</sup> <sup>los</sup> **αἴσθησις** accesibles mediante ella y para ella, por ejemplo, la vista respecto de los colores, la aprehensión es siempre verdadera. En otros términos, el ver descubre siempre colores, el oír descubre siempre sonidos. En su sentido más puro y originario "verdadero" - desvelador, incapaz de encubrir - es el puro **νοεῖν**, un simple percibir, con sólo mirar, las más sencillas del ser del ente como tal. Este **νοεῖν** nunca puede encubrir, nunca puede ser falso; a lo más podrá quedarse en un no percibir, <sup>en</sup> **αγνοεῖν**, en mera deficiencia para un cumplido acceso al ente.

Lo que no se realiza ya al modo del puro dejar ver, sino que en el mostrar recurre siempre a otra cosa, haciendo así ver algo como algo, afronta con esta estructura sintética la posibilidad de encubrir. Pero "la verdad del juicio" es todo lo contrario de este encubrir, un fenómeno de verdad cuyo fundamento es múltiple. Realismo e idealismo vienen a frustrar a fondo el sentido del concepto griego de verdad, el único que permite comprender la posibilidad de eso que llamamos "teoría de las ideas" como conocimiento filosófico.



Y dado que la función del **λόγος** estriba en un simple hacer ver algo, en un hacer perceptible el ente, **λογος** puede significar razón. Y como, además, **λόγος** se emplea, no sólo en la significación de **λέγειν**, sino también en la de **λεγόμενον**, lo mostrado en cuanto tal, y como esto no es al cabo sino **το ὑποκείμενον**, lo que, en cuanto presente, sirve de fundamento a todo posible hablarle a alguien o hablar de algo, **λόγος** significa, en cuanto **λεγόμενον** fundamento, "ratio". Y, en fin, como **λόγος** en cuanto **λεγόμενον** puede también significar aquello de que se dice algo, lo que se ha hecho visible por su relación con algo, **λόγος** viene a significar también relación y conexión.

Baste ahora esta interpretación del "habla apofántica" para dilucidar la función primordial del **λόγος**.

C.- El concepto previo de "fenomenología"

Las consideraciones precedentes en torno a la interpretación del "fenómeno" y del "logos" subrayan una íntima conexión entre los significados de ambos términos. El de "fenomenología" puede en griego formularse así: **λέγειν τὰ φαινόμενα**; y como **λέγειν** significa "**ἀποφαινεσθαι**", "fenomenología" viene a significar **ἀποφαινεσθαι τὰ φαινόμενα**, dejar o hacer ver en sí aquello que se muestra, dejarlo o hacerlo ver tal como es de suyo. Con lo cual no hacemos sino reiterar la máxima arriba ya apuntada: "atención a las cosas mismas".

Conforme a su sentido, el término "fenomenología" no implica entre sus elementos la relación que implican, por ejemplo, los de "teología" u otros análogos. No designa el objeto de sus investigaciones ni caracteriza su contenido real; simplemente indica un método de tratamiento del objeto, cómo mostrar y perfilar lo que debe elaborarse en esta ciencia. Ciencia de los fenómenos quiere decir una manera tal de aprehender los objetos, que cuanto pueda discernirse y discutirse sobre ellos se haga mediante manifestación y demostración directa. Este es también el alcance de la expresión "Fenomenología descriptiva", que en el fondo es tautológica. Descripción no significa aquí un proceder al modo, digamos, de la morfología botánica; aquí el término adopta un sentido prohibitivo de abstenerse o descartar cualquier determinación no demostrativa.



El carácter mismo de la descripción, el sentido específico del *λόγος*, hay que fijarlo partiendo de la "realidad", de aquello que debe ser descrito, es decir, objeto de unas determinaciones científicas en cuanto al tratamiento de los fenómenos. Formalmente la significación del concepto formal y vulgar de fenómeno justifica que denominemos "fenomenología" a todo mostrar un ente tal cual él se manifiesta de suyo.

Según esto ¿habrá que desformalizar el concepto formal de fenómeno para convertirlo en concepto fenomenológico? ¿Y cómo se diferencia este concepto del vulgar? ¿Qué es lo que la fenomenología debe "hacer ver"? ¿Qué es lo que aquí debe entenderse por "fenómeno"? ¿Qué es lo que, por su propia esencia, ha de convertirse necesaria y explícitamente en tema? Obviamente aquello que en principio y de ordinario no se muestra, aquello que, en contraste con lo que suele mostrarse, se mantiene oculto, pero al propio tiempo pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, de suerte que constituye su sentido y fundamento.

Ahora bien, lo que en este sentido permanece oculto, o vuelve a auedar velado, o se muestra desfigurado, no es este o aquel ente, sino - como han destacado las consideraciones precedentes - el ser del ente. Hasta tal punto puede quedar encubierto, que quede olvidado y descartada la necesidad de preguntarnos por él y por su sentido. Cabe entonces decir que aquello que por su peculiar contenido está postulando y reclamando su condición de fenómeno, eso es lo que la fenomenología agarra como su objeto y tema.

Fenomenología es un modo de acceso y de determinación de aquello que debe ser tema de la ontología. La ontología sólo es posible como fenomenología. El concepto fenomenológico de fenómeno mienta en "lo que se ha de mostrar" el ser del ente, su sentido, sus modalidades y derivaciones. Su mostrarse no es un mostrarse arbitrario. El ser del ente no puede en modo alguno ser algo tras de lo cual queda todavía algo que no aparece.

"Detrás" de los fenómenos de la fenomenología no queda esencialmente nada, si bien puede estar oculto lo que debe tornarse fenómeno. Y precisamente por eso, porque <sup>los</sup> ~~los~~ fenómenos no suelen darse inmediata y regularmente, es menester la fenomenología. El concepto ~~correcto~~ <sup>puesta al</sup> de "fenómeno" es el de encubrimiento o enmascaramiento.



El encubrimiento de los fenómenos puede ofrecer muy diversas formas. Un fenómeno puede hallarse encubierto en el sentido de que aún está por descubrir, de que no hay noción ni conocimiento de su existencia. Un fenómeno puede hallarse reencubierto cuando, descubierto un día, volvió a quedar oculto. Esta ocultación puede llegar a ser total o, lo que es más corriente, puede dejar visible lo que estuvo descubierto, pero sólo en algún aspecto, de suerte que el parecer resulte la medida de su ser. Este encubrimiento en el sentido de "desfiguración" es el más frecuente y peligroso, porque aquí son especialmente tenaces las posibilidades de engaño y despiste. Las estructuras del ser que están disponibles, pero cuya genuína raigambre está velada, y sus conceptos, reivindican quizá su justificación e inserción dentro de un "sistema". Por su enclave técnico en un sistema ofrécense como algo "claro" que ya no necesita justificación y que puede, por tanto, servir de punto de partida para un proceso deductivo.

Cualquiera de estas formas de encubrimiento - ocultación, reencubrimiento, desfiguración - puede ser accidental o necesaria, y necesaria por la manera de estar ahí lo ya descubierto. Los conceptos y proposiciones obtenidos originariamente según el método fenomenológico son, en cuanto comunicables, susceptibles de desvirtuación: transmitidos superficialmente, vaciados de su sentido, pierden su raigambre autóctona y quedan flotantes, desdibujados. La posibilidad de que se endurezcan y petrifiquen, sin que haya modo de asir lo que originariamente era asequible, cabe registrarla en la tarea concreta de la fenomenología. Y la dificultad de esta exploración estriba precisamente en hacer que sea crítica en un sentido positivo respecto de sí misma.

La manera de llegarse al "ser" y a las estructuras del "ser" en este ámbito del fenómeno ha de lograrse mediante los propios objetos de la fenomenología. De ahí que el punto de partida del análisis y el acceso al fenómeno y el paso a través de los encubrimientos dominantes exijan una seguridad por parte del método. La aprehensión "originaria" e "intuitiva" del fenómeno y su explicación es todo lo contrario de una "mirada" ingenua, casual, "inmediata" e irreflexiva.

Basándonos en el concepto previo de fenomenología cabe fijar ahora la significación de los términos "fenoménico" y "fenomenológico"



gico". "Fenoménico" es aquello que se da y resulta explícito en el modo de presentarse el fenómeno; de ahí que se hable de estructuras fenoménicas. "Fenomenológico" es todo lo que afecta al modo de mostrar y de explicar, y todo aquello que constituye el aparato conceptual, el repertorio de conceptos requeridos en esta indagación.

Fenómeno, en sentido fenomenológico, es sólo aquello que constituye el ser, y este ser es siempre el ser de un ente. Por tanto, si queremos franquear el "ser", hay que acceder debidamente al ente mismo, y éste ha de mostrarse en su genuína forma de acceso. Con lo cual el concepto vulgar de fenómeno adquiere un gran relieve en la fenomenología. Y la tarea ~~■~~ previa de asegurar "fenomenológicamente" el ente ejemplar, tarea que es el punto de arranque de una analítica auténtica, queda orientada y perfilada por la meta de esta analítica.

Por su contenido real la fenomenología es la ciencia del ser del ente, es ontología. Al dilucidar el objetivo y la tarea de la ontología advirtiéndose la necesidad de una ontología fundamental cuyo tema es el ente óntica-ontológicamente destacado, el DASEIN, cuando enfocamos el problema cardinal, la cuestión del sentido del "ser". De la propia investigación resultará que el sentido metodológico de la descripción fenomenológica es el de una ~~explicitación~~ <sup>interpretación</sup>. El λόγος de la fenomenología del DASEIN tiene el carácter de ἑρμηνεύειν, mediante el cual el DASEIN, vocado a la comprensión del "ser", llega a conocer el sentido propio del "ser" y las estructuras fundamentales de su propio ser. La fenomenología del DASEIN es hermenéutica en el sentido originario del término, que implica interpretación. Pero, en cuanto que con el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del DASEIN en general queda despejado el horizonte de toda ulterior investigación ontológica relativa a los entes cuya índole difiere de la del DASEIN, esta "hermenéutica" resulta también tal en el sentido de que desarrolla las condiciones que hacen posible toda investigación ontológica. Y como al cabo el DASEIN tiene una primacía ontológica sobre todo otro ente - en cuanto que es según la posibilidad de su existencia -, la hermenéutica, como interpretación del ser del DASEIN, cobra un tercer sentido específico, filosóficamente primordial: el sentido de una analítica de la existencialidad de la existencia. En esta hermenéutica, que desarrolla ontológicamente la historicidad del DASEIN como la condición óntica que hace posible la historiografía, viene a radicar





que sólo en un sentido derivado puede denominarse hermenéutica: la metodología de las ciencias históricas del espíritu.

El "ser, en cuanto tema fundamental de la filosofía, no es ningún género de ente, aunque afecta a todo ente. Su "universalidad" hay que buscarla más alto. "Ser" y estructura del "ser" están por encima de todo ente y de cualquier posible determinación real de un ente. "Ser" es pura y simplemente el "transcendens". La transcendencia del ser del DASEIN es una marcada transcendencia, dado que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical individuación. Todo alumbramiento del "ser" en cuanto "transcendens" es conocimiento transcendental. La verdad fenomenológica (franqueabilidad, desvelación del "ser") es veritas transcendentalis.

Ontología y Fenomenología no son dos disciplinas diferentes entre las varias que pertenecen a la Filosofía, sino que por su objeto y por su método caracterizan el filosofar. Filosofía es ontología universal fenomenológica que parte de la hermenéutica del DASEIN, hermenéutica que, en cuanto analítica de la existencia, fija el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica en ese punto en que toda cuestión filosófica surge y se replantea.

Las investigaciones que siguen sólo han sido posibles contando con la base establecida por E. Husserl, cuyas "Investigaciones lógicas" marcaron el avance decisivo de la Fenomenología. La dilucidación del concepto previo de fenomenología muestra que su nota esencial ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ no es la de realizarse como estricta "dirección o movimiento filosófico". Más allá de la realidad y de la efectividad está la posibilidad. Sólo comprendiéndola como posibilidad cabe comprender la fenomenología. (1)

=====

(1) Si la presente investigación logra avanzar algunos pasos por el camino que lleva a las cosas mismas, el autor se lo debe ante todo a E. Husserl, quien durante sus años de docencia en Friburgo le impuso en los más diversos dominios de la investigación fenomenológica, prestándole su más solícita dirección personal y confiándole generosamente incluso sus trabajos inéditos.



En cuanto al estilo abrupto, nada estético, de la analítica que sigue, importa advertir que una cosa es contar historias sobre el ente, y otra tratar de captarlo en su ser. Para esto último falla, no sólo el léxico, sino la construcción gramatical. Si se me permite la referencia a anteriores análisis del "ser", bien que a nivel incomparable, compárense los pasajes ontológicos del "Parménides" de Platón, o el capítulo 4º del libro VII de la "Metafísica" de Aristóteles con ciertas páginas narrativas de Tucídides, y se advertirá el esfuerzo inaudito que se impusieron e impusieron a sus contemporáneos, en cuanto a formulaciones, los filósofos griegos. Aquí, donde las fuerzas son esencialmente más limitadas, y donde encima es más difícil ontológicamente franquear el terreno del "ser", forzadamente ha de resultar aún más complicada la formulación de conceptos y más árdua y áspera la expresión.

& 8.- Plan del trabajo.

La cuestión del sentido del "ser" es la más universal, y se halla en blanco; pero ofrece la posibilidad de su individualización concretándola en cada DASEIN. El logro del concepto fundamental "ser", y la acuñación de los conceptos ontológicos por él requeridos, y de sus ineludibles variantes y modalidades, ha menester de un hilo conductor concreto. A la universalidad del concepto "ser" no se opone esta individualización, es decir, el que la investigación avance por la vía de la interpretación de un determinado ente, el DASEIN, permitiéndonos ganar el horizonte necesario para la comprensión y la posible interpretación del "ser". Y como este ente es de suyo "histórico", "historiográfica" habrá de ser necesariamente su dilucidación ontológica.

La elaboración de la cuestión del "ser" desdóblase de suerte que quedan delineadas las dos partes de este trabajo: 1ª Interpretación del DASEIN según la temporalidad, y explicación del tiempo como el horizonte transcendental de la cuestión del "ser"; 2ª Líneas fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad.

La Parte 1ª se divide en tres secciones:

- 1.- Análisis fundamental previo del DASEIN.
- 2.- DASEIN y temporalidad.
- 3.- Tiempo y "ser".



La Parte 2ª divídese asimismo en estas tres secciones:

1.- Doctrina kantiana del esquematismo y del tiempo como introducción a una problemática de la temporalidad.

2.- El fundamento ontológico del "cogito sum" cartesiano, y la adopción de la ontología medieval en la problemática de la "res cogitans".

3.- La consideración aristotélica del tiempo como criterio para discernir la base fenoménica y los límites de la antigua ontología.



PARTE PRIMERA

LA INTERPRETACIÓN DEL DASEIN SEGÚN LA TEMPORALIDAD  
Y LA EXPLICACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRANSCENDENTAL  
DE LA CUESTIÓN DEL "SER"

=====

SECCIÓN PRIMERA

ANÁLISIS FUNDAMENTAL, PREPARATORIO, DEL DASEIN

En la cuestión acerca del sentido del "ser" el ente primordialmente interpelado es el caracterizado como DASEIN. La analítica existencial del DASEIN, en su fase preliminar, requiere de suyo una previa exposición y delimitación respecto de otras indagaciones aparentemente paralelas o afines. (Capítulo 1º). Fijado el punto de partida de la investigación hay que abordar una estructura fundamental del DASEIN: la de ser-en-el-mundo. (Capítulo 2º). Este "a priori" en la interpretación del DASEIN no es una reconstrucción a base de fragmentos, sino una estructura integral, originaria y estable. Caben, empero, diversos enfoques respecto de los momentos o elementos constitutivos. Con miras a su integración hay que destacar fenoménicamente esos elementos, y analizar por tanto: a) el mundo en su "mundidad" (Capítulo 3º; b) el ser-en-el-mundo como un ser-con, manteniéndose uno mismo (Capítulo 4º); c) el ser-en como tal (Capítulo 5º). Basándonos en el análisis de esta estructura fundamental ya es posible una prospección provisional del ser del DASEIN. Su sentido existencial es el "cuidado" (Capítulo 6º). (1).

=====

(1) Recurro al término "mundidad" simplemente por evitar cualquier confusión con las acepciones corrientes de "mundanidad" y "mundano".



CAPÍTULO PRIMERO  
EL OBJETIVO DE UN ANÁLISIS PRELIMINAR DEL DASEIN

=====

& 9.- El tema de la analítica del DASEIN

El ente cuyo análisis emprendemos somos nosotros mismos, cada cual. El ser de este ente es en todo caso mi propio ser. En el ser de este ente hay un atenerse cada cual a su propio ser. En cuanto es, está confiado a sus posibilidades, a las perspectivas de su ser. Y es el "ser" lo que en cada caso dirime en sí este ente. De esta característica del DASEIN resultan dos rasgos fundamentales:

1.- La "esencia" de este ente estriba en su ser para o referente a... Su quiddidad ("essentia") - hasta donde cabe hablar de ello en general - hay que captarla desde su "existencia". Abordamos así la tarea ontológica, advirtiendo que, al adoptar el término "existencia" ("Existenz") para designar el ser de este ente, dicho término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional "existentia", que ontológicamente significa estar presente, ser subsistente y perceptible, un modo de ser que no es el genuino del DASEIN. Por tanto, para evitar confusiones, designaremos la "existentia" con el término "subsistencia", estricta presencia ahí ("Vorhandenheit"), reservando el de "existencia" ("Existenz") exclusivamente para determinar el ser del DASEIN.

La "esencia" del DASEIN estriba en su existencia. Los caracteres que cabe destacar en él no son, pues, "propiedades" de un ente que se nos presenta así o asá, sino tan sólo modos posibles de ser. Todo modo de ser del DASEIN es primordialmente ser. Por consiguiente, con el término DASEIN no expresamos su "quid" - como cuando decimos "mesa", "casa", "arbol" -, sino su ser.

2.- El ser que el DASEIN asume y desenvuelve y compromete es en cada caso el <sup>de cada cual.</sup> mío. De ahí que no pueda jamás captarse ontológicamente como el caso o el ejemplar de un género de ente que esté ahí simplemente subsistiendo. A este tipo de entes les es "indiferente" su ser, o más exacto, su ser no puede en rigor serles ni indiferente ni no indiferente. Cuando consideramos el DASEIN hemos de tener siempre en cuenta su singularidad personal, la condición de ser alguien con ciertos rasgos exclusivos, distintivos, y hay que emplear el pronombre personal: "yo soy", tú eres".



Y el DASEIN es en todo caso el mío según éste o aquel modo de ser, decidido ya de alguna manera por el individuo. Este ente, al cual en su ser le va <sup>ese</sup> ~~su~~ propio ser, se comporta respecto de su ser como pueda comportarse respecto de su más propia posibilidad. El DASEIN es en cada caso su posibilidad, que no la tiene simplemente como algo peculiar ahí presente. Porque es esencialmente su posibilidad puede el DASEIN en su ser "elegir", decidirse, ganarse, perderse, malograrse definitivamente, o lograrse sólo "aparentemente". Y en tanto puede perderse o no haberse ganado todavía en cuanto que, por su propia esencia, tiene la posibilidad de ser auténtico, señor de sí mismo. Estos dos modos de ser, auténtico e inauténtico - términos elegidos conforme a su estricto sentido literal - fúndanse en que el DASEIN está determinado por aquella individualización distintiva. Bien entendido que la inauténticidad del DASEIN no denota mengua o un grado inferior de su ser. La inauténticidad puede incluso determinar más bien al DASEIN en su realidad y actividad concretas, en su talante, en sus intereses, estímulos y ocupaciones, en su capacidad de disfrute.

Estos dos caracteres del DASEIN que hemos esbozado - la primacía de la "existentia" sobre la "essentia", y la individuación personal - dan ya a entender que su analítica ha de habérselas con un sector muy peculiar de fenómenos. El DASEIN no tiene en absoluto el modo de ser de lo que simplemente está ahí en el mundo. Por ello no puede ofrecérsenos temáticamente de manera análoga a como se nos ofrece lo que se limita a estar ahí. Su modo normal de darse es tan poco evidente de suyo, que el determinarlo y comprenderlo constituye una pieza esencial de su analítica ontológica. De este análisis depende la posibilidad de comprender su ser. Y, por provisional que el análisis sea, importa asegurarnos de haber acertado el punto exacto de partida en el planteamiento.

El DASEIN se determina en cada caso como ente partiendo de una posibilidad, la que él es, y de que su ser entraña cierta capacidad de comprensión. Hé ahí el sentido formal de la constitución de su existencia. Por tanto, la interpretación ontológica de este ente obliga a desarrollar la problemática de su ser, hay que desarrollarla partiendo de la existencialidad de su existencia: lo cual no quiere decir que el DASEIN haya de construirse desde una posible idea concreta de existencia, ni que haya de ser interpretado según un deter-



minado y diferenciado existir, sino que importa ponerlo al descubierto en su cotidianidad, en su indiferenciada cotidianidad habitual. Esta indiferenciación no es una nada, ni nadería, sino un carácter fenoménico positivo del DASEIN. Todo existir es como es desde ese modo de ser y conforme a ese modo. A esta cotidiana, trivial indiferenciación del DASEIN la denominamos su comportamiento corriente según cierto nivel medio de actitudes y reacciones.

Precisamente porque esta trivialidad cotidiana, este nivel medio, es el que se nos ofrece en la realidad óptica inmediata del DASEIN, se soslayó y sigue soslayándose su cabal explicación. Lo ópticamente más próximo es lo más remoto ontológicamente, y entonces queda desconocida y soslayada su significación ontológica. Aquella pregunta de San Agustín: "¿Quid autem propinquius meipso mihi?", a la que ha de responder: " Ego certè laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii" (1), vale, no sólo respecto de la ~~opacidad óptica y preontológica~~ opacidad óptica y preontológica del DASEIN, sino aún más respecto de la dificultad de captar su modo inmediato de ser y de hacerlo accesible en sus rasgos positivos.

Ahora bien, esa trivialidad cotidiana no debe ser considerada como mero "aspecto". En ella, por inauténtica que sea, reside a priori la estructura de la existencialidad. Y en ella también compromete en cierto modo el DASEIN su ser, respecto del cual se comporta según esa cotidianidad media, incluso cuando adopta una actitud de evasión o de olvido de ese ser.

La observación y explicitación del DASEIN en dicha trivialidad cotidiana nos ofrece algo más que estructuras aproximadas conforme a un promedio, indeterminadas y desvaídas. Lo ópticamente impreciso puede ontológicamente captarse en estructuras exactas, que no se diferencian estructuralmente de las determinaciones ontológicas del DASEIN cuando éste es auténtico.

Cuántas explicitaciones pueda ofrecernos la analítica del DASEIN las obtenemos considerando la estructura de su existencia. Por determinarlos partiendo de la existencialidad, denominamos "existenciales" los caracteres del ser del DASEIN, distinguiéndolos rigurosamente de las determinaciones ópticas de los entes que tienen otro modo de ser, y que denominamos "categorías", tomando este término en su

=====

(1) "Confesiones", Lib. X, Cap.16



primaria significación ontológica. La antigua ontología tiene como base ejemplar de su interpretación del "ser" al ente que encuentra en el mundo. La vía de acceso a tal ente es el **νοεῖν** o el **λόγος**. Pero el ser de este ente ha de ser captado en un especial **λέγειν** (dejar o hacer ver), de suerte que resulte comprensible desde el primer momento tal cual es y como ya es en todo ente. La previa interpelación del "ser" en ese **λόγος** del ente es el **κατηγορεῖσθαι**. Este término significa en principio acusar abiertamente, echarle algo en cara<sup>a</sup> alguien delante de todos. O dicho ontológicamente: hay que encararse con el ente en cuanto tal, y hacer que todos puedan verlo en su ser. Lo avistado y visible en tal contemplación son las **κατηγορίαι**, que abarcan las determinaciones a priori del ente según los diversos modos en que nos lo presenta el **λόγος**. "Existenciales" y "categorías" son las dos posibilidades fundamentales de los caracteres del "ser". A cada ente hay que preguntarle en cada caso de distinta manera, según sea un "quién" (existencia) o un "qué" (subsistencia, presencia en su sentido más amplio). Para considerar la relación entre ambos tipos de caracteres hay que despejar previamente, ineludiblemente, el horizonte de la cuestión del "ser".

Ya en la Introducción advirtiéndose que la analítica existencial del DASEIN tiene un objetivo casi tan perentorio como la propia cuestión del "ser": se trata de franquear un apriori que ha de quedar patente para poder dilucidar filosóficamente la cuestión de "qué sea el hombre". La analítica existencial del DASEIN es previa a toda psicología y antropología y, por supuesto, a toda biología. Deslin-dándola de estas posibles investigaciones en torno al DASEIN cabe perfilar mejor el tema de dicha analítica. Lo cual mostrará aún más perentoria su necesidad.

#### & 10.- Delimitación de la analítica del DASEIN respecto de la Antropología, la Psicología y la Biología.

Tras de haber diseñado inicialmente y de manera positiva el tema de una investigación, siempre es interesante marcar sus límites y registrar sus notas negativas, pese a que las disquisiciones sobre lo que no debe hacerse suelen ser estériles. Quede claro que las cuestiones planteadas, los propios planteamientos, y las investigaciones realizadas hasta ahora en torno al DASEIN, por fecundos que



hayan sido sus resultados, dejan al margen el verdadero problema filosófico; y que, mientras sigan sin abordarlo, mal podrán pretender lograr lo que en el fondo constituye su empeño. Nuestro deslinde de la analítica existencial respecto de la Antropología, la Psicología y la Biología, afecta exclusivamente a la cuestión fundamentalmente ontológica. Desde el punto de vista "teorético-científico" estas delimitaciones resultan forzosamente deficientes, aunque sólo sea porque la estructura científica de las mencionadas disciplinas - no la solvencia y probidad científica de sus cultivadores - es cada día más problemática y requiere nuevos impulsos y estímulos que han de surgir de esa misma problemática ontológica.

Historiográficamente cabe ilustrar así el objeto de la analítica existencial: Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del "cogito sum" como base inicial del filosofar moderno, indagó hasta cierto punto el "cogitare" del "ego"; pero no hizo hincapié en el "sum", a pesar de considerarlo tan originario como el "cogito". La analítica plantea la cuestión ontológica del ser del "sum". Y una vez determinado éste, cabrá captar el modo de ser de las "cogitaciones".

Con todo, esta ejemplificación historiográfica del objetivo de la analítica puede inducir a error o desviarnos, y una de las primeras tareas de dicha analítica será la de mostrar que el principio o supuesto de un yo, de un sujeto inmediatamente dado, malogra de raíz el examen de la constitución fenoménica del DASEIN. Toda idea de "sujeto", si no está clarificada por una previa delimitación ontológica de su fundamento, trae consigo ontológicamente la puesta del "subjectum" (ὑποκείμενον), por muy vivamente que uno se oponga en el plano óntico a la teoría de la "substancia del alma" o a la "cosificación de la conciencia". La propia "cosidad" exige de suyo una comprobación de su raigambre ontológica para poder plantear la cuestión de qué hemos de entender positivamente por la no cosificación del ser del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. Todos estos nombres designan determinadas zonas fenoménicas a la espera de su exacto perfil; pero se emplean y barajan con asombrosa despreocupación respecto de su ser medular. No es, pues, puro capricho ni prurito de originalidad el que en nuestra terminología evitemos dichos términos, como evitamos los de "vida" y "hombre" al designar el ente que somos nosotros mismos.

Mas, por otra parte, en todas las "filosofías de la vida" científicamente serias - la expresión "filosofía de la vida" suena como la de "botánica de las plantas" - late una tácita tendencia a la comprensión del ser del DASEIN. Lo sorprendente, y hé ahí el fallo fundamental, es que tales filosofías no se plantean el problema ontológico de la "vida" como un modo de ser.

Las investigaciones de W. Dilthey, es el problema de la "vida" el que las suscita y alienta. Dilthey trata de comprender las "vivencias" de la "vida" en las conexiones de su estructura y su evolución, considerando la vida en su integridad. Lo filosóficamente relevante de su "Psicología como ciencia del espíritu" no hay que buscarlo en el hecho de no orientarse ya según elementos y átomos psíquicos, y de no andar con reconstrucciones fragmentarias de la vida anímica, dado que enfoca el "total de la vida" y sus "formas", sino en el hecho de que con todo ello Dilthey se situaba en el camino hacia la cuestión de la "vida". Precisamente aquí aparecen flagrantes las limitaciones de su problemática y del aparato conceptual con que se expresa.

Estas limitaciones las acusan, las comparten con Dilthey y con Bergson todas las corrientes del "personalismo" y todas las tendencias a una antropología filosófica. Ni siquiera la interpretación fenomenológica de la personalidad, más radical y penetrante, llega a abordar en su genuína dimensión la cuestión del ser del DASEIN. Y con todas sus diferencias en el planteamiento, desarrollo y orientación en cuanto a la visión del mundo, las interpretaciones de Husserl (1) y de Scheler coinciden en la nota negativa de no plantear

=====

(1) Las investigaciones de E. Husserl sobre la "personalidad" están hasta ahora inéditas. La orientación fundamental de su problemática muéstrase ya en el trabajo titulado "Philosophie als strenge Wissenschaft" (La filosofía como ciencia estricta), publ. en LOGOS, I, 1910, p.319. La investigación va muy más allá en la segunda parte de "Ideas en zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" (Ideas para una Fenomenología pura y una ~~fenomenológica~~ Filosofía fenomenológica), cuya primera parte ( Vide este JAHRBUCH, T.I, 1913) expone la problemática de la "conciencia pura" como base para el estudio de la constitución de toda realidad. La 2ª parte analiza la constitución ya perfilada, desarrollándola en tres secciones: 1) Constitución de la naturaleza material; 2) Constitución ~~de la naturaleza animal~~ de la naturaleza animal; 3) Constitución del mundo espiritual (la posición personalista frente a la naturalista). Husserl inicia sus consideraciones con estas palabras: " Dilthey captó, sin duda, los problemas que constituyen nuestro objetivo, las direcciones en que había de realizarse la tarea; pero no llegó a formular de forma decisiva esos problemas ni dió con las soluciones metodológicamente ( Cont. al dorso)



la cuestión del "ser persona". Tomamos como ejemplo la interpretación de Scheler, no sólo porque los textos son más asequibles, (1), sino porque Scheler acentúa el "ser persona" como tal, y trata de definirlo deslindando el ser específico de los actos frente a todo lo "psíquico". Según Scheler, la persona nunca debe concebirse, pensarse, como una cosa o una substancia: "es más bien la unidad inmediata, directa, compartida, del vivir las vivencias, y no simplemente la cosa pensada tras y fuera de lo directamente vivido" (2). Persona no es un ser substancial cosificable. El ser de la persona no puede reducirse al de un sujeto de actos racionales sometidos a cierta normatividad o regulación.

La persona no es cosa, ni sustancia, ni objeto. Al decir esto subrayamos lo que Husserl indica (3) al reclamar para la unidad de la persona una constitución esencialmente distinta de la de las cosas de la naturaleza. Lo que Scheler dice de la persona lo formula también respecto de sus actos: "Un acto jamás es objeto, pues a la esencia del ser de los actos le es inherente el ser vividos sólo en su realización, y dados en la reflexión" (4). Los actos no son algo psíquico. La esencia de la persona entraña un existir tan sólo en la realización de actos intencionales, y por tanto esencialmente no es un objeto. Toda objetivación psíquica, y por consiguiente toda consideración de los actos como algo psíquico viene a ser una despersonalización. La persona se presenta en todo caso como realizadora de actos intencionales ligados por la unidad de sentido. El ser psíquico, pues, nada tiene que ver con el ser persona. Los actos son realizados, y la persona es su realizador. Pero ¿cuál es el sentido ontológico de ese realizar o ejecutar, y cómo determinar de manera ontológica positiva el modo de ser de la persona?

Ahora bien, el problema crítico no se reduce a esto. La cuestión afecta al ser del hombre en su integridad, habitualmente considerado como unidad corporal-anímica-espiritual. Cuerpo, alma, espíritu,

=====  
 (1) Vide JAHRBUCH este, T.I, 2 (1913), y T.II (1916), especialmente a partir de la p.242.  
 (2) Ibid. p. 243.  
 (3) Vide LOGOS, I, loc. cit.  
 (4) Ibid. II, p.246



pueden a su vez designar sectores fenoménicos convertibles en temas de investigación. Cabe hasta cierto punto descuidar su indeterminación ontológica; en cambio, la cuestión del ser del hombre no puede resolverse sumando los modos de ser del cuerpo, del alma y del espíritu, que encima se nos ofrecen todavía imprecisos. Incluso para tal indagación ontológica previa habría que presuponer una idea del ser de ese todo en su integridad. Pero lo que desvirtúa o despista en la problemática del ser del DASEIN es el simple atenerse a la antigua antropología cristiana, cuyas deficientes bases ontológicas tampoco han advertido ni el personalismo ni la filosofía de la vida.

Esta antropología tradicional entraña:

1.- La definición del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, expresión entendida en el sentido de "animal rationale". Aquí la índole del ζῷον, su modo de ser, se entiende como un estar presente, subsistente, un acaecer. En cuanto al λογος, es un atributo más excelso, cuyo modo de ser permanece tan oscuro como el del ente así reconstruido.

2.- El otro hilo conductor para determinar el ser y la esencia del hombre es teológico: και εἶπεν ὁ θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον και εἰκόνα ἡμετέραν και καθ' ὁμοίωσιν, "faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem" (1). La antropología teológica cristiana saca de aquí, contando también con la definición antigua, una interpretación del ente que denominamos hombre. El ser del "ens finitum" viene entonces a interpretarse de modo análogo a como es interpretado ontológicamente el ser de Dios según las pautas y los medios de la antigua ontología. La definición cristiana fué desteologizada a lo largo de la Edad Moderna; pero la idea de "transcendencia", según la cual el hombre se proyecta más allá de sí mismo, tiene sus raíces en la dogmática cristiana, de la que no se pretenderá decir que haya planteado jamás como problema ontológico el ser del hombre. Esta idea de transcendencia, según la cual el hombre es más que una esencia dotada de intelecto, ha cundido e influído en diversas versiones, cuyo origen cabe ilustrar con estas citas: "His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppetent, sed quibus transcenderet usque ad Deum et aeternam felicitatem" (2). El que el hombre tenga la mirada puesta

=====

(1) "Génesis" I, 26

(2) Calvino: "Institutio" I, 15, & 8



en Dios y esté atento a su palabra indica claramente que por su naturaleza le es cercano y semejante y mantiene relación con El, y todo ello se debe, sin duda, a que ha sido creado a imagen de Dios" (1)

Las fuentes principales de la antropología tradicional - la definición griega del hombre y el hilo conductor teológico - muestran cómo al investigar la esencia del hombre permanece olvidada la cuestión de su ser, estimándose más bien que el ser del "hombre" es algo "evidente", en el sentido en que lo son, al hacérsenos presentes, todas las demás cosas creadas. Estos dos hilos conductores vienen a enredarse en la antropología moderna con la fijación metodológica de un punto de partida constituido por la "res cogitans", la conciencia, el conjunto de las vivencias. Pero en tanto que las "cogitationes" permanecen ontológicamente indeterminadas, o tácitamente se da por descontada su evidencia, estimando que no ofrece problemas, la problemática antropológica seguirá también indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos.

Lo mismo cabe advertir de la psicología, cuyas tendencias antropológicas son hoy patentes. Su falta de base ontológica tampoco puede suplirse montando o refundiendo la antropología y la psicología en una biología general. Para considerar la biología como "ciencia de la vida" hay que fundamentarla hasta cierto punto, no exclusivamente en la ontología del DASEIN. La vida es una forma peculiar de ser, pero esencialmente sólo es accesible en el DASEIN. La ontología de la vida se desarrolla por el camino de una interpretación privativa: determina lo que tiene que ser para que pueda ser algo así como un mero vivir o seguir viviendo. Vivir no es mera presencia o subsistencia, ni tampoco un ser ahí. El DASEIN, a su vez, no puede ser determinado ontológicamente si lo enfocamos como vida (ontológicamente indeterminada) a la que se añade algo.

Al advertir, por parte de la antropología, la psicología y la biología, la falta de una respuesta inequívoca, ontológicamente fundamentada, a la cuestión de la índole, de la forma de ser de este ente que somos nosotros mismos, no enjuiciamos la positiva labor de estas disciplinas. Por otra parte, hay que mantener la conciencia de que estos fundamentos ontológicos nunca nos los podrá ofrecer en plan de hipótesis el material empírico: como que están ya ahí cuando se

===== (1) Zuinglio: "Von der Klarheit des Wortes Gottes" (De la claridad de la palabra Dios) (Deutsche Schriften, I, 56).



recoge ese material. El hecho de que la investigación positiva no se detenga a dilucidar tales fundamentos y los estime evidentes en modo alguno prueba que no constituyan en el fondo una problemática más radical que la de cualquier tesis de la ciencia positiva. (1)

& 11.- La analítica existencial y la interpretación del DASEIN primitivo. Dificultades en la obtención de un "concepto natural del mundo"

La interpretación del DASEIN en su trivialidad cotidiana no se identifica con la descripción de una fase primitiva del DASEIN, cuyo conocimiento pueda procurárnoslo empíricamente la antropología. Cotidianidad, trivialidad cotidiana irrelevante, no es lo mismo que primitividad. Más bien es un modo de ser del DASEIN, incluso cuando se desenvuelve en un medio cultural muy desarrollado y diferenciado, y precisamente entonces. Por otra parte, el DASEIN primitivo no deja de tener sus posibilidades de escapar a esa cotidianidad de nivel medio, y tiene también su cotidianidad específica. Tratar de analizar el DASEIN estudiando "la vida de los pueblos primitivos" puede tener su significación metodológica en cuanto que los "fenómenos primitivos" suelen estar menos encubiertos y ser menos complicados que los sometidos a una amplia autointerpretación del respectivo DASEIN. El DASEIN primitivo suele expresarse más directamente desde un originario comprometerse con los fenómenos, tomando este término en sentido fenomenológico. Una conceptualización, que desde nuestro punto de

=====

(1) Franquear el apriori no es construir de modo apriorístico. Gracias a E. Husserl hemos aprendido de nuevo, no sólo a comprender el sentido de toda auténtica "empirie" filosófica, sino también a manejar el instrumental necesario para tal comprensión. El "apriorismo" es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Por no tener nada que ver con una mera construcción, la investigación del apriori requiere una cabal preparación de la base fenoménica. El horizonte inmediato que ha de abrirse a la analítica del DASEIN nos lo ha de deparar su tónica cotidiana, la línea media de su cotidianidad.



vista pudiera parecer tosca y amañada, puede resultar positivamente fecunda para destacar las estructuras ontológicas de los fenómenos.

Hasta ahora, sin embargo, el conocimiento de los primitivos nos lo ha deparado la etnología, y ésta suele operar ya, desde la recogida inicial del material y en su discernimiento y elaboración, con determinados preconceptos e interpretaciones previas del DASEIN humano en general. Sería muy arriesgado afirmar que la psicología corriente y la psicología y la sociología científicas con las que trabaja el etnólogo garanticen científicamente una adecuada posibilidad de acceso, interpretación y expresión de los fenómenos sometidos a la tarea investigadora. Aquí nos encontramos en la misma situación que respecto de las disciplinas mencionadas anteriormente. La etnología supone ya de suyo, como hilo conductor, una adecuada analítica del DASEIN. Pero, comoquiera que las ciencias positivas ni pueden ni deben quedar pendientes de la tarea ontológica confiada a la filosofía, la investigación no va a desarrollarse como "progreso", sino como reiteración y depuración ontológica de lo descubierto ónticamente. (1)

Por fácil que sea distinguir formalmente la problemática ontológica y la investigación óntica, el desarrollo, y sobre todo el planteamiento de una analítica existencial del DASEIN tiene sus dificultades. En esta tarea destaca un objetivo que desde hace tiempo preocupa a la filosofía, pero cuya realización registra continuos fracasos: la elaboración de la idea de un "concepto natural del mundo".

El hecho de disponer de un rico repertorio de ~~xxxx~~ datos referentes

=====

(1) Ultimamente E. Cassirer, en su "Philosophie der symbolischen Formen" (filosofía de las formas simbólicas), 2ª parte: "Das mytische Denken" (El pensamiento mítico), 1925, ha hecho una interpretación filosófica del DASEIN mítico. Esta investigación pone a disposición de la etnología nuevas y más amplias orientaciones. Por lo que respecta a la problemática filosófica subsiste la cuestión de si los fundamentos de esta interpretación son lo bastante profundos y diáfanos, y sobre todo si la arquitectónica de la "Crítica de la razón pura" kantiana y su contenido sistemático pueden ofrecer perspectivas para semejante tarea, o si no habrá que fijar un nuevo y más originario punto de partida. El propio Cassirer advierte la posibilidad de cuestionarlo, a juzgar por la nota de la pág. 16 y sigs., donde alude al horizonte fenomenológico abierto por Husserl. En un coloquio que el autor de este libro pudo mantener con Cassirer, en ocasión de una conferencia en la sección hamburguesa de la "Kantgesellschaft", en diciembre de 1923, sobre "Objetivos y métodos de la investigación fenomenológica", convinimos en la necesidad de una analítica existencial, cuyo esbozo se trazó en dicha conferencia.



54

a las más diversas y remotas culturas y formas del DASEIN parece facilitar la empresa. Pero esto no pasa de apariencia, ya que en el fondo esta superabundancia de noticias contribuye a encubrir el verdadero problema. Una actitud sincrética, dispuesta a compararlo todo y a tipificarlo, no lleva al auténtico sentido de lo esencial. El encuadre de esa multiplicidad en una tabla no garantiza una efectiva comprensión de lo que hemos ordenado. El genuino principio del orden tiene su peculiar contenido real, y este contenido no va a descubrirnoslo ese ordenamiento, porque constituye su propio presupuesto. Para ordenar las imágenes y concepciones del mundo hay que contar con la idea explícita del mundo en general. Y si el "mundo" es de suyo un constitutivo del DASEIN, la elaboración conceptual del fenómeno "mundo" obliga a considerar las estructuras del DASEIN.

Cuanto de positivo y de negativo entrañan las consideraciones de este capítulo tiende a orientar rectamente la comprensión de la tendencia y del planteamiento de la problemática en la interpretación que sigue. Al fomento y a las exigencias de las disciplinas positivas existentes la ontología sólo puede contribuir indirectamente. La ontología tiene de suyo un objetivo peculiar, intrínseco, porque, allende la obtención de nociones acerca de los entes, el aguijón de toda búsqueda científica es el problema del "ser".





CAPITULO SEGUNDO

EL SER-EN-EL-MUNDO EN GENERAL COMO CONSTITUTIVO FUNDAMENTAL DEL DASEIN

=====

& 12.- Esbozo del ser-en-el-mundo desde la consideración del ser-en como tal.

En las consideraciones preliminares ( & 9 ) destacámos ya ciertos caracteres del DASEIN que deben de haber aclarado los derroteros de nuestra investigación, pero cuya estructura importa concretar. El DASEIN es un ente que, comprendiéndose en su ser, ha de habérselas con este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El DASEIN existe. Es el ente que soy yo mismo, e implica la individuación, la singularización personal como condición de su posible autenticidad o inautenticidad. El DASEIN existe en cada caso según uno de estos modos, o en cierta indiferencia modal respecto de ellos.

Estas determinaciones del ser del DASEIN hemos de considerarlas y comprenderlas a priori partiendo de ese constitutivo de su ser que denominamos ser-en-el-mundo. De su interpretación cabal depende el adecuado planteamiento de la analítica del DASEIN.

La propia forma de la expresión "ser-en-el-mundo" trata de subrayar que estamos ante un fenómeno unitario que ha de ser considerado en su integridad, no mediante un simple ensamblaje de piezas, sin que ello excluya la multiplicidad de sus elementos estructurales. El fenómeno al que responde dicha expresión ofrece en conjunto un triple aspecto:

1.- El "en el mundo": este elemento requiere la consideración de la estructura ontológica del "mundo" y la determinación de la idea de mundidad como tal. (Vide el cap.III de esta sección).

2.- El ente que se nos ofrece en ese ser y modo de ser-en-el-mundo. Hay que determinar el "quién", y determinarlo fenomenológicamente a nivel de la cotidianidad media del DASEIN. (Vide Cap.IV)

3.- El ser-en como tal, incidiendo en la constitución ontológica de esa inclusión o enclave. (cap.V).



Al destacar cualquiera de estos elementos constitutivos ponemos también de relieve los otros, ya que seguimos considerando el fenómeno en su integridad. El ser-en-el-mundo es a priori un constitutivo necesario del DASEIN, aunque no el determinante pleno y exclusivo de su ser. Y previamente al análisis temático de estos tres aspectos destacados debemos, para orientarnos, fijarnos, ~~fijarnos~~ en el último.

¿Qué significa ser-en? Cuando completamos el "ser-en" con "en-el-mundo" tendemos a comprenderlo como situable, como susceptible de cierto encuadre o localización. Ser-en viene entonces a significar el modo de ser de un ente que es o está en o dentro de otro: así, el agua en el vaso, el vestido en el armario. Con el "en" mentamos una relación óptica de dos entes que afecta a su lugar en el espacio. El agua y el vaso, el vestido y el armario, ambos se hallan de manera análoga espacialmente en un lugar. Esta relación óptica es susceptible de ampliación: así, el banco está en el aula, el aula en la Universidad, la Universidad en la ciudad, etc., hasta llegar a esta expresión: el banco está "en el espacio cósmico". Estos entes, cuyo ser el uno en el otro puede determinarse así, todos ellos tienen el mismo modo de ser: una presencia y subsistencia como de cosas que están ahí "dentro" del mundo. La presencia en algo presente, la copresencia con algo de la misma índole, en el sentido de una determinada relación de lugar, son caracteres ontológicos que denominamos categoriales, caracteres extraños al modo de ser del DASEIN.

En cambio, aquí el "ser-en" denota un constitutivo del ser del DASEIN, es un existencial. Por ello no cabe considerarlo como mera presencia de una cosa corpórea (el cuerpo humano) en otro ente que está ahí. El "ser-en" dista tanto de significar una implicación espacial como dista el "en" de significar originariamente una relación espacial de la índole mencionada (1). "En" proviene de "inhabitar", "habitare", residir, quedarse; y "an" (en la palabra alemana arcaica) denota habituación, familiaridad, compenetración, ocuparse de algo, según la significación de "colo" en el sentido de "habito" y "diligo". Al ente que entraña el ser-en según esta significación lo hemos caracterizado como el ente que soy yo mismo. La voz "soy" viene a ajustarse a la voz "en" (cabe a, al lado de); "yo soy" signi-

=====

(1) Vide Jakob Grimm: "Kleinere Schriften", T.VII, pág.247



fica entonces: yo habito, yo me encuentro en, cabe el mundo, como cabe a algo que me es bajo diversos ángulos familiar. La voz "ser", como infinitivo de "yo soy", es decir, comprendido como existencial, significa habitar en o cabe a..., estar adscrito, habituado o confiádo a... Según esto, "ser-en" es la expresión existencial formal del ser del DASEIN, cuyo constitutivo esencial es el de ser-en-el-mundo.

El "ser en o cabe al mundo", en el sentido de compenetración con el mundo, interpretación ésta que habremos de apurar, es un existencial fundado en el "ser-en". Y dado que estos análisis tratan de hacer ver una estructura originaria del ser del DASEIN, a cuyo contenido fenoménico han de ajustarse los conceptos de ser, y puesto que esa estructura es fundamentalmente inaprehensible mediante las categorías ontológicas tradicionales, importa considerar aún más de cerca este "ser en o cabe a". Escogemos de nuevo la vía del contraste frente a una relación óptica esencialmente distinta desde el punto de vista ontológico, es decir, categorial, aunque expresamos ambas relaciones con los mismos términos. Esta dilucidación fenoménica de unas distinciones ontológicas fundamentales que fácilmente se confunden, ha de ser explicitada, aun a riesgo de detenernos a aclarar lo que parece "evidente" u obvio. Porque el estado actual de la analítica ontológica muestra que nos hallamos muy lejos de confirmar tal evidencia, y más lejos todavía de haber interpretado cabalmente su sentido del "ser", y sobre todo de poseer, debidamente formulados, los adecuados conceptos estructurales.

El "ser cabe al mundo", en cuanto existencial, no significa en absoluto algo así como yuxtaposición o coincidencia perceptible. No se trata de la contigüidad de un ente denominado DASEIN a otro ente denominado "mundo". Sin duda que al decir, por ejemplo, "la mesa está junto a la puerta", "la silla está tocando la pared", expresamos que dos cosas se hallan juntas ante nosotros; pero en rigor no cabe ahí hablar de un toque o roce, porque, aparte de que siempre quedará un espacio entre la silla y la pared, la silla no puede de suyo tocar la pared aunque ese espacio intermedio se anulara. Para poder tocarla, sería menester que la pared pudiera, fuera capaz de encontrarse con la silla.

Un ente sólo puede tocar a otro en el mundo si tiene de suyo el modo de ser del "ser-en", si con su "ser-ahí" algo se le descubre como mundo, de suerte que desde ese mundo se le manifiestan por con-



tacto ciertos entes, haciéndosele accesibles en su mera presencia. Dos entes que están ahí en el mundo, y que, por lo demás, en sí se hallan "sin mundo", jamás podrán tocarse ni propiamente estar el uno cabe al otro. Esta expresión: "que, por lo demás, en sí se hallan sin mundo", importa subrayarla, porque también un ente que no está falto de mundo, como el propio DASEIN, se halla presente en el mundo, o dicho más exactamente, puede hasta cierto punto ser considerado con alguna razón como meramente presente. Bien que para ello hay que descartar la estructura existencial del DASEIN, o sencillamente no verla.

Con todo, guardémonos ~~de~~ involucrar la posibilidad de aprehender el DASEIN como algo meramente presente y el hecho de que tenga un modo peculiar de presencia, una presencia tal que no resulta accesible apartando la ~~vista~~ de sus estructuras específicas, sino comprendiéndolas previamente. El DASEIN comprende su genuino ser en el sentido de un cierto "ser efectivamente presente" ( Vide & 29). Desde el ángulo ontológico esta efectividad manifiesta del DASEIN es radicalmente diversa del hecho de tener delante una roca. La efectividad del factum DASEIN, diversificada en cada cual, la denominamos "facticidad". La intrincada estructura de esta ~~determinación~~ del ser ni siquiera como problema es visible, y hay que enfocarla a la luz de la constitución fundamental del DASEIN, puesta ya de manifiesto existencialmente. El concepto de "facticidad" implica el "ser-en-el-mundo" de un ente "intramundico", de un ente que se comprende como vinculado a su destino juntamente con el ser de los entes con los que se encuentra dentro de su propio mundo.

Inicialmente nos limitamos a hacernos cargo de la diferencia ontológica entre el "ser-en" como existencial y la "interioridad o interiorización" de la presencia mutua como categoría. Al deslindar así el "ser-en" no le negamos al DASEIN toda forma de "espacialidad"; al contrario, el DASEIN tiene una espacialidad peculiar, un peculiar "ser-en-el-espacio", que únicamente es posible sobre la base del "ser-en-el-mundo". De ahí que ontológicamente tampoco quepa explicar el "ser-en" mediante una caracterización óptica que viniera a decir, por ejemplo, que el ser-en un mundo es una propiedad espiritual, y la "espacialidad" del hombre una condición o nota de su corporeidad específica, fundada a su vez en la corporeidad en general. Esto sería involucrar las presencias de algo espiritual y algo corporal, y el ser del ente así compuesto resulta, como tal, muy oscuro. Lo que



facilita la comprensión de la espacialidad existencial del DASEIN es la comprensión del "ser-en-el-mundo" como su estructura esencial. Y este enfoque es el que nos guarda de no ver tal estructura o de descartarla previamente: negligencia ésta motivada no ontológicamente, pero sí por una "metafísica" que acoge la opinión ingenua que considera al hombre como una cosa en principio espiritual y luego confinada "en" un espacio.

El "ser-en-el-mundo" del DASEIN, en su facticidad, se ha fragmentado, casi desintegrado en determinados modos del "ser-en", cuya multiplicidad cabe repasar, por vía de ejemplo, en este recuento: tener que hacer algo, tener que ocuparse o habérselas con algo, establecer o restablecer algo, cuidar o encargarse de algo, emplear o servirse de algo, abandonar, prescindir, dejar perder algo, emprender, lograr, examinar, inquirir, tratar, exponer, definir... Estos modos del "ser-en" son un ocuparse o cuidarse de..., cuya caracterización precisaremos. Y modos de ese "cuidado" son también los modos deficientes del omitir, descuidar, renunciar, descansar, modos, todos ellos, que denotan un "limitarse a", un "nada más que" en cuanto a las posibilidades de ese cuidarse, ocuparse o preocuparse. En principio esta expresión - "cuidado, ocuparse de, preocuparse de..." - tiene una significación precientífica que responde a la idea de realización, elaboración, gestión, y también a la idea de despachar o liquidar un asunto. Puede asimismo significar "procurarse algo"; y, en otro giro característico, cuidar de que una empresa no fracase o se malogre, implicando entonces cierto temor o recelo, un mantenerse en guardia.

Frente a estas significaciones precientíficas, ónticas, aquí empleamos el término "cuidado" como término ontológico (existencial) que designa el ser de un posible "ser-en-el-mundo". No lo hemos elegido como para dar a entender que el DASEIN sea en principio y en gran medida económico y "práctico", sino porque el genuino ser del DASEIN debe ser interpretado como "cuidado", tomando este término como expresión de un concepto estructural ontológico. (Vide el cap.VI de esta sección). "Cuidado" ("Sorge", "cura") nada tiene que ver en sí con "fatiga", "pena", "tristeza", "melancolía", "inquietud", "pesadumbre vital", estados de ánimo que cabe registrar ónticamente en todo DASEIN. Más bien estos estados - como, por otra parte, la despreocupación, el descuido, o la tranquilidad - en tanto son posibles en cuanto que el DASEIN, ontológicamente comprendido, es "cuidado".



Porque al DASEIN le es por esencia inherente el "ser-en-el-mundo", su ser respecto del mundo es esencialmente un cuidarse, ocuparse, preocuparse de...

Conforme a lo expuesto, el "ser-en" no es una "propiedad" que el DASEIN pueda tener o no tener, tenerla unas veces y otras no, una propiedad sin la cual podría ser tan bien como con ella. No cabe pensar que el hombre es, y que luego se le añade ocasionalmente una relación <sup>ontica</sup> con el "mundo". El DASEIN nunca es en principio un ente exento, por así decirlo, de "ser-en", que a veces se le ocurre asumir una "relación" con el mundo; el DASEIN asume sus relaciones con el mundo porque es tal DASEIN en cuanto que es-en-el-mundo. Esta constitución de su ser no es simple resultado de que coincida con el mundo, de que se le junte otro ente. La "coincidencia" o el "encuentro" de este otro ente "con" el DASEIN sólo le es posible a aquel ente en cuanto que le es dado mostrarse de suyo en el mundo.

El aserto hoy tan usual de que el hombre tiene su mundo circunstante, su propio ambiente, ontológicamente no cobra su sentido hasta que precisamos ese "tener". La posibilidad de ese tener está fundada en la constitución existencial del "ser-en". Como ente así radicado, el DASEIN puede descubrir expresamente a los entes con que se encuentra en ese mundo circunstante, y puede saber de ellos, disponer de ellos, tener un mundo. La expresión óntica y trivial: "tener un mundo circunstante", un ambiente, es ontológicamente un problema, y para resolverlo hay que determinar antes ontológicamente el ser del DASEIN. El hecho de que en biología, sobre todo después de K.E. von Baer, se utilice esa estructura del ser, no significa que su empleo en filosofía denote "biologismo": porque tampoco la biología puede como ciencia positiva descubrir ni precisar esa estructura, sino que ha de presuponerla y utilizarla. Sólo cuando concebimos tal estructura como estructura del DASEIN cabe explicitarla como el apriori del objeto temático de la biología. Unicamente tras orientarnos en la estructura ontológica así concebida puede perfilarse a priori de manera negativa o excluyente la estructura del ser de la "vida". Tanto óntica como ontológicamente la primacía corresponde al "ser-en-el-mundo" como "cuidado". La interpretación fundamental de esta estructura se realiza y comprueba en la analítica del DASEIN.



Ahora bien, la determinación de la constitución del ser, tal como hemos venido haciéndola, ¿no se desenvuelve exclusivamente mediante expresiones y asertos negativos? Lo único que al cabo se nos dice es lo que ese "ser-en", que estimamos fundamental, no es. En efecto. Pero importa advertir que ese predominio de unas características negativas en las formulaciones no es casual, sino que patentiza la peculiaridad del fenómeno; dichas características, en cuanto que se ajustan a tal fenómeno, tienen un sentido auténticamente positivo. La descripción fenomenológica del "ser-en-el-mundo" es un genuino rectificar desfiguraciones y encubrimientos, porque este fenómeno es en cierto modo ya visto de suyo en cada DASEIN. Y esto es así porque responde a la estructura fundamental del DASEIN, cuyo ser está de suyo abierto a la comprensión del "ser". Las más de las veces el fenómeno es radicalmente incomprendido, o deficientemente interpretado desde el ángulo ontológico. Este ver en cierto modo, y las más de las veces malentender, se debe a la misma constitución del ser del DASEIN, que hace que éste ~~comprenda~~ se comprenda ontológicamente a sí mismo y comprenda su "ser-en-el-mundo" desde los entes y desde el ser de los entes que no son él y con los cuales se encuentra "dentro" de su mundo.

En el propio DASEIN, y para él, esta constitución del ser es ya de algún modo conocida. Mas para conocerla bien hay que conocer el mundo atendiendo a la relación ejemplar del "alma" con el mundo. El conocimiento del mundo ( $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ ), en cuanto referencia o interpelación al mundo ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), funciona como modo primario del "ser-en-el-mundo" sin llegar a comprenderlo como tal. Pero, por permanecer esta estructura del ser inaccesible ontológicamente - aunque ópticamente la experimentemos como relación entre el ente mundo y el ente alma -, y porque la comprensión inicial del "ser" se apoya ontológicamente en los entes del mundo, inténtase comprender esta relación entre los entes mencionados basándola en ellos y en su presencia.

El "ser-en-el-mundo", si bien se tiene de él cierta experiencia y noción prefenomenológicas, resulta invisible desde una interpretación ontológicamente inadecuada que nos da la constitución del DASEIN como algo evidente. Lo evidente se convierte entonces en punto de arranque para la problemática de la teoría o de la "metafísica del conocimiento". Porque ¿qué más comprensible de suyo que la refe-







una propiedad exterior, ha de ser algo "interno"; y cuanto más claro vemos esto, distinguiéndolo de cualquier ente físico o psíquico, tanto más libres de prejuicios parece que abordamos la cuestión de lo esencial del conocimiento, y que esclarecemos la relación entre sujeto y objeto.

La cuestión al cabo es ésta: ¿Cómo el sujeto cognoscente sale de su "esfera" interior hacia "otra exterior"? ¿Como en general puede el conocer tener un objeto? ¿Cómo hay que concebir el objeto para que el sujeto llegue a conocerlo sin correr el riesgo de saltar a otra esfera? Pero en esta constelación de cuestiones falta una que en definitiva es el gran tema: la del modo de ser de este sujeto cognoscente. Desde luego, se da por ~~sentado~~ <sup>sentado</sup> que las expresiones "interior", "esfera interior" del sujeto no responden a la idea de caja o jaula; pero nada se dice respecto del significado positivo de esa interioridad de la inmanencia donde en principio reside el conocimiento, ni respecto del modo como esa interioridad del conocer se funda en la forma de ser del sujeto. Ahora bien, sea cual fuere la interpretación de esta esfera interior, basta plantearnos la cuestión de cómo el conocer sale de ella y trasciende, para advertir la problematicidad de dicho conocer y la necesidad de aclarar el qué y el cómo del conocimiento.

En este punto domina una ceguera general, y tácitamente se admite que conocer es un modo de ser del DASEIN en cuanto "ser-en-el-mundo", cuyo fundamento óntico estriba en la propia constitución de su ser. Pero si, ciñéndonos a lo fenoménico, nos contentamos con decir que conocer es un modo de ser del "ser-en-el-mundo", acabamos eludiendo el problema radical del conocimiento: porque ¿qué cabe ya cuestionar, si se da por sentado <sup>que el conocer</sup> está ya cabe su mundo, ese mundo que debe alcanzar mediante un trascender del sujeto? Aparte de que en esta última pregunta vuelve a patentizarse el "punto de vista" constructivo, no justificado fenoménicamente, ¿qué otra instancia, sino el fenómeno mismo del conocimiento y la forma de ser del cognoscente ~~vay~~ a decidir si hay un problema cognoscitivo y en qué sentido haya de haberlo?

Si ahora nos preguntamos qué es lo que se nos muestra en el fenómeno mismo del conocimiento, hay que dejar sentado que ese conocer se basa de antemano en un "ser-ya-cabe-el-mundo", que constituye esencialmente el ser del DASEIN. Este "ser-ya-cabe-a" no es una

actitud meramente contemplativa, ni mucho menos boquiabierta, ante algo que está ahí. El "ser-en-el-mundo" es, en cuanto "cuidado", un vivir atento, pendiente de ese mundo. Para que sea posible el conocimiento como determinación teórica de algo que se presenta ante nosotros es menester una previa deficiencia de ese habérselas con el mundo bajo el signo del cuidado. Si nos abstenemos de todo disponer, de todo manejar y ocuparse, el cuidado reduce a un modo residual del "ser-en", en un mero demorarse en tal o cual cosa.

Sobre la base de esta forma de ser respecto del mundo, que hace que los entes del mundo se nos ofrezcan en su mero aspecto (εἶδος), y como modalidad de esta forma de ser, es posible la percepción de lo presente, y este percibir es un abordar expresamente aquello con que nos encontramos, un enfocar lo que está ahí delante, adoptando desde el primer momento un punto de vista. Este enfoque se produce a la manera de un peculiar detenerse junto al ente. Y en este detenerse - al margen de cualquier manipulación o utilización - realízase la percepción de lo que está ahí, percepción que es como un hablar y discernir algo en cuanto algo. Fundamentada en esta interpretación, en el más amplio sentido, la percepción se convierte en definición, y lo así percibido y determinado puede ser expresado en proposiciones, mantenido y guardado. Hé ahí un modo de ser en el mundo que no debe interpretarse como un "proceso" por el cual un sujeto se procura representaciones que guarda allá dentro, y respecto de las cuales podrá eventualmente plantearse la cuestión de su ajuste a la realidad.

En este dirigirse a..., en este captar, el DASEIN no sale de su reducto interior como si hubiera permanecido allí desde un principio encapsulado, sino que, conforme a su forma primaria de ser, está ya desde siempre fuera, cabe a algún ente del mundo ya descubierto. El determinarse cabe al ente, determinándolo, ~~no~~ es dejar la esfera interna, sino que en este mismo estar fuera cabe al objeto el DASEIN se mantiene adentrado, es decir, existe como ser-en-el-mundo que conoce. Y el percibir lo conocido tampoco es un volverse al reducto de la conciencia con la pieza cobrada, sino que en ese percibir y retener el DASEIN cognoscente se mantiene, como tal DASEIN, fuera. En el mero conocer la conexión del ser del ente, en la mera representación, en el simple pensar en ello, yo estoy ahí fuera en el mundo, como lo estoy en cualquier percepción originaria. Hasta el



olvido de algo, en el que parece haberse roto toda relación óptica respecto de lo conocido anteriormente, y asimismo en toda ilusión, en todo error, hay que apreciar una modificación del "ser-en" originario.

Este panorama fundamental de los modos de ser-en-el-mundo, base del conocimiento del mundo, deja claro que en el conocimiento el DASEIN asume una situación nueva respecto del mundo ya descubierto en cada caso. Esta nueva posibilidad de ser puede a su manera perfilarse, convertirse en tarea y orientarse científicamente hacia el "ser-en-el-mundo". Pero el conocimiento, ni crea ab initio un commercium del sujeto con el mundo, ni hace surgir este commercium de una proyección o acción del mundo sobre el sujeto. Conocer es un modo del DASEIN fundado en el "ser-en-el-mundo". De ahí la necesidad de una interpretación previa de este "ser-en-el-mundo" como constitutivo fundamental.



CAPÍTULO TERCERO  
LA MUNDIDAD DEL MUNDO  
=====

& 14.- La idea de la mundidad del mundo en general.

El ser-en-el-mundo hemos de contemplarlo inicialmente enfocando el momento o elemento estructural "mundo". Esta parece tarea fácil, y tan trivial que llegamos a creernos dispensados de ella. ¿Qué es, al cabo; eso de describir "el mundo" como fenómeno? Hacer ver cuanto en el ámbito del mundo se muestra como "existente". Y un primer paso consiste en enumerar lo que en ese mundo se nos ofrece: casas, árboles, hombres, montañas, estrellas. Podemos describir el aspecto de esos entes, y exponer cuanto acontece en ellos. Pero ésta es sin duda una "tarea" prefenomenológica irrelevante para un análisis fenomenológico. La descripción afecta <sup>sólo</sup> al ente, es óptica, y lo que se busca es el "ser". "Fenómeno" en sentido fenomenológico fué definido ya formalmente como aquello que se muestra en cuanto "ser" y estructura del "ser".

Según esto, describir fenomenológicamente el "mundo" será poner de manifiesto el ser de lo que existe ante nosotros en el mundo y fijarlo conceptual y categorialmente. Dentro del mundo están las cosas: las naturales y las "dotadas de valor". Su condición de cosa ya es problema; y, dado que la "cosidad" de las segundas se basa en la de las primeras, el tema primario ha de ser el "ser" de las cosas de la naturaleza, la naturaleza como tal. El carácter del ser de las cosas naturales, de las sustancias, fundamento de todo, es la sustancialidad. ¿Y qué es lo que constituye su sentido ontológico? Hé ahí el alcance y el derrotero de nuestra investigación.

Ahora bien, ¿abordamos con ello el problema ontológico del "mundo"? La problemática que hemos esbozado es sin duda ontológica; pero, aun logrando explicar el ser de la naturaleza conforme a los más estrictos postulados científicos, esta ontología no afecta propiamente al fenómeno "mundo". La propia naturaleza es un ente que encontramos en el ámbito del mundo, y que podemos descubrirlo por diversos caminos y a distintos niveles.

¿Habremos de fijarnos, entonces, en los entes cabe a los cuales el DASEIN se detiene en principio y de ordinario, en las cosas "dotadas de valor"? ¿No son ellas las que "propiamente" nos muestran el mundo



en que vivimos? Quizá, en efecto, nos muestran de manera más penetrante eso que llamamos "mundo"; pero tales cosas son también entes "dentro" del mundo.

Ni la descripción óptica de cuanto existe en el mundo, ni la interpretación ontológica del ser de esos entes, llega a calar en el fenómeno "mundo". Ambas formas de acceso al "ser objetivo" dan ya por supuesto, cada una a su modo, el "mundo".

¿Será acaso imposible considerar en general el "mundo" como determinación de los entes mencionados? Sin embargo, a estos entes los denominamos intramúndicos. ¿Será el "mundo" una característica del ser del DASEIN, de suerte que cada DASEIN tiene su mundo? ¿No resulta el "mundo", entonces, algo subjetivo? ¿Cómo, pues, será posible un mundo "comunal" en el que ciertamente somos? ¿Qué mundo es el que mentamos al plantear esta cuestión del "mundo"? No mentamos este ni aquel mundo, sino la mundidad del mundo en general. ¿Por qué camino captaremos ese fenómeno?

"Mundidad" es un concepto ontológico, que expresa la estructura de un elemento constitutivo del "ser-en-el-mundo". Este ser en el mundo lo consideramos una determinación existencial del DASEIN; por tanto, la mundidad es un "existencial". Cuando nos preguntamos ontológicamente por el "mundo", en modo alguno nos salimos del campo temático de la analítica del DASEIN. "Mundo", desde este ángulo ontológico, no es una determinación del conjunto de entes que difieren esencialmente del DASEIN, sino un carácter del propio DASEIN. Lo cual no empece para que la investigación del fenómeno "mundo" haya de pasar por aquello que hay en él. La tarea de una "descripción" fenomenológica del mundo se halla hoy tan poco expedita, que ya su adecuado planteamiento requiere aclaraciones ontológicas esenciales. (a)

=====

(a) Reitero aquí la indicación de que, por tener los términos "mundanidad" y "mundano" una significación corriente muy afectada por criterios ético-religiosos, recurro a los de "mundidad" y "múndico". Al distinguir luego entre "múndico" e "intramúndico" cabría advertir que los seres de índole diferente a la del DASEIN son los <sup>esencialmente</sup> ~~esencialmente~~ mundicos, y que sóloamente el DASEIN puede ser mundano.



De cuanto llevamos dicho, y del significado que suele dársele al término "mundo" se infiere que es notoriamente equívoco. Para dilucidarlo precisa analizar la significación de los fenómenos a que cabe referirse al emplear dicho término, y sus conexiones:

1.- "Mundo", como ~~fenómeno~~ concepto óntico que engloba la totalidad de cuanto existe, de cuanto podemos considerar subsistente dentro del universo.

2.- "Mundo", como término ontológico referido al ser de los entes a que acabamos de aludir. En este sentido puede significar cada uno de los sectores que a su vez abarcan una multiplicidad de entes. Así, hablamos, por ejemplo, del "mundo" del matemático, que es el sector en el que se nos ofrecen los posibles objetos de la matemática.

3.- "Mundo", en un sentido óntico, pero no referido a los entes que difieren esencialmente del DASEIN, sino como el ambiente en que de hecho vive el DASEIN. "Mundo" tiene aquí una significación existencial preontológica, desplegándose en diversas posibilidades: expresa el ámbito "comunal" en el que nos desenvolvemos, o el ambiente más "propio" y cercano (privado, doméstico).

4.- "Mundo", en fin, como el concepto ontológico-existencial de la "mundidad". Aquí la mundidad es modificable según el conjunto estructural de cada mundo, pero implica en sí el a priori de la mundidad en general.

Terminológicamente empleamos el vocablo "mundo" en la significación apuntada en el nº 3. Cuando lo empleamos en el sentido registrado en el nº 1, lo entrecomillaremos. El derivado "múndico" denota un modo de ser del DASEIN, nunca un modo de ser de los entes que se nos ofrecen en el mundo. A éstos los denominamos intramúndicos, pertenecientes al mundo.

Una ojeada a las ontologías elaboradas hasta ahora muestra que, al pasar por alto en la constitución del DASEIN su "ser-en-el-mundo", se ha saltado el fenómeno de la mundidad, intentando una interpretación del mundo a partir ~~del ser de los entes~~ del ser de los entes que en el mundo se nos presentan sin acabar de desvelársenos cabalmente, o sea, a partir de la naturaleza. La naturaleza, entendida categorial-ontológicamente, es un caso límite del ser de los posibles entes intramúndicos. Lo existente, en cuanto naturaleza, sólo puede descu-



brirlo el DASEIN desde un determinado modo de su ser-en-el-mundo. Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundización del mundo. La "Naturaleza", como compendio categorial de las estructuras del ser de los entes con que nos encontramos en el mundo, jamás puede hacer comprensible la mundidad. Bien que tampoco el fenómeno "naturaleza" es ontológicamente asequible en el sentido con que lo enfocó el romanticismo, sino partiendo del concepto de mundo, es decir, de la analítica del DASEIN.

En cuanto al problema del análisis ontológico de la mundidad del mundo, la ontología tradicional, en el supuesto de que llegue a ver el problema, discurre por un callejón sin salida. Por otra parte, una interpretación de la mundidad del DASEIN y de las posibilidades y los modos de su mundización, habrá de mostrar por qué el DASEIN, en su conocimiento del mundo, pasa por alto óntica y ontológicamente el fenómeno de la mundidad. El hecho de esta omisión indica que es menester tomar especiales precauciones para, al acceder al fenómeno de la mundidad, precisar el punto de partida fenoménico a fin de evitar tal omisión.

Ya quedó hecha la indicación pertinente. El ser-en-el-mundo y el mundo en sí deben convertirse en tema del análisis que examina la trivialidad cotidiana como modo inmediato de ser del DASEIN. Hay que incidir en ese cotidiano ser-en-el-mundo, y al considerarlo fenoménicamente divisaremos de algún modo el mundo.

El mundo inmediato del DASEIN en esa cotidianidad media es el mundo circunstante, ambiental. Partiendo de este carácter existencial del ser-en-el-mundo, así considerado, llegamos a la idea de mundidad. La mundidad del mundo ambiental la indagamos a través de una interpretación ontológica de los entes con que el DASEIN ha de habérselas en ese mundo. El término "mundo circunstante", mundo ambiental ("Umwelt"), denota con el "um" cierta espacialidad, si bien este entorno ("Umherum") no tiene en principio un sentido "espacial". El carácter espacial lo dilucidamos propiamente desde la estructura de la mundidad. Partiendo de ahí cabe advertir fenoménicamente la espacialidad del DASEIN apuntada en el § 12. Pero la ontología ha intentado interpretar el ser del mundo como "res extensa" partiendo de la espacialidad. Esta ontología del mundo, que apura su contraposición a la "res cogitans" - "res cogitans" que ni óntica ni ontológicamente se identifica con el DASEIN -, se nos ofrece en Descartes.



Frente a ella es menester un análisis de la mundidad que puede desarrollarse en estas tres fases: A.- Análisis de la mundidad ambiental y de la mundidad en general. B.- Rasgos relevantes del análisis de la mundidad frente a la ontología cartesiana del "mundo". C.- El ámbito del mundo circunstante y la "espacialidad" del DASEIN.

A.- ANALISIS DE LA MUNDIDAD AMBIENTAL Y DE LA MUNDIDAD EN GENERAL=

& 15.- El ser de los entes con que nos encontramos en el mundo circunstante.

La dilucidación fenomenológica del ser de los entes con que nos encontramos de manera inmediata realizase al hilo de nuestro cotidiano trato con ellos en el mundo. Este trato ofrece formas diversas según el modo de contar con ellos. Pero, como ya se advirtió, de momento no se trata de un conocer perceptivo, sino de un conocimiento que mira a su empleo y manejo, o al modo de haberse con ellos. El problema fenomenológico incide fundamentalmente en el ser de los entes que se nos ofrecen en ese encuentro y trato. Para asegurarnos un cabal enfoque precisa una previa consideración metodológica.

En la investigación y explicitación del "ser" el ente es algo previo y concomitante, y todo aquello que el cuidado va acusando en el mundo circunstante convirtiéndose en tema de análisis. Estos entes no son objeto de ningún conocimiento teórico del "mundo"; son objeto del uso, de la producción, etc. El conocimiento fenomenológico mira primordialmente al "ser" y desde esa tematización del "ser" aborda lo existente. Esta consideración fenomenológica no apunta a las calidades efectivas de los entes, sino a la determinación de la estructura de su ser. Pero, en cuanto indagación del "ser", resulta expresión genuína y explícita de una comprensión que afecta al DASEIN y que se acusa muy viva en todo trato con lo existente.

El ente fenomenológicamente pre-temático, el ente con el que simplemente uno se encuentra o que uno emplea, resulta accesible al tenerlo en cuenta, al contar con él, al asumirlo conforme a los modos del cuidado. En rigor, hablar de "asumir" es equivoco, pues no necesitamos tal en nuestro trato con dichos entes. Pensemos en la actitud cotidiana habitual que mantiene el DASEIN: por ejemplo, al





abrir la puerta hago uso del pestillo. Para acceder fenomenológicamente a los entes que así se nos ofrecen hay que descartar cualquier tipo de interpretación que tienda a adelantarse encubriendo el fenómeno del "cuidarse u ocuparse de", ya que ello viene a encubrir todavía más los propios entes. Estos errores fatales se advierten muy claramente cuando, al proseguir la indagación, nos preguntamos qué entes deben constituirse en base y tema previo del análisis fenomenológico.

Suele responderse que las cosas. Pero con esa respuesta evidente falla quizá esa base previa que buscamos, pues, al tomar como "cosa" ("res") el ente, hemos aventurado ya una caracterización ontológica. El análisis que parte de tales entes para plantear la cuestión del "ser" apunta a la "cosidad" y a la realidad: con lo que la explicación ontológica va registrando, conforme avanza, ciertos caracteres del ser, tales como la sustancialidad, la materialidad, la extensión, la contigüidad, la yuxtaposición... Bien entendido que los entes con que nos encontramos y contamos hállanse ya inicialmente, incluso preontológicamente, latentes en ese "ser". Al considerar las cosas como entes que se nos ofrecen inicialmente, incurrimos en un fallo ontológico, aunque ópticamente se esté mentando algo distinto. Lo que propiamente se mienta e importa permanece impreciso. Y cuando caracterizamos estas "cosas" como "cosas dotadas de valor", ¿qué significa ontológicamente esto del valor? ¿Cómo fijamos categorialmente este "estar dotadas"? Aparte la oscuridad de esta estructura de lo valioso, ¿penetramos con todo ello el carácter fenoménico del ser de los entes con que hemos de habérnoslas en nuestro ocupado y preocupado andar?

Para denominar las "cosas" los griegos emplearon un término apropiado: *πράγματα*, esto es, aquello con que nos las habemos en nuestro andar atentos, con cuidado (*πρόξις*). Pero no aclararon ontológicamente el carácter específicamente "pragmático" de los *πράγματα*, definiéndolos en principio como meras cosas. Nosotros, al ente con el que contamos en nuestro ocupado y cuidadoso andar, lo denominamos instrumento, utensilio, útil. Contamos con el "útil", con los "útiles", para escribir, coser, hacer algo, medir, trasladarnos. Importa, pues, poner de manifiesto la índole del "útil", comenzando por precisar rigurosamente qué es lo que lo convierte en tal "útil", qué es eso de la utilización, de la utilidad.



Estrictamente considerado, nada es de suyo, aisladamente, un "útil". Lo es en cuanto se inserta en un conjunto bajo ese signo de la utilización. El útil es esencialmente "algo para...", e implica un complejo de referencias según las modalidades de ese "para": utilidad, adecuación, aplicación, manejo. En la estructura del "para" hay una referencia de algo a algo. Estamos ante un fenómeno cuya génesis ontológica irá esclareciéndose en los análisis subsiguientes. El útil, en cuanto tal, lo es siempre por su adscripción e condicionamiento a otro medio: palillero, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventana, puertas, habitación. Estas cosas jamás se muestran en principio autónomas para luego llenar un recinto como suma de objetos reales. Aquello con que nos encontramos de modo inmediato, aunque no constituya el tema de nuestra consideración, es el cuarto, el aposento; pero no en el mero sentido espacial, geométrico, como algo "constituído entre cuatro paredes", sino como medio habitable, como habitación. Partiendo de ahí va mostrándose el arreglo y la disposición de la misma, y cada útil en su singularidad. Inicialmente, empero, lo que hemos descubierto es un conjunto de útiles.

El trato, el uso específico del útil, condición para que éste pueda mostrarse en su genuino ser - por ejemplo, el martillar respecto del martillo -, ni es un aprehender temáticamente el martillo como cosa, ni mucho menos su empleo va a descubrirnos la estructura del ente como tal. El martillar no queda en un mero conocimiento de ese carácter de útil que el martillo tiene, sino que viene a ser una apropiación de ese útil más allá del conocimiento. Aquí el "contar con" se subordina al "para". Cuanto más efectivamente se supere la mera contemplación de la cosa denominada martillo, cuanto mejor se agarre y maneje, tanto más genuína la relación con él, tanto más claramente lo vemos como lo que realmente es: un útil. El martillar es lo que nos descubre y confirma la específica "manejabilidad" del martillo. A esta forma de ser del útil, en la que éste se manifiesta propiamente, la denominamos disponibilidad, estar a mano.

Precisamente porque el útil tiene ya este "ser-en-sí", y no es simplemente una cosa que está ahí delante, resulta disponible, manejable, en el sentido más amplio del término. La mera visión de las cosas, por aguda que fuere, ni su mera consideración teórica,



no nos descubre su disponibilidad. Pero tampoco nuestro empleo y manejo de ellas <sup>el trato utilitario-profesional,</sup> es algo ciego, sino que implica un modo previo de verlas que orienta la manipulación prestándoles su específica adaptabilidad. El andar con el útil entre manos implica la compleja referencia a un "para". Y la consideración de estos ajustes y condicionamientos es lo que denominaremos "circunspección". (a).

La actitud ~~XXXXXXXXXX~~ práctica no es "ateorética" en el sentido de falta de visión mental. Su diferenciación de la actitud teórica no estriba sólo en que ésta contemple y aquélla actúe, ni en que al obrar o actuar se aplique cierto conocimiento teórico para no proceder ciegamente, sino que en la consideración teórica hay originariamente un contar con, un cuidarse de, y en el obrar hay un modo de visión. La actitud teórica es un contemplar desinteresado; pero esto no significa que carezca de reglas y finalidades, que se las procura y a las que se ajusta con el método.

Lo disponible, lo a mano, no es captado teóricamente, ni en principio es objeto de detenida previsión. La peculiaridad de lo que se halla inmediatamente a mano es, por así decirlo, el reducirse a su condición de disponible para quedar así propiamente a mano. El trato cotidiano no se detiene en los útiles, en los medios, en los instrumentos, sino que mira a la obra, a lo que hay que producir en cada caso, a lo que constituye la finalidad primordial del andar "en cuidado". La obra viene entonces a recoger, a compendiar el conjunto de referencias dentro de las cuales se encuadra y se nos ofrece el útil.

La obra que hay que hacer, la que constituye el "para qué" del martillo, de la garlopa, de la aguja, es a su vez un medio para un fin. El zapato se fabrica para calzarnos; el reloj, para marcar la hora. La obra en la que andamos ocupados especialmente, en la que trabajamos, manifiesta su finalidad en su aplicabilidad esencial. Es pedida o encargada con miras a su uso y por el complejo de refe-

=====

(a) El término "Umsicht", que literalmente significa mirada en torno, lo traducimos aquí por "circunspección" dándole su sentido más literal, aunque en otros pasajes habrá que traducirlo, según el contexto, por prevención, previsión, cautela, etc.



rencias que su uso descubre.

Pero no sólo la obra implica esta aplicabilidad y este "para..."; el mismo producir es en cada caso la aplicación o el empleo de algo para algo. En la obra hay una referencia a los materiales: cuero, hilos, agujas, etc. El cuero, a su vez, es producto proveniente de unas pieles que proceden de animales, criados por otros animales. También hay animales que se hallan en el mundo sin que medie la crianza, y, aun mediando ésta, el animal viene a producirse en cierto modo a sí mismo. En el mundo circunstante también resultan accesibles, según esto, entes que de suyo no necesitan que los preparemos, pues están ya ahí a mano. El martillo, las tenazas, la aguja, entrañan una referencia: son de acero, hierro, bronce, piedra, madera. En el útil empleado descúbrese a través del uso la "naturaleza", la "naturaleza" a la luz de los productos naturales.

Por naturaleza no debe entenderse aquí lo que simplemente subsiste y está ahí delante, ni tampoco lo que llamamos "poder de la naturaleza" o "fuerza natural". El bosque es madera, la montaña es cantera, el río energía hidráulica, el viento es viento que empuja hinchando las velas. Al descubrir el mundo en torno vamos descifrando la "naturaleza". Cabe dejar aparte su forma de ser en cuanto disponible, y fijarnos y fijar tan sólo su simple presencia natural; pero en este modo de descubrirla la naturaleza se mantiene oculta como fuerza vital y creadora, esa fuerza que nos impresiona y sobrecoge al contemplar el paisaje. Las plantas del botánico no son las flores que contemplamos al pasar; el "nacimiento" de un río geográficamente localizado no es el manantial que vemos brotar en la ladera.

La obra producida, además del "para qué" de su utilización y el "de qué" de sus materiales, en los casos sencillos del trabajo manual, implica referencias a su realización y a quien la utiliza o disfruta. El traje se corta a la medida del cuerpo, y éste cuenta ya desde un principio. Esta referencia constitutiva se da también en la producción en serie o a gran escala, aunque de modo más impreciso, menos singularizado, teniendo en cuenta ciertos promedios. La obra hace que nos encontremos, pues, no sólo con el ente disponible, a mano, sino con entes cuya forma de ser es la del DASEIN, y que van a disponer de lo producido; y al propio tiempo se nos ofrece el mundo en el que viven los portadores y usuarios, nuestro mundo.



La obra, asimismo, trasciende del ámbito privado al público o comunal: con lo que la naturaleza del mundo circunstante es descubierta y le resulta accesible a cada cual. En los caminos, carreteras, calles, puentes, construcciones, la naturaleza se nos ofrece con determinada orientación a través de nuestros planes, previsiones y ocupaciones. Un andén cubierto se ha construido previendo el mal tiempo; las instalaciones públicas del alumbrado han tenido en cuenta la específica alternativa de luz y oscuridad a lo largo de la jornada, la posición del sol; en los relojes se ha considerado una determinada constelación del sistema sideral. Cuando consultamos el reloj, implícitamente estamos compulsando la "posición del sol", conforme a la cual realizase la regulación astronómica oficial de la medida del tiempo, y a través de ese útil tan a mano y corriente, estamos consultando a la naturaleza del mundo circunstante. A la esencia de la función descubridora que entraña todo cuidarse u ocuparse del mundo en que uno actúa le es inherente el que - según diversos modos de compenetración - los entes implicados en sus referencias constitutivas resulten más o menos explícitamente descubiertos conforme al grado de penetración que la circunspección alcance.

El modo de ser de este ente es la disponibilidad, la manejabilidad. Esta no debe considerarse supeditada enteramente a nuestro plan y enfoque, como si fuéramos nosotros a atribuirle tal condición al ente cuando se nos muestra, o nos limitáramos a matizar subjetivamente eso que se nos presenta en el mundo. Semejante interpretación olvida que, si así fuese, tendríamos que haber descubierto y entendido primero el ente como simple presencia, y que esta condición es la que prevalecería en nuestro trato con el mundo al descubrir y apropiarnos las cosas. Lo cual contradice el mismo sentido ontológico del conocer, fundado, como ya hemos visto, en el "ser-en-el-mundo". El conocimiento va más allá de la mera idea de utilidad, tal como ésta se ofrece en el cuidarse u ocuparse de..., y capta más bien la simple presencia. La disponibilidad es determinación ontológica-categorial del ente, tal cual es en sí; pero la condición de utilizable se da en cuanto que hay una presencia. ¿Quiere esto decir que la condición de utilizable está ontológicamente basada en la estricta presencia o subsistencia?

Si la interpretación ontológica llegara a demostrar que esta condición de utilizable es el modo de ser del ente descubierto en



el mundo, y que tal condición es la originaria frente a la mera presencia, ¿ este resultado constituiría alguna ayuda para la comprensión ontológica del fenómeno del mundo? A través de la interpretación de los entes del mundo el mundo es algo que se daba por supuesto. Pero el mero conjunto de todos esos entes no puede darnos un cabal concepto del "mundo". ¿Habrà algún camino que, partiendo de este ente, nos lleve a la dilucidación del fenómeno del mundo? (1)

& 16.- La ~~conformación~~ "conformación" del mundo circunstante ~~al mundo~~ manifestándose en los entes del mundo.

El mundo no es en sí un ente intramúndico, pero determina cuanto hay en él, hasta el punto de que los entes se nos manifiestan y ofrecen en cuanto que "hay" mundo. Pero ¿cómo "se da" ese mundo? Si el DASEIN está constituido ónticamente por su "ser-en-el-mundo", y si le es esencial una autocomprensión, más o menos exacta, ¿no tendrá entonces cierta comprensión preontológica de ese mundo, aunque posiblemente no alcance todavía una penetración explícitamente ontológica? ¿No es el mundo lo que se manifiesta al ente que anda en él bajo el signo del "cuidado", lo que el DASEIN capta con mirada fenomenológica, lo que retiene sin necesidad de interpretarlo ontológicamente? ¿No tiene una posibilidad de ser, en la cual, mediante su trato con los entes del mundo bajo el signo del cuidado, se le revela de algún modo ~~la~~ mundidad? Despejar estas posibilidades del DASEIN es abrir un camino por donde llegar al fenómeno del mundo, localizarlo, fijarlo, y abordar la problemática de las estructuras que en él se manifiestan.

La cotidianidad del ser-en-el-mundo abarca y entraña los diversos modos del cuidado con que actúa el DASEIN. Los entes con que el DASEIN se encuentra reflejan cierta acomodación al mundo. Una cosa puede estar muy "a mano", y no resultar utilizable: tal, por ejemplo, la herramienta estropeada, el material inadecuado. Lo que nos descubre la imposibilidad de su utilización no es un exámen de sus

=====

(1) El autor se permite advertir que desde el semestre de invierno 1919-1920 ha reiterado en sus lecciones académicas el análisis del mundo circunstante y, en general, la "hermenéutica de la facticidad" del DASEIN.



propiedades, sino la circunspección que se hace cargo del contexto, de las circunstancias y condiciones para el uso. Al advertir esa inutilidad, el útil resulta en cierto modo extraño y queda descartado, deja prácticamente de "estar a mano". Lo que así queda, sin posible utilización, ni se muestra ya como algo útil bajo los aspectos que ofrecía cuando estaba disponible, ni queda absolutamente privado de disponibilidad, reducido a quedar meramente ahí. Aparte las posibilidades de restauración y reinstalación, el haberse estropeado el útil tampoco es mera alteración o mudanza sobrevenida en sus propiedades.

Bajo el signo del cuidado nos encontramos, no sólo con lo que estando a mano no es utilizable, sino también con lo que ni es manejable ni está siquiera a mano. Entonces echamos de menos algo, y este echar algo de menos convierte lo que está ahí a mano en algo impertinente y hasta importuno. Cuanto más apremiante el uso de aquello que echamos de menos, tanto más importuna la presencia de lo disponible, hasta el punto de que parece incluso perder esa disponibilidad, paralizado, desvirtuado por la ausencia de lo que nos hace falta. La perplejidad que entonces sentimos viene a ser un modo deficiente del "cuidado", y lo que fué disponibilidad queda reducido a mera presencia.

Asimismo hay cosas que se te cruzan en el camino, a las que no alcanza el cuidado ni la atención, cosas para las que no se tiene tiempo, y que vienen a resaltar la perentoriedad de aquello que está pendiente de solución. La presencia de lo a mano es acusada por modos tales como la sorpresa, la impertinencia, la pertinacia. Es una presencia vinculada a la disponibilidad. En ocasiones el útil no queda perdido entre las cosas, y se convierte en el trasto del que uno quisiera deshacerse, y entonces este mismo empeño en deshacernos de él acentúa lo a mano de su imperturbable presencia.

Ahora bien, ¿estas consideraciones contribuyen a aclarar el fenómeno del mundo? El análisis de los modos de encontrarnos con lo que está a mano no nos acerca más a dicho fenómeno, no facilita su captación; pero nos depara la posibilidad de enfoque.

En la sorpresa, en la impertinencia, en la pertinancia, lo a mano pierde de algún modo su disponibilidad. Pero esta disponibilidad vamos comprendiéndola, aunque no temáticamente, en nuestro trato con lo a mano. Sin que la disponibilidad desaparezca del todo



parece quedar zanjada en la sorpresa producida por lo que resulta inservible. Bien que entonces sigue manifestándose el ajuste, la conformación del útil al mundo.

La estructura del ser de lo a mano, en cuanto útil, está determinada por las referencias. El peculiar "en-sí", de suyo comprensible, de las cosas inmediatas se nos ofrece al ocuparnos de ellas usándolas sin expresa atención. La inutilidad de un utensilio implica que ha quebrado su referencia constitutiva a un "para". Las referencias no son consideradas aquí expresamente, pero uno se atiende a ellas al cuidarse u ocuparse de... Esta perturbación de la referencia viene a destacarla, no como estructura ontológica, sino ónticamente, la circunspección al tropezar con el hecho de la avería o el deterioro del instrumento. Con esta visión que aviva la referencia a un "para", la finalidad, y con ella la totalidad de la obra, queda aclarada como aquello en que se cifra el cuidarse u ocuparse. El conjunto de útiles no aparece como un todo que no había sido visto hasta ahora, sino como un conjunto ya avistado de manera estable por la circunspección. Con este todo se nos anuncia el mundo.

Asimismo la falta de algo que estaba disponible de suerte que su presencia y disponibilidad cotidianas, por obvias, ni las acusábamos, implica una ruptura con las conexiones de referencia descubiertas por la circunspección. Esta tropieza con el vacío, y por primera vez se percata de la disponibilidad de eso que falta, y de nuevo toma conciencia del mundo circunstante. Lo así destacado no es uno de tantos objetos disponibles, y mucho menos algo meramente presente, sino que está ahí previamente a toda fijación y exámen, inaccesible a la circunspección, ya que ésta se dirige siempre a los entes, pero en todo caso abierto a ella. Estos términos: "abrir", "apertura", se emplearán en adelante en esta acepción de descubrimiento o desvelamiento, de un franquear o penetrar; acepción que difiere fundamentalmente de la obtención de algo por vía de conclusión, por vía dialéctica.

Que el mundo no está constituido por los entes "a mano" se advierte, entre otras cosas, en que, con su aparición en los modos ya interpretados del "cuidado", coincide una desmundanización de los útiles, reducidos a la mera presencia. Para que, en el cotidiano trato con el mundo circunstante, el útil disponible pueda ser hallado en su intrínseco ser, las referencias y los complejos referenciales





en que se condensa la circunspección deben mantenerse atemáticos, tanto por lo que respecta a la propia circunspección cuanto por lo que concierne a una consideración temática no referida al mundo ambiental. El no-manifestarse el mundo condiciona la posibilidad de que lo utilizable no suscite sorpresa. Y aquí es donde propiamente se funda la estructura fenoménica del ser-en-sí de este ente.

Las expresiones de forma negativa - no sorprendente, no importunidad, no impertinencia, no rebeldía, no pertinacia - entrañan un carácter ~~fenoménicamente~~ fenoménicamente positivo del ser de útil inmediatamente disponible. Esos "no" expresan que lo disponible se mantiene en sí más allá de la mera subsistencia y presencia. Mientras el "en sí" se emplea exclusivamente con vistas a la mera presencia, no requiere dilucidación ontológica; pero ésta resulta necesaria cuando el "en sí" reclama un alcance ontológico. En el plano óptico suele aquí refrendarse enfáticamente este "en sí" del ser, lo cual es fenomenológicamente correcto; pero esta referencia óptica no justifica el principio ontológico que se pretende sentar con tal referencia. Los análisis hechos hasta ahora han aclarado que el "ser-en-sí" de los entes del mundo sólo es ontológicamente comprensible sobre la base del fenómeno "mundo".

Ahora bien, para que el mundo pueda de algún modo aparecer, tiene que ser franqueable. Ya lo es de algún modo al serlo los entes que están a mano, ofreciéndose a una circunspección atenta bajo el signo del cuidado. El mundo es, pues, algo en que el DASEIN ya era como ente, algo a donde el DASEIN en su llegada expresa limitarse necesariamente a volver ocupándose de tal o cual cosa.

Según estas consideraciones "ser-en-el-mundo" significa compenetrarse - no temáticamente, sino al modo de la circunspección - con las referencias constitutivas de la disponibilidad del conjunto de útiles. El "cuidado" implica un confiarse y familiarizarse con el mundo. En esta actitud el DASEIN puede perderse entre aquello que encuentra en el mundo, y quedar perturbado por ello. ¿Y qué es eso con que se familiariza el DASEIN? ¿Por dónde aparece, cómo explicar la "mundiconformación" de los entes del mundo? ¿Cómo comprender más de cerca el conjunto de referencias en que actúa la circunspección, y cuyas posibles rupturas apuran la disponibilidad del ente?

Para responder a estas preguntas, que apuntan a la indagación



80

del fenómeno y de la problemática de la mundidad, requiérese un análisis más concreto de las estructuras cuya complejidad tratan de examinar las cuestiones que planteamos.

#### & 17.- Referencia y Signo.

En la interpretación previa de la estructura del ser de lo disponible, del "útil", hízose perceptible el fenómeno de la referencia, aunque tan someramente que hubimos de subrayar la necesidad de poner de manifiesto sus raíces ontológicas. Quedó claro, además, que la referencia y el complejo de referencias resultaban de algún modo constitutivas de la mundidad misma. Hasta aquí hemos ido explicando el mundo según distintos modos de nuestra actitud respecto del medio ambiente, respecto de lo que está a mano, y según su utilización. Cuanto mejor comprendamos el ser de lo existente en el mundo, tanto más amplia y segura la base fenoménica para despejar el fenómeno del mundo.

Partimos otra vez del ser de aquello que está disponible, a fin de captar más rigurosamente el fenómeno mismo de la referencia. Para ello intentamos el análisis ontológico de un útil tal que en él se den "referencias" en múltiples sentidos: el caso de los signos o señales. Con esta palabra designamos diversos tipos de fenómeno: no sólo diversos tipos de signo, sino que este carácter de signo puede ser formalizado conforme a un modo universal de relación, de suerte que la propia estructura del signo nos depare el hilo conductor ontológico para destacar una característica de todo ente en general.

Los signos son ante todo útiles, cuyo carácter específico consiste en señalar, indicar, advertir: así, las señalizaciones en los caminos, los mojones, las boyas que previenen a los navegantes, los discos de señales, las banderas, las señales de duelo, etc. Señalar es una manera de referir; y referir, apurando su sentido formal, es un relacionar. Bien entendido que aquí la relación no funciona como el género dentro del cual distinguimos diferentes clases de referencias según el signo, el símbolo, la expresión, la significación. Relación denota aquí una determinación formal que por vía de "formalización" cabe registrar en todo tipo de conexiones, sea cual fuere



su contenido y modo de ser. (1).

Toda referencia es una relación, pero no toda relación es una referencia. Todo señalar implica referencia, pero no todo referir es un señalar. Cabe entonces decir que todo signo relaciona, ~~xxx~~ pero que no todo relacionar es un señalar. Con esto se manifiesta y aclara el carácter general-formal de la relación. Bien que caracterizar como relación estos fenómenos - referencia, signo, significación - nada resuelve, pues lo que al cabo hay que mostrar es que esa "relación", por su carácter general-formal, tiene su raíz ontológica en una referencia.

Si nuestro análisis se limita a interpretar el fenómeno "signo" diferenciándolo del fenómeno "referencia", ni aun dentro de esa limitación cabrá investigar adecuadamente la pluriformidad de signos posibles. Los hay anunciadores, prospectivos, retrospectivos, indicadores, tipificadores, cuyo modo es diverso, aparte la diversidad de sus objetos concretos y de sus objetivos. Por otra parte, hay que distinguir la huella, el vestigio, el monumento, el documento, el recuerdo, el testimonio, el símbolo, la expresión, la aparición, la significación. Estos fenómenos, por su carácter formal de relación, son fácilmente formalizables, y hoy tendemos a interpretarlos al hilo de esa "relación", lo cual siempre resulta aceptable y parece atinado porque en el fondo no dice nada. Algo análogo a lo que ocurre con el socorrido esquema de la forma y el contenido.

Como ejemplo, consideremos un signo que, bajo otro aspecto y con otra finalidad, hemos de analizar más tarde: la flecha roja que, al aparecer, señala en los coches la dirección que va a tomar el vehículo. Quien marca la posición de esa flecha es el conductor. A dicha señal se atienden, no sólo el propio conductor, atento a fijarla, sino precisamente los otros conductores que la tendrán en cuenta para regular su marcha. Como signo, implica referencia,

=====

(1) Vide E.Husserl: "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" ("Ideas para una Fenomenología pura y una filosofía fenomenológica"), Parte 1ª, Vol.I de este "Jahrbuch. También "Logische Untersuchungen" ("Investigaciones lógicas"), T.I, cap.11. Para el análisis del signo y de la significación vide en el T.II la Investigación 1ª



sirve para algo determinado, para indicar. Pero esta referencia, en cuanto indicación, no es la estructura ontológica del signo como "útil", sino que más bien se funda en la estructura del ser del instrumento, en el servicio que presta.

Tal utilidad no basta para convertir el ente en signo: también, por ejemplo, el martillo tiene una utilidad, implica un servir para..., sin que por ello sea un signo. La referencia que el signo implica es la concreción óptica del "para qué" de una utilidad, y determina un útil a tal efecto. En cambio, la referencia "servir para" es una determinación ontológico-categorial del útil como útil. El hecho de que el "para" de la utilidad quede concretado en ese señalar es algo accidental respecto de la consitución del útil como tal útil.

Aunque toscamente, este ejemplo muestra la diferencia entre la referencia que implica la utilidad o utilización y la que implica el señalar. Son tan inconfundibles, que sólo al unirse resulta posible una determinada especie de útil. Pero, aunque el señalar difiera fundamentalmente del referir, en cuanto constitutivo del útil, es indudable que el signo mantiene una relación obvia y especial con la índole de los útiles de que disponemos conjuntamente en nuestro mundo y con su ajuste al mundo y a su condición múnica. El útil-signo tiene una aplicación destacada en nuestro andar ~~haja~~ al tanto; pero ontológicamente no basta con registrar, sin más, este hecho. Hay que aclarar el fundamento y el sentido de esta preferencia.

¿Qué significa, en qué estriba el señalar, el indicar, de un signo? La respuesta sólo es posible determinando el modo adecuado de utilizarlo: lo que nos hará percibir su genuína disponibilidad. ¿Cuál es el modo adecuado de habérmolas con él? En el ejemplo propuesto cabe decir que la actitud correspondiente a ese signo es el apartarse o el detenerse. Apartarse implica al cabo tomar cierta dirección, lo cual es esencial en el "ser-en-el-mundo" del DASEIN, ya que éste se halla siempre de algún modo rumbo hacia alguna parte, en camino. Detenerse es quedar parado. Son casos límite del caminar y del encaminarse. El signo se dirige a un "ser-en-el-mundo" específicamente "espacial". Propiamente ese signo no lo "captamos" con el mero mirarlo pensando que es un signo, ni tampoco cuando seguimos con los ojos la dirección marcada por la flecha y vemos



algo que se nos ofrece en esa dirección. El signo afecta a la circunspección de un andar con cuidado, de suerte que la cautela subsiguiente a su indicación nos hace ver expresamente el entorno y nos orienta en el mundo circunstante. Esta mirada no trata de comprender el útil, sino que tan sólo busca orientación. Otra posible experiencia del útil cabe cuando en la flecha consideramos algo que pertenece al vehículo, desentendiéndonos del qué y el cómo de su señalar. Sin embargo, no nos encontramos entonces con una mera cosa. La experiencia de la cosa como tal, a diferencia del hallazgo inmediato de una multiplicidad indeterminada de útiles, requiere una peculiar determinación.

Signos de esta clase hacen que demos con lo disponible, o más exactamente, tornan tan accesible el conjunto de lo disponible, que nos procuran segura orientación. El signo no es una cosa que esté con otra en relación indicadora, sino un útil que en nuestro circunspecto andar hace que surjan y se perfilen explícitamente un conjunto de útiles, de suerte que al propio tiempo acusa la mundicia  
formación de los entes disponibles. En el anunciar y en el indicar se señala algo que se avecina; pero no en el sentido de que meramente vaya a llegar y a juntarse con lo que ya había ahí. Lo que se avecina es algo respecto de lo cual nos prevenimos, o algo que nos coge desprevenidos porque andamos en otras cosas. En la señal retrospectiva lo que pasó tórnase discretamente accesible. La señal indicadora muestra dónde se está, aquello a que uno ha de atenerse en cada caso. Los signos marcan siempre primordialmente el punto de gravitación del cuidado, la circunstancia y condición del caso y del momento.

El carácter instrumental de los signos aparece aún más claro en su "planeamiento". Este se lleva a cabo en y desde una circunspecta previsión que cuenta con la posibilidad de que en ese mundo concreto que exige cautela sepamos cómo van las cosas y a qué carta quedarnos. El ser de lo inmediatamente disponible tiene el carácter, ya examinado, de mantenerse en sí sin salirse de sí. Por ello el habérselas con el mundo circunstante requiere un útil a mano que, como tal, se encargue de llamar la atención. La producción o disposición de ese útil ha de mirar a esa finalidad. De ahí que el dispositivo de los signos no queda a merced del azar, ni puede



ser arbitrario, sino que debe planearse de manera que dichos signos sean fácilmente accesibles.

Disponer un signo no requiere necesariamente la construcción o instalación de un útil nuevo del que aún no se disponía. Cabe convertir en signo algo que ya estaba ahí, y entonces esta señalización se nos ofrece con un sentido aún más originario que no sólo afecta a la disponibilidad de un conjunto de útiles dentro del mundo circunstante, sino que implica un descubrimiento; pero de manera que eso que se toma como signo sólo es accesible a través de su concreta utilización o aplicación. Cuando, por ejemplo, el campesino ve en el viento sur un signo de lluvia, propiamente no le está añadiendo nada a ese viento, que sigue siendo una corriente de aire en determinada dirección geográfica: es la circunspección, la espectación o la inquietud del campesino la que descubre en el ser de ese viento su sentido metereológico.

Se objetará que aquello que tomamos como signo ha de habérsenos hecho accesible previamente, ha de subsistir en sí antes de convertírsenos y servirnos de signo. Ciertamente, de algún modo hemos de haber dado ya previamente con él. La cuestión estriba en cómo es descubierto en ese encuentro previo: si como mera cosa que se nos presenta ahí, o más bien como un útil que hasta entonces ni tratábamos de comprender ni habíamos sabido utilizar, un útil que escapaba a nuestra circunspección. El carácter de útil del ente, previamente a su descubrimiento por la circunspección no podemos considerarlo mera cosa cuya presencia aprehendemos; no cabe interpretar como mera "cosidad" ese carácter de útil que aún no habíamos descubierto, como si se tratara de algo que se ofrece anticipadamente a la consideración de su simple presencia.

La disponibilidad de los signos en nuestro trato cotidiano, y su dispositivo con miras a la atención que deben despertar, atestiguan su carácter de ente inmediato que pasa desapercibido de momento, y demuestran que ese signo llama la atención por el carácter poco relevante del conjunto de útiles empleados habitualmente en la vida cotidiana: así, por ejemplo, el nudo en el pañuelo para recordar algo. Lo que este nudo debe indicar es siempre algo que precisa tener en cuenta en nuestra previsión corriente. Es un signo que puede significar muy diversas cosas. La riqueza de sus posibles significados conjugase con lo limitado de su comprensibilidad y de



su uso. De hecho, el signo, no sólo suele ser accesible únicamente a quien lo ha dispuesto, sino que a veces le resulta a él mismo inaccesible, y hay que recurrir entonces a un segundo signo para su utilización. El nudo, en tal caso, aunque ya no es utilizable como signo, no por ello pierde su carácter, sino que se nos ofrece con la inquietante importunidad o insistencia de un útil que reclama su utilización.

Cabría intentar explicar el peculiar papel que, en el cotidiano cuidarse u ocuparse de..., desempeña el signo para la comprensión del mundo, fijándonos en el copioso empleo de signos por parte del DASEIN primitivo: fetiches, ~~amuletos~~, recursos mágicos. Ciertamente que el dispositivo de signos en que se basa el uso entonces no encaja en un contexto teórico o en el proceso de una especulación; encaja de lleno en un inmediato "ser-en-el-mundo". Pero, considerándolo más de cerca, se advierte que la interpretación del fetichismo y de la magia según la idea del signo en general no basta para hacernos comprender el modo de utilizar cuanto se encuentra en el mundo del hombre primitivo. Y ahondando más, cabe pensar que para los hombres primitivos el signo viene a coincidir con la cosa significada, no sólo en cuanto que la represente o supla, sino en el de ser efectivamente ella.

Esta curiosa coincidencia o identificación del signo con la cosa no consiste en que la cosa-signo haya sido objetivada, experimentada primero como simple cosa y relegada luego con cuanto ella indica a la región de la mera presencia. Ni obedece a un proceso de identificación entre objeto y significación - hasta entonces aislados -, sino a que todavía el signo no se ha emancipado de lo que significa. El empleo del signo se resuelve aquí plenamente en un ser para aquello que se está significando: de ahí la dificultad que el signo tiene para aparecer estrictamente como tal. No se trata de una objetivación inicial, sino de la falta absoluta de objetivación.

Esto demuestra que el signo no ha sido descubierto como útil, ~~que~~ que en general lo a mano en el mundo no tiene carácter instrumental de útil. Quizá tampoco este hilo ontológico (disponibilidad, útil, instrumento), y mucho menos la ontología de la "cosidad", nos sirva para interpretar el mundo primitivo. Pero si la comprensión del "ser" es un constitutivo del primitivo DASEIN y del mundo primitivo, urge madurar la idea formal de mundidad, que afecta a un fenómeno



tan susceptible de modalidades, que todos los enunciados ontológicos indicadores de que, en una conexión fenoménica dada, algo no es todavía, o ya no lo es, adquieren un sentido fenoménico positivo partiendo de lo que aquello no es.

Esta interpretación del signo aspira simplemente a ofrecer un punto de apoyo fenoménico para caracterizar la referencia. La relación entre signo y referencia presenta un triple aspecto: 1º.- El señalar o indicar, como posible concreción del "para qué" de una utilidad, se funda en la estructura del útil, en el "para" ( en la referencia). 2º.- El señalar del signo, en cuanto carácter instrumental de algo, queda adscrito a un conjunto de útiles y de referencias. 3º El signo, no sólo está disponible con otros útiles, sino que en su disponibilidad hace que el mundo circunstante quede accesible a nuestra circunspección. El signo es ópticamente un ente disponible que, en cuanto útil determinado, funciona marcando la estructura ontológica de esa disponibilidad, del conjunto de referencias y de la mundidad. De ahí su relevancia en un mundo donde privan el cuidado, la circunspección, la cautela. Por ello la propia referencia, si ha de ser ontológicamente el fundamento del signo, no puede ser considerada ella como signo. La referencia no es la determinación óptica de algo disponible, pues es precisamente esto lo que constituye esa disponibilidad. ¿En qué sentido, entonces, es la referencia el "supuesto" ontológico de ese estar disponible? ¿Hasta qué punto la referencia, en cuanto tal fundamento ontológico, es al propio tiempo un constitutivo de la mundidad en general?



(confirmación)  
& 18.- Destinación y significabilidad. La mundidad del mundo.

Con lo disponible nos encontramos en el ámbito del mundo. Su disponibilidad acusa cierta relación ontológica con el mundo y la mundidad. El mundo está ahí en todo lo que hay disponible, y lo vamos descubriendo, aunque atemáticamente, en todo aquello que nos sale al paso. También puede manifestarse en ciertas maneras de nuestro andar por él. Mundo es aquello desde donde lo disponible se nos ofrece como tal. ¿Y cómo puede el mundo dar lugar a estos encuentros? El análisis hecho hasta aquí mostró que lo que se nos ofrece en el mundo, en tanto nos franquea su ser en cuanto que



andamos a sabiendas, precavidos y previsores. Pero ¿qué significa este previo franquearse? ¿Qué significa como característica ontológica del mundo? ¿Qué problemas acusa y plantea la cuestión de la mundidad del mundo?

La condición de útil que tiene lo disponible ha sido considerada como referencia. ¿Cómo puede el mundo franquear en su ser un ente de esta naturaleza? ¿Por qué nos encontramos de pronto con este ente? Destacábamos como sus referencias determinadas la utilidad, la aplicabilidad, la contraindicación, la nocividad, etc. El "para qué" de la utilidad y el "a qué" o el "en qué" de la aplicabilidad vienen a concretar en cada caso dicha referencia. Ahora bien, el señalar de la señal, el martillar del martillo, no son propiedades de estos entes, si entendemos por tal la estructura ontológica de una posible determinación de las cosas. Lo disponible tiene en todo caso adecuaciones e inadecuaciones, y sus "propiedades", incluso su mera presencia, son un modo posible de disponibilidad. La utilidad (referencia) tampoco es una peculiaridad constitutiva intrínseca del ente, sino una condición conforme a su ser. ¿Qué significa, entonces, la referencia? Decir que el ser de lo disponible tiene la estructura de la referencia significa que es de suyo referible, que lo descubrimos en cuanto referido o referible, destinado o ajustado a algo. La característica del ser del ente disponible es esta destinación. Mediante el término "referencia" designamos las implicaciones del "con", del "en", del "junto a, cabe a"...

Destinación, adecuación, conformación, constituye el ser del ente del mundo tal como se nos franquea en principio. Esta conformación es una determinación ontológica del ser de ese ente, no un enunciado óntico sobre él. El "en qué" de su conformación corresponde al "para qué" de la utilidad y al "a qué" de la aplicabilidad.



La utilidad inmediata se acomoda, a su vez, a un finalidad ulterior: así, el martillo está destinado a martillar, y este martillar está destinado a construir algo que servirá de refugio contra las inclemencias del tiempo, y en definitiva un refugio para el DASEIN en sus andanzas, es decir, algo construido con vistas a una posible coyuntura del DASEIN. En general, la destinación a la que queda adscrito un ente disponible está determinada previamente por el complejo de fines y condicionamientos en que se halla encuadrado. Este complejo - el de un taller, por ejemplo -, que conforma la disponibilidad del útil, es previo a este útil; como una granja, en cuanto conjunto organizado de explotación, es, desde el ángulo de la finalidad, previa a sus aperos e instalaciones.

En último término esta coordinación de fines y condicionamientos queda remitida a un "para" en el que ya no hay condicionamiento alguno, a un ente cuyo ser está determinado como un "ser-en-el-mundo", un ente cuya constitución entraña mundidad. Este "para" primario ya no está subordinado a otra destinación ulterior; implica un "a causa de", "con miras a", que afecta siempre al DASEIN, al ente a quien en su ser le va ese propio ser. Este conjunto de conexiones y subordinaciones, que de la estructura de la destinación lleva al ser mismo del DASEIN como al fin genuino y único, todavía no cabe examinarlo a fondo. Previamente requiere una dilucidación rigurosa que examine el fenómeno de la mundidad dentro de unas coordenadas que nos permitan plantear su problemática.

Mantener la destinación significa ónticamente mantener ahí el útil tal como es y para lo que es como tal. Este sentido óntico hay que comprenderlo ontológicamente. Con ello interpretamos el sentido de la franqueabilidad previa del útil que está a nuestra disposición en el mundo. "Dejar ser", "hacer ser", no significa por de pronto producir ese ser, sino descubrir a través de su posible utilización algo que ya era en él, y lograr así el cabal encuentro con el ente que posee un tal ser. Esta destinación a priori es la que permite encontrar lo disponible, de manera que el DASEIN pueda entenderse con los entes con que ha de habérselas. En cambio, ontológicamente entendida, la destinación afecta a la franqueabilidad, al despeje de cada ente disponible en cuanto tal, tenga o no su ajuste en sentido óntico: tal suele ocurrir con aquello de que nos cuidamos u ocupamos inmediatamente, que, lejos de dejarlo ser simple-



mente como es, lo trabajamos, lo mejoramos o lo descomponemos.

El haberse adaptado libremente en cada caso a su destinación es una característica a priori de la índole del DASEIN. Ontológicamente destinar un ente a su fin significa franquearle su disponibilidad en el mundo circunstante. El "qué" o "cabe a" de su adscripción a una finalidad ayuda a esclarecer el "con qué" de la conformación del ente, y el cuidado nos lo hace ver como disponible. En cuanto que un ente se manifiesta, es descubierto en su ser, estamos ya ante algo que aparece disponible en el mundo, no ante una "materia múnica", ante un mero objeto que se limita a estar ahí.

La destinación misma, en cuanto ser del ente disponible, sólo puede ser descubierta sobre el fondo del conjunto de esa trama de vinculaciones y finalidades. Ahí, en el encuentro con lo disponible, resulta descubierto eso que denominamos la adecuación al mundo, propia de lo disponible, adecuación que implica una vinculación ontológica al mundo. Ese amoldarse, ese encuadre del ente en la totalidad de la destinación, ha de haber dejado abierto de algún modo eso mismo a que se remite. Bien entendido que eso a que se remite el ente disponible del mundo, resultando accesible como tal, no ha de considerarse un ente cuyo modo de ser es el del ente descubierto. Eso es de suyo indescubrible, salvo que le demos al término "franqueabilidad" el sentido de posibilidad de ser del ente cuya índole no es la del DASEIN.

Pero qué quiere decir esto de que importa franquear previamente lo que sirve de fondo al ente que se manifiesta en el mundo? El ser del DASEIN entraña la comprensión del "ser", y si un constitutivo del DASEIN es el ser-en-el-mundo, esa comprensión del "ser" implicará la comprensión del ser-en-el-mundo. La previa apertura de aquello que va a ser desvelado en el mundo no es sino la comprensión de ese mundo al que se halla adscrito y en el que se mantiene el DASEIN como ente.

El preliminar adscribirse o ajustarse a, cabe a..., con..., se basa en la comprensión de eso que denominamos adscripción o ajuste, y de eso que ~~denotamos~~ significamos con el "cabe a", "con". Todo ello, y cuanto constituye su base, el "para qué", el "en vista de", el "en atención a" (a que viene a reducirse el "para qué"), todo ello ha de ser previamente susceptible de cierta comprensión. Pero ¿qué es eso en que el DASEIN se comprende ~~preontológicamente~~ preontológicamente como



siendo-en-el-mundo? En su comprensión del susodicho conjunto de referencias el DASEIN ha apuntado siempre a un "para", basándose en un poder ser explícita o implícitamente comprendido, en un poder ser mantenido auténtica o inauténticamente, en un "para", que es su razón de ser, su última finalidad. Este "para" marca un "hacia" como posible "cabe a" de un ajustarse que, conforme a su estructura, se amolda y ordena a algo. El DASEIN, partiendo de un "con miras a", conecta ya siempre con el "con qué" de un ajuste; el DASEIN, en cuanto es, tiende de suyo a encontrar el ente como disponible. Aquello en que el DASEIN se comprende previamente como autoreferencia es la condición básica para el previo encuentro con lo existente. El "en qué" o el "dónde" de este comprender autorefiriéndose, en cuanto ámbito del encuentro de los entes en su entramada destinación, es el fenómeno del mundo. Y la estructura básica de aquello a que el DASEIN queda referido es lo que constituye la mundidad del mundo.

El DASEIN se halla familiarizado originariamente con lo que hace así posible su autocomprensión. Esta familiaridad con el mundo no requiere ni supone necesariamente una penetración teórica en las relaciones constitutivas del mundo como tal; pero hace posible una expresa interpretación ontológico-existencial de esas relaciones, y contribuye a la comprensión del "ser" por parte del DASEIN. Esta posibilidad en tanto puede ser asumida expresamente en cuanto que el DASEIN tiende a interpretar de modo originario su ser, las posibilidades de su ser, y el sentido del "ser" en general.

Hasta aquí nuestro análisis se ha limitado a despejar el horizonte dentro del cual hay que considerar el mundo y la mundidad. Una profundización en el tema exige ante todo la dilucidación del modo ontológico con que importa captar el conjunto de referencias del DASEIN.

El comprender - que lo analizaremos más a fondo en el & 31 - implica una previa franqueabilidad de las relaciones apuntadas. Manteniéndose en esa familiaridad con las referencias y conexiones que se le ofrecen, el DASEIN trata de comprenderlas como el ámbito en que se mueve y actúa en su vida de relación. A su vez la comprensión queda afectada en y por dichas referencias. Este carácter relacionante del referirse lo designamos con el término "significar". En medio de tales referencias el DASEIN llega a comprender originariamente su ser y su poder ser en razón de su ser-en-el-mundo.



El "en atención a", "por mor de", denota un "para"; el "para", un "a fin de"; y éste, un "con qué" del ajuste y destinación. Estas relaciones conciertan entre sí como integridad originaria y constituyen ese fondo en que el DASEIN se comprende comprendiendo su ser-en-el-mundo. Este complejo de conexiones significativas lo denominamos significatividad, y forma la estructura de ese mundo en el que se halla ya como tal el DASEIN. La habituación del DASEIN a esa significatividad es la condición óptica de su posibilidad de descubrir en el mundo el ente que se halla ahí según el modo de ser de la destinación (disponibilidad), pudiendo entonces darse a conocer, manifestarse en su "en sí". El DASEIN, como tal, siempre es éste o aquél, y en su ser descúbrese una conexión esencial de posibilidades. El DASEIN, en cuanto es, queda ya referido a un mundo que le sale al encuentro. Esta referibilidad afecta esencialmente a su ser.

Ahora bien, la significatividad con la que se familiariza y compenetra el DASEIN entraña de suyo la condición ontológica que le permite alumbrar ciertas "significaciones" que fundamentan las posibilidades de la palabra y del lenguaje. Esta significatividad abierta, en cuanto constitución existencial del DASEIN, de su ser-en-el-mundo, es la que condiciona ópticamente el descubrimiento del conjunto de entes que se nos ofrecen en sus mutuas aplicaciones e implicaciones.

Al determinar así el ser del ente disponible (destinación), y al considerar la mundidad como un complejo de referencias, ¿no se desvanece la sustancialidad de lo existente en un mero sistema o trama de relaciones? Y si estas relaciones no pasan de mera elucubración mental, ¿no se disolverá en "mero pensamiento" el ser de cuanto existe en el mundo?

Aquí importa discernir las diferentes estructuras y dimensiones de la problemática ontológica: 1.- El ser del ente que se nos ofrece como disponible en el mundo (disponibilidad). 2.- El ser del ente que podemos hallar y determinar en un peculiar proceso inquisitivo a través de los entes que se nos ofrecen inicialmente ahí (mera presencia, subsistencia). 3.- El ser de la condición óptica para llegar a descubrir en general el ente intramundico, la mundidad del mundo.

Los dos primeros conceptos son categorías correspondientes a seres cuya forma de ser es otra que la del DASEIN. El tercero es



una determinación existencial del ser-en-el-mundo, es decir, del DASEIN. El complejo significativo de referencias que constituyen la mundidad podemos considerarlo formalmente como un sistema de relaciones. Bien entendido que este tipo de formalización nivela los fenómenos hasta el punto de hacerles perder su contenido fenoménico propio, sobre todo cuando se trata de relaciones tan simples como las que entraña la significatividad. Estas relaciones y conexiones - el "para", el "con miras a", el "con" - se resisten, por su mismo contenido fenoménico, ~~xxxxxxx~~ a cualquier formulación de tipo matemático. Tampoco son algo puesto meramente o inicialmente por el pensamiento, sino relaciones con las que de suyo cuenta el trato bajo el signo del cuidado.

Este sistema de relaciones, como constitutivo de la mundidad, está tan lejos de desvanecer el ser del ente disponible en el mundo, que precisamente es la mundidad la que permite descubrir esos entes en su "en-sí" sustancial. Y sólo en virtud del trato con lo que se halla disponible en el mundo cabe hacer accesible lo que no pasa de estar a la vista. La simple presencia puede ser determinada matemáticamente en conceptos funcionales tan sólo sobre la base de su entidad como simple presencia con sus cualidades genuínas. Pero los conceptos funcionales de este tipo sólo son ontológicamente posibles respecto de un ente cuyo ser tiene el carácter de pura sustancialidad; sólo son posibles como conceptos formalizados de algo sustancial.

A fin de dilucidar aún más a fondo la problemática ontológica específica de la mundidad, antes de proseguir nuestra investigación, hay que examinar la interpretación de la mundidad desde una visión y posición contrapuesta a la nuestra.



B.- COTEJO DE NUESTRO ANÁLISIS DE LA MUNDIDAD CON LA INTERPRETACIÓN CARTESIANA DEL MUNDO=.

La indagación del concepto de mundidad y de las estructuras de este fenómeno sólo puede asegurarse procediendo paso a paso. Puesto que la interpretación del mundo basada inicialmente en un ente del mundo acaba perdiendo de vista o desenfocando el fenómeno "mundo", importa dilucidar ontológicamente este punto de arranque en su quizá más

extremado desarrollo. Además de exponer brevemente los fundamentos cartesianos de la ontología del mundo, indagaremos sus supuestos y trataremos de caracterizarlos a la luz de cuanto hemos logrado hasta aquí. Este exámen debe hacernos ver sobre qué "bases" ontológicas, en el fondo indiscutidas, discurren las interpretaciones postcartesianas, y, ~~también ineludiblemente~~ <sup>por supuesto,</sup> las precartesianas del mundo.

Para Descartes la determinación ontológica fundamental del mundo es la "extensio". Ahora bien, dado que la extensión entra a constituir la espacialidad, hasta el punto de que Descartes llega a identificarlas, y dado que la espacialidad es en cierto modo constitutiva del mundo, el exámen de la ontología cartesiana del mundo ofrece un punto de apoyo negativo a la explicación positiva de la espacialidad del mundo circunstante y a la explicación del propio DASEIN. Expondremos estos tres puntos de la ontología cartesiana:

- 1.- La determinación del mundo como "res extensa" (& 19).
- 2.- Los fundamentos de esta determinación ontológica (& 20)
- 3.- La discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del mundo (& 21).

En la Parte 2ª, 2ª Sección, expondremos una fundamentación más amplia de las consideraciones que siguen, mediante la destrucción fenomenológica del "cogito sum".



& 19.- La determinación del "mundo" como "res extensa".

Descartes distingue el "ego cogito" de la "res corporea". Esta distinción determina ontológicamente la diferenciación ulterior entre "naturaleza" y "espíritu". Por muchas vueltas que le demos al fijar ónticamente el contenido de esta contraposición, la oscuridad de su fundamento ontológico y de ambos conceptos enfrentados radica directamente en la contraposición marcada por Descartes. ¿Desde qué comprensión del "ser" ha determinado Descartes el ser de estos entes? El término que él aplica al ser de un ente que es en sí mismo es el término "substantia", que unas veces significa el ser del ente como tal substancia, la substancialidad, y otras veces el ente mismo, una substancia. Esta doble significación del término, que cabe ya registrarla en el concepto de ὄνεια, no es casual.

La determinación ontológica de la "res corporea" requiere una explicación de la substancia, es decir, de la substancialidad de ese

ente en cuanto substancia. ¿Qué es lo que constituye propiamente el ser en sí misma de la "res corporea"? ¿Cómo captar, en general, ~~una~~ una substancia como tal, es decir, su substancialidad? En los "Principia" dice Descartes: "Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipue proprietates, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur" (1). Las substancias son captables en sus "atributos", y cada substancia tiene una propiedad característica, en la que viene a descifrarse la esencia de su substancialidad.

¿Qué propiedad es ésta respecto de la "res corporea"? "Nempe extensio in longum, latum, profundum substantiae corporeae naturam constituit" (2). La extensión, así entendida - longitud, latitud, profundidad -, constituye el ser propio de la sustancia corpórea que llamamos "mundo". ¿Qué es lo que presta este carácter a la extensión? "Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit". (3). La extensión, constitutiva del ser del ente, es previa a cualesquiera determinaciones de su ser, y es la que hace posible que esas determinaciones sean lo que son. La extensión es el predicado primario de la cosa corpórea. Por tanto, la prueba de la extensión, y de la substancialidad del mundo caracterizada por la extensión, realizase mostrando cómo todas las demás determinaciones de esta substancia, especialmente la "divisio", la "figura", el "motus", sólo cabe concebirlas como "modi" de la "extensio", Mientras que la "extensio" sigue siendo comprensible "sine figura vel motu".

Así, una cosa corpórea, manteniendo su extensión total, puede mudar reiteradamente ~~en~~ su disposición según diversas dimensiones, y presentarse bajo esas varias formas una y la misma. "Atque unum et idem corpus, retinendo suam et eandem quantitatem, diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem minusque secundum latitudinem vel profunditatem ac paulo post e contra magis secundum latitudinem et minus secundum longitudinem." (4).

Forma, configuración, figura, es un "modus" de la "extensio"; y

=====  
 (1) "Principia", I, n.53, p.25 (OEUVRES, ed. Adam-Tannery, vol.VIII  
 (2) Ibid.  
 (3) Ibid.  
 (4) Ibid. n.64, p.31





y no lo es menos el movimiento, pues el "motus" sólo se capta "si de nullo nisi locali cogitemus ac de vi a qua excitatur non inquiramus".

(1). Si el movimiento es una propiedad óptica de la "res corporea", para captarlo en su ser hay que enfocarlo desde la "extensio", es decir, como puro cambio de lugar. La idea de "fuerza" no ayuda aquí a determinar el ser de este ente. Determinaciones tales como "duricies" (dureza), "pondus" (peso), "color", pueden sustraerse de la materia sin que por ello deje ésta de permanecer siendo lo que es, pues no pasan de ser y de mostrarse como modos de la "extensio". Descartes trata de demostrarlo respecto de la dureza: "Nam quantum ad duritiem nihil aliud de illo sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescumque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi corpora, quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec ~~proinde~~ proinde ipsa in duritie consistit." (2). La dureza se

experimenta mediante el tacto. ¿Qué nos dice este sentido del tacto sobre la dureza? Que las partes de la cosa dura ofrecen resistencia a la presión de la mano, y asimismo al movimiento que trata de apartar la cosa. Si, en cambio, los cuerpos duros, resistentes, mudaran de lugar, se desplazaran a la misma velocidad que avanza la mano hacia ellos, jamás se establecería un verdadero contacto ni cabría experimentar esa dureza, ni sería tal. Pero esto en modo alguno da a entender que los cuerpos hubieran de perder entonces nada de su ser corpóreo: luego esa dureza no es algo intrínseco a su ser. "Eadem ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eius modi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex eo tolli posse, ipsa integra remanente, unde sequitur, a nulla ex illis eius, scilicet, extensionis naturam dependere" (3).

Según esto, lo que constituye el ser de la "res corporea" es la "extensio", la "omnimodo divisibile, figurabile et mobile", aquello que puede mudar según los varios modos de divisibilidad, de configuración, de movimiento, y que permanece, "capax mutationum", a través de todos los cambios. Eso que subsiste en esa permanencia, y que basta para mantener el genuíno ser de la "res corporea", es lo que caracteriza la substancialidad de esa substancia.



=====  
(1) Ibid. n.65, p.32      (2) Ibid. II, n.4, p.42      (3) Ibid.

& 20.- Los fundamentos de la determinación ontológica del "mundo".

La idea del "ser", en la que viene a fundarse la caracterización ontológica de la "res extensa", es la substancialidad. "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum" (1) Por substancia no podemos entender otra cosa que el ente que es de tal suerte que, para ser, no necesita de ningún otro ente. El ser de una "substancia" se caracteriza por esta no menesterosidad o autosuficiencia.

Pero propiamente el ente que no necesita en absoluto de otro es el "ens perfectissimum". "Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus" (2). Dios, así entendido como "ens perfectissimum", ofrece aquí un alcance puramente ontológico. Y al propio tiempo esta idea de Dios permite una interpretación ontológica de esa autosuficiencia constitutiva de la substancialidad, de la no menesterosidad. "Alias vero omnes (res) non nisi ope concursus Dei existere percipimus" (3). Todo ente, salvo Dios, requiere una creación - en el más amplio sentido de la palabra - y un mantenimiento. Todo ente, salvo Dios, es "ens creatum". No obstante, pese a la infinita diferencia en cuanto a su ser, el término "ente" lo empleamos respecto del Creador y respecto de la criatura, de suerte que su sentido abarca una infinita diferencia. Así podemos también con cierto fundamento considerar y denominar "substancia" al ente creado. Este ente se nos ofrece bajo el signo de la menesterosidad respecto de Dios en cuanto a su creación, a su condición de criatura y a su conservación; pero, dentro del ámbito de las criaturas, de ese "ens creatum" que es el mundo, hay entes que, como el hombre, no necesitan de otra criatura para ser y mantenerse. Estas substancias son dos: la "res cogitans" y la "res extensa".

El ser de la substancia cuya "proprietas" característica es la "extensio" puede, según esto, quedar determinado a fondo ontológicamente si dilucidamos el sentido del ser que es común a las tres substancias: la infinita y las dos finitas. Sino que, volviendo al texto cartesiano, "nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est quod Deo et creaturae sit communis" (4). Descartes apunta aquí a un problema que ocupó de lleno a la

=====

(1) Ibid. n.51, p.24

(4) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.



ontología medieval: el problema del modo como la significación del concepto "ser" concierne a muy diversos entes. Al decir "Dios es", "el mundo es", afirmamos el ser; pero este término no puede tener en ambos asertos el mismo sentido y alcance, dada la infinita diferencia entre el ser de ambos entes. Si aquí la significación del "es" fuese unívoca, lo creado se equipararía a lo increado, o lo increado quedaría rebajado a la condición de criatura.

Cierto que en ambos casos se trata del ser. La Escolástica toma este sentido positivo de la significación del ser como un significar analógico, a diferencia del unívoco o meramente homónimo. Conectando con Aristóteles, fijáronse diversos modos de analogía, según los cuales surgieron diversas escuelas por lo que respecta al modo de concebir la función significativa del término "ser". Al examinar ontológicamente la cuestión, lejos de ahondar en ella, Descartes queda atrás de la Escolástica y más bien elude el problema (1). "Nulla eius / substantiae/ nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis". (2). Al eludirlo, no desentraña el sentido del ser encerrado en la idea de substancialidad, ni el carácter universal de esta significación. En realidad la ontología medieval no ha problematizado más que la antigua el tema de qué es y qué significa el "ser", y este sentido ha quedado sin esclarecer por haberlo considerado obvio, "evidente".

Descartes, no sólo elude la cuestión ontológica de la substancialidad en general, sino que expresamente subraya que la substancia como tal, su substancialidad, es en principio inasequible en sí y por sí. "Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit existens, quia hoc solum per se nos non afficit". (3). El "ser" en sí no nos afecta; por tanto, no podemos captarlo. "El ser no es un predicado real", dirá Kant, limitándose aquí a reiterar la expresión cartesiana. Con lo ~~cuál~~ cual se renuncia a plantear una problemática pura del "ser", y se intenta una salida por donde obtener las referidas determinaciones de las diversas substancias.

=====

(1) Vide a este propósito "Opuscula omnia Thomae de Vio Caietani cardinalis" Lugduni 1580, Tomus III, Tractatus V: "De nominum analogia", págs. 211-219.

(2) Descartes: "Principia" I, n.51, p.27

(3) Ibid. n.52, p.25



Como, en efecto, el "ser" no es accesible como ente, será expresado mediante las determinaciones ónticas de los entes, mediante sus atributos. Pero no por cualesquiera atributos, sino por los que más puramente responden al sentido implícito y presupuesto del "ser" y de la substancialidad. Lo primero que advertimos ineludiblemente en la substancia finita como "res corporea" es la "extensio". "Quin et facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omissis eo quod cogitet vel sit extensa". (1), dado que la substancialidad sólo es perceptible "ratione tantum", no es "realiter" separable y hallable como en el propio ente substancial.

Quedan así aclarados los fundamentos ontológicos de la determinación del mundo como "res extensa"; y la idea de substancialidad - no sólo no aclarada, sino declarada inaclarable - es expuesta recurriendo al rodeo de considerarla propiedad preeminente de la substancia en cada caso. La ambigüedad del término obedece a la determinación de la substancia a través del ente substancial. Se busca la substancialidad, y se intenta comprenderla partiendo de una propiedad de la substancia. Pero, al suplantar lo óntico a lo ontológico, el término "substantia" funciona unas veces ontológica y otras ónticamente, y las más veces con un confuso significado óntico-ontológico.

Tras esta ambigua diversificación y mezcla de significaciones late la impotencia ante el problema fundamental del "ser": cuestión cuyo enfoque y desarrollo exige el riguroso despeje de cualquier equívoco, y nos obliga a enfrentarnos, no con meras acepciones verbales, sino con la problemática de las "cosas mismas" perfilando y apurando sus "matices".

#### & 21.- La discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del "mundo"

La cuestión crítica que se nos plantea es ésta: ¿Esta ontología del "mundo" trata verdaderamente de indagar el fenómeno del mundo, o determina siquiera tan plenamente un ente intramúndico, que podamos

=====

(1) Ibid. n.63, p.31



percibir su ajuste, su conformación al mundo? Hemos de reconocer que ni lo uno ni lo otro. El ente que Descartes intenta comprender ontológicamente a fondo con la "extensio" es más bien un ente tal, que sólo cabe descubrirlo en un proceso que pasa por un ente inicialmente disponible en el mundo. Pero aún así, y por oscura que resulte la caracterización ontológica de estos entes del mundo ( naturaleza) - lo que ocurre también con la idea de substancialidad y con el sentido del "existit" y del "ad existendum", que figuran en su definición - , subsiste la posibilidad de plantear y desarrollar en algún sentido el problema ontológico del mundo mediante una ontología que comience por discernir radicalmente entre Dios, el yo y el "mundo". De no darse tal posibilidad, hay que declarar que Descartes, no sólo ofrece una deficiente determinación ontológica del mundo, sino que su interpretación, y los fundamentos de la misma, hicieron que se soslayara el fenómeno del mundo y el ser del ente que se halla ahí disponible.

Al exponer el problema de la mundidad ( & 14 ) encarecióse la importancia de lograr un adecuado acceso a este fenómeno. Por tanto, el examen crítico del planteamiento cartesiano habrá de preguntarse qué modo de ser del DASEIN cabe fijar cómo el adecuado para acceder al ente cuyo ser - la "extensio", según Descartes - es equiparado por el propio Descartes al ser del "mundo". El único, el auténtico modo de acceso a este ente es la "intellectio", el conocer, y precisamente en el sentido del conocimiento físico-matemático. El conocimiento matemático se nos ofrece como el modo de aprehensión que puede en todo momento estar segura de haber captado el ser del ente aprehendido. Lo que por su índole es tal que se ajusta al ser del ente susceptible de conocimiento matemático, es propiamente. Ese ente es el que es siempre lo que es. De ahí que el verdadero ser del ente experimentable en el mundo, empíricamente aprehensible, haya de ser un ente de probada fijeza y permanencia a través de cualesquiera mutaciones: "remanens capax mutationum". Este es el objeto del conocimiento matemático. Lo que la matemática aprehende del ente es lo que constituye el ser de éste. Así, para fijar el ser del "mundo" hay que partir de una determinada idea del "ser" latente en el concepto de substancialidad, y de la idea de un conocimiento que conoce el ente tal como el mundo se lo presenta.

Descartes, al considerar el modo de ser del ente del mundo,



no se atiende a tal modo de ser, sino que, basándose en una idea confusa e injustificada del ser como mera presencia permanente, le prescribe al mundo su auténtico ser. No se atiende primero a la matemática para determinar la ontología del mundo, sino que monta una ontología que entiende por ser la subsistencia permanente, tal como la capta el conocimiento matemático. Con lo cual trasplanta los brotes de la ontología tradicional al terreno de la física moderna y sus fundamentos transcendentales.

Descartes no siente la necesidad de plantear el problema del adecuado acceso al ente mündico. Bajo el imperio incontrastado de la ontología tradicional queda prejuzgada la forma genuína de aprehender lo que propiamente es. Estriba en un νοεῖν, en la "intuición", tomada ésta en su más amplio sentido; y el διανοεῖν, el "pensar", es tan sólo una forma de realizarla. Desde esta orientación ontológica elabora Descartes su "crítica" del otro modo intuitivo posible de acceso al ente: la "sensatio" (αἴσθησις), contrapuesta a la "intellectio".

Sabe él muy bien que el ente no se muestra inicialmente en su propio ser. Este trozo de cera se nos da inmediatamente con su color, sabor, dureza, frialdad, matiz, determinados. Pero todo eso, y en general cuanto nos dicen los sentidos, ontológicamente es irrelevante. "Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones nos referri nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere" (1). Los sentidos no dan a conocer el ente en su ser, sino que tan sólo indican la utilidad o la nocividad de las cosas "exteriores" respecto de la vida corporal. "Nos non docent qualia / corpora/ in seipsis existant". (2) Nada nos dicen sobre el ser del ente. "Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura vel ponderosa vel colorata vel alio aliquo modo sensus afficiens; sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum". (3).

Si analizamos la interpretación cartesiana de la experiencia de la dureza y la resistencia (& 19), advertimos cómo Descartes no logra captar ni determinar en su modo de ser específico lo que la sensibilidad acusa.

=====

(1) Loc. cit. II, n.3, p.41  
 (2) Ibid.  
 (3) Ibid. n.4, p.42



La dureza es entendida como resistencia. Pero ni la una ni la otra son comprendidas fenoménicamente como algo experimentado en sí mismo y determinable mediante esa experiencia. Resistencia es para Descartes un no retroceder, un oponerse al desplazamiento. Una cosa resiste cuando se mantiene en determinado lugar respecto de otra que cambia de sitio, o bien cuando puede desplazarse a una velocidad que la otra no puede alcanzarla. Interpretada así la experiencia de la dureza, queda cancelado el sentido de la percepción sensible, y no es posible captar en su ser el ente que se nos ofrece en esa percepción. Descartes reduce la percepción a la única modalidad que él conoce: percibir algo implica el presentarse, una junto a la otra, dos "res extensae"; la relación de movimiento de ambas concíbese según el modo de la "extensio", que caracteriza originariamente la subsistencia de la cosa corpórea. Ciertamente que el posible cumplimiento de la acción de tocar requiere la proximidad de lo tangible; pero esto no significa que el contacto y la dureza que éste acusa estriben ontológicamente en la diversidad de velocidades de las cosas corpóreas. Dureza y resistencia no se muestran sino al ente que posee el modo de ser del DASEIN, o por lo menos el de un ser vivo.

Hé ahí cómo la cuestión de los posibles accesos a los entes del mundo, Descartes la trata dominado por una idea del "ser" tomada de un determinado sector de lo existente.

La idea del ser como una estable presencia o subsistencia, no sólo motiva una extraña determinación del ser de los entes del mundo, y su identificación con el mundo en general, sino que impide contemplar ontológicamente las actitudes y el comportamiento del DASEIN. Con lo que queda cerrado el camino para captar el fundamento de toda percepción sensible e intelectual, y para comprenderla como una posibilidad del ser-en-el-mundo. En cuanto al ser del DASEIN, cuya constitución fundamental implica el ser-en-el-mundo, Descartes lo considera en el mismo plano que el ser de la "res extensa", como substancia.

Ahora bien, con estas observaciones críticas ¿no le endosamos a Descartes una tarea que escapaba totalmente a su horizonte, acusándole encima de no haber resuelto la cuestión? ¿Cómo iba Descartes a identificar un determinado ente del mundo, y el ser de este ente, con el mundo, si desconocía el fenómeno del mundo y, por ende, lo que puede significar en general la intramundidad?



Puestos a analizar a fondo, no cabe ceñirnos a la letra de los textos, sino que importa precisar la tendencia real de la problemática, aunque no pase de una comprensión vulgar. De las "Meditaciones" (vide especialmente la 1ª y la 6ª) se desprende claramente que Descartes, con la "res cogitans" y la "res extensa", no sólo quiere plantear el problema del yo y el mundo, sino que aspira a su solución radical. Sólo que su orientación ontológica, la tradicional, asumida sin una crítica positiva, le cerraba el camino hacia la problemática ontológica originaria del DASEIN, le impedía contemplar el fenómeno del mundo, y le llevaba a reducir la ontología del "mundo" a la de un determinado ente del mundo. Esto, simplemente, es lo que trataban de mostrar nuestras observaciones.

Se replicará que, si bien deja sin resolver el problema del mundo y del ser de los entes con que en el mundo nos encontramos, Descartes sienta las bases para una caracterización ontológica del ente intramúndico en cuyo ser se apoya cualquier otro ente: la naturaleza material. Sobre este plano de la naturaleza material se instalan los demás estratos de la realidad intramúndica. En la cosa extensa, como tal, se fundan por de pronto las determinaciones que aparecen como cualidades, pero que en el fondo son modificaciones cuantitativas de los "modi" de la "extensio". Y en estas cualidades, todavía reductibles, se basan cualidades específicas tales como la de bello, feo, adecuado, inadecuado, útil, inútil. Estas cualidades, en una primera orientación desde la idea de cosa, han de tomarse como predicados de valor no cuantificables, mediante los cuales la cosa que en principio sólo es material queda acuñada como un bien. Con esta estratificación se llega a la consideración del ente que hemos caracterizado ontológicamente como útil disponible. El análisis cartesiano hace así posible el seguro montaje de la estructura de lo disponible, y sólo resta la integración complementaria, fácil de obtener, que convierte la cosa de la naturaleza en cosa de pleno uso.

Mas por este camino, dejando ahora aparte el problema específico del mundo, ¿es ontológicamente asequible el ser de lo que se nos ofrece en el mundo? Con la condición material de cosa no se admite tácitamente un ser - la estable subsistencia de la cosa - que, susceptible de predicados de valor por su adscripción al ente, dista tanto de lograr una integración ontológica, que más bien esos caracteres axiológicos redúcense a determinaciones ónticas de un ente cuya





índole es la de la cosa? La añadidura de predicados de valor no puede ni remotamente añadir claridad, prestar nueva luz sobre el ser de los bienes, sino que se limita a presuponer una vez más en éstos la nota de la simple presencia subsistente. Los valores son determinaciones subsistentes de una cosa, y ontológicamente radican al cabo en la propia efectividad de ésta como estrato fundamental de lo real. Pero ya la experiencia ~~fenomenológica~~ fenomenológica muestra en esas que consideramos cosas algo que la condición de cosa no acaba de explicarnos, algo que requiere un complemento integrador.

Porque ¿qué significa ontológicamente el ser de los valores, su "validez", que Lotze consideraba un modo de "afirmación"? ¿Qué significa ontológicamente esa "inherencia" de los valores a las cosas? Mientras estas determinaciones no se aclaren, la reconstrucción de la cosa en uso partiendo de la cosa natural será una empresa ontológicamente insegura, aparte la radical desvirtuación de esa problemática. Esta reconstrucción de la cosa en uso, inicialmente dejada al descubierto, descortezada, ¿no requiere una previa mirada positiva al fenómeno cuya integridad se pretende restablecer? Si de antemano no explicitamos adecuadamente la genuína constitución de su ser, ¿no estaremos intentando una reconstrucción que carece de plan? Desde el momento que esta reconstrucción e "integración complementaria" de la ontología tradicional del "mundo" revierte al mismo ente de donde partió el anterior análisis de la disponibilidad del útil y de la totalidad de la conformación bajo el signo de la finalidad, cunde la impresión engañosa de haber dilucidado el ser de ese ente, o por lo menos de haber fijado su problemática. Tan lejos <sup>como</sup> anduvo Descartes de captar el ser de la substancia asignándole como "proprietas" la "extensio", está la posibilidad de que, recurriendo a determinaciones axiológicas, atisbemos siquiera el ser en cuanto su condición de utilizables, ni mucho menos que lo convirtamos en tema ontológico.

Descartes restringió aún más la cuestión del mundo a la cuestión de la realidad natural como ente del mundo que nos sale al paso. Confirmó la opinión de que el conocimiento óptico más estricto de un ente constituye también el posible acceso al ser originario del ente así descubierzo. Pero importa advertir que también los "complementos" de la ontología de la cosa operan fundamentalmente sobre la misma base dogmática que Descartes.

Ya dejámos claro ( & 14) que el haber pasado por alto el mundo



y los entes que en él se nos ofrecen no es una omisión casual fácilmente subsanable, sino una omisión debida a un modo esencial de ser del DASEIN. Cuando la analítica del DASEIN haya puesto de manifiesto las estructuras capitales de éste dentro de esa problemática, cuando al concepto del "ser" se le haya abierto el horizonte de su posible comprensibilidad y, en consecuencia, resulten ontológica y radicalmente comprensibles la disponibilidad y la subsistencia, entonces se verá cuán justificada está la crítica ~~de~~ que hemos hecho de la ontología cartesiana del mundo, que es todavía la dominante.

Para ello habrá que hacer patente ( vide Parte 1ª, Sección 3ª):

1.- ¿Por qué, en el inicio de la ontología tradicional que estimamos decisiva, concretamente en Parménides, se soslayó el fenómeno del mundo, y por qué se mantuvo ulteriormente tal actitud?

2.-¿Por qué, tras soslayarlo, ese fenómeno queda desplazado por el ente intramúndico como tema ontológico?

3.- ¿Por qué este ente intramúndico es en principio fijado en la naturaleza?

4.- ¿Por qué la integración complementaria de esa ontología del mundo, integración que se estima necesaria, se realiza recurriendo al fenómeno del valor?

Las respuestas a estas cuestiones son las que pueden llevarnos a comprender positivamente la problemática del mundo, el origen de la omisión denunciada, y las que justifican el rechazo de la ontología tradicional del mundo.

Estas consideraciones sobre Descartes trataban de poner de manifiesto que ese partir de las cosas del mundo - arranque "evidente", al parecer -y esa orientación según el conocimiento de lo existente - el más riguroso también, al parecer -, no garantiza el logro de un terreno fenoménico desde el que podamos descubrir las estructuras ontológicas inmediatas del mundo, del DASEIN, y de cuanto en el mundo hay.

Pero, si recordamos que la espacialidad es manifiestamente un elemento constitutivo de los entes del mundo, resulta al cabo posible "salvar" el análisis cartesiano del "mundo". Al considerar radicalmente la "extensio" como "praesuppositum" de cualquier determinación de la "res corporea", Descartes facilita la comprensión de un apriori cuyo contenido fijará luego Kant de modo más penetrante. El análisis de la "extensio" se mantiene hasta cierto punto independiente de la omisión de una interpretación expresa del ser de los entes extensos.



La fijación de la "extensio" como determinación fundamental del "mundo" está fenoménicamente justificada, aunque el recurrir a ella no nos valga para comprender ontológicamente la espacialidad del mundo ni la de los entes intramúndicos, atisbada en un principio, ni mucho menos la espacialidad del propio DASEIN.

C.- EL ENTORNO DEL MUNDO CIRCUNSTANTE Y LA ESPACIALIDAD DEL DASEIN.

Al esbozar el "ser-en" ( & 12 ) hubo que perfilar los rasgos del DASEIN frente a un modo de ser en el espacio que denominamos ~~inserción~~ <sup>inserción</sup> ~~ia~~, encuadre, significando con este término la situación del ente extenso que se halla inserto en los límites extensos de otro ente extenso. Ambos entes, el que se inserta y el que lo contiene, están en el espacio, mantienen en el espacio su presencia. Negarle al DASEIN tal posibilidad de quedar encuadrado en otro ente, lejos de excluir su espacialidad, despejaba el camino para ver su espacialidad constitutiva. Pues bien, esto es lo que hay que explicar ahora.

Dado que los entes del mundo están asimismo en el espacio, su espacialidad ha de mantenerse en conexión ontológica con el mundo. Por tanto, importa precisar en qué sentido es el espacio un constitutivo del mundo, que a su ~~vez~~ vez fué caracterizado como un momento estructural del ser-en-el-mundo; y sobre todo mostrar cómo el entorno del mundo en que nos hallamos, y la espacialidad específica de los entes con que nos encontramos en ese mundo, se basan en la mundidad del mundo, y no, a la inversa, que el mundo se halle simplemente en el espacio.

El examen de la espacialidad del DASEIN y de la determinación espacial del mundo arranca del análisis de lo que se nos ofrece a mano dentro del mundo en el espacio. Este examen hay que desarrollarlo en tres fases o planos:

- 1.- La espacialidad del ente disponible dentro del mundo. ( & 22).
- 2.- La espacialidad del ser-en-el-mundo. (& 23)
- 3.- La espacialidad del Dasein y el espacio.( & 24 )



& 22.- La espacialidad del ente intramúndico disponible.

Si el espacio, en un sentido todavía impreciso, constituye el mundo, no es de extrañar que, al caracterizar ontológicamente el ser de los entes intramúndicos, lo hayamos considerado también como algo intraespacial. Hasta ahora la espacialidad del ente disponible no fué explícitamente considerada en su aspecto fenoménico, ni hemos estudiado su encaje en la estructura óntica del ente disponible. Este es el momento de estudiarlo.

¿Hasta qué punto, al caracterizar el ente disponible, hemos abordado su espacialidad? Cuando hablábamos de lo inmediatamente a mano pensábamos, no sólo en el ente con que nos encontramos preferentemente, sino con un ente que está "cerca". Esta nota de proximidad la poseen los entes de nuestro mundo cotidiano y, bien mirado, la proximidad del útil queda ya declarada con la expresión "quedar a mano" (a) Esta proximidad, diversa en cada caso, no depende estrictamente de la distancia, sino que se mide conforme a un previsor y discreto uso y manejo. La circunspección aneja al cuidado fija esa proximidad teniendo en cuenta el sentido en que el útil es accesible. La proximidad del útil entraña dos notas: la de tener su lugar en el espacio, más allá de la simple presencia, y la de estar de suyo emplazado, dispuesto. Este emplazamiento, o el hecho de estar ahí, es algo fundamentalmente distinto del mero encontrarse en un lugar, el que fuere, del espacio. Este puesto se determina con referencia a un "para..." dentro de un conjunto de puestos mutuamente trabados en el contexto de los útiles e instrumentos disponibles en el mundo en que funcionamos.

Estos puestos, y su diversidad, no cabe considerarlos como un mero "donde" en el que se presenta la cosa. El puesto es en cada caso un concreto "aquí" o "allí" asignado al útil según su índole y finalidad, es decir, según su adscripción condicionada a un conjunto de útiles. A esta adscripción localizable le afecta a fondo el "adónde" dentro del cual se le asigna a un conjunto de útiles su emplazamiento. Este "adónde", considerado desde nuestro andar con cuidado, lo denominamos "entorno", "enclave".



=====

(a) El término, empleado ya desde un principio por el autor, es el de "Zuhandenen", "Zuhandenheit", que significa eso literalmente: estar a mano

Decir "en el entorno de" es más que decir en tal o cual dirección: es marcar el ámbito de algo que se halla en esa dirección. Para señalar y fijar los puestos de un conjunto de útiles disponibles hay que descubrir previamente ese entorno. Nunca se da primeramente una diversidad de emplazamientos posibles que luego van llenándose de cosas. La dimensionalidad del espacio se halla todavía encubierta en la espacialidad de lo disponible. El "arriba" es propiamente en el tejado o en el techo, el "abajo" es en el suelo, el "detrás" es, por ejemplo, a la puerta. Todos los "dónde" son descubiertos y localizados a través de los caminos y vericuetos del andar cotidiano, y no mediante fijaciones técnicas que midan el espacio.

Un enclave no está constituido por las cosas que allí vayan juntándose, sino que está ya ahí, cada cosa en su puesto. Estos puestos se asignan a los objetos útiles en nuestro circunspecto andar, o los encontramos previamente. Lo que permanece disponible, todo eso ~~xxxx~~ ~~xx~~ con que cuenta nuestro andar con cuidado, nuestro ser-en-el-mundo, tiene su "dónde", tenido en cuenta por el cuidado y orientado conforme a los entes disponibles. Así, el sol, cuyo calor y cuya luz aprovechamos diariamente, tiene sus posiciones ajustadas a la aplicabilidad variante de esos dones: salida, mediodía, ocaso, media noche. Estas diversas posiciones constituyen indicaciones bien marcadas de posibles enclaves que, previamente a su sentido geográfico, ofrecen el previo "adónde" para ulteriores determinaciones de entornos disponibles o con los que hay que contar. Así, la casa tiene su fachada al sol y su fachada al norte, y según esto se hallan dispuestas las estancias, y dentro de ellas los enseres domésticos según su uso. Iglesias y sepulturas, por ejemplo, están emplazadas conforme a la salida y la puesta del sol: parajes de vida y de muerte que determinan al propio DASEIN en sus más genuínas posibilidades de ser en el mundo. El cuidado con que de suyo anda el DASEIN le lleva a descubrir previamente los lugares en que se siente decisivamente encuadrado. Este descubrimiento viene determinado en parte por el contexto de finalidades en que lo "a mano" se nos franquea como saliendo al encuentro.

La disponibilidad previa del entorno ofrece, más originariamente aún que la de cada ente, un carácter de familiaridad más allá de la expresa atención. Sólo se acusa de modo más vivo en el circunspecto descubrimiento del ente disponible, y muy significativamente en los



modos deficientes del cuidado. Cuando no damos con algo en su sitio es cuando se nos torna por primera vez perceptible como tal el entorno, el paraje.

El espacio, descubierto por el circunspecto ser-en-el-mundo, como espacialidad del conjunto de útiles, pertenece a los entes mismos como su puesto propio. El espacio en sí queda todavía por descubrir, y se ofrece fragmentado en los diversos puestos. Pero esta espacialidad tiene su unidad peculiar a través de la totalidad de relaciones, referencias y ajustes de cuanto se halla espacialmente a mano. El mundo circunstante no va disponiéndose en un espacio dado previamente, sino que su específica mundidad es la que articula significativamente esas conexiones. El mundo en cada caso, cada mundo, descubre la espacialidad del respectivo espacio. Esto de que el ente disponible se nos ofrezca en su espacio dentro del mundo sólo se explica en cuanto que el propio DASEIN, por su ser-en-el-mundo, es "espacial".



& 23.- La espacialidad del ser-en-el-mundo.

Si atribuimos espacialidad al DASEIN hay que considerar este "estar en el espacio" a partir de su forma de ser. No es, dicha espacialidad, un mero hallarse en tal o cual lugar del espacio cósmico, ni un estar disponible en determinado sitio. Estas son formas de ser propias de los entes con los que nos encontramos en el mundo. El DASEIN está "en"-el-mundo manteniendo una actitud que implica a un tiempo cuidado y confianza respecto de los entes con que ha de habérselas. La espacialidad que de algún modo puede atribuírsele ha de basarse en este ser-en, y se caracteriza por el a-lejamiento (superación de la distancia) y por la orientación.

Por "a-lejamiento", en cuanto modo de ser del DASEIN por su ser-en-el-mundo, no entendemos aquí emplazamiento más o menos lejano, sino que empleamos el término en su sentido activo y transitivo, expresando una constitución del ser del DASEIN, según la cual el alejar algo en el sentido de distanciarlo o apartarlo, es tan sólo un determinado modo de ser de hecho. A-lejar significa aquí hacer desaparecer, reducir o neutralizar la distancia de algo, acercarlo. El DASEIN es esencialmente reductor de distancias, y, conforme a su entidad, aproxima o deja aproximarse a los entes. El a-lejamiento

descubre, penetra la lontananza. Lontananza, lejanía, distancia, son determinaciones categoriales de los entes cuya índole no es la del DASEIN; el a-lejamiento, en cambio, ha de considerarse como un existencial. Sólo en cuanto ~~el~~ ente se le descubre en su a-lejamien<sup>to</sup> al DASEIN resultan accésibles las lejanías y distancias que median entre los entes del mundo. Dos puntos, dos cosas, propiamente no están entre sí distantes ni próximos, porque ninguno de ellos, dada su índole, pueden distanciarse ni ~~acercarse~~ acercarse. Simplemente acusan una distancia perceptible y medible en ese a-lejamiento.

El alejar es en principio y de ordinario una circunspecta aproximación, la aproximación que implica el andar ocupado en, disponiendo, trayendo algo entre manos. Pero también determinados modos del descubrir, en cuanto puro conocimiento, tienen caracter de aproximación. En el DASEIN hay una tendencia esencial al acercamiento. Todas las formas actuales de apurar la velocidad, formas a las que contribuimos más o menos forzados, tienden a superar la lejanía. Con la radio, por ejemplo, el DASEIN logra hoy, reduciendo las distancias del mundo cotidiano en que nos desenvolvemos, un a-lejamiento del "mundo", cuyo alcance no hemos penetrado aún del todo.

En el a-lejar no hay necesariamente una expresa estimación o consideración de la lejanía de un ente disponible respecto del DASEIN. La lejanía, sobre todo, nunca la percibimos como distancia. Para estimar la lejanía hay que partir de ese reducir las distancias propio del DASEIN en su cotidianidad. Estas estimaciones pueden, desde una actitud calculadora, resultar imprecisas y variables, pero poseen una peculiar determinabilidad y son generalmente comprensibles. Decimos, por ejemplo: Hasta allá se llega en un paseo, dista el salto de un gato, un paso de aquí, el fumarte una pipa. Con estas expresiones, lejos de pretender dar una medida, estimamos una lejanía desde nuestro modo de existir bajo el signo del cuidado y de la circunspección. Pero aun en el caso de indicar cierta medida - cuando, por ejemplo, decimos que "hasta la casa hay una media hora" - esta medida ha de considerarse en sentido aproximado. "Una media hora" no son treinta minutos, sino una duración no estrictamente cuantitativa, pendiente de los habituales comportamientos y cuidados cotidianos. Incluso allí donde oficialmente se han medido, las distancias son estimadas conforme a un discreto y previsor más o menos: porque en tales estimaciones lo a-lejado queda siempre a mano, mantiene su específico carácter intramúndico.



De ahí que los caminos que solemos recorrer hacia lo alejado no sean igual de largos todos los días. Lo "a mano" no se le ofrece a un contemplador intemporal, sino al DASEIN en su cotidianidad bajo el signo de la circunspección y del cuidado. En su andar el DASEIN no va midiendo tramos espaciales, devorando kilómetros; acercamiento y a-lejamiento implican una cuidadosa atención a aquello que uno acerca o a-leja. Un camino "objetivamente" más largo puede ser más corto que otro "objetivamente" más corto que quizá resulte dificultoso y se haga interminable. En este modo de "aparecer" resulta propiamente disponible, en todo caso, el mundo. Las distancias objetivas entre las cosas no coinciden con la lejanía o cercanía de lo disponible en el mundo. Podemos conocer con exactitud esas distancias; pero este mero saber resulta ciego, no tiene la función de discreto acercamiento característico de la circunspección. Es un saber que sólo cobra sentido si se ajusta a la índole del DASEIN, que va calculando a su modo las distancias en "su" mundo.

Dada nuestra habitual orientación por la "naturaleza" y por las distancias de las cosas "objetivamente" medidas, esta interpretación del alejamiento y esta evaluación podrían considerarse "subjetivas". Pero es una "subjetividad" que quizá nos descubre lo más real de la "realidad" del mundo, una subjetividad que nada tiene que ver con las arbitrariedades subjetivistas ni con cualquier subjetivismo. El circunspecto a-lejar, conforme a la cotidianidad del DASEIN, descubre el ser-en-sí del "verdadero mundo", de lo existente, cabe el cual está ya siempre, en cuanto que existe, el DASEIN.

En cambio, la primaria y dominante orientación que confunde lejanía y distancia medida encubre la espacialidad originaria del "ser-en". Lo tenido por "lo más cercano" no es en modo alguno lo que se halla a la mínima distancia "de nosotros"; lo más cercano es aquello que, ~~xxxxxxx~~ al a-lejarlo, queda al alcance de la mano o de los ojos. Por ser el DASEIN esencialmente espacial, en ese a-lejamiento su andar se mantiene en un mundo ~~que~~ deja libre e implica cierto espacio. De ahí que oímos y vemos siempre allende lo materialmente más próximo. Ver y oír son sentidos de lejanía, no por su alcance, sino porque en ellos el DASEIN se comporta de ordinario en actitud a-lejadora. Para quien usa gafas, éstas, pese a llevarlas sobre sus narices, le son más extrañas que el cuadro de la pared de enfrente. Tienen tan poco de cercanas, que a menudo ni las nota. El auricular del teléfono





tiene el carácter poco llamativo de lo ya a mano. Lo mismo cabría decir de la calle, el útil de nuestro ir y venir: al andar la tocamos a cada paso, y diríase que es lo más cercano y real; pues ~~se va~~ como deslizándose constantemente a lo largo de ciertas partes de nuestro cuerpo, por las suelas de los zapatos. Sin embargo, se halla más alejada de nosotros que el conocido con quien nos encontramos a la distancia de veinte pasos. La cercanía o la lejanía del ente disponible dependen de la circunspección y del cuidado. Aquello en lo que nos fijamos bajo ese cuidado y circunspección es en cada caso lo más cercano y lo que regula nuestros a-lejamientos.

Traer el DASEIN algo a su cercanía, aproximarle, no es fijarlo en un lugar del espacio a la mínima distancia de algún punto de su cuerpo. Cercanía viene a ser el ámbito de lo que está discretamente disponible según un atento y circunspecto ser en el mundo. La aproximación no parte de un yo-cosa dotado de cuerpo, sino de un ser-en-el-mundo cuidándose ante todo de aquello que a uno le rodea. De ahí que la espacialidad del DASEIN tampoco se determina, como la de las cosas corpóreas, indicando su emplazamiento. Cuando decimos que el DASEIN ocupa un sitio, este ocupar un sitio difiere fundamentalmente del estar disponible en un lugar dentro de un paraje. El ocupar un sitio hay que entenderlo como a-lejamiento de eso que está disponible en el mundo, previamente descubierto por la circunspección. El DASEIN comprende su "aquí" desde el "allí" del mundo circunstante. El "aquí" no designa el "dónde" de una mera presencia, sino el "cabe a" de un ser a-lejante, y asimismo el acto del a-lejamiento. Conforme a su espacialidad, el DASEIN en principio nunca está aquí, sino en un allí, desde donde vuelve reiteradamente a su aquí teniendo en cuenta cuanto allí hay a mano. Esto queda perfectamente claro al considerar una peculiaridad fenoménica de la estructura del a-lejamiento desde el "ser-en".

El DASEIN, en cuanto ser-en-el-mundo, mantiénese esencialmente en un a-lejar. Este a-lejamiento y la relativa distancia de lo disponible nunca puede sobrepasarlos el DASEIN. La lejanía de algo disponible puede el DASEIN puede percibirla el DASEIN como distancia si la refiere a una cosa situada mentalmente en el lugar que el DASEIN ocupaba. Este "entre" de la distancia, en tanto puede el DASEIN recorrerlo, en cuanto que esa distancia resulta a-lejada. Tan imposible le es al DASEIN salvar eso, que lo asume, porque él es esencialmente



a-lejamiento, es decir, espacial. El DASEIN no puede ir y venir ~~en~~ en torno a sus a-lejamientos, pero puede modificarlos. El DASEIN es espacial en cuanto que descubre con circunspección el espacio en que va a-lejando cuanto le sale al paso, de suerte que ello hace que esos entes puedan encontrarse con él.

El DASEIN, a este respecto, entraña orientación y dirección. Todo acercamiento ha tomado de antemano una dirección en un paraje desde el cual lo a-lejado se acerca para quedar situado. El circunspecto cuidarse de... es un orientador a-lejar, que, conforme al ser-en-el-mundo del DASEIN, requiere los "signos". El signo asume el papel de indicador expreso y fácil de las direcciones y mantiene explícitamente abierto, franqueable, el paraje utilizable por la circunspección: el "adónde", en cada caso, del situar, del andar, del llevar, del ir a buscar. Por el hecho de ser, el DASEIN cuenta ya, en cuanto a-lejante y orientador, con un paraje descubierto. Tanto la orientación como el a-lejamiento, como modos de ser del "ser-en-el-mundo", están dirigidos desde el primer momento por la circunspección aneja al cuidado.

Desde esta orientación surgen direcciones a derecha e izquierda, que el DASEIN las asume como asume sus a-lejamientos. La espacialidad, la espacialización del DASEIN en su corporeidad - que entraña una problemática que no vamos a abordar aquí - se perfila según aquellas direcciones. Por eso lo disponible para uso corporal - por ejemplo, los guantes - ha de tener en cuenta estas direcciones de derecha e izquierda según la disposición y movimientos de las manos. En cambio, una herramienta, que la tenemos en la mano y la manejamos, no participa del movimiento específicamente "manual": aunque utilizados por la mano, no hay martillos distintos para la derecha y para la izquierda.

Pero observemos también que la orientación directiva inherente al a-lejamiento tiene unas pautas dadas por el "ser-en-el-mundo". Derecha e izquierda no son algo "subjetivo" pendiente del sentimiento o disposición del sujeto, sino direcciones en un mundo disponible. "Mediante el mero sentimiento de una diferencia entre mis dos lados - advierte Kant - jamás podría yo orientarme en el mundo." Contando tan sólo con el sentido de esa diferencia el sujeto no pasa de ser

=====  
 (1) Kant: "Was heisst: Sich im Denken orientieren?" (1786) Ed. de las O.C. (Akad. Ausgabe) T. VIII, pp. 131-147



un principio constructivo que no repara en su verdadera constitución; dotado de este "mero sentido", el DASEIN está y ha de estar ya en un mundo para poder orientarse. El ejemplo que pone Kant para explicar el fenómeno de la orientación deja esto patente.

Supongamos que entro en una habitación que me es familiar, pero que está oscura y durante mi ausencia ha sufrido tal cambio que todo lo que estaba a la derecha está ahora a la izquierda. Para orientarme ahora de nada me sirve el mero sentimiento de la diferencia entre mis dos lados, mientras no dé con algún objeto determinado "cuyo emplazamiento tenga yo en la memoria". Esto significa que yo me oriento en y desde un estar en un mundo "conocido". El conjunto de útiles de un mundo ha de serle ya previamente dado al DASEIN. El ser ya en un mundo es para mi posibilidad de orientación no menos constitutivo que el sentimiento de mis dos lados diferenciados, el derecho y el izquierdo.

La evidencia de esta constitución del DASEIN no puede llevarnos a desdeñar o marginar su constitutivo papel ontológico. Tampoco Kant lo desdeña, como no infravalora ninguna otra interpretación del DASEIN. Pero precisamente el hecho de contar siempre con esta constitución exige una adecuada explicación ontológica. La interpretación psicológica, según la cual el yo mantiene algo "en la memoria" mira en el fondo a la constitución existencial del ser-en-el-mundo. Por no ver esta estructura, Kant desconoce la conexión y el contexto para una posible orientación. El orientarse o dirigirse por la derecha o por la izquierda se funda en la esencial orientación del DASEIN, codeterminada a su vez esencialmente por el ser en el mundo. Ciertamente que tampoco Kant se propone una interpretación temática de la orientación. El quiere simplemente mostrar que toda orientación requiere un "principio subjetivo". Sino que en Kant "subjetivo" ha de significar "a priori"; y entonces el a priori de la posibilidad de orientarse o dirigirse por la derecha o por la izquierda se funda en el a priori "subjetivo" del ser-en-el-mundo, que nada tiene que ver con una determinación limitada a un sujeto falto de mundo, no afectado por el mundo.



A-lejamiento y orientación determinan, como caracteres constitutivos del "ser-en", la espacialidad del DASEIN, espacialidad que lo mantiene circunspecto y previsor, en cuidado, dentro del ámbito de mundo descubierto. La explicación que hemos expuesto de la espacia-

lidad de lo disponible en el mundo y de la espacialidad del ser-en-el mundo nos ofrece los supuestos para estudiar el fenómeno de la espacialidad del mundo y para plantear el problema ontológico del espacio.

& 24.- La espacialidad del DASEIN y el espacio.

El DASEIN, en cuanto ser-en-el-mundo, ha descubierto ya un "mundo". Este descubrimiento, fundado en la mundidad del mundo, quedó caracterizado como un franquearse lo existente dentro de un contexto condicionado y concertado. Esto se realiza al modo de circunspecta autoreferencia que, a su vez se basa en una previa comprensión de la significatividad. Acabamos de ver que el circunspecto ser-en-el-mundo es espacial, y que, por ser espacial con las notas ya apuntadas de a-lejamiento y orientación, puede el DASEIN encontrarse con lo disponible. La disponibilidad de ese contexto condicionado es también originariamente un conformarse, un acomodarse al enclave ambiental, un remitirse a la adscripción espacial de lo disponible. Y en esa significatividad con que, bajo el signo del cuidado, se confía el DASEIN, estriba la esencial coapertura del espacio.

El espacio, así franqueado con la mundidad del mundo, no tiene nada aún de la diversidad tridimensional, y en esa apertura inicial e inmediata permanece todavía encubierto como el mero "dónde" disponible y determinable métricamente. Aquello con referencia a lo cual es descubierto el espacio por el DASEIN es lo que hemos ya señalado al fijarnos en el fenómeno del paraje o entorno, considerado éste como el "adónde" de la posible aplicación del conjunto de útiles con que podemos encontrarnos según la orientación y el a-lejamiento, es decir, en un lugar. La pertenencia se determina conforme a la significatividad constitutiva del mundo, que articula dentro del posible "adónde" el "hacia aquí" y el "hacia allí". El "adónde" queda en general diseñado a través de unas referencias fijadas por las indagaciones y los estímulos del cuidado. Al conjunto circunstante de cuanto hay disponible en el mundo pertenece la circunstancia espacial del paraje o entorno. Y sobre esta base cabe hallar y determinar la forma y dirección de lo disponible. Conforme a la claridad de la circunspección irá lo disponible situándose y orientándose, a tono con las situaciones efectivas del DASEIN.



La acomodación de los entes del mundo es un dar cabida, un colocar que le depara a lo disponible su hueco espacial y que hace posible la efectiva orientación. El DASEIN, bajo el signo de la circunspección y del cuidado, puede apartar, trasladar, emplazar, porque ello, entendido como existencial, incumbe a su ser-en-el-mundo. Pero ni el paraje descubierto ni la espacialidad en cada caso están expresamente a la vista. Con el ser-en-el-mundo iníciase el descubrimiento del hueco espacial en el espacio. Y sobre la base de esta espacialidad así descubierta llega a ser cognoscible el espacio.

Ni el espacio está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. Más bien el espacio está "en" el mundo, en cuanto que el ser-en-el-mundo, constitutivo del DASEIN, ha abierto espacio. El espacio no se halla en el sujeto, ni éste contempla el mundo como instalado en el espacio, sino que, por la condición espacial del DASEIN, el espacio se le muestra apriorísticamente. Esta aprioridad no significa la previa pertenencia a un sujeto inicialmente carente de mundo; significa una precedencia o iniciación del encuentro del espacio, como paraje próximo, en cualquier encuentro con el ente disponible.

La espacialidad de lo que se encuentra en la circunspección puede ser objeto de cálculo y medida: tal, por ejemplo, en la edificación y en la agrimensura. El espacio, que de algún modo queda ya ahí a la vista, puede ser contemplado mediante la renuncia a la única posibilidad de acceso: el cálculo previsor. La "intuición formal" del espacio descubre las posibilidades puras de las relaciones espaciales. Regístrase aquí una gradación en el despeje del espacio homogéneo: desde la pura morfología de las formas espaciales, pasando por el "analysis situs", hasta la ciencia puramente métrica del espacio. Pero este conjunto de problemas queda fuera de nuestro estudio. (1) Dentro de su problemática aquí sólo intentábamos fijar ontológicamente el terreno fenoménico sobre el que asentar luego el descubrimiento temático y la elaboración conceptual del espacio puro.

El descubrimiento despreocupado, simple mirada todavía, del espacio neutraliza los parajes del mundo circunstante reduciéndolos

=====

(1) Vide, a este propósito, O. Becker: "Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen", en el "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" T. VI (1923), p. 385 y sigs.



puras dimensiones. La disposición de los útiles disponibles, situados conforme a la circunspección, resuélvese en una multiplicidad de lugares disponibles para lo que fuere. La espacialidad de lo disponible en el mundo pierde su carácter teleológico. El mundo queda despojado de su específico carácter ambiental del ser-para, y el medio ambiente redúcese al mundo de la naturaleza. El mundo, como contexto de útiles disponibles, resulta espacializado en un conjunto de cosas que están ahí simplemente subsistentes. El espacio homogéneo de la naturaleza sólo se manifiesta descubriendo en cierto modo el ente con que nos encontramos, un modo que viene a realizar una desmundización específica de esa conformación al mundo propia del ente disponible.

Conforme a su ser-en-el-mundo al DASEIN se le depara, aunque atemáticamente, un espacio descubierto. Pero el espacio en sí queda encubierto todavía, por lo menos respecto de sus posibilidades. Que el espacio se nos muestre esencialmente en un mundo nada dice aún sobre su forma de ser. El espacio ni tiene por qué adoptar la forma de ser de lo a mano o a la vista, ni tiene tampoco la forma de ser del DASEIN. El que no podamos comprenderlo como "res extensa" no implica que hayamos de determinarlo ontológicamente como fenómeno de la misma, ni menos todavía que el ser del espacio pudiera equipararse al de la "res cogitans" y concebirse como meramente "subjetivo", aparte la problematicidad del ser de este sujeto.

La confusión y las dificultades subsistentes hasta hoy sobre el ser del espacio estriban, más que en deficiencias del conocimiento, en el hecho de no haber dilucidado a fondo las posibilidades del ser en general y de su conceptualización ontológica. Lo decisivo en el problema ontológico del espacio es liberarlo de los angostos conceptos usuales del "ser", toscos la mayoría de ellos, y orientarlo - por lo que concierne al fenómeno en sí y a las diversas espacializadas fenoménicas - hacia el esclarecimiento de las posibilidades del "ser" en general.

En el fenómeno del espacio no cabe encontrar la única ni la primordial determinación ontológica del ser de los entes del mundo. Menos aún cabe pensar que el fenómenos del espacio constituya el fenómeno del mundo. El espacio ha de ser comprendido retrotrayéndonos al mundo. No sólo hay que considerar el espacio mediante la desmundización del mundo circunstante, sino que la espacialidad sólo



puede ser descubierta considerando el mundo, advirtiendo cómo el espacio es constitutivo del mundo, teniendo en cuenta que ello responde a la espacialidad esencial del propio DASEIN conforme a su constitución fundamental del ser-en-el-mundo.



CAPÍTULO IV

EL SER-EN-EL-MUNDO COMO SER-CON Y SER-SÍ-MISMO. EL "MAN" (a)

El análisis de la mundidad del mundo hizo ver de lleno el fenómeno del ser-en-el-mundo, aunque no todos sus elementos constitutivos se destacaron con la misma nitidez fenoménica con que aparecía ese fenómeno del mundo. La interpretación ontológica del mundo a través del ente disponible se antepuso porque el DASEIN en su cotidianidad, no sólo está en el mundo, en un mundo, sino que su comportamiento queda referido a él. En principio y de ordinario está embargado por su mundo. Este modo de ser viene a caracterizar esencialmente el fenómeno que abordamos ahora al plantear la cuestión de quién <sup>es</sup> ese que realmente es en la cotidianidad del DASEIN, o quién viene a ser el DASEIN en su cotidianidad.

Todas las estructuras de su ser, incluido el fenómeno correspondiente a esta pregunta, son modos de su ser. Su característica ontológica es un existencial. Por tanto, hay que formular correctamente la cuestión y señalar el camino por donde importa considerar el vasto ámbito fenoménico de la cotidianidad del DASEIN. Al incidir en el fenómeno que permite contestar a esa pregunta del "quién", llegamos a las estructuras del DASEIN implicadas en el ser-en-el-mundo: el "ser con" y el "ser ahí con". En este modo de ser fúndase el cotidiano "ser ~~en~~ <sup>sí</sup> mismo", cuya explicación permite ver ese "quien" que viene a ser el sujeto de la trivialidad cotidiana: el "man", el "se", el "uno" impersonal, difuso. El capítulo sobre este "quién" del DASEIN, considerado en su comportamiento y en sus situaciones corrientes, queda articulado así:

- 1.- Planteamiento de la cuestión existencial acerca del "quién" del DASEIN. (& 25).
- 2.- El "ser o estar ahí con" de los otros y el cotidiano "ser con" (& 26).
- 3.- El cotidiano "ser ~~en~~ <sup>sí</sup> mismo" y el "man". (& 27).



=====

(a) El término "man", correspondiente al pronombre personal impersonal "se", viene a significar cuanto hay de despersonalizado e inauténtico y de despersonalizador en la trivialidad cotidiana del DASEIN, y a lo largo de estas páginas se examinan sus matices e influencias. Por razones análogas a las que mantenemos sin traducirlo el término DASEIN, creo que, una vez conocido su significado, es preferible mantener sin traducirlo el término "man", salvo en algún caso, para evitar confusiones con el reflexivo "se", o con el indeterminado "uno".



& 25.- Planteamiento de la cuestión existencial acerca del "quién" del DASEIN.

La respuesta a esta cuestión parece ya apuntada al indicar formalmente los caracteres fundamentales del DASEIN. ( & 9 ). DASEIN es el ente que soy yo mismo; su ser es mi propio ser. Esta determinación señala una constitución ontológica, pero no pasa de ahí. Y al propio tiempo contiene el aserto óntico, aunque a secas, de que este ente es en todo caso un yo, y no otros. El "quién" viene a descubrirse desde el yo mismo, desde el "sujeto" en su mismidad. El "quién es lo que se mantiene idéntico, lo que perdura a través de los comportamientos y vivencias cambiantes, ~~xxxxxxxxxxxx~~ aunque afectado por esa diversidad y mudanza. Ontológicamente lo comprendemos como "subjectum", como aquello que en este ámbito acotado subyace de modo preeminente. Este sujeto se mantiene el mismo a través de sus múltiples alteraciones.

Aunque se rechazara la substancialidad del alma, la cosidad de la conciencia y la efectividad real de la persona, ontológicamente está el sujeto ahí como algo cuyo ser, expresamente o no, tiene un sentido de presencia. La substancialidad es el hilo conductor ontológico que nos lleva a determinar el ente del cual depende la respuesta a ese "quién". El DASEIN es tácitamente considerado de antemano como presente y efectivo. Y en cualquier caso la misma indeterminación de su ser implica este sentido del "ser". Por otra parte, el modo de ser del ente que no se ajusta a la índole del DASEIN es la mera presencia o subsistencia.

La evidencia óntica del aserto: "yo soy ese que el DASEIN es" no debe llevarnos a pensar que con ello queda ya trazado el camino seguro para una interpretación ontológica del ente así "dado". Hay que dilucidar incluso si el contenido óntico de tal aserto se ajusta a la realidad fenoménica del DASEIN en su cotidianidad: porque podría suceder que el "quién" de este DASEIN cotidiano no sea exactamente el "quién" que soy yo mismo.

Si la comprobación fenoménica que parte del modo de ser del ente es la que debe prevalecer en la obtención de enunciados óntico-ontológicos, incluso imponiéndose a las respuestas evidentes y a la problemática afectada por éstas y la interpretación fenomenológica del DASEIN debe guardarse de tergiversar los problemas que atañen a esta cuestión.



Ahora bien, ¿no va contra las reglas de toda sana metodología el plantear una problemática sin tener en cuenta los datos evidentes que el tema ofrece? ¿Y qué dato más obvio e indubitable que el del "yo"? ¿Y este dato no nos advierte que un estudio a fondo debe prescindir de todo otro dato, tanto de los del mundo real como de los que presentan los otros "yo"? Quizá lo evidente sea este simple, formal y reflexivo percibir el "yo". Esta comprensión da paso a una peculiar problemática fenomenológica autónoma que, en cuanto "fenomenología formal de la conciencia", tiene una significación fundamental delimitante.

En el conjunto de una analítica existencial del DASEIN efectivo surge la cuestión de si dicha manera de franquearse el "yo" nos descubre realmente al DASEIN en su cotidianidad, caso de que en general sea franqueable. ¿Es tan evidente, tan comprensible a priori como parece, que el acceso al DASEIN se logre mediante una simple reflexión perceptiva sobre el "yo" actuante, sujeto de los actos? ¿Este modo de "darse" el DASEIN no constituirá para la analítica existencial una tentación seductora, con la complicidad del propio ser del DASEIN? Quizá, cuando tan inmediata y claramente habla de sí mismo y mantiene el "yo soy", no lo es. ¿Y si la propia constitución del DASEIN, la de ser en todo caso el mío, fuese el fundamento, la causa de que en principio y las más veces, no sea él mismo? ¿Y si la analítica existencial, partiendo del dato del "yo", hiciese caer en la trampa al propio DASEIN y a su autointerpretación? ¿Si resultara que el horizonte ontológico para determinar el simple dato queda en el fondo indeterminado?

En el plano óntico cabrá afirmar que este ente soy yo; pero la analítica ontológica habrá de extremar la cautela al considerar y manejar tales afirmaciones. El "yo" sólo debe comprenderse en el sentido de un indicador discrecional formal de algo que dentro del contexto fenoménico del ser descúbrese como su "contrario". Bien entendido que aquí el "no-yo" en modo alguno denota un ente que esencialmente se sustraiga a la "yoidad", sino una determinada manera de ser de ese "yo", por ejemplo, la pérdida de su mismidad, la desvirtuación de su personalidad.

Pero también la interpretación positiva del DASEIN dada hasta aquí nos veda partir del dato formal del "yo" al intentar una respuesta fenoménicamente satisfactoria a la cuestión del "quién". Al



considerar el ser-en-el-mundo vimos que en principio jamás se da un mero sujeto sin mundo. Como tampoco se da al cabo un "yo" absolutamente aislado, sin los otros. (1). Pero la comprobación fenoménica de que los otros están ahí también condicionados por su ser-en-el-mundo tampoco puede inducirnos a estimar evidente la estructura ontológica de lo así dado, de suerte que juzguemos innecesaria la indagación. Importa mucho esclarecer fenoménicamente el modo de este "ser-ahí-con" en su inmediata cotidianidad, e interpretarlo ontológicamente de manera adecuada.

Análogamente a como la pretendida evidencia óptica del "ser-en-sí" de los entes del mundo induce a admitir la evidencia ontológica del sentido de ese ser, y lleva a soslayar el fenómeno del mundo, así también la pretendida evidencia óptica de que el DASEIN es en cada caso el mío puede determinar un desenfoque o falseamiento de la correspondiente problemática ontológica. Por de pronto, el "quién" del DASEIN no sólo es ontológicamente problemático, sino que ópticamente permanece encubierto.

¿No habrá un hilo conductor hacia la respuesta analítico-existencial a la cuestión del "quién"? Lo hay. Sino que funcionan como tales, más que ciertos indicios, ya registrados, en torno a la constitución del DASEIN (& 9 y 12), los derivados del principio de que la esencia del DASEIN estriba en su existencia. Si el "yo" es una determinación esencial del DASEIN, esta determinación habrá de interpretarse existencialmente. El "quién", entonces, hay que indagarlo mediante la comprobación fenoménica de un determinado modo de ser del DASEIN. Si el DASEIN se mantiene en su identidad con sólo existir, la estabilidad o inestabilidad de ese mantenerse en sí mismo exigen un planteamiento ontológico-existencial de la cuestión para acceder adecuadamente a su problemática.

Pero si ese mantenimiento hay que concebirlo tan sólo como un modo de ser del DASEIN, parece desvanecerse su genuína substancia, su médula. Sin embargo, tales temores y recelos obedecen al prejuicio erróneo de que el ente en cuestión tiene en el fondo el modo de ser del ente subsistente, aun descartando la masividad de la cosa corpórea. Porque la "substancia" del hombre no es el espíritu, entendido como la síntesis de cuerpo y alma, sino la existencia.



=====  
 (1) Vide las consideraciones fenomenológicas de M. Scheler: "Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle", 1913, Anexo, pp. 118 ss. Asimismo la 2ª ed. bajo el título: "Esencia y formas de la simpatía" "Wesen und Formen der Sympathie", 1923, pp. 244 ss.

& 26.- El "ser ahí con" de los otros y el cotidiano "ser con".

La respuesta a la cuestión del "quién" del DASEIN cotidiano requiere un previo análisis del modo de ser que en principio y de ordinario informa el comportamiento del DASEIN. Este análisis debe orientarse por el ser-en-el-mundo, es decir, por aquella constitución fundamental del DASEIN que viene a connotar todos sus modos de ser. Si estábamos en lo cierto al pensar que a través de las consideraciones precedentes sobre el mundo divisábamos los demás momentos o elementos estructurales del ser-en-el-mundo, ello debe darnos también de alguna manera la respuesta a la cuestión del "quién".

La "descripción" del entorno inmediato, por ejemplo, del mundo del artesano, puso de manifiesto que con los útiles propios del trabajo concurren otros a quienes está destinada la obra. En la índole de ese utillaje, es decir, en su conformación y finalidad, hay una referencia esencial a posibles utilizadores, a cuyas condiciones físicas tiene que adaptarse. Asimismo se cuenta con el productor o proveedor del material, de quien decimos que "sirve" bien o mal. Por ejemplo, el campo por donde paseamos se nos ofrece como perteneciente a fulano o mengano, cultivado o no convenientemente por alguien, el libro que estamos leyendo lo adquirimos en tal librería o nos lo facilitó alguien etc. etc. El bote anclado en la costa queda afectado de suyo a alguien conocido que lo utiliza en sus excursiones, pero mantiene también cierta referencia a los demás que nada tienen que ver con él. Los otros, que se encuentran en el contexto de cuanto hay disponible en el mundo, no son pensados como adscritos a una cosa presente, sino que estas cosas se nos ofrecen en el mundo donde se hallan a disposición de los otros, en un mundo que de antemano ya es también el mío.

El análisis hecho hasta aquí fué estrechando el círculo de cuanto hay en el mundo, reduciéndolo a los útiles disponibles, a la naturaleza, a todo aquello que está ahí acusando un modo de ser diferente del modo de ser del DASEIN. Esta restricción se imponía, no sólo para simplificar la explicación, sino sobre todo porque el modo de ser de los otros con quienes hemos de encontrarnos en el mundo difiere del mero estar ahí, disponible o a la vista. El mundo del DASEIN franquea un ente que, sobre diferir del útil y de las cosas en general, es-en-el-mundo conforme a su índole, la del propio DASEIN, y como tal se nos ofrece. Este ente, ni meramente presente ni disponible, está ahí también y con. Si en general se quisiera identificar el mundo con lo



existente en él, habría que afirmar que el "mundo" es también "da-sein", un "ser-ahí".

La característica del encuentro con los otros se orienta según el propio DASEIN. ¿No responderá esto a cierta delimitación, a un aislamiento del "yo", de suerte que se fuerce el paso desde este sujeto aislado a los otros? Para obviar tal malentendido importa advertir en qué sentido se habla aquí de "los otros". "Los otros" no constituyen como un conjunto residual de humanidad que queda fuera de mí sirviéndome de fondo o de contrapunto que realza mi "yo"; los otros son más bien aquéllos entre quienes se es, y de quienes uno no se distingue de ordinario. Este ser-también-ahí con ellos no tiene el carácter ontológico de mera coincidencia en el mundo. Aquí el "con" denota acomodación según la índole del DASEIN; y el "también" denota paridad en cuanto al modo de ser-en-el-mundo bajo el signo de la circunspección y del cuidado. El "con" y el "también" mantienen un sentido existencial, no categorial. Por esta coexistencia el "mundo" es todo eso que yo comparto con los otros. El mundo del DASEIN es "mundo con". El ser-en es ser-con los otros. El ser en sí, siendo en el mundo, es ser-ahí-con.

Los otros no se encuentran conmigo, ni yo me encuentro con ellos en una previa comprensión diferenciadora del propio sujeto respecto de los demás sujetos presentes, en una mirada primaria a uno mismo. Nos encontramos desde y en el mundo en que esencialmente anda el DASEIN bajo el signo de la circunspección y del cuidado, de la previsión y la preocupación. Frente a las disquisiciones teóricas fácilmente aceptadas sobre la presencia del otro hay que atenerse al hecho fenoménico del encuentro en el mundo circunstante. Este modo inmediato y elemental del encuentro tiene tal alcance, que el propio DASEIN viene a descubrirse a sí mismo cuando aparta la mirada o cuando no percibe todavía "vivencias" y "centros de acción". El DASEIN se encuentra en principio a sí mismo en aquello que lleva entre manos, en aquello que usa, expresa, previene, espera, en todo aquello que constituye el objeto de su cuidado, ocupación y preocupación en el mundo.



W. v. Humboldt (1) registró ciertas formas de lenguaje que traducen  
=====

(1) "Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen", 1829. En "Gesammelte Schriften", ed. por la "Preuss. Akad. der Wissenschaften", T.VI, Parte 1ª, págs.304-330.

los pronombres personales por adverbios de lugar: el "yo" por el "aquí", el "tú" por el "ahí", el "él" por el "allí". Entáblase entonces la discusión sobre la significación originaria de las expresiones locativas: si será la adverbial o la pronominal. Pero esta discusión resulta vana si observamos que tales adverbios de lugar refiérense al "yo" en cuanto DASEIN. El "aquí", el "ahí", el "allí", son primordialmente, no determinaciones del lugar de unos entes que ocupan espacio en el mundo, sino caracterizaciones que responden a la espacialidad originaria del DASEIN, determinaciones que hace el DASEIN, y cuyo sentido primario es existencial, no categorial.

Tampoco son al cabo pronombres. Su significación es previa a la distinción entre adverbios de lugar y pronombres personales. Pero el sentido propiamente espacial que el DASEIN da a estas expresiones prueba que el "aquí" responde a un DASEIN vuelto hacia fuera, a-lejante y orientándose en ese mundo de sus cuidados, no a un DASEIN absorto y remetido en sí mismo.

El DASEIN se comprende en principio y de ordinario desde su mundo, y el "ser ahí con" de los otros se produce ~~xx~~ generalmente en el contexto de cuanto hay disponible en el mundo. Pero incluso cuando se trata de los otros en su "ser ahí", no son considerados como personas-cosas a la vista, sino como entes con quienes nos encontramos "en la tarea", sabedores de su ser-en-el-mundo y de lo que esto significa para ellos. Y hasta cuando meramente los vemos "por ahí", tampoco entonces son para nosotros una cosa que resulta ser un hombre, sino que ese estar por ahí es, en ellos como en nosotros, un modo existencial de ser: un distraído, un descuidado estar en todo y en nada. Al otro nos lo encontramos en el mundo conforme a su "ser ahí con".

Cierto que el término DASEIN muestra claramente que este ente en principio está desvinculado respecto del otro y que puede ulteriormente entablarse la relación. Sin embargo, tengamos en cuenta que nosotros empleamos la expresión "ser ahí con" para designar el ser según el cual los otros se franquean en el mundo. Este "ser ahí con" de los otros sólo resulta franqueable a un DASEIN, al ente cuyo ser es un "ser con", este "ser con" que de suyo caracteriza esencialmente al DASEIN. La proposición fenomenológica: "DASEIN es esencialmente ser con" tiene un sentido ontológico-existencial. No pretende sentar ónticamente que de hecho no me encuentro yo solo aquí, que comparecen aquí otros de mi especie y condición. Si, al afirmar que el "ser-en-el-mundo" del DASEIN está constituido esencialmente por el "ser con",



fuera eso lo que se quiere significar, este "ser con" no sería una determinación existencial ajustada al DASEIN por su genuíno modo de ser, sino una modalidad circunstancial pendiente de la presencia contingente de los otros.

El "ser con" es un determinante existencial del DASEIN, aunque de hecho no haya ahí otro. Más aún, su estar solo es un "ser con" en el mundo. Precisamente porque el DASEIN es un "ser con", puede el otro faltar, podemos echarlo de menos. El estar solo es un modo deficiente del "ser con", y viene a subrayarlo. Es posible que el hecho de que otros se alleguen a mí no haga desaparecer mi situación de solitario; tampoco esta situación de soledad entre muchos significa que el ser de éstos se reduzca entonces a una presencia negativa, anodina o neutra, sino que su "ser ahí con" adopta esa modalidad de indiferencia o extrañamiento. El faltar, el andar extrañado, son al cabo modos del "ser con", en tanto posibles en cuanto que el DASEIN cuenta de alguna manera ineludiblemente con los otros. "Ser con" es en cualquier caso una determinación de todo DASEIN y del propio DASEIN; "ser ahí con" caracteriza el "ser ahí" de los otros en cuanto se franquea a través de su mundo a un "ser con". Propiamente el DASEIN es en cuanto que su estructura esencial es el "ser con", en cuanto que es un "ser ahí con" al encuentro de los otros.

Si el "ser ahí con" sigue siendo un constitutivo existencial del ser-en-el-mundo, ha de interpretarse partiendo del "cuidado", característico del ser del DASEIN en general. (Vide el Cap. VI de esta Sección) El modo de ser del cuidado, del cuidarse u ocuparse de, no es atribuible al "ser con", aunque este modo de ser afecte a entes con los que nos tropezamos en el mundo. El ente respecto del cual el DASEIN es un "ser con" no tiene la índole del útil o instrumento, sino que es de suyo DASEIN. Del útil no nos cuidamos o preocupamos; simplemente nos interesa y procuramos tenerlo a punto. El término ajustado al ocuparnos de los otros es el de "solicitud" ("Fürsorge", cuidado para, a favor de...).

Sin duda que el ocuparse del alimento, del vestido, del cuerpo enfermo, es un pro-curar, un andar solícito; pero aquí le damos al término un sentido existencial. El procurar, en cuanto disposición, organización o institución social de hecho, se funda en la constitución del DASEIN como "ser con". Su efectiva perentoriedad se debe a que el DASEIN, en principio y de ordinario, se mantiene en modos deficientes del "procurar por". El "para", el "contra", el "sin"



en la coexistencia, el inhibirse, el pasar de largo, el mutuo desentendernos, vienen a ser posibles modos de ese "procurar por", típicos en la existencia cotidiana, modos que resultan obvios, nada extravagantes, tanto respecto de los ~~objetos~~ otros como respecto de los objetos disponibles de los que nos ocupamos a diario.

Estos modos, cuyo signo es la indiferencia, inducen facilmente a la idea, ontológicamente errónea, de que entonces el ser redúcese a mera presencia neutra pasiva, de varios sujetos mutuamente desentendidos, como si se tratara de insignificantes variantes de un mismo modo de ser. Pero hay una diferencia ontológica esencial entre la coincidencia ciega ciega de unas cuantas cosas y la indiferencia, ese recíproco no importarse de varios entes cuya característica es un "ser con".

El procurar por, la solicitud, tiene, en cuanto a sus modos positivos, dos posibilidades extremas. Una, la que consiste en descargar de cuidados al otro reemplazándole: con lo que el otro queda desplazado y vuelve cuando el asunto ya está resuelto, a punto, o queda definitivamente al margen. En esta posibilidad cabe también que el otro quede dominado, supeditado, con un condicionamiento que puede ser tácito e incluso sin conciencia de tal supeditación. La solicitud determina entonces un amplio "ser con", que se acerca a la actitud mantenida en el cuidarse y ocuparse del ente disponible.

La otra posibilidad extrema implica, no un desplazar y reemplazar al otro, sino un anticiparse o interponerse, que sólo de momento asume su cuidado para devolvérselo auténticamente como tal. Este "procurar por", que afecta esencialmente a ese cuidado en su más profundo alcance, a la existencia misma del otro, no meramente a algo de que el otro se cuida u ocupa, ayudará a que éste vea claro, a aclararse él mismo y a franquearse libremente.

El "procurar por", la solicitud hacia el otro, ofrécese como una actitud constitutiva del DASEIN que, según sus diversas posibilidades, se mantiene atento al mundo y a sí mismo. El mutuo "ser con", la coexistencia, se funda en principio y en general exclusivamente en aquello que constituye un cuidado común. Este mutuo "ser con" en quienes andan dedicados a lo mismo, de ordinario no sólo estriba en contactos superficiales, sino que frecuentemente presenta rasgos de reserva, de recelo, de distanciamiento, e incluso de mutua desconfianza. En cambio, la común entrega a la misma cosa o tarea viene determinada por el propio DASEIN, movido a ello en cada caso, y esta auténtica adhesión y compenetración es la que hace posible la recta objetividad que deja al otro libre para sí mismo.





Entre ambos extremos de la solicitud positiva - el sustitutivo dominador y el que se adelanta en plan liberador - transcurre la convivencia cotidiana, dando lugar a múltiples formas mixtas cuya descripción y clasificación quedan fuera del ámbito de nuestro estudio.

Así como al cuidarse u ocuparse de..., en cuanto modo de descubrir el ente disponible, corresponde la circunspección, así la solicitud es guiada por la atención y el miramiento. Ambas actitudes pueden adoptar los modos deficientes respectivos, llegando incluso a la falta total de miramiento y a la indiferencia.

El mundo franquea, no sólo lo disponible como ente que sale al paso, sino también al DASEIN y a los otros en su "ser-ahí-con". Todo esto que existe y se franquea en el mundo circunstante se halla de suyo en el mismo mundo en que se encuentra con los otros. La mundidad quedó ya interpretada como conjunto de referencias e implicaciones de la significatividad. (& 18). En la comprensión previa, confiada a la significatividad, el DASEIN hace que lo disponible salga al encuentro como descubierto en su circunstancia. El contexto de referencias de la significatividad es fijado en el ser del DASEIN ajustado a su auténtico ser, ~~xxx~~ el cual, por su propia esencia, no puede tener relación de conformación, pues es el ser en atención al cual el propio DASEIN es como es.

Según esta analítica, al ser del DASEIN le es inherente el "ser con" los otros, y ello lo condiciona esencialmente. Pero esto hay que entenderlo como expresión existencial de su esencia. Aun en el caso de no conectar con los otros, o de pensar que no los necesita o no le afectan, o de prescindir de ellos, su modo de ser es un "ser con". En este "ser con", condicionado existencialmente por los otros, éstos se hallan ya franqueables en su "ser ahí". Esta apertura contribuye a configurar la significatividad, es decir, la mundidad, tal como queda fijada en una justificación o finalidad existencial. De ahí que la mundidad así constituida, en la que esencialmente se encuentra ya el DASEIN, hace que lo disponible se encuentre en el mundo de suerte que con él sale al paso el "ser ahí con" de los otros como objeto del cuidado. En la estructura de la mundidad del mundo radica el que los otros no se presenten inicialmente como sujetos que andan libres: cabe a otras cosas, sino que se muestran en su peculiar ser en el mundo, que les es propio, inconfundible con el ser de los entes meramente disponibles, pero partiendo de ellos.



La franqueabilidad o apertura del "ser ahí con" de los otros, inherente al "ser con", significa que la comprensión del <sup>ser del</sup> DASEIN entraña implícitamente, por este su carácter de "ser con", la comprensión de los otros. Este comprender, como la comprensión en general, no es una noción o un saber logrados mediante un proceso cognoscitivo, sino un modo originariamente existencial de ser que hace posible el conocimiento. El conocimiento mutuo radica en este "ser con" originariamente comprensivo; y conforme al modo inmediato de ser del "ser-en-el-mundo", que al propio tiempo es "ser-con", va el DASEIN conociendo lo que encuentra y aquello de que se cuida juntamente con los otros. Partiendo de lo que constituye el objeto de su cuidado, y de su comprensión, compréndese la preocupación sobre las modalidades de la solicitud. Y el otro queda así abierto, franqueable en tal actitud o disposición.

Pero como en principio y de ordinario ese "procurar por" se mantiene según modos deficientes, o por lo menos indiferentes, el conocerse de manera inmediata y esencial requiere cierto aprendizaje. Y si encima el conocimiento falla, o se desvirtúa por la reserva, el recelo, la reticencia, el disimulo, la desfiguración o el enmascaramiento, la convivencia en auténtica reciprocidad requerirá especiales caminos por donde lograr y fomentar ese acercamiento y conocimiento mutuos.

Ahora bien, así como el manifestarse abiertamente, o el cerrarse o disimularse, son modalidades de la coexistencia, así también el explícito franquearse del otro en esa solicitud proviene radicalmente de su primordial "ser con". Esta apertura temática, no teórico-psicológica, del otro alivia, facilita la problemática de comprender la "vida psíquica ajena" considerando el fenómeno que salta inicialmente a la vista. Pero lo que fenoménicamente se nos ofrece como modalidad de una coexistencia comprensiva se toma asimismo como aquello que inicial y originariamente hace posible y constituye el ser de cara a los otros. Este fenómeno, denominado, en expresión poco feliz, comprensión en la que media el sentimiento, simpatía, contacto intuitivo ("Einfühlung"), es el llamado a tender ontológicamente el puente entre el sujeto dado en su singularidad y el otro sujeto inicialmente cerrado o disimulado en general.

El ser de cara o respecto de los otros difiere ontológicamente del ser respecto de las cosas que simplemente están ahí. El "otro"



tiene el modo de ser del DASEIN; en el "ser con" y en el ser respecto de los otros la relación se entabla de DASEIN a DASEIN, y es una relación constitutiva ya, por así decirlo, de cada DASEIN. La relación con los otros vendría entonces a ser un proyectar en el otro el propio ser respecto de sí mismo: con lo que el otro vendría a ser como réplica o desdoblamiento de sí mismo.

Pero bien se advierte que estas consideraciones, obvias al parecer, se apoyan en una base débil. El supuesto de la argumentación: que el ser del DASEIN respecto de sí mismo se identifica con el ser respecto del otro, no es certero. Y mientras no se haya confirmado su evidencia, esa apertura del DASEIN proyectándose desde sí mismo al otro resultará muy problemática.

El ser respecto de los otros es, no sólo una peculiar e irreducible referencia óptica, sino un "ser con" implicado en el ser del DASEIN. Ciertamente que el vivo conocimiento mutuo, basado en el "ser con", depende las más veces de la comprensión que cada cual tenga de sí mismo; pero esto revela hasta qué punto se ha desvirtuado o eclipsado ese ser con los otros, que sólo es posible en cuanto que el DASEIN es ya con los otros desde el momento que el DASEIN es en el mundo. No es la comprensión sentimental la que constituye el "ser con", sino este "ser con" el que hace posible una comprensión ~~afectada~~ que será afectada por los modos deficientes e inevitables de ese "ser con".

El que tal comprensión no sea un fenómeno originario existencial, como tampoco lo es en general el conocer, no significa que deje de plantear problemas. Su especial hermenéutica habrá de mostrar cómo las diversas posibilidades de ser del DASEIN desvían y falsean dichos fenómenos y malogran la mutua comprensión, refugiándose el DASEIN en meros sucedáneos, y cómo también se requiere una condición existencial positiva para la justa comprensión del extraño. El análisis ha mostrado que el "ser con" es un constitutivo existencial del ser-en-el-mundo. El "ser ahí con" ofrécese como el modo de ser de los entes que se encuentran en el mundo. En cuanto que es, el DASEIN tiene este modo mutuo de "ser con", que no ha de entenderse como la suma resultante de reunirse varios "sujetos". El encuentro de ese ~~conjunto~~ conjunto de sujetos es posible en cuanto que los otros son todavía considerados como simples ejemplares, unidades de determinado tipo. Tal grupo, tal suma, sólo se descubre en virtud de un determinado



"ser con" y un "ser respecto a" mutuos, que sin más, sin especial referencia, cuentan ya con los otros, aunque este contar no sea muy concreto ni implique un tener que ver o hacer algo con ellos.

El peculiar "ser ahí" y "ser ahí con" de los otros hállase en principio y de ordinario compartido bajo el signo del cuidado en un mundo común. El DASEIN, sumido en ese mundo, reunido con los otros, en esas condiciones no es propiamente él mismo. ¿Quién es, entonces, el que ha asumido el ser como cotidiano y recíproco "ser con", el que prevalece en la coexistencia cotidiana?

& 27.- El cotidiano "ser ~~en~~ <sup>en</sup> mismo" y el "Man".

El resultado, ontológicamente relevante, del precedente análisis del "ser con" destaca que el "carácter de sujeto", acusado en el propio DASEIN y en los otros, se determina existencialmente, es decir, según ciertos modos de ser. En medio de cuanto es objeto de nuestro cuidado en el mundo los otros se nos presentan y se encuentran con nosotros tal como son, y su ser lo va concretando su quehacer.

En este ocuparse en lo que se ha emprendido con, para o frente a los otros late continuamente el cuidado de diferenciación respecto de ellos, ya para hacer desaparecer las diferencias, ya para recuperar el propio DASEIN, que quedó rezagado o enredado, ya para contener a quienes amenazan el predominio o la primacía. El mutuo "ser con" es, aun sin darse cuenta, inquietado por el cuidado de tales discriminaciones, contraposiciones, distanciamientos. Dicho existencialmente: el mutuo "ser con" tiene carácter de cotejo, de cálculo constante de distancias y aproximaciones, de un acercarse y un mantener a raya. Y cuanto menos consciente el DASEIN en su cotidianidad de este modo de ser, tanto más tenaz y profunda su presión.

De todo ello resulta que en la convivencia cotidiana el DASEIN se halla bajo la influencia de los otros. No es él propiamente, los otros le han arrebatado o roído su ser. Es el arbitrio de los otros el que dispone de sus posibilidades corrientes. No se trata de determinados otros; cualquiera puede arrogarse su representación. Lo decisivo es ese dominio inadvertido, aceptado sin más, al que se aviene el DASEIN en cuanto "ser con". Es uno mismo quien consolida esa influencia ajena. "Los otros", a los que se denomina así para encubrir tal condicionamiento, son quienes realmente están ahí en el



cotidiano y recíproco "ser con". Aquí el "quién" no es éste ni aquél ni uno mismo ni algunos ni la suma de todos: el "quién" es lo neutro, lo ambiguo, lo genérico e innominado, el "se" impersonal, el "Man".

Ya se vió cómo en el mundo ambiente inmediato queda implicado, bajo el signo del cuidado, el nivel comunal medio. En el empleo de los medios de comunicación y transporte o de los medios de información (tal, el periódico) no hay distinción entre cuantos integran eso que denominamos "los otros"; cada cual es como el otro. Este mutuo "ser con" disuelve al propio DASEIN en el modo de ser de los otros, de suerte que éstos quedan todavía más indiferenciados, y más desvaído su perfil singular y su expresión. En esta imprecisión e irrelevancia va el "Man" desplegando su típica dictadura. Comemos y bebemos y nos distraemos como se distrae y bebe y come todo el mundo; leemos, vemos, opinamos sobre literatura o sobre arte como se ve y se opina; incluso disentimos y nos apartamos de la masa como se apartan los otros; estimamos vergonzoso o escandaloso lo que se estima tal. Este "Man" indeterminado, que son todos y no es concretamente nadie, decreta las pautas de la cotidianidad, de la trivialidad cotidiana.

El propio "Man" tiene sus peculiares modos de ser. Eso que hemos denominado cotejo o confrontación se basa en que el mutuo "ser con" procura mantenerse en un término, a un nivel medio, que al cabo es un carácter existencial del "Man". De ahí que el "Man" se mantenga de hecho en ese término medio a la hora de juzgar sobre lo que es correcto o incorrecto, admisible o inadmisible, sobre lo que puede o no puede tener éxito. Esta tónica del término medio marcando lo que es lícito, lo que cabe emprender, vigila y monta la guardia frente a cualquier excepción o innovación, frente a cualquier impetuosa iniciativa. Cualquier preeminencia es echada abajo sordamente. Toda originalidad es allanada de la noche a la mañana como algo archisabido. Todo logro esforzado resulta negociable. Todo misterio pierde su fuerza y gracia. Estamos ante una nivelación hacia abajo, ante un achatamiento de todas las posibilidades de ser.

Tanteos calculadores, mezquinos, pautas mediocres del término medio, sorda nivelación hacia abajo constituyen, en cuanto modos de ser del "Man", eso que llamamos vida comunal, ambiente, opinión pública. Y eso regula desde un principio toda interpretación del mundo



y del DASEIN, impone en todo sus criterios y siempre tiene razón. Pero prevalece, no porque mantenga una relación primordial y genuína con las cosas, o porque cuente con una especial penetración respecto del DASEIN, sino precisamente porque ni su enfoque es directo ni cala en las cosas, porque administra su insensibilidad para las diferencias de nivel y de matiz, para discernir lo auténtico de lo inauténtico. Ese "común sentir" lo encubre y oscurece todo, con la agravante de dar por accesible y conocido en general lo así encubierto.

Infiltrado por doquier, el "Man" se desliza también allí donde el DASEIN ha de tomar una decisión, y, como se anticipa a dictaminar y decidirlo todo, le hace eludir su responsabilidad. El "Man" puede lograr en cierto modo impúnemente que se apele a él de continuo. Puede muy fácilmente justificarlo todo y responder de todo, precisamente porque no es concretamente nadie que vaya a responder de nada. El "Man" fué en todo tiempo y sigue siendo; y, sin embargo, cabe decir que no ha sido ni es nadie. Y en la cotidianidad del DASEIN casi todo pasa por él, casi todo es obra de ese nadie.

El "Man" aligera y descarga así de responsabilidades al DASEIN en su cotidianidad; es más, le sale al encuentro y es bien recibido, dada la tendencia del DASEIN al mínimo esfuerzo, a tomar las cosas a la ligera y por su lado fácil. Con lo cual su tenaz dominio sobre el DASEIN queda consolidado.

Cada cual es el otro, y ninguno es propiamente él. El "Man", como respuesta a la cuestión del "quién" del DASEIN cotidiano, viene a ser el "nadie", a merced del cual se ha entregado el DASEIN en su vida comunitaria.

Estos caracteres del recíproco existir cotidiano - cotejos mezquinos, inhibición, pautas del término medio, sorda nivelación hacia abajo, vida pública mostrenca, abdicación de la responsabilidad personal, blanda adhesión y ~~adquisición~~ <sup>adquisición</sup> - informan la inercia, la pasiva estabilidad del DASEIN; estabilidad que no afecta ni es la persistente presencia de algo, sino que responde al modo de ser del DASEIN en cuanto "ser con". Al mantenerse en estos modos, el yo personal e intransferible del propio DASEIN y el del otro no llegan a encontrarse o se han perdido; lo que prevalece como modo de ser es la falta de personalidad e iniciativa, la inautenticidad. Lo cual tampoco significa mengua en la actividad del DASEIN, ni que podamos considerar al "Man" como nada cuando decimos que no es nadie. Al contrario.



en este modo de ser el DASEIN es "ens realissimus" dentro de la realidad de ese ser y ese modo de ser.

Por lo demás, el "Man" se hace tan poco patente como el DASEIN. Cuanto más actúa y gesticula en esa vida comunal, tanto más difícil de captar, más encubierto. Y tanto menos equiparable a la nada. Enfocado imparcialmente, sin prevenciones, desde el ángulo ontológico, revélase como el "sujeto realísimo" de la trivialidad cotidiana. El que no sea localizable y accesible como esa piedra que está ahí delante no nos permite prejuzgar su modo de ser. Ni cabe decretar precipitadamente que sea nada, ni compartir la opinión de que el fenómeno queda ya interpretado ontológicamente al considerarlo resultante de la simple reunión de varios sujetos. Más bien, a la inversa, el estudio y la fijación conceptual de su ser debe atenerse a estos fenómenos irrecusables.

Tampoco el "Man" es algo así como un "sujeto general" que se cierne sobre muchos. Tal idea supone no haber comprendido que el ser de los "sujetos" se ajusta a la índole del DASEIN, y haberlo considerado abstractivamente, como mera presencia. Entonces no resta otra posibilidad ontológica de comprenderlo que considerarlo como especie todo lo que no es caso singular. El "Man", ni es el género que comprende los DASEIN, ni es una condición o estructura común de éstos. El que también ante este fenómeno falle la lógica tradicional no es extraño, si tenemos en cuenta que esa lógica se basa en una ontología tosca, rudimentaria, de lo que está ahí a la vista. De ahí su falta radical de flexibilidad, por muchas correcciones y ampliaciones que se intenten en ella. Estos retoques, orientados en el sentido de las "ciencias del espíritu", vienen a agravar aún más la confusión ontológica.

El "Man" es un existencial y pertenece, como fenómeno originario, a la constitución positiva del DASEIN. Ajustado a las condiciones de éste, son varias sus posibilidades de concreción. La influencia, la manifestación y la rotundidad de su dominio pueden históricamente acusar mudanzas.

La "ipseidad" del DASEIN en esa cotidianidad es la del "Man": un yo inmerso en el "se" impersonal, híbrido de personalidad y despersonalización, claramente diferenciado del yo auténtico. En cuanto sumido en el "Man", el DASEIN singular queda desvirtuado, disperso, y ha de comenzar por encontrarse. Esta desvirtuación y dispersión



caracteriza al sujeto cuyo modo de ser decimos que es el ocuparse de cuanto hay en su mundo inmediato identificándose con ese mundo, el engolfarse en ese mundo. Cuando el DASEIN queda reducido, cuando se aviene a quedar anegado en el "Man", ya es éste quien dicta su interpretación inmediata, expeditiva, del mundo y del ser en el mundo, quien articula el contexto de referencias de la significatividad. El mundo del DASEIN le franquea a lo existente todo un contexto de ~~xxx~~ referencias confiado al "Man", dentro de los cauces y límites fijados por esas pautas del término medio en que el "Man" se desenvuelve.

En principio el DASEIN se descubre ~~de~~ hecho en el mundo del término medio. No soy yo, en el sentido de mi auténtica personalidad, sino los otros, conforme a los modos del "Man"; y desde ahí me ~~xx~~ doy y me presento a mí mismo. El DASEIN es por de pronto "Man", y las más de las veces se mantiene tal. Cuando el DASEIN descubre ~~xxxx~~ propiamente su mundo y se acerca a él, cuando se franquea a sí mismo su propio ser, este descubrimiento y apertura realizase como un despeje de veladuras y sombras, como un quebrantar las alteraciones y dislocaciones con que el DASEIN se obstruye y bloquea a sí mismo.

Con la interpretación del "ser con" y del "ser uno mismo" bajo el signo y la férula del "Man" queda contestada la pregunta del "quién" cuando consideramos la cotidianidad del mutuo "ser con". Estas consideraciones han aportado además una comprensión concreta de la constitución fundamental del DASEIN. El "ser-en-el-mundo" se ha manifestado en su cotidianidad y en su tónica del término medio.

La consideración preontológica del ser del DASEIN cotidiano nos la depara el modo inmediato de ser del "Man". La interpretación ontológica responde en principio a esta línea interpretativa, y enfoca y comprende y fija el DASEIN como ente en el mundo. Más aún, incluso el sentido del ser, sobre cuyo fondo se comprenden estos sujetos, la ontología "inmediata" del DASEIN lo infiere del mundo. Pero como en este sumirse en el mundo resulta soslayado el propio fenómeno del mundo, pasa a ocupar su puesto aquello que se nos pone delante, las cosas. El ser de lo que "está ahí con" es concebido como simple presencia. Y entonces la manifestación del fenómeno positivo del cotidiano "ser-en-el-mundo" permite ver en su raíz el fallo de la interpretación ontológica de esta constitución del ser. Es ésta la que en su modo cotidiano de ser falla y se encubre o se enmascara a sí misma.

Si ya el ser de la coexistencia cotidiana, que ontológicamente





parece casi un puro estar ahí, dista mucho de ser tal, menos aún cabrá concebir como un puro estar ahí el ser de quien se mantiene auténticamente él mismo. Propiamente el mantenerse uno mismo no es una emancipación del sujeto respecto del "Man", sino una modificación óptica del "Man" en cuanto que éste es esencialmente un existencial.

Ontológicamente media un abismo entre la autocontinuidad de quien se mantiene en su existencia auténtica y la mera identidad del "yo" a través de la multiplicidad y diversidad de vivencias.



CAPÍTULO V

EL "SER-EN" COMO TAL

& 28.- El objetivo de un análisis temático del "ser-en".

La analítica existencial del DASEIN tiene como hilo conductor, en su fase preparatoria, el constitutivo fundamental de este ente: el ser-en-el-mundo. Su objetivo inmediato es destacar fenoménicamente la estructura unitaria originaria del ser del DASEIN para determinar ontológicamente sus posibilidades y perspectivas en cuanto a sus modos de ser. Hasta aquí la caracterización fenoménica del ser-en-el-mundo se fijó en el elemento estructural del mundo y en la respuesta a la cuestión del "quién" de este ente en su cotidianidad. Pero ya en el primer esbozo del plan para un análisis preparatorio y fundamental del DASEIN se apuntó una orientación respecto del "ser-en" como tal (1), corroborada por el modo concreto de conocer el mundo. (2).

El haber escogido y esbozado inicialmente este elemento estructural obedeció al propósito de analizar desde un principio los distintos elementos, considerando al propio tiempo el conjunto estructural para evitar cualquier desintegración del fenómeno. Ahora se trata de reemprender la interpretación manteniendo los resultados del análisis concreto del mundo y del "quién", y aplicándolos al fenómeno del "ser-en". Esta consideración más a fondo se propone, no sólo revisar fenomenológicamente y de modo más cierto el conjunto estructural del ser-en-el-mundo, sino abrirnos paso hacia la cabal comprensión del originario ser del propio DASEIN: el cuidado.

¿Pero qué otros rasgos del ser-en-el-mundo cabe aún señalar, además del andar ocupado, atareado en él, del solícito "ser con" y del "ser uno mismo"? Queda en todo caso la posibilidad de apurar el análisis comparando los caracteres de las diversas modalidades del cuidado y de la circunspección que el cuidado implica, de la solicitud, y cabe destacar el DASEIN frente a cualquier otro ente

=====

(1) Vide & 12  
(2) Vide & 13



~~xxx~~ de distinta índole en el mundo. Sin duda que en esta dirección queda mucho por realizar y completar. Lo expuesto hasta aquí debe a su vez completarse en muchos aspectos si se quiere lograr un examen acabado del apriori existencial de la antropología filosófica. Pero nuestra investigación no se propone eso. Su intento es fundamentalmente ontológico. Al plantearnos el tema del "ser-en" no pretendemos negar o anular la originalidad del fenómeno derivándolo de otros, es decir, no pretendemos convertir el análisis en descomposición o disolución. Pero el que un fenómeno originario rechace tales derivaciones no empece para que reconozcamos la pluralidad de sus caracteres constitutivos, los cuales se muestran también existencialmente como originarios. Este fenómeno de la coetaneidad originaria de los momentos o elementos constitutivos ha sido frecuentemente descuidado por la ontología, debido a la tendencia, metodológicamente desafortunada, a demostrar la radicación de todo y de cada fenómeno en un simple "principio o causa primera".

¿En qué dirección hay que orientarse para escrutar los caracteres fenoménicos del "ser-en" como tal? Por de pronto recordemos que la intuición fenomenológica hubo de descubrir en el fenómeno que el "ser-en" ofrece notorias diferencias respecto de la interiorización o inserción de un ente ~~que está~~ en otro que también está ahí; el "ser-en" no es una condición del sujeto impuesta, ni siquiera suscitada por la existencia y presencia en el mundo, sino que se nos ofrece más bien como modo esencial de ser de este ente en sí.

¿Y qué hay en este fenómeno, sino un commercium entre un sujeto y un objeto que están ahí? Esta interpretación se aproximaría más a la realidad fenoménica si dijera que el DASEIN es el ser de este "entre". Sin embargo, resultaría engañoso el centrar la atención en este "entre", porque, sin advertirlo, ello contribuiría a que quedaran ontológicamente indeterminados los entes entre los cuales se establece. El "entre" es ya considerado como resultado de la "convenientia" que media entre dos entes que están ahí. Pero si arrancamos previamente de éstos desintegramos el fenómeno, y no hay modo de reconstruirlo desde sus fragmentos, pues no sólo falta el aglutinante, sino que se hizo añicos (en el supuesto de que llegara a atisbarse) el esquema conforme al cual debe realizarse la reconstrucción. Lo decisivo ontológicamente es guardarnos de desintegrar el fenómeno y asegurar su efectividad positiva. Ciertamente que esta



requiere un tratamiento minucioso, prolijo; pero al cabo es el exponente de un hecho: el hecho de que algo ópticamente evidente ha sido ontológicamente desfigurado hasta tornarlo irreconoscible por la manera de tratar el "problema del conocimiento".

El ente que está esencialmente constituido por el ser-en-el-mundo es en todo caso su "ahí". La acepción corriente de este "ahí" comprende el "aquí" y el "allí". Al decir: "yo, aquí", el "aquí" se comprende siempre desde un "allí" a mano, en el sentido del ser que se nos ofrece bajo el signo del a-lejamiento, la organización y el cuidado. La espacialidad existencial del DASEIN, que de tal manera determina su emplazamiento, se funda en el ser-en-el-mundo. El "allí" viene a determinar un ente, o está determinado por un ente con el que nos tropezamos en el mundo. "Aquí" y "allí" sólo son posibles si hay un ente que, como ser del "ahí", ha franqueado espacialidad. Este ente entraña en su propio ser la nota de franca apertura, de no cerrazón, y el término "ahí" viene a expresar esta esencial apertura. Y este carácter hace que el DASEIN esté de suyo ahí, a una con el "ser ahí" del mundo.

La simbólica expresión óptica del "lumen naturale" en el hombre no expresa otra cosa que la estructura ontológico-existencial de este ente: que es teniendo que ser su "ahí". Es "iluminado" en cuanto que es en el mundo; luminoso, no por reflejo de otro ente, sino de modo que él es de suyo claridad. Sólo a un ente así iluminado se le ofrece visible lo que está ahí, o se le oculta en la oscuridad. El DASEIN comporta de suyo su "ahí"; pasarse sin él, aparte la imposibilidad de hecho, es contrario a su esencia. El DASEIN es su apertura, su franqueabilidad.

Hay que poner de manifiesto la constitución de este ente. En cuanto que su esencia es la existencia, la proposición existencial "el DASEIN es su franqueabilidad, su apertura" significa al propio tiempo que el ser ajustado a este ente es ser su "ahí". Y, aparte la característica de la constitución primordial de esa apertura, habrá que interpretar el modo de ser en que este ente es cotidianamente su "ahí".

El capítulo que trata de explicar el "ser-en" como tal, es decir,

XX



el ser del "ahí", lo dividimos en dos partes:

A.- La constitución existencial del "ahí".

B.- El cotidiano ser del "ahí" y el desmoronamiento o "caída" del DASEIN.

Los dos modos originariamente constitutivos de ser del "ahí" son, a nuestro entender, la sensibilidad interna y la comprensión. Su análisis alcanza en cada caso la necesaria confirmación fenoménica a través de la interpretación de un modo concreto e importante para la problemática ulterior. Sensibilidad interna y comprensión están por igual determinados originariamente por el discurso.

Al estudiar la constitución existencial del "ahí" hemos de considerar:

- a) el "ser ahí" como sensibilidad interna, sentimiento de la situación (& 29).
- b) el temor, el recelo como modo de la sensibilidad interna ( 30)
- c) el "ser ahí" como comprensión (& 31)
- d) comprensión e interpretación ( & 32)
- e) la enunciación como derivativo de la interpretación ( & 33)
- f) "ser ahí", discurso y lenguaje ( & 34 )

El análisis de los caracteres ónticos del "ser ahí" es existencial. Esto quiere decir que tales caracteres no son peculiaridades de algo que simplemente se presenta ahí delante, sino modos esencialmente existenciales de ser. Por tanto, su forma cotidiana de ser es lo que importa poner de manifiesto.

Al considerar - en la Parte B - el ser cotidiano del "ahí" y el declive del DASEIN, hemos de analizar los siguientes modos existenciales del cotidiano ser del "ahí", según corresponden al fenómeno constitutivo del discurso, al enfoque de la comprensión y a la significación de este comprender:

- a) la palabrería, ~~de palabras~~ *el parloteo* ( & 35)
- b) la curiosidad y avidez de novedades ( & 36)
- c) la ambigüedad ( & 37 )

En estos fenómenos se hace visible un modo fundamental del ser del "ahí" que interpretamos como declive o caída, un modo existencial peculiar del tráfago, de la agitación, del ajetreo. ( & 38 ).



A.- LA CONSTITUCIÓN EXISTENCIAL DEL "AHÍ"

& 29.- El "ser-ahí" como sensibilidad interna, como sentimiento de la situación.

Lo que ontológicamente denominamos sensibilidad interna es ónticamente muy cotidiano y conocido: el talante, el temple, el humor. Previamente a toda psicología de los estados de ánimo y de humor, campo que permanece todavía sin roturar, importa ahora examinar este fenómeno como fundamentalmente existencial y perfilar su estructura.

La serena ecuanimidad, el inhibitorio malhumor, el desaliento en el andar cotidiano, el deslizarse del uno al otro estado de ánimo, el paso de la melancolía a la acritud y a la destemplanza, ontológicamente distan mucho de ser insignificantes o pura nada, ni siquiera cuando estos fenómenos le resultan al DASEIN algo irrelevante y fugaz, prácticamente inadvertido. El que los estados de ánimo puedan enraizarse y agriarse y experimentar mudanzas súbitas, es clara señal de que el DASEIN se halla siempre en cierto estado de ánimo. El destemple, monótono, incoloro, a menudo persistente, inconfundible con la desazón y el malhumor, el tedio, distan tanto de ser nada, que precisamente en tal estado de ánimo siente el DASEIN como un hastío de sí mismo. El ser manifiéstase entonces como una carga, sin saber por qué. Y el DASEIN no puede saberlo porque las posibilidades de exploración por parte del conocimiento resultan demasiado cortas frente a la apertura originaria de los estados de ánimo, en los cuales el DASEIN queda situado ante su ser, en este caso ante su "ahí". Y, a su vez, un estado de ánimo templado o eufórico puede aliviar la carga de ser, si bien esta misma posibilidad de alivio nos revela lo que el propio DASEIN tiene de carga y pesadumbre. El estado de ánimo revela "cómo le va a uno y qué perspectivas se le ofrecen". En este "cómo le va a uno" la tonalidad del estado de ánimo es la que instala al ser en su "ahí".

Por su sensibilidad interna el DASEIN queda franqueable como el ente al que se confió el DASEIN en su ser, a sabiendas de que ha de ser existiendo. Franqueable, abierto, no quiere decir reconocido como tal. Precisamente en la cotidianidad más anodina es donde el ser del DASEIN puede irrumpir como quien escuetamente "es y ha de ser". El puro hecho de "que es" resulta patente; el "de dónde" y el "adónde" mantiénnense en la sombra. Que el DASEIN no ceda, no se deje vencer



por tales estados de ánimo cotidianos, que no se preste a la exploración ni se atenga a sus resultados, nada prueba frente al hecho fenoménico de la apertura del ser del "ahí", sino que más bien es un comprobante. El DASEIN a menudo esquiva ópticamente en el estado de ánimo esa apertura. O dicho desde el ángulo ontológico-existencial: lo que en tal estado de ánimo trata de eludir es lo que revela al DASEIN en su confiarse al "ahí". El "ahí" queda abierto aun en los trances en que se pretende eludirlo.

A este carácter del ser del DASEIN, encubierto en su "de dónde" y en su "adónde", pero tanto más patente entonces en sí mismo, a este hecho escueto de ser lo denominamos la derrelicción en su "ahí", de suerte que, en cuanto ser-en-el-mundo, es su "ahí". Derrelicción en el mundo expresa la efectividad de hacerse cargo y responsabilizarse de su ser. Lo que es y ha de ser alumbrado, franqueado en el estado de ánimo del DASEIN, no es el "qué" expresivo de que algo está ahí efectivamente de manera ontológico-categorial. Esa efectividad sólo es accesible si nos fijamos detenidamente en ella. Ese "qué", expedido en el sentimiento de la situación, hay que considerarlo más bien una determinación existencial del ente conforme al modo de ser-en-el-mundo. Facticidad o efectividad no expresa la realidad del "factum brutum" de haber algo ahí delante, subsistente, sino un carácter del ser del DASEIN asumido en la existencia, aunque eludido inicialmente por él. El "qué" de esta facticidad no lo captará nunca una intuición.

En la caracterización del DASEIN es medular su "ahí", en cuanto que explícita o implícitamente queda entrañado en su derrelicción. Al sentirse en tal o cual estado de ánimo el DASEIN queda encarado consigo mismo: encuentro que se produce en dicho estado de ánimo, no en el plano de la percepción. Como ente confiado a su ser, se mantiene y ha de permanecer ya siempre ahí en un encontrarse que responde, más que a una búsqueda directa, a cierta fuga o evasión. El estado de ánimo no tiene para la derrelicción una mirada atenta, sino que entraña a un tiempo atracción y aversión. Las más de las veces ese estado de ánimo no se acusa como peso en el carácter del DASEIN, y en ocasiones implica euforia con la consiguiente exención o liberación. Entiéndase esto dentro del modo de la sensibilidad interna.

Sería desconocer por completo lo que el estado de ánimo revela, y su modo de revelarlo, si con lo así descubierto intentáramos reconstruir lo que el DASEIN afectado por ese estado de ánimo conoce, sabe



y cree a un tiempo. Incluso cuando el DASEIN está por la fé seguro de su "adónde", o cuando mediante la especulación racional cree saber bastante de su "de dónde", ello no quita ni debilita el hecho fenoménico de que el estado de ánimo sitúa al DASEIN ante el ser flagrante de su "ahí" como ante algo que permanece frente a él como inexorable enigma. En el plano ontológico-existencial no hay ni sombra de razón para rebajar la "evidencia" de esa sensibilidad interna contrastándola con la certeza apodíctica de un conocimiento teórico de lo que está delante. Y no menos mezquino es el falsear los fenómenos relegándolos al rincón de lo irracional. El irracionalismo, en cuanto contrapunto del racionalismo, diríase que habla bizqueando de aquello para lo que el racionalismo permanece ciego.

El que de hecho, a sabiendas y voluntariamente, un DASEIN domine su estado de ánimo, debe y tiene que significar que en ciertas posibilidades del existir cabe una primacía de la voluntad y del conocimiento. Lo cual no debe inducirnos al error de negarle al estado de ánimo su condición ontológica de modo originario de ser del DASEIN que le deja franqueado a sí mismo, previamente a todo conocer y a todo querer, y con un horizonte allende el conocimiento y la voluntad. Por otra parte, un estado de ánimo no lo dominamos liberándonos de toda sensibilidad interior, sino desde otro estado que la contrarreste. Como primer carácter ontológico de tal sensibilidad cabe formular éste: la sensibilidad interna revela al DASEIN en su derrelicción, inicialmente y de ordinario, al modo de rechazo o desviación evasiva.

Con ello ya se advierte que la sensibilidad interna dista mucho del experimentar un estado psíquico. Y dista tanto de ser una aprehensión refleja y concienzuda, que toda reflexión inmanente en tanto puede registrar "vivencias" en cuanto que el "ahí" quedó ya revelado en dicha sensibilidad. El "mero estado de ánimo" franquea el "ahí" más originariamente que toda percepción; pero también puede velarlo con más tenacidad que cualquier falta de percepción.

Esto nos lo demuestra el destemple y la acedia. Aquí el DASEIN tórnase ciego, opaco para sí mismo, el mundo circunstante va velándose, y la circunspección aneja al cuidado se extravía o desenfoca. Tan poco reflexiva es dicha sensibilidad interna, que asalta al DASEIN precisamente en un irreflexivo y pleno darse al "mundo" objeto de su cuidado. El estado de ánimo invade de improviso. No proviene ni de fuera ni de dentro: surge, como modo de ser-en-el-mundo, desde este mismo ser-en-el-mundo.





Así pasamos, de cualquier delimitación negativa de dicha sensibilidad frente a la aprehensión reflexiva de "lo interior", a una visión positiva de ese carácter de apertura o franquía. El estado de ánimo ha franqueado ya en cada caso el ser-en-el-mundo en su integridad, y hace posible una fijación y orientación. Hallarse en tal o cual estado de ánimo no es de suyo una situación psíquica que luego se exterioriza de modo enigmático y destiñe sobre cosas o personas. Hé ahí el segundo carácter esencial de la sensibilidad interior: es un modo existencial fundamental de la apertura originaria y simultánea del mundo, del "ser ahí con" y de la existencia, dado que ésta es esencialmente ser-en-el-mundo.

Junto a estas dos determinaciones explícitas de la esencia de la sensibilidad interna - franquear la derrelicción y franquear el ser-en-el-mundo en su integridad - hay que considerar una tercera que ayuda ante todo a comprender más a fondo la mundidad del mundo. Ya quedó dicho ( & 18 ) que el mundo previamente franqueado franquea el encuentro con cuanto hay en él. La sensibilidad interna contribuye a esta apertura previa inherente al "ser-en". Franquear el encuentro atañe primordialmente a la circunspección y a la perspicacia, no a la mera sensación o al simple fijar en algo la mirada. Franquear el encuentro bajo el signo de la circunspección aneja al cuidado - podemos ahora verlo más claramente desde la sensibilidad interna - tiene un carácter de sobrecojimiento. Pero este sobrecojimiento, este quedar afectados por la inutilidad o la conveniencia, por la hostilidad, resistencia o amenaza de lo disponible, sólo es ontológicamente posible en cuanto que el "ser-en", como tal, está predeterminado existencialmente, de suerte que puede ser afectado por lo que se le cruza en el mundo. Esta vulnerabilidad se funda en esa sensibilidad interna que deja abierto el mundo bajo una perspectiva de amenaza. Sólo un ente que se halle en esa situación de temor, o de impavidez, es capaz de descubrir como amenazador lo que está ahí disponible en el mundo. El tono de la sensibilidad interna constituye existencialmente la apertura del DASEIN al mundo.

Y sólo porque los "sentidos" pertenecen ontológicamente a un ente cuyo modo de ser es un sensitivo ser-en-el-mundo, pueden quedar afectados por aquello que aparece impresionándoles en la afección. Nada semejante a esta afección sobrevendría, por intensa que fuere la presión y la resistencia, y la resistencia quedaría sin manifestarse,



si no se contara con ese sensitivo estar en el mundo, con esa posibilidad de quedar afectado por los entes del mundo. La sensibilidad interna entraña existencialmente una alumbradora referencia o proyección al mundo, desde la cual puede iniciarse la relación y el encuentro. En realidad, desde el ángulo fundamentalmente ontológico, hemos de confiar ese descubrimiento primario del mundo al mero estado de ánimo. La pura intuición, aunque calase hasta lo más hondo del ser de lo que está ahí delante, jamás lograría descubrir ni una sombra de amenaza.

El hecho de que, basada en esa sensibilidad interna primariamente alumbrada, la circunspección cotidiana caiga en engañosas ilusiones es, desde la idea de un conocimiento absoluto del "mundo", un *μη ὄν*. Pero tales valoraciones, ontológicamente infundadas, desconocen o infraestiman completamente la positividad esencial de la ilusión y del engaño. Precisamente en la inestable y voluble visión del mundo, pendiente del estado de ánimo, muéstrase lo disponible en su específica mundidad cada día distinta. El enfoque teórico ha amortiguado desde siempre el mundo, ha empañado su imagen, reduciéndolo a la monotonía de la mera presencia, si bien esta monotonía encierra el nuevo reino de cuanto cabe descubrir mediante la pura determinación. Pero ni la más pura *θεωρία* logra desentenderse de todo estado de ánimo; la simple presencia se ofrece a la consideración teórica sólo cuando ésta enfoca el objeto imperturbable y sosegadamente en la *ραστώνη* y en la *διαχωρή* (1). Bien entendido que esta fijación ontológico-existencial de las profundas raíces que las determinaciones gnoseológicas tienen en el estado de ánimo en modo alguno cabe considerarla como un intento de confiar ópticamente la ciencia al "sentimiento".

Dentro de la problemática de nuestra investigación no cabe interpretar los diversos modos de la sensibilidad interna y sus conexiones fundamentales. Bajo el nombre de afectos, emociones, sentimientos, pasiones, estos fenómenos son conocidos desde antiguo y estudiados por la filosofía. No es casual que la primera interpretación tradicional de los afectos no apareciera encuadrada en el ámbito de la Psicología. Aristóteles estudia los *πάθη* en el Libro II de la Retórica. Hay que considerar ésta - frente a la visión tradicional, que la considera una "disciplina" - como la primera hermenéutica sistemática del mutuo "ser-con" cotidiano. El carácter público o comunal como forma de ser del "Man" (Vide & 27 ), no sólo registra

=====

(1) Vide Aristóteles: "Metafísica" A, 2, 982 b 22 ss.



estados de ánimo, sino que los ha menester y los suscita. Desde un estado de ánimo, y contando con ellos, habla el orador. El orador necesita captar las posibilidades y coyunturas de esos estados de ánimo, del temple, etc. para despertarlos y encaminarlos.

Conocidas son la ulterior interpretación de la vida afectiva por la Stoa y su transmisión a través de la teología patristica y escolástica a la Edad moderna. Lo que no se advierte es que, en general, la interpretación ontológica fundamental de la afectividad apenas ha podido desde Aristóteles dar un paso adelante digno de mención. Al contrario, los afectos, sentimientos, pasiones, quedan temáticamente estudiados como fenómenos psíquicos, constituyendo casi siempre como una tercera clase detrás de las representaciones y voliciones, rebajados al nivel de epifenómenos o fenómenos concomitantes.

Mérito de la investigación fenomenológica es el haber enfocado más originalmente esos fenómenos. Pero no sólo es esto. Scheler, inspirándose en San Agustín y en Pascal (1), ha orientado esta problemática hacia el exámen de las conexiones fundamentales entre actos "representativos" y actos que implican "interés". Con todo, quedan por aclarar los fundamentos ontológico-existenciales del fenómeno del acto en general.

La sensibilidad interna, no sólo franquea al DASEIN en su derrelicción y en su adscripción al mundo abierto en cada caso, sino que ella misma es la forma existencial de ser en la que el DASEIN se entrega o libra habitualmente al "mundo" y se deja solicitar y estimular por éste eludiéndose en cierto modo a sí mismo. La constitución existencial de éste eludirse quedará clara en el fenómeno del ~~declive~~ la "caída."

La sensibilidad interna es un modo existencial básico de ser en el que el DASEIN es su "ahí". No sólo caracteriza ontológicamente al DASEIN, sino que su apertura tiene una significación ontológica fundamental para la analítica existencial. Como, en general, toda interpretación ontológica, esta analítica sólo puede inquirir el ser del

=====

(1) Vide "Pensées", loc. cit.: "...et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences". Vide también San Agustín: "Contra Faustum", lib.32, cap.18 (Migne: P.L. Vol.VIII): "non intratur in veritatem nisi per charitatem".



ente ya abierto ante ella, debiendo atenerse a las posibilidades de apertura del DASEIN - las de mayor alcance ya están apuntadas - para que ellas le informen sobre estos entes. La interpretación fenomenológica debe ofrecerle al propio DASEIN la posibilidad de una apertura originaria, dejándole interpretarse a sí mismo. Tal interpretación viene simplemente a mediar en esta apertura para elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo revelado.

Con miras a la interpretación ulterior de un sentimiento fundamental del DASEIN, la angustia (Vide & 40), muy importante desde el ángulo ontológico-existencial, consideremos ahora el fenómeno de dicha sensibilidad interna aún más concretamente en el modo del temor.

& 30.- El temor como un "modus" de la sensibilidad interna. (1)

El fenómeno del temor ofrece estos tres aspectos: lo que inspira ese temor, el temor en sí, y aquello o aquél por quien uno teme. Estos aspectos, mutuamente condicionados, no son casuales: en ellos se manifiesta la estructura de la sensibilidad interna en general. Complétase el análisis con la referencia a las posibles modalidades del temor, correspondientes a sus diversos momentos o elementos estructurales.

Lo que inspira temor, lo temible, es en todo caso algo que nos sobreviene en el mundo, algo a mano o a la vista, o que de algún modo surge en nuestra existencia. No intentamos ahora señalar ni describir ópticamente el ente que pueda resultar temible, sino perfilar fenoménicamente lo temible como tal, precisar eso que constituye su "temibilidad". Lo temible tiene un carácter de amenaza. Aquí cabe puntualizar varios extremos: 1.- Lo que se nos presenta como temible tiene el carácter de perjudicial, y surge en un contexto de circunstancias tramadas con cierta finalidad. 2.-Esta nocividad apunta a un determinado sector de lo que puede ser afectado por ella. Así determinada, proviene de un determinado ámbito próximo. 3.- Este entorno, en el que se desenvuelven las posibilidades y los cuidados cotidianos del DASEIN y cuanto ello trae consigo, es captado como inseguro, como algo que dista de ser "tranquilizador". 4.- Lo nocivo, en cuanto amenazador, no se halla todavía en una proximidad conocida, calculable, pero se acerca. Este acercarse intensifica la impresión de nocividad inminente, y hé ahí su carácter de amenaza.



(1) Vide Aristóteles: "Retórica" B 5, 1382a20-1383b11

5.- Es un acercarse dentro ya de la proximidad. Por nocivo que algo sea, aunque sepamos que avanza, mientras se mantiene distante su temibilidad queda encubierta, mitigada; pero cuando se halla ya cercano y sigue acercándose más, entonces es cuando, llegue o no llegue a caer sobre nosotros, se convierte en amenazador. La amenaza se agrava con el acercarse y con la misma incertidumbre. "Es temible", decimos.

6.- Esto significa que lo nocivo, al acercarse, puede fallar, pasar de largo, sin que ello elimine o mitigue el temor; más bien lo aviva.

Temer, sentir miedo, es de suyo encajar eso que captamos como amenaza. No consiste en primero advertir un "malum futurum", y luego temerlo. Ni estriba en haber confirmado su acercamiento, sino en detectar su temibilidad. Temiendo, es decir, sin liberarse, con la mirada atenta, es como el temor puede "dejar en claro" lo temible. La circunspección atisba lo temible porque se halla en ese estado de ánimo sensibilizado al temor. El sentimiento de temor, como posibilidad latente del ser-en-el-mundo, la medrosidad o el amedrentamiento, ha franqueado ya el mundo en cuanto que desde ahí puede sobrevenirnos algo que estimamos temible. Este sobrevenirnos, este poder acercárenos se debe a la esencial espacialidad existencial del ser-en-el-mundo.

Aquello o aquél por lo que o por quien uno teme es el ente mismo atemorizado, el DASEIN. Sólo un ente al que en su ser le va este ser es susceptible de temor. El temor pone al DASEIN de cara al propio riesgo e inseguridad, entregado a su su ~~suerte~~, a sí mismo. El temor descubre siempre al DASEIN, más o menos explícitamente, en el ser de su "ahí". Esta idea que acabamos de apuntar no queda desmentida cuando, por ejemplo, tememos por la casa o el hogar. El DASEIN se halla en el mundo bajo el signo del cuidado, adscrita de ordinario su existencia a aquello de que se cuida y preocupa. El riesgo amenaza a su andar en algo. El temor suele afectar al DASEIN de modo privativo: ofusca, hace "perder la cabeza". El temor bloquea ese "ser-en" que se halla en peligro desde el momento que le abre los ojos, de suerte que el DASEIN, pasado el trance del temor, tiene por de pronto que ~~reconstruirse~~ reconstruirse o rehacerse.

El temer por..., como el atemorizarse ante algo, nos ofrece siempre, privativa o positivamente, y de modo originario, al ente del mundo en su carácter de amenaza, y al "ser-en" en su sentirse amenazado, El temor es un "modus" de la sensibilidad interna.



Pero el "temer por..." puede también proyectarse sobre otros, y entonces decimos que tememos por ellos. Este temer por alguien no le quita al otro su propio temor, pero cabe también que el otro nada tema, y precisamente nuestro temor por él aumenta conforme menos temeroso él se siente, cuando se lanza temerariamente al peligro que le amenaza. Temer por... es un modo de compartir o transvasar o suplir la sensibilidad interna, un modo de con-sentir y con-sentirse. Pero no implica necesariamente nuestro atemorizamiento, ni menos un atemorizarnos mutuamente. Sin embargo, bien mirado, el temer por... entraña también un temer por sí: por ~~ese~~ temor queda afectado en el fondo nuestro "ser con", la vinculación, los lazos que nos unen al otro, su desgajamiento. Lo temible no apunta directamente al hecho de que el temor sea compartido. El temor por... se sabe en cierto modo incólume, pero se siente afectado por la situación de aquél por quien ~~se~~ teme. Lo cual no significa que se reduzca a algo así como un temor mitigado. No estamos ante tonos o matices afectivos, sino ante modos existenciales. Ese temor tampoco pierde su autenticidad específica cuando uno propiamente no anda atemorizado.

Los momentos o elementos constitutivos del fenómeno del temor, considerado en su integridad, pueden variar mucho, dando lugar a muy diversas posibilidades y modalidades. A la estructura de lo amenazador, en cuanto que es algo que se cierne, le es inherente el ir acercándose en la cercanía. Cuando lo que era un "todavía no, aunque en cualquier momento..." irrumpe de súbito en nuestro ser-en-el-mundo bajo el signo del cuidado, el temor se torna espanto. Así, en lo amenazador hay que discernir estas dos notas: el acercamiento de lo que amenaza y lo súbito de su llegada. Lo que nos atemoriza es ~~en~~ en principio algo conocido, no extraño. Si se trata de algo absolutamente extraño, insólito, el temor se convierte en terror. Y, si encima sobreviene súbitamente, tórnase pánico. Otras variantes del temor son la timidez, el recelo, la pusilanimidad, la medrosidad, la zozobra, el ansia, el susto, el estupor, el desconcierto. Todas las modalidades del temor revelan, como posibilidades del "sentirse", que el DASEIN, en cuanto ser-en-el-mundo, es "temeroso". Lo cual no debe entenderse en el sentido óptico de una predisposición de hecho, singularizada, sino como posibilidad existencial de la sensibilidad interna esencial del DASEIN en general, posibilidad que no es la única.



& 31.- El "ser-ahí" como comprender.

La sensibilidad interna es una de las estructuras existenciales en que estriba el ser del "ahí". Este ser lo constituye, juntamente con ella y con pareja originalidad, el comprender. La sensibilidad interna tiene en cada caso su comprensión, aunque también puede malograrla. El comprender está afectado siempre por cierto estado de ánimo. Si lo interpretamos como un existencial fundamental se echa de ver que este fenómeno es considerado un modo primordial del ser del DASEIN. En cambio, si lo consideramos como uno de tantos modos posibles de conocimiento, distinguiéndolo, por ejemplo, del "aclarar o explicar", ambos deben ser interpretados como derivados existenciales de ese comprender primario que contribuye en general a constituir el ser del "ahí".

Hasta aquí la investigación tropezó con esta comprensión originaria sin insertarla expésamente en su temática. Al decir que el DASEIN, existiendo, es su "ahí", se quiere significar que el mundo es ahí, que su "ser-ahí" es "ser-en". Y este "ser-en" es a su vez "ahí", un "ahí" por el que el DASEIN es. Por este ser con miras al "ahí" viene a franquearse como tal lo existente en el mundo, y esta posibilidad de apertura, de franquearlo, es lo que hemos denominado "comprender". (Vide & 18). En este comprender en vista de.., con miras a..., franqueamos al propio tiempo la significatividad en él basada. El poder de apertura de la comprensión afecta entonces, con ese mismo sentido originario, al pleno ser en el mundo. Significatividad es aquello que queda franqueado del mundo, alumbrado como tal. El "con miras a..." y la significatividad están abiertos en el DASEIN, es decir, el DASEIN es un ente afectado intrínsecamente por el "ser-en-el-mundo", un ente que en este "ser-en-el-mundo" desarrolla y compromete su propio ser.

Hablando ónticamente empleamos a veces la expresión "comprender algo" para significar la posibilidad de acceso, la capacidad para afrontar o hacernos cargo de algo. Lo que en tal caso puede lograr esa comprensión, en cuanto existencial, no es un "qué", sino el ser en el sentido de existir. En el comprender estriba existencialmente el modo de ser del DASEIN en cuanto poder ser. El DASEIN no es una simple presencia o subsistencia que por añadidura puede, es capaz de algo, sino que primordialmente es sujeto de posibilidades. El DASEIN es en cada caso aquello que puede ser, y su ser viene a compenetrarse



con sus posibilidades. Esta apertura esencial del DASEIN a la posibilidad afecta a los modos ya caracterizados del cuidado, de la solicitud, del mirar por los otros, y en conjunto y definitivamente afecta a un poder ser para y con miras a sí mismo.

Este ser de cara a la posibilidad, que es en cada caso existencialmente el DASEIN, no cabe confundirlo con la vacía posibilidad lógica o con la contingencia de lo que está ahí expuesto a cualquier vicisitud. Como categoría modal de la mera presencia, posibilidad significa lo todavía no efectivo y que nunca será necesario, lo estrictamente posible, ontológicamente por debajo de la realidad y de la necesidad. En cambio, en cuanto existencial, la posibilidad es la más originaria y la suprema determinación ontológica positiva del DASEIN. De momento, dentro de la existencialidad en general, sólo cabe plantearla como problema. El campo fenoménico para observarla nos lo depara la comprensión en cuanto un poder ser que franquea y explora.

La posibilidad, como existencial, no es un poder ser flotante en el sentido de la "libertas indifferentiae". El DASEIN, en cuanto afectado por tal o cual estado de ánimo, se halla adscrito a determinadas posibilidades; en cuanto poder ser, constantemente se da a las posibilidades de su ser, asumiéndolas y también malográndolas. Esto quiere decir que el DASEIN está henchido de posibilidades y librado desde su derrelicción a su propia responsabilidad. El DASEIN es posibilidad de ser libre con miras a su peculiarísimo poder ser. El ser bajo el signo de lo posible resulta muy claro según diversos grados y modalidades.

Comprender es el ser de un "poder ser" referible, no a un "todavía no", sino a algo compenetrado con el ser del DASEIN, con su existencia. El DASEIN amóldase en su ser a la propia comprensión o incomprensión de lo que ha de ser. En cuanto tal comprender, sabe cómo le va consigo mismo, es decir, con su poder ser. Este "saber" no proviene de una autopercepción inmanente, sino que es propia del ser del "ahí", que esencialmente es comprensión. Y precisamente porque el DASEIN, al comprender, es su "ahí", puede extraviarse y desconocerse o conocerse mal. El DASEIN ha podido extraviarse y desconocerse en cuanto que el comprender, afectado por el estado de ánimo, se halla librado como tal existencialmente a la derrelicción. En su poder ser el DASEIN queda confiado a la posibilidad de encontrarse de nuevo, de reencontrarse en sus posibilidades.





Comprender es el ser existencial del propio poder ser del DASEIN mismo, de suerte que este ser revela en sí la situación y la índole de cuanto le afecta. Pero la estructura de este existencial hay que considerarla más rigurosamente.

El comprender, en cuanto desvelación y penetración, afecta siempre a la constitución fundamental del mundo en su integridad. En cuanto poder ser, el "ser-en" es en cada caso un poder-ser-en-el-mundo. El mundo, no sólo es franqueable como tal en su significatividad posible, sino que ese franquearse lo que hay en el mundo constituye una perspectiva de posibilidades. Lo disponible es descubierto como tal en su utilidad, aplicabilidad, inconveniencia o nocividad. El contexto de las circunstancias trabadas conforme a un sentido de finalidad revélase como el todo categorial de una posibilidad de conexión o coherencia de lo disponible. Pero también la "unidad" de cuanto está ahí presente en su diversidad, la naturaleza, sólo cabe descubrirla desde la apertura de alguna de sus posibilidades. ¿Es casual que la cuestión en torno al ser de la naturaleza apunte a las "condiciones de su posibilidad"? ¿En qué estriba tal cuestión? Frente a ella plantéase ineludiblemente esta otra: ¿Por qué el ente cuya índole difiere de la del DASEIN es comprendido en su ser cuando advertimos las condiciones de su posibilidad? Kant, quizá con razón, lo da por descontado: es así. Pero este supuesto no puede en modo alguno quedar sin plena justificación.

¿Por qué la comprensión, habida cuenta de todas las dimensiones de lo comprensible, a la postre hace hincapié en las posibilidades? Porque el comprender tiene de suyo la estructura existencial que denominamos pro-yecto. La comprensión pro-yecta el ser del DASEIN hacia sus miras y motivaciones tan originariamente como originaria es su significatividad en cuanto mira a la mundidad del mundo. Este carácter de pro-yecto constituye el ser-en-el-mundo por lo que respecta a la apertura de su "ahí" como el "ahí" de un poder ser. En cuanto derrelicto, el DASEIN se halla pro-yectado. Aquí estos términos nada tienen que ver con un ajustarse a un plan trazado, conforme al cual el DASEIN dispone su ser; simplemente indican que el DASEIN, como tal, se ha pro-yectado ya y, mientras es, es pro-yectado. El DASEIN, mientras es, se comprende y seguirá comprendiéndose desde el ángulo de sus posibilidades. El carácter pro-yectivo del comprender denota, además, que no capta esas posibi-



lidades temáticamente: ello le quitaría a lo proyectado su nota de posibilidad, rebajándolo al nivel de una situación prefigurada, mientras que el proyecto plantea la posibilidad como posibilidad y la mantiene como tal. La comprensión es, en cuanto proyecto, el modo de ser del DASEIN en que éste es sus posibilidades en cuanto posibilidades.

Debido al modo de ser constituido por ese existencial que es el proyecto, el DASEIN es de suyo más de lo que efectivamente es, si nos atenemos a su simple presencia. Pero, dado que a esa efectividad le es esencialmente inherente el poder ser, también cabe decir que nunca es más de lo que de hecho es. Tampoco, en tal sentido, es nunca menos. En otros términos, aquello que en su poder ser todavía no es, lo es ya existencialmente. Y sólo porque el ser del "ahí" queda constituido mediante el comprender, mediante el carácter proyectivo del comprender, sólo porque es lo que llega o no llega a ser, cabe que uno se diga comprensivamente a sí mismo: "llega a ser lo que eres".

El proyecto concierne siempre a la plena apertura del ser-en-el-mundo. El comprender, en cuanto poder ser, tiene incluso posibilidades diseñadas por el círculo de lo que en él es esencialmente franqueable. El comprender puede consistir primaria y elementalmente en la revelación o desvelación del mundo. En otros términos, el DASEIN puede en principio y de ordinario comprenderse desde su mundo. También cabe que el comprender se proyecte primordialmente en la causa o razón de ser, es decir, que el DASEIN exista como sí mismo. El comprender es auténtico cuando surge del peculiar "sí mismo" como tal, o inauténtico. Bien entendido que aquí el "in" de inauténtico no significa que el DASEIN se desentienda de sí y sólo comprenda el mundo: el mundo está implicado en su propio ser, dado que éste ~~es~~ un ser-en-el-mundo. Tanto la comprensión auténtica como la inauténtica pueden a su vez ser verdadera o falsa. El comprender, en cuanto poder ser, está traspasado de lleno por la posibilidad, sin que el atenerse a una de estas posibilidades fundamentales excluya las otras. Más bien, dado que el comprender afecta en cada caso a la plena apertura del DASEIN en cuanto ser-en-el-mundo, su atenerse a una posibilidad es una modificación existencial del proyecto como un todo. En la comprensión del mundo queda siempre implicada la comprensión del "ser-en"; la comprensión de la existencia como tal es siempre una comprensión del mundo.



En cuanto efectivo DASEIN, éste ha emplazado ya su poder ser en una posibilidad del comprender.

[Doble espacio]

El comprender, por su carácter de pro-yecto, constituye existencialmente lo que denominamos visión del DASEIN. La visión, compenetrada existencialmente con la apertura o franqueabilidad del "ahí", es el DASEIN originario en los modos fundamentales, ya descritos, de su ser: circunspección aneja al cuidado, consideración y atención que trae consigo la solicitud, mirada al ser como tal, al ser por el que el DASEIN es en todo caso como es. A la visión que se fija primaria e íntegramente en la existencia la denominamos clarividencia. Escogemos este término para designar el cabal conocimiento de sí mismo, un conocimiento que no trata de escrutar, rastrear o husmear en uno mismo a modo de percepción, sino que intenta abarcar comprensivamente la plena apertura, el horizonte del ser-en-el-mundo a través de sus esenciales momentos o elementos constitutivos. Existiendo, el ente se ve ~~en~~ sí mismo en cuanto que, con pareja originalidad, resulta transparente en su ser en el mundo, en su coyuntura, en su "ser-con" los otros, como momentos constitutivos de su existencia.

A la inversa, la opacidad del DASEIN no radica única o primordialmente en egocéntricas ilusiones o cegueras respecto de sí mismo, sino también en el desconocimiento del mundo.

El término "visión" debe librarse de malentendidos. Trata de expresar la claridad y lucidez de la desvelación del "ahí". Aquí el "ver" no responde al carácter de una percepción con los ojos del cuerpo, ni al puro percibir al margen de los sentidos algo que está presente en su estricto estar ahí. Existencialmente el término "visión" expresa esa peculiaridad del ver que consiste en desvelar, en contemplar como desvelado en sí el ente que le es accesible. Esto es lo que por su parte hace cada sentido en su propio ámbito de alumbramiento y exploración. Pero la tradición filosófica se orienta desde un principio primordialmente hacia la idea de que el ver era una forma de acceso al ente y al ser. Por fidelidad a esta tradición ha podido ir tan lejos la formalización de la visión y del ver hasta convertirse en el término universal que designa en general todo acceso a lo existente y al ser.

Demostrado que toda visión se basa fundamentalmente en un comprender - la circunspección es un comprender desde el cuidado, un mantenerse razonable - el puro intuir pierde su primacía, una prima-



cía que noéticamente responde a la tradicional preeminencia ontológica de lo que está a la vista. Intuición y pensamiento, ambos son derivados ya remotos del comprender. También la intuición eidética del método fenomenológico se funda en un comprender existencial. Sobre esta forma del ver sólo cabe decidir cuando se han obtenido los conceptos explícitos de ser y estructura del ser, los únicos susceptibles de convertirse en fenómenos en el sentido fenomenológico.

La desvelación del "ahí" en la comprensión es de suyo un modo del poder ser del DASEIN. En la pro-yección de su ser con miras a..., juntamente con la pro-yección en la significatividad (mundo), tiene lugar la desvelación del ser en general. El pro-yectarse hacia las posibilidades anticipa la comprensión del ser. El ser es comprensible en el pro-yecto, no comprendido ontológicamente. El ente cuya índole entraña esta pro-yección esencial del ser-en-el-mundo tiene como constitutivo de su ser la comprensión del ser. Lo ya afirmado dogmáticamente ( Vide & 4) compruébase al considerar la constitución del ser en que el DASEIN, como comprender, es su "ahí". Un esclarecimiento satisfactorio, dentro de los límites de nuestro estudio, del sentido existencial de esta comprensión del ser sólo es posible tras sentar las bases de una interpretación temporal del ser.

Sensibilidad interna y comprensión caracterizan como existenciales la desvelación originaria del ser-en-el-mundo. En el modo del estado de ánimo ve el DASEIN posibilidades desde las cuales es. Al despejarlas y pro-yectarlas está ya afectado por un estado de ánimo. El pro-yecto de su más genuíno poder ser queda confiado a la derrelicción en el "ahí". Ahora bien, con todo esto ¿no resultará todavía más enigmático el ser del DASEIN? En efecto. Y este carácter enigmático es el que importa ahora dilucidar, siquiera para poder adentrarnos propiamente en su indagación y plantear de nuevo la cuestión del ser de ese "ser-en-el-mundo" derrelicto y al propio tiempo pro-yectante.

Pero antes, para dar una ojeada fenoménicamente satisfactoria a la plena franqueabilidad del "ahí", conforme al modo cotidiano de un comprender que cuenta y se atempera al estado de ánimo, hemos de considerar más concretamente estos existenciales.



& 32.- Comprensión e interpretación.

En la comprensión el DASEIN pro-yecta su ser sobre posibilidades. Este ser comprensivo y orientado a unas posibilidades es, dada la apertura de éstas y su repercusión sobre el DASEIN, de suyo un poder ser. El pro-yectar del comprender tiene una posibilidad peculiar de desarrollo y perfección. A este ejercicio y perfeccionamiento del comprender lo denominamos interpretación en su profundo y amplio sentido: en ella el comprender asimila lo comprendido; no es que entonces se torne otra cosa, sino que se confirma tal cual es. La interpretación se funda existencialmente en un comprender: no es éste el que deriva o se basa en aquélla. La interpretación no es mera toma de conocimiento de lo comprendido, sino una elaboración de las posibilidades y perspectivas apuntadas en el comprender. Conforme a los datos obtenidos en estos análisis preparatorios de la cotidianidad del DASEIN indagamos el fenómeno de la interpretación a propósito de la comprensión del mundo, es decir, de un comprender inauténtico, pero dentro de su genuína condición.

Partiendo de la significatividad a la que se llega en la comprensión del mundo, el ser que anda bajo el signo del cuidado se da a comprender cabe a lo disponible más o menos ajustadamente. La circunspección descubre, es decir, somete a la interpretación el "mundo" ya comprendido. Lo disponible accede explícitamente a una visión comprensiva. Todo aprestar, ordenar, restablecer, mejorar, completar, realizase de manera que lo disponible queda discernido en su finalidad, en su "para", y es objeto del cuidado según tal discernimiento. Lo así discernido en su finalidad y circunstancia, lo expresamente comprendido, tiene la estructura del algo en cuanto algo o en cuanto tal. A la pregunta de la circunspección: ¿Qué es esto que está disponible? la discreta respuesta de la interpretación es la siguiente: Esto es para, esto está destinado a...

La indicación del "para" no es aquí simplemente la mención o denominación de algo, sino que lo denominado es comprendido como aquello que hay que tener en cuenta, como aquello que se cuestiona. Lo desvelado en el comprender, lo comprendido, resulta ya tan accesible, que en él puede quedar expresamente destacado su "cómo o en cuanto que". Este "como o en cuanto que" constituye la estructura de la explicitación de lo comprendido, la interpretación. El trato con cuanto hay a mano en el mundo circunstante, ese trato que va



viendo en lo disponible la mesa, la puerta, el coche, el puente, no necesita explicar separadamente lo así considerado en una proposición determinativa. El simple ver lo disponible, previamente a cualquier predicado atributivo, es ya de suyo interpretación comprensiva.

Ahora bien, ¿la falta de ese "como o en cuanto que" no implica el quedarnos en la mera percepción? No, porque el ver de esa visión es ya de suyo comprensivo-explicativo. Entraña la explicitación de las conexiones que pertenecen al contexto de circunstancias y referencias en que es comprendido eso que simplemente sale al paso. La articulación de lo comprendido en esa aproximación del ente para ser interpretado al hilo del "algo en cuanto tal" es previa a toda proposición temática sobre ello. Aquí el "como" o "en cuanto" no emerge desde un principio, sino que tan sólo es expresado en cuanto que está ya ahí susceptible de enunciación verbal. El hecho de que en el simple dirigir la mirada puede faltar la explicitación de un enunciado no permite negarle a esta visión toda interpretación articuladora y, por ende, la estructura del "como o en cuanto que". La simple visión de las cosas inmediatas en el andar entre ellas y con ellas... entraña tan originariamente una estructura interpretativa, que el aprehender algo sin recurrir, digamos, a ese "como o en cuanto que" requiere cierta trasposición. El mero limitarse a acusar la estricta presencia de algo equivale a una incomprensión definitiva, priva del genuino ver comprensivo, y no es más original que éste, dado que deriva de él. El que ese "como o en cuanto" no se exprese ópticamente tampoco nos permite soslayarlo como constitutivo existencial a priori del comprender.

Pero si ya todo percibir un útil disponible **es** actitud comprensivo-interpretativa que hace que algo se presente como tal o cual cosa, ¿no dará esto a entender que ese algo es primeramente experimentado como meramente a la vista, y luego captado como puerta, casa? Pensar esto sería no comprender la específica función desveladora de la interpretación. Esta no viene a revestir, por así decirlo, de una significación lo que estaba sólo a la vista, ni a etiquetarlo como valor, sino que guarda ya una franca conformación con lo que sale al paso en el mundo, conformación explicitada a través de esa interpretación.



El ente disponible es comprendido siempre en el contexto de su conformación teleológica, contexto que no necesita ser aprehendido explícitamente mediante una interpretación temática. Incluso cuando ha pasado por ella se retrotrae de nuevo a la comprensión corriente. Y precisamente en este "modus" es donde se registra un fundamento esencial de la interpretación cotidiana que se basa en un fondo previo, en una predisponibilidad. Como adscripción comprensiva actúa sobre un contexto de referencias y circunstancias ya comprendido. Esta adscripción de lo comprendido, aunque todavía velado, se despeja mediante una visión que tiende a fijar aquello que es básico para su interpretación. La interpretación se funda en todo caso en una visión inicial que hace una primera incisión en ese fondo previo con miras a determinada interpretabilidad. Esta puede sacar del propio ente su inteligibilidad, o forzar su conceptualización, a la que ese ente se resiste por su forma de ser. En todo caso la interpretación, definitivamente o con ciertas reservas, se ha decidido ya por una conceptualización determinada; se funda en una precognición, en una previa toma de contacto, en cierta aprehensión previa.

La interpretación de algo en cuanto tal o cual cosa viene a basarse esencialmente en la predisponibilidad, en la previsión, en la toma de contacto inicial. La interpretación nunca es una aprehensión incondicionada de algo previamente dado. Si la típica concreción de la interpretación, en el sentido de una exacta interpretación textual, se remite a lo que está ahí, al dato inmediato, eso que en principio está ahí no es otra cosa que la evidente e incontestable opinión previa del intérprete, que en todo intento interpretativo figura necesariamente como aquello con que cuenta ya la interpretación, es decir, como lo previamente dado: predisponibilidad, previsión, toma de contacto.

¿Cómo entender el carácter de este "pre"? ¿Cabe, basta considerarlo un apriori formal? ¿Por qué atribuir esa estructura al comprender, considerado ya como un existencial fundamental del DASEIN? ¿Qué guarda relación con ella la estructura del "como o en cuanto que" peculiar de lo interpretado como tal? Estamos ante un fenómeno que no cabe resolverlo ni explicarlo fragmentariamente. Pero ¿queda por ello descartada una analítica original? ¿Debemos considerar tales fenómenos como "ultimidades" o fenómenos límite? En tal caso habría que plantear el por qué. ¿O acaso la estructura del "pre" en el



comprender y la estructura del "en cuanto" o del "como" en la interpretación acusan una conexión ontológico-existencial con el fenómeno del pro-yecto? ¿Nos remite esto a una originaria constitución del ser del DASEIN?

Antes de responder a estas preguntas - lo expuesta hasta aquí dista mucho de ser suficiente respuesta - hay que indagar si lo que se ofrece como estructura del "pre" en el comprender y como estructura del "como o en cuanto que" en la interpretación no representa ya de suyo un fenómeno unitario muy traído y llevado en la problemática filosófica, sin que a ello responda una explicación ontológica original.

En el pro-yectar de la comprensión el ente desvélese en su posibilidad. El carácter de la posibilidad corresponde al modo de ser del ente comprendido. Cuanto en general existe en el mundo queda pro-yectado en un conjunto de significatividad, cuyas relaciones de referencia acusan de antemano la nota del cuidado implicada en el ser-en-el-mundo. Cuando el ente que hay en el mundo es descubierto con el ser del DASEIN, es decir, cuando llega a ser comprendido, decimos que tiene un sentido. Pero, en rigor, lo comprendido no es el sentido, sino el ente, o el ser. Sentido es aquello en que estriba la comprensibilidad de algo, lo articulable en esa comprensiva desvelación. El concepto de sentido abarca la estructura formal de aquello que está necesariamente adscrito a lo articulado por la interpretación comprensiva. Sentido es el "hacia donde", el "respecto a qué" del pro-yecto, estructurado por la predisponibilidad, la previsión, la precognición, y la toma de contacto; el "hacia donde" o el "respecto a" del pro-yecto merced al cual algo resulta comprensible en cuanto tal. En cuanto que el comprender y la interpretación forjan la constitución existencial del ser del "ahí", el sentido ha de considerarse como la estructura existencial-formal de la desvelación inherente al comprender. El sentido es un existencial del DASEIN, no una propiedad o un atributo del ente que se halla tras él, o flotante de algún modo en alguna parte, provisionalmente. Sentido lo tiene solamente el DASEIN, en cuanto que la apertura del ser-en-el-mundo viene a cumplirse mediante los entes que van descubriéndose en ella. Sólo el DASEIN, pues, puede tener pleno sentido, o carecer de él. Esto significa que su propio ser, y cuanto con él queda manifiesto, pueden ser asumidos en la comprensión, o relegados a la incomprensión.





Si nos atenemos a esta interpretación fundamentalmente ontológico-existencial del concepto de "sentido", hay que estimar falto de sentido todo ente cuya forma de ser difiera de la del DASEIN. Calificar de "falto de sentido" no denota aquí una estimación axiológica, sino una determinación ontológica. Solamente lo que carece de sentido puede ser absurdo o implicar un contrasentido. Lo que es mera presencia o subsistencia puede, al salir al paso del DASEIN, dificultar, obstaculizar, digamos, el ser de éste: por ejemplo, los acontecimientos violentos, destructores, catastróficos, de la naturaleza.

Por el hecho de plantearnos la cuestión del sentido del "ser" la indagación no trata de abismarse en cavilaciones recónditas sobre lo que haya detrás del ser, sino de inquirir el "ser" en sí, en cuanto que ello está implicado en la comprensibilidad del DASEIN. El sentido del "ser" nunca puede contraponerse al ente, o al ser como fundamento básico del ente, porque el fundamento sólo es accesible en cuanto tiene un sentido, aun en el caso de hallarnos ante el abismo insondable de la falta de sentido.

El comprender afecta siempre, en cuanto franqueabilidad del "ahí", a la integridad del ser-en-el-mundo. En toda comprensión del mundo hay una comprensión de la existencia, y viceversa. Toda interpretación actúa, además, en la ya descrita apertura del "pre". Para ayudar a la comprensión la interpretación ha de haber comprendido ya el objeto de la misma. Este es un hecho que se ha observado siempre, aunque sólo en el terreno de los modos derivativos de la comprensión y de la interpretación, en la interpretación filológica, que pertenece al sector del conocimiento científico y exige una rigurosa demostración básica de sus asertos. La demostración científica no puede presuponer aquello cuya fundamentación le incumbe.

Ahora bien, si la interpretación ha de actuar en el ámbito de lo comprendido y basarse en ello, ¿cómo va a obtener resultados científicos sin recaer en un círculo vicioso, sobre todo cuando, encima, todavía priva una comprensión traspasada de prejuicios en el conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? Estamos, según las más elementales reglas de la lógica, en un "circulus vitiosus". Entonces la tarea y el cometido de la interpretación histórica queda a priori fuera del ámbito de un conocimiento cabal. Mientras en el comprender no se elimine ese círculo vicioso la historia habrá de resignarse a posibilidades menos rigurosas de conocimiento, y sólo podrá compensar



de algún modo tal deficiencia apelando a la "significación espiritual" de sus objetos. Según los propios historiadores lo ideal sería poder evitar ese círculo y elaborar una historiografía tan independiente de la posición del historiador como lo es, o se supone que es, la naturaleza de la posición de quien trata de conocerla.

Pero ver en ese círculo un círculo vicioso y tratar de evitarlo, o considerarlo una deficiencia inevitable, denota una incomprensión radical de la comprensión. No hay por qué empeñarse en ajustar la comprensión y la interpretación a determinado ideal de conocimiento que de suyo sólo es una modalidad del comprender, lanzada a la legítima tarea de captar en su esencial incomprensibilidad la simple presencia. Para cumplir las condiciones fundamentales de una posible interpretación hay que empezar por no desconocer cuanto atañe a sus condiciones esenciales de realización. Lo decisivo no es salirse del círculo, sino adentrarse en él rectamente, a conciencia. Este círculo del comprender no es un círculo en el que opera una forma de conocimiento discrecional ni arbitraria, sino que es expresión de la preestructura existencial del propio DASEIN, y no debe subestimarse o descartarse como círculo vicioso, ni siquiera como algo a que hayamos de avenirnos. Ese círculo alberga una positiva posibilidad de conocimiento originario, cuya autenticidad depende de que la interpretación comprenda que su tarea primordial, normal y definitiva consiste en impedir que la predisponibilidad, la pre-visión y la precognición queden prejuizadas por nociones y opiniones vulgares, y en asegurar el trato científico del tema elaborando los conceptos desde las cosas mismas. Porque, conforme a su sentido existencial, comprender es el poder ser del propio DASEIN, y los supuestos ontológicos del conocimiento historiográfico superan a fondo la idea de rigor profesada por las ciencias exactas. La ~~matemática~~ matemática no es más rigurosa que la ~~historiografía~~ historiografía: es simplemente más ~~estricta~~ estricta, más ceñida al ámbito de sus fundamentos existenciales básicos.

El "círculo" del comprender pertenece a la estructura del sentido, fenómeno radicado en la constitución existencial del DASEIN, en un comprender ligado a la interpretación. El ente al cual le va su propio ser en el ser-en-el-mundo tiene una estructura ontológica circular. Pero, a sabiendas de que ese círculo pertenece ontológicamente a una forma de ser de la simple presencia (subsistencia), guardémonos de caracterizar ontológicamente con este fenómeno al ente que denominamos DASEIN.



& 33.- La proposición como "modus" derivativo de la interpretación.

Toda interpretación se basa en un comprender. Lo estructurado en la interpretación como tal, y lo que en general se ofrece como estructurable y ordenable en el comprender, es el sentido. La proposición ( el "juicio"), en cuanto que se funda en el comprender y representa una forma derivativa de llevar a cabo la interpretación, tiene ella también un sentido. Un sentido que aquí no cabe definir como aquello que aparece en un juicio allende su enunciado. El análisis expreso de la proposición responde ahora aquí a una múltiple finalidad.

La proposición, por de pronto, puede mostrar de qué modo es modificable la estructura del "como", del "en cuanto", estructura constitutiva de la comprensión y de la interpretación, que cobran con ello una aún más viva claridad. El análisis de la proposición mantiene un puesto muy destacado en la problemática ontológica fundamental porque en los comienzos decisivos de la ontología antigua el ~~λόγος~~ <sup>λόγος</sup> funcionaba como el único hilo conductor para acceder a lo que propiamente es, al auténtico ente, y para determinar su ser. La proposición fué al cabo considerada desde entonces como el "lugar" primario y genuino de la verdad. Este fenómeno se halla tan compenetrado con la cuestión del "ser", que la presente investigación ha de tropezar ineludiblemente en su curso ulterior con el problema de la verdad; en realidad ha entrado ya, aunque implícitamente, en su ámbito. El análisis de la proposición debe ayudarnos a plantear esta problemática.

En lo sucesivo le asignaremos al término "proposición" tres significaciones, según el fenómeno que designe, tres significaciones concertadas que abarcan en su unidad la estructura íntegra de la proposición:

1.- "Proposición" significa primordialmente indicación, manifestación, enunciado. Ello se ajusta al sentido originario del <sup>λόγος</sup> como <sup>ἄποφασις</sup> ~~manifestar al ente en sí mismo~~ <sup>hacer que el ente se manifieste por</sup>. Cuando decimos que "el martillo es demasiado pesado" no descubrimos ningún "sentido", sino un ente bajo el aspecto de su manejabilidad. Aun en el caso de que este ente, por lejano, resulte intangible o invisible, la proposición expresa el ente mismo, no una mera representación del objeto, y menos todavía la situación o la actitud psíquica de quien se lo representa y enuncia.

2.- "Proposición" significa predicación, atribución. De un "sujeto" enunciamos un "predicado" que lo determina. Propiamente lo



enunciado no es el predicado, sino "el martillo mismo". En cambio, aquí la proposición subraya su excesiva pesadez. En esta segunda significación lo determinado como tal ofrece un contenido más estricto que el de la simple indicación. Y esta segunda determinación se basa en la primera. Toda predicación es tal en cuanto que es indicativa. Los miembros de ~~de~~ la articulación predicativa, el sujeto y el predicado, surgen dentro de la manifestación. La determinación, en principio, no descubre, sino que perfila la visión, como "modus" de la manifestación, ~~de~~ aquello que se muestra, el martillo, mostrándolo expresa y determinadamente. La determinación da inicialmente respecto de lo ya manifestado - la excesiva pesadez del martillo - un paso atrás; la "posición del sujeto" oscurece lo demás para enfocar en el martillo eso que la determinación destaca. Posición del sujeto y fijación del predicado, al concertarse, son radical y plenamente "apofánticas" en el sentido estricto del término.

3.- "Proposición" significa comunicación, declaración, notificación. En este sentido conecta directamente con ~~las~~ dos otras acepciones: ayuda a ver lo indicado en la determinación, y con ello hace al otro partícipe del ente de que se trata. Lo enunciado y comunicado ~~no~~ puede a la vez ser participado por los otros y por quien lo enuncia, sin que aquéllos lo tengan a mano o a la vista. Lo enunciado puede ser transmitido de palabra, y esta participación hace que se ensanche el campo de mira. Al propio tiempo en esa transmisión verbal lo indicado puede volver de nuevo a ocultarse, aunque ese saber y conocer de oídas sigue mentando el ente mismo, y no se limita a afirmar un "sentido válido", una acepción aceptada corrientemente que anda flotando de acá para allá. También el hablar "de oídas", el oír decir, es un ser-en-el-mundo, y un ser referido a la cosa oída.

No vamos aquí a detenernos demasiado en la teoría del "juicio", hoy en boga, orientada hacia el fenómeno de la "validez". Baste advertir cuán problemático es, en diversos sentidos, este fenómeno de la validez, que desde Lotze se tiende a considerarlo un fenómeno originario sobre el cual ya no cabe volver. Ello se debe tan sólo a su oscuridad ontológica, y no menos oscura resulta la problemática parasitaria acumulada en torno a este fetiche verbal. El término "validez" expresa la "forma" de realidad, de efectividad correspondiente o añadida al contenido del juicio, en cuanto que permanece inmutable frente al mudable proceso "psíquico" del juicio. Dado el estado de la cues-



ción del "ser" en general, registrado ya en la Introducción a este estudio, apenas cabe esperar que la "validez", como "ser ideal", se distinga por una singular claridad ontológica. Al decir "validez" se expresa a un tiempo la validez del sentido del juicio y la "validez objetiva" y la objetividad en general. El sentido, válido en cuanto al objeto y válido en sí mismo "intemporalmente", vale también en cuanto a todo ser racional que emite un juicio. Validez significa ahora obligatoriedad, legitimidad universal. Y si encima se propugna una teoría "crítica" del conocimiento, según la cual el sujeto propiamente no alcanza al objeto, entonces la validez se convierte en cualidad del objeto, en objetividad fundada en la consistencia válida del verdadero (!) sentido.

Estas tres significaciones del "valer" - un modo de ser de lo ideal, objetividad, obligatoriedad - no sólo adolecen de oscuridad, sino que resultan equívocas y enrevesadas e involucrables. La cautela metodológica obliga a rechazar tales conceptos escurridizos como hilo conductor de la interpretación. No vamos a restringir de antemano la noción de sentido limitándola al "contenido del juicio", sino que entendemos por sentido el fenómeno existencial, ya descrito, en que se torna visible la estructura formal de aquello que puede franquearse en el comprender y articularse en la interpretación.

Resumiendo ahora las tres significaciones de "proposición" analizadas mediante un enfoque integrador del fenómeno, cabe formular esta definición: "Proposición es manifestación, expresión determinativa y comunicativa. Cabe ahora preguntar con qué derecho tomamos la proposición como un "modus" de la interpretación. De serlo, habrán de reiterarse en ella las estructuras esenciales de ésta. El manifestar de la proposición se cumple gracias a lo ya manifestado en el comprender, a lo descubierto por la circunspección. La proposición no es algo que quede ahí flotante, capaz por sí de franquear primariamente lo existente, sino que se mantiene sobre la base del ser-en-el-mundo. Cuanto hemos ya apuntado sobre el conocimiento del mundo (& I3) vale respecto de la proposición. Esta requiere una predisponibilidad, un fondo previo, unas perspectivas, un mundo abierto en general para indicarlo y determinarlo. Esta actitud determinativa entraña ya un prestar atención y un enfoque de lo que va a enunciar. Lo enfocado en el ente en cuestión, eso es lo que asume la función determinativa al llevar a cabo la determinación.



La proposición requiere cierta previsión, de suerte que el predicado atribuible sea, por así decirlo, extraído del ente mismo en su implícita interioridad. A la proposición como comunicación determinativa le es inherente en todo caso una articulación significativa de lo indicado, y opera en un determinado ámbito conceptual: el martillo es pesado, la pesantez afecta al martillo, el martillo tiene como una de sus propiedades la pesantez. La precognición, la noción previa que la proposición implica, suele permanecer poco patente porque el lenguaje entraña ya en sí en cada caso una conceptualización perfilada. La proposición, como la interpretación en general, acusa ineludiblemente sus fundamentos existenciales en un previo tener, ver y concebir.

Pero ¿hasta qué punto viene a ser la proposición un "modus" derivativo de la interpretación? ¿Qué es lo que se ha modificado en ésta? Cabe registrar esa modificación ateniéndonos a los casos límite de proposiciones que en lógica funcionan como tipos normales y como ejemplo de los más sencillos fenómenos de enunciación. Lo que la lógica considera afirmación categórica - por ejemplo, "el martillo es pesado" - es algo que ya lo ha comprendido lógicamente antes de todo análisis. Sin el menor reparo se da ya por supuesto que el "sentido" de la proposición es éste: la cosa que denominamos martillo tiene la propiedad de la pesantez. En la circunspección aneja al cuidado no se dan inicialmente enunciados de este tipo. Pero la circunspección tiene sus modos específicos de interpretación que, en lo tocante al llamado "juicio teórico", pueden concretarse así: "el martillo es demasiado pesado", o más expeditivamente: "demasiado pesado", "¡el otro martillo!". La operación originaria de la interpretación no estriba en formular una proposición teórica, sino en descartar o mudar con cuidado el instrumento inadecuado "sin perderse en palabras". La falta de palabras no permite inferir un fallo en la interpretación. Por otra parte, en el plano de la circunspección, la interpretación explícita no es necesariamente una proposición en sentido definido. ¿A través de qué modificaciones ontológico-existenciales surge de la interpretación circunspecta la proposición?

El ente en cuestión, el martillo en nuestro ejemplo, se halla en principio disponible como útil. Al convertirse en "objeto" de una proposición ~~producese~~ ~~se produce~~ se produce con la formulación de ésta una ~~transposición~~ ~~trasposición~~ trasposición en la predisponibilidad. El "con que" del tener que habérselas con... se convierte en el "acerca de" de la proposición



indicativa. La previsión apunta a algo que está presente en lo disponible. Para esta visión la disponibilidad queda, como tal velada de momento. Y en este descubrir la mera presencia velando la disponibilidad viene a quedar determinado lo que nos sale al encuentro simplemente en su modo de estar a la vista. Es entonces cuando accedemos a eso que denominamos propiedades o peculiaridades. El "qué", la propiedad que la proposición subraya en la cosa, proviene de la cosa misma al presentársenos. La estructura del "cómo" de la interpretación ha experimentado una modificación. El "cómo", en su función de asumir lo comprendido, ya no queda adscrito a un contexto trabado bajo el signo de la finalidad, y queda al margen de sus posibilidades de articulación, aislado de la significatividad constitutiva del mundo circunstante, relegado al plano irrelevante de lo meramente a la vista. Desciende al nivel estructural del simple dejarse ver, determinante de lo meramente presente. Esta degradación del "cómo" originario de la interpretación, reducido al "cómo" de un determinado estar ahí, constituye la primacía de la proposición enunciativa, que solamente así logra la posibilidad de un puro manifestar prospectivo.

La proposición, pues, no puede negar su estirpe ontológica que arranca de la interpretación comprensiva. Al "cómo" originario de esta interpretación (ἑρμηνεία) lo denominamos el "cómo" hermenéutico existencial, para diferenciarlo del "cómo" apofántico de la proposición.

Entre la interpretación todavía encubierta en el comprender bajo el signo del cuidado, y el caso opuesto de una proposición teórica sobre algo meramente presente se dan diversos grados intermedios.: proposiciones sobre acontecimientos del mundo circunstante, descripciones de lo disponible, informes sobre situaciones, registro y fijación de un estado de hecho, descripción de cosas, narración de incidentes. Estas proposiciones, a menos de alterar sustancialmente su sentido, no son reductibles a enunciados teóricos. Y tienen, como las teóricas, su origen y raíz en la interpretación postulada por la circunspección.

Al progresar en el conocimiento de la estructura del λόγος se nos ofrece ineludiblemente este fenómeno del "cómo" o "en tanto que" apofántico. El modo en que apareció primeramente esa estructura no es casual, ni ~~puede~~ puede menos de influir en la historia ulterior de la lógica.



Para la consideración filosófica el propio **λόγος** es un ente; y, según la orientación de la antigua ontología, un ente que simplemente está ahí. A ese mismo nivel cabe considerar las palabras y las secuencias verbales en que el **λόγος** se expresa. Esta primera búsqueda en torno a la estructura del **λόγος** así subsistente patentiza la presencia conjunta de varias palabras. ¿En qué estriba la unidad de este conjunto? En que, como ya advirtió Platón, el **λόγος** es siempre **λόγος τινός**. Mirando al ente manifiesto en el **λόγος** las palabras se conciertan en un contexto verbal. Aristóteles lo vió más radicalmente: todo **λογος** es a un tiempo **σύνθεσις** y **διαίρεσις**, no lo uno o lo otro excluyéndose mutuamente como se excluyen un juicio afirmativo y otro negativo. Toda proposición, afirmativa o negativa, verdadera o falsa, es con pareja originalidad **σύνθεσις** y **διαίρεσις**. La indicación concierta y distingue. Sin embargo, Aristóteles no llegó a convertir la cuestión analítica en problema, y el problema es éste: ¿Qué fenómeno, dentro de la estructura del **λόγος**, es el que permite y exige caracterizar toda proposición como **σύνθεσις** y **διαίρεσις**?

Lo que debía precisarse fenoménicamente con las estructuras formales del "concertar" y del "separar", más exactamente, con la unidad de ambas estructuras, es el fenómeno del "algo en cuanto algo". Conforme a esta estructura llegamos a comprender algo sobre algo al conectar con ello, de suerte que este cotejo articulador - compreensivo e interpretativo - discierne lo que captó unido. Pero si el fenómeno del "en tanto que" sigue encubierto, y sobre todo si se mantiene velado su origen existencial radicado en el "en tanto que" hermenéutico, entonces quiebra el intento fenomenológico aristotélico, y el análisis del **λόγος** reduce a una superficial "teoría del juicio", según la cual juzgar es simplemente unir o separar representaciones y conceptos.

Este unir y este separar o discernir son susceptibles de ulterior formalización al conectarlos. Logísticamente el juicio resuélvese en un sistema de relaciones y subordinaciones, y se convierte en objeto de "cálculo", pero no en tema de interpretación ontológica. La posibilidad y la imposibilidad de una comprensión analítica de la **σύνθεσις** y la **διαίρεσις**, de la relación que implica el juicio en general, se halla estrechamente ligada al estado de la problemática ontológica fundamental.

Hasta qué punto influye o repercute esta problemática en la interpretación del **λογος**, y, a la inversa, hasta qué punto, por una





reacción muy digna de tenerse en cuenta, influye el concepto de juicio en la problemática ontológica, nos lo muestra el fenómeno de la cópula. En esta conexión queda patente que la estructura de la síntesis ha sido presupuesta como algo evidente y que ha mantenido una función decisiva en la interpretación. Pero si los caracteres formales de "relación" y de "vinculación" fenoménica no pueden aportar nada al análisis objetivo de la estructura del **λόγος**, entonces el fenómeno designado con el término "cópula" nada tendrá que ver con esa conexión y vinculación. El "es" y su interpretación - esté expresado abiertamente o indicado mediante desinencia verbal - entran en el contexto de los problemas de la analítica existencial, a menos que el enunciado y la comprensión del "ser" no sean posibilidades existenciales del ser del propio DASEIN. El estudio de la cuestión del "ser" ( vide Parte 1ª, Sección 3ª ) volverá sobre este peculiar fenómeno del ser manifestándose en el seno del **λόγος**.

De momento sólo se trataba, dado que la proposición deriva de la interpretación y la comprensión, de dejar claro que la lógica del **λόγος** radica en la analítica existencial del DASEIN. El conocimiento de las deficiencias ontológicas de esa interpretación del nos hace ver más a fondo la falta de originalidad en las bases ~~metodológicas~~ metodológicas de la antigua ontología. El **λόγος** ~~es~~ es considerado e interpretado como simplemente subsistente, y asimismo los entes que él indica. Y este sentido del "Ser" queda indiferenciado respecto de otras posibilidades de ser, de suerte que con él se involucra el ser en el sentido de un formal ser algo, impidiendo hasta una clara delimitación regional *de ambos*.



& 34.- "Ser-ahí" y discurso. El lenguaje.

Los existenciales fundamentales que constituyen el ser del "ahí", la franqueabilidad del ser-en-el-mundo, son la sensibilidad interior y el comprender. La comprensión entraña la posibilidad de la interpretación, es decir, de la asimilación de ese comprender. Dado que la sensibilidad interna es tan originaria como el comprender, mantiene en una cierta comprensión a la que corresponde cierta posibilidad o modalidad interpretativa. En la proposición cupo ver un derivado extremo de la interpretación. El esclarecimiento de la tercera significación de la proposición, como comunicación o manifestación,

nos llevó al concepto del "decir" y del "hablar", concepto largamente preterido, y no por casualidad. El que ahora el lenguaje se nos convierta en tema debe advertirnos que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la apertura del DASEIN. El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso. Este fenómeno lo hemos tenido ya en cuenta en la exégesis de la sensibilidad interna, de la comprensión, de la interpretación y de la proposición, aunque eludiendo su análisis temático.

El discurso es existencialmente cooriginario respecto de la sensibilidad interna y del comprender. La comprensibilidad está ya coordinada y estructurada, incluso previamente a la interpretación que la asume. El discurso es la articulación de la comprensibilidad, y sirve, por tanto, de fundamento a la interpretación y a la proposición. Lo articulable en la interpretación, o más originariamente ya en el discurso, es lo que denominamos "sentido". Lo estructurado en esa interpretación, como tal, es lo que denominamos contexto de significación, que puede resolverse en múltiples significaciones. Estas, en cuanto articulación de lo articulable, tienen siempre un sentido. Si el discurso, la articulación de la comprensibilidad del "ahí", es un existencial originario de la franqueabilidad, y ésta a su vez se halla constituida primariamente por el ser-en-el-mundo, el discurso habrá de asumir esencialmente una forma específica de mundidad. La comprensibilidad, traspasada por el estado de ánimo, proveniente del ser-en-el-mundo, se expresa como discurso. El contexto de significación de esa comprensibilidad es el que al cabo habla. A las significaciones les brotan las palabras. Pero las palabras cosificadas no están dotadas ni se proveen de significación.

Manifestación declarativa del discurso es el lenguaje. Este repertorio verbal, que constituye como el ser genuino del habla en el mundo, viene a ser como un ente del mundo que tenemos a mano. El lenguaje puede fragmentarse, disecarse, en piezas verbales que simplemente está ahí. El discurso es lenguaje existencial porque el ente cuya desvelación articula conforme a cierta significación tiene la índole del ser-en-el-mundo, de lo lanzado y referido al "mundo".

En cuanto constitutivo existencial del estado de apertura, de la franqueabilidad del DASEIN, el discurso constituye su existencia. Al lenguaje hablado pertenecen como posibilidades, como modalidades, el escuchar y el callar, fenómenos que patentizan claramente la



función constitutiva del discurso para la existencialidad de la existencia. Pero comencemos por el exámen de la estructura del discurso como tal.

El discurso es articular significativamente la comprensibilidad del ser-en-el-mundo - al que es inherente el "ser-con" -, que se mantiene, según los casos, en una determinada modalidad de la convivencia bajo el signo del cuidado. Este mutuo "ser-con" es expresivo: corrobora, rectifica, disiente, exige, advierte, conversa, aboga, intercede, hace declaraciones, habla en público. El discurso versa siempre sobre algo que, las más veces, no tiene necesariamente el carácter de tema de una determinada proposición. También una orden versa sobre algo, como versa en otro tono el deseo, como asimismo el abogar por algo o por alguien. El discurso implica necesariamente este momento estructural porque contribuye a constituir el estado de apertura del ser-en-el-mundo, y su estructura peculiar está preconfigurada por esta constitución fundamental del DASEIN. Lo discorrido y expuesto en el discurso está siempre, en cierto modo y dentro de ciertos límites, dirigido a... En todo discurso hay algo expresado como tal: lo dicho en el desear, en el preguntar, en el pronunciarse. En ello se manifiesta y resulta comunicativo el discurso.

El fenómeno de la participación o comunicación, como ya se vio al analizar la proposición, ha de ser comprendido en un amplio sentido ontológico. Una comunicación en forma de proposición, por ejemplo, la notificación, es un caso particular de participación tomada fundamentalmente en su sentido existencial. En esta participación constitúyese la articulación de un comprensivo y mutuo "ser-con", y viene a compartirse la sensibilidad interna y la comprensión de ese "ser-con". La participación o comunicación no es algo así como un transvase de vivencias - opiniones, deseos, etc. - desde la interioridad de un sujeto a la de otro. "Ser-ahí-con" es algo que se manifiesta ya esencialmente en el común sentir y comprender. El "ser-con" resulta expresamente participado en el habla; está ahí ya, aunque no plenamente compartido por no estar aún captado y asimilado.

Todo discurso sobre..., que en lo hablado participa o comunica, es un expresarse. En el discurso se expresa el DASEIN, no porque inicialmente se halle como encapsulado frente a un "afuera", sino porque, en cuanto es en el mundo comprendiendo, está ya vuelto hacia



fuera. El expresarse es justamente este ser hacia fuera, el genuino modo de una sensibilidad interna que, según advertimos, afecta a la plena apertura del "ser-en". El repertorio de manifestaciones del estado de ánimo inherentes al lenguaje nos lo ofrecen el tono, la modulación, el tempo del habla, "el modo de hablar". La comunicación de las posibilidades existenciales del sentirse en tal o cual estado de ánimo, es decir, el franquearse de la existencia, puede ser el objetivo propio del habla "poética".

El discurso es la estructuración significativa de la comprensibilidad del ser-en-el-mundo, traspasada por el estado de ánimo. Como sus elementos o momentos constitutivos cabe registrar: el asunto, el "sobre qué" del discurso, lo hablado como tal, la participación comunicativa y la manifestación. Estas no son propiedades que sólo empíricamente quepa recoger en el lenguaje, sino **caracteres** existenciales radicados en la constitución óntica del DASEIN, que hacen ontológicamente posible ese lenguaje. En la forma concreta de una determinada habla pueden faltar o pasar desapercibidos algunos *de* estos elementos. El que a menudo no lleguen a expresarse verbalmente es tan sólo señal de una determinada forma de discurso; pero éste, en cuanto tal discurso, ha de asumir la totalidad de las estructuras mencionadas.

Los intentos de captar la "esencia del lenguaje" se han orientado siempre enfocando uno de sus elementos, concibiendo el lenguaje según la idea de "expresión", de "forma simbólica", de "comunicación", de "notificación" de vivencias, o de "configuración" vital. Pero de nada nos serviría, para lograr una definición cabal del lenguaje, recomponer sincréticamente estos conceptos fragmentarios. Lo decisivo es, basándonos en la analítica del DASEIN, examinar previamente el todo ontológico-existencial de la estructura del discurso.

La compenetración del discurso con el comprender y con la comprensibilidad aparece clara desde una posibilidad existencial inherente al propio discurso: desde el escuchar. No es casual que, cuando no hemos oído bien, digamos que no hemos "comprendido". El escuchar es constitutivo del hablar. Y así como la notificación y la emisión lingüística se funda en el discurso, así la percepción auditiva se funda en el escuchar. El escuchar a... es un hacerse existencialmente presente el DASEIN en cuanto a su "ser-con" los otros. El escuchar constituye la propia y primaria apertura del DASEIN a su más genuino poder ser; es como captar la voz amiga que



todo DASEIN trae consigo. El DASEIN escucha porque es capaz de comprender. En cuanto que es en el mundo con los otros, comprendiendo, está "a la escucha" de quien anda con él, y a la escuchade sí mismo, y esto hace que se mantenga pendiente de los demás y de sí. El mutuo escucharse, en que se cultiva y perfecciona el "ser-con", tiene los modos posibles del entenderse, del concordar, del asentir, del acompañar, y los modos privativos del desoir, del desatender, del apartarse, del obstinarse, del discrepar, del desconfiar.

El existencial primario que es la capacidad de oír hace posible eso que llamamos escuchar, fenómeno éste aún más original todavía que el definido en psicología como oír: percibir, sentir sonidos, voces, tonos... El escuchar ofrece la forma de un oír comprensivo. En principio nunca oímos ruidos y sonidos en sí; oímos la carreta que chirría, la motocicleta. Uno oye la columna en marcha, el viento norte, el picotazo del pájaro carpintero, el fuego que crepita.

Para oír un "puro ruido" requiérese una actitud muy artificiosa y complicada. Esto de que en principio oigamos carretas o motocicletas prueba fenoménicamente que el DASEIN, en cuanto ser-en-el-mundo, se mantiene ya cabe las cosas disponibles de su mundo, y en modo alguno se atiene a "sensaciones" cuya confusa mezcla habría de ser por de pronto ajustada para servir de trampolín desde donde saltara el sujeto para alcanzar por fin un "mundo". El DASEIN, en cuanto esencialmente comprensivo, está en principio cabe lo que comprende.

Incluso, al oír expresamente el habla del otro, comprendemos primero lo dicho, o más exacto, estamos ya de antemano con el otro cabe al ente de que se habla. No oímos inmediata y directamente la estricta articulación de sonidos y voces. Y hasta cuando el lenguaje resulta confuso o la lengua nos es extraña, lo que directamente oímos son palabras incomprensibles, y no una mera variedad de datos auditivos.

En el oír "natural" del "sobre qué" del habla podemos prestar atención al modo de decir, a la "dicción"; pero a condición de comprender previamente lo hablado, pues sólo así podemos apreciar la adecuación de la dicción al contenido del discurso.

Algo análogo ocurre con la réplica, en cuanto respuesta directa e inmediata desde la comprensión del objeto del habla, objeto compartido ya en el "ser-con".

Sólo allí donde se da la posibilidad existencial de hablar y oír, cabe que alguien escuche. Quien "no puede oír" y "tiene que sentir",



logra quizá, merced a esta sensibilidad, escuchar. Limitarse a un oír merodeador es privarse de comprender lo que oye. Hablar y escuchar se fundan en la comprensión. El comprender no surge ni del mucho hablar ni del afanoso andar oyendo. Sólo quien ya comprende puede escuchar, prestar atención a lo que oye.

El mismo fundamento existencial acusa otra modalidad del habla: el callar. Quien durante una conversación calla puede "dar a entender" algo, esto es, configurar, ayudar a la comprensión mejor quizá que quien no cesa de hablar. El hablar mucho sobre algo no garantiza en modo alguno su comprensión; al contrario, la verborrea envuelve en una falsa claridad lo que importa comprender, hasta dejarlo a merced de la trivialidad que lo desmedula y torna incomprensible. El silencio dista mucho, es inconfundible con la mudez. El mudo tiende a "hablar". Un mudo, no sólo no ha probado con su mera mudez que puede callar, sino que le es absolutamente imposible probarlo. Y esto que decimos del mudo cabe aplicarlo a quien de suyo es taciturno. Quien nunca dice nada tampoco podrá ni sabrá callar en un momento dado. Sólo en el auténtico hablar puede darse un auténtico callar. Para poder callar, el DASEIN ha de tener algo que decir, ha de disponer de una propia y rica autofranqueabilidad. Es entonces cuando uno demuestra y hace patente la discreción, el sigilo, y cuando logra cortar en seco la charla trivial, las habladurías. La discreción del silencio como "modus" del habla articula tan originariamente la comprensibilidad del DASEIN, que en ella estriba la auténtica capacidad de escuchar, y en definitiva la atenta, la lúcida y penetrante convivencia.

Por ser el discurso un constitutivo del ser del "ahí", es decir, de la sensibilidad interna y de la comprensión, y porque DASEIN denota un ser-en-el-mundo, el DASEIN se ha significado como "ser en" que habla. El DASEIN posee el lenguaje. ¿Es casual que los griegos, cuyo cotidiano existir se había montado predominantemente sobre el coloquio, y que al propio tiempo "tenían ojos" para ver, tanto en la interpretación prefilosófica como en la filosófica del DASEIN definieran la esencia del hombre como ζῷον λόγον ἔχον ? La versión ulterior de esta definición del hombre como "animal rationale" no puede calificarse de falsa, pero encubre u olvida el terreno fenoménico de donde se tomó aquella definición.

El hombre se manifiesta como el ente que habla. Esto no significa la mera peculiaridad de poder notificar y comunicar verbalmente, sino



un modo de descubrir y de calar en el mundo y en el propio DASEIN. Los griegos no disponen de un vocablo para designar el "lenguaje", y en principio comprenden este fenómeno como discurso. Pero, como para el sentido filosófico el *λόγος* es preferentemente proposición, la elaboración de las estructuras fundamentales de las formas y partes integrantes del discurso se realizó al hilo conductor de este "logos"; y en la "lógica" de este "logos" trató de fundarse la gramática. Pero esta lógica se basa en una ontología de lo que está ahí presente. El repertorio básico de las "categorías de la significación", transmitido a la subsiguiente ciencia del lenguaje, y hoy todavía radicalmente decisivo, se orienta en el sentido de considerar el discurso como proposición. En cambio, si se toma este fenómeno en la originalidad radical y en la amplitud de un existencial, se impone la necesidad de asentar la ciencia del lenguaje sobre fundamentos ontológicamente más originarios. La tarea de liberar de la lógica a la Gramática requiere por de pronto una comprensión positiva de la estructura fundamental a priori del ~~habla~~ discurso como existencial, y no puede llevarse a cabo de modo subsidiario retocando y completando lo tradicional.

A este respecto hay que plantear la cuestión de las formas fundamentales que hagan posible la estructuración de lo comprensible en general conforme a la significatividad, y no sólo la de los entes del mundo conocidos teóricamente y expresados en frases. La doctrina de la significación no es resultado obvio de la mera comparación de las muchas y más remotas lenguas posibles. Tampoco basta con atenerse al horizonte filosófico dentro del cual planteó G. de Humboldt el problema del lenguaje. La doctrina de la significación hincó sus raíces en la ontología del DASEIN, y su auge o su desgaste, su prestigio o su descrédito queda ligado al destino de esa ontología. (1)

Lo que al cabo incumbe a la indagación filosófica es decidirse de una vez a inquirir qué forma de ser corresponde en general al lenguaje. ¿Es un utillaje del que disponemos en el mundo, o participa de la índole del DASEIN, o ninguno de estos dos supuestos resultan aceptables? ¿Qué ser es éste del lenguaje, que puede quedar "muerto"? ¿Qué significa ontológicamente el que una lengua se desarrolle, se descomponga, decaiga? Poseemos una ciencia del lenguaje, pero el ser del ente objeto de esta ciencia es oscuro, y oscuro sigue siendo el horizonte de su investigación. ¿Será casual que las significaciones sean en principio y de ordinario las del mundo, incluso a menudo espaciales,

---

(1) La nota en el folio siguiente



ambientales, localizadas, o estamos ante un hecho existencial-ontológicamente necesario, y por qué? La investigación filosófica habrá de renunciar a la "filosofía del lenguaje" y preguntarse por las cosas mismas, disponiéndose a desarrollar una problemática que aclare los conceptos.

La anterior interpretación del lenguaje ha pretendido simplemente marcarle a este fenómeno su "lugar" ontológico dentro de la constitución del ser del DASEIN, y ha querido ante todo preparar los análisis subsiguientes que, al hilo conductor de una forma fundamental del ser del discurso en conexión con otros fenómenos, tratan de enfocar de modo ontológicamente más original la cotidianidad del DASEIN.

=====

(1) Vide, por lo que respecta a la doctrina de la significación, E. Husserl: "Investigaciones lógicas" T.II, I, y 4-6. Ulteriormente, un planteamiento más radical de esta problemática en "Ideen" I, §§ 123 y ss..

B.- EL COTIDIANO SER DEL "AHÍ" y <sup>la "caída"</sup> ~~EL HUNDIMIENTO O DESMORFAMIENTO~~ DEL "DASEIN".

Al retrotraernos a las estructuras existenciales de esa franqueabilidad ~~del DASEIN~~ propia del ser-en-el-mundo, la interpretación ha perdido de vista en cierto modo la cotidianidad del DASEIN. Ahora el análisis ha de recuperar el horizonte fenoménico que constituye su tema abordando esta cuestión: ¿Cuáles son los caracteres existenciales de esa apertura inherente al ser-en-el-mundo, en cuanto que, por cotidiano, se mantiene en el modo de ser del "Man"? ¿Le es peculiar al "Man" una específica sensibilidad interna, un especial sentirse, comprender, discurrir, hablar, interpretar? La respuesta a estas preguntas es aún más perentoria si recordamos que el DASEIN se hunde o disuelve de ordinario en el "Man" y queda dominado por éste. Por abocado a ser-en-el-mundo ¿no está el DASEIN abocado en principio a quedarse en esa zona de lo comunal y tópico dominada por el "Man"? ¿Y qué significa, qué denota ese ambiente comunal, sino la específica apertura del "Man"?

Si el comprender ha de considerarse primariamente como un poder, una capacidad del DASEIN, el análisis de la comprensión y de la interpretación pendientes del "Man" deberá mostrarnos qué posibilidades de su ser ha franquado y asumido el DASEIN en esas condiciones. Tales





posibilidades patentizan a su vez ciertas tendencias esenciales de la cotidianidad, tendencias que, explicitadas ontológicamente de modo cabal, tienen que desvelar una forma originaria de ser del DASEIN, de suerte que, partiendo de ella, resulta manifiesto en su concreción existencial el fenómeno ya apuntado de la derrelicción.

Ante todo hay que poner de relieve el modo de franquearse el "Man" en determinados fenómenos, esto es, las modalidades cotidianas del discurso, del habla, del enfoque, de la interpretación. Respecto de estos fenómenos quizá no sea superfluo advertir que nuestra interpretación tiene miras puramente ontológicas, muy alejadas de cualquier crítica moralizante del DASEIN en su cotidianidad, y extrañas también a las aspiraciones de una "filosofía de la cultura".

### *El habla*

#### & 35.- El parloteo.

Este término no hay por qué tomarlo aquí en sentido peyorativo. Responde a un fenómeno positivo, constitutivo del modo de ser de la comprensión y de la interpretación del DASEIN en el ambiente cotidiano. El discurso es de ordinario y ha sido siempre expresión, lenguaje, que implica comprensión e interpretación. El lenguaje, en cuanto expresividad, entraña una interpretabilidad de la comprensión del DASEIN. Esta apertura a la interpretación dista tanto como el lenguaje de ser meramente algo que está ahí; su índole se ajusta a la del DASEIN. El DASEIN, en principio y dentro de ciertos límites, permanece habitualmente confiado a esa interpretación, y ella es la que regula y administra las posibilidades de comprensión conforme a unas pautas medias generales y las posibilidades del correspondiente estado de ánimo.

La expresividad mantiene en el conjunto de sus conexiones de significación estructuradas una comprensión del mundo, y con ello un comprender originario también del "ser ahí con" de los otros y del propio "ser en" de cada DASEIN. La comprensión que entraña esta expresividad afecta tanto al desvelamiento del ente cuanto a la comprensibilidad del ser y a las posibilidades y modalidades y al horizonte de una nueva interpretación y articulación conceptual. Allende la mera referencia, allende el mero contar con este ordenamiento interpretativo del DASEIN, hay que plantear la cuestión del modo existencial de ser del discurso y del habla que lo expresa. Si no cabe considerarlo como algo que meramente está ahí, ¿cuál es su ser, y qué signi-



fica fundamentalmente, y qué nos dice este ser acerca de la índole cotidiana del DASEIN?

El discurso, al expresarse, es comunicación. De suyo tiende a hacer a los oyentes partícipes del ser que está ahí franqueable, convertido en objeto del habla.

Conforme a las pautas de la comprensibilidad media, que opera ya en el lenguaje empleado al expresarse, cabe cierta amplia comprensión de lo que el habla comunica sin que el oyente adopte una actitud radicalmente comprensiva respecto del tema, del "sobre qué". Aquí, más que al ente en cuestión, se atiende, se presta oído tan sólo al dicho como tal, y esto limita la comprensión. La médula del asunto se capta sólo aproximada, someramente. Refiriéndose todos a lo mismo, esa comprensión no pasa de una aprehensión tópica, mostrenca, en el plano de la comprensibilidad media, superficial.

El oír y el comprender quedan de momento ceñidos estrictamente a lo dicho. La comunicación no "participa", no da a conocer la conexión óptica primaria respecto del ente en cuestión, sino que la convivencia, el mutuo "ser con", resuélvese en charla, en habladurías dándole vueltas y más vueltas a lo hablado. Lo que cuenta es esto. El hecho de que "se dice", lo que cunde en el habla, la "opinión común", eso es lo que determina la objetividad y la solidez de lo dicho y su comprensión. Y como ese hablar ha perdido - en el supuesto de que alguna vez la tuviera - su conexión primordial con el fondo de lo hablado, la comunicación no lleva a una asimilación profunda del tema, sino que se queda en pura expansión y reiteración que el habla va hinchando. Lo dicho va entonces difundiéndose en círculos cada vez más amplios y con pujos de autoridad: esto es así porque esto es lo que se dice.

En este proceso, en el que las deficiencias de base acaban en una absoluta falta de fundamento, pulula el parloteo, un parloteo que no se limita a la palabra oral, sino que alcanza a la escrita por el mero hecho de estar escrita. (a). Aquí la reiteración y el comentario

=====

(a) Martín Heidegger emplea aquí el término "Geschreibe", que ofrece cierto paralelismo con "Gerede". Quizá cupiera recordar que "Geschrei" significa vocerío, algarabía, aunque "Geschreibe" deriva sin duda del verbo "schreiben" (escribir), no de "Geschrei".



no se basan en un haber oído, sino en un haber leído, en que aquello está escrito. Aquí la comprensión media del lector, o la comprensión del lector medio, nunca logrará discernir lo captado originariamente y lo meramente difundido y divulgado. Más todavía, este tipo de comprensión media rechazará de antemano el intento de discernirlo, convencida de que no es necesario, pues cree comprenderlo ya absolutamente todo.

Esta falta de base, lejos de privar a las habladoras de una general aceptación en el ámbito comunal, la favorece, porque brinda la posibilidad de una comprensión omnímoda sin una previa asimilación de la cosa, y hasta preserva del riesgo de zozobrar en el intento de asimilación. A la disposición de todos, que cualquiera puede recogerlas y apropiárselas, no sólo dispensan de la tarea de un auténtico comprender, sino que confieren graciosamente una comprensión que, por anodina, resulta general, una comprensión a la que ya nada permanecerá inaccesible.

El discurso, inherente a la constitución esencial del ser del DASEIN, a cuya franqueabilidad contribuye, cuando se convierte en parloteo puede, en vez de mantener abierto el "ser-en-el-mundo" en una articulada comprensión, obturarlo, cerrar el paso a cuanto en el mundo existe. Para ello no precisa la intención de engañar o de confundir: el parloteo no se propone conscientemente falsear o enmascarar las cosas, pero lo dicho y redicho sin fundamento convierte la apertura del habla en cerrazón y falsificación, porque es recogido como si realmente dijera y descubriera algo, y entonces el parloteo es de suyo un cegar las posibilidades de comprensión, debido a su característica renuncia a volver sobre lo hablado, a ese desentenderse de cuanto implique revisión y comprobación.

Esta cerrazón se agrava porque, al imaginar que se ha llegado ya a una comprensión cabal de lo dicho, esa vana creencia impide el planteamiento de nuevas cuestiones, cualquier tipo de explicación y discernimiento, y de modo muy peculiar malogra o retarda el análisis.

En el DASEIN esta interpretabilidad toma carta de naturaleza. Muchas cosas en principio las sabemos a ese nivel, nivel que difícilmente superamos, y el DASEIN no acierta a sustraerse a esa manera de interpretación habitual en que inicialmente se ha desenvuelto y sigue instalado. En ella, desde ella y frente a ella hay que alcanzar todo auténtico comprender, interpretar, comunicar, redescubrir, captar



a fondo. No hay un DASEIN que haya superado plenamente esa influencia y se sitúe ante el panorama abierto y claro de un "mundo" en sí, limitándose entonces a contemplar en su transparencia cuanto se ofrece a su consideración. La interpretabilidad comunal ejerce su dominio y su presión decidiendo hasta las posibilidades y el tono de los estados de ánimo, es decir, los modos fundamentales en los que el DASEIN conecta y es afectado por el mundo. El "Man" prefigura y condiciona el estado de ánimo, y determina lo que "se ve", y el modo de enfocarlo y de verlo.

El parloteo cegador, obturador del conocimiento, urde una comprensión sin raíces por parte del DASEIN, que determina un desarraigo existencial habitual. O dicho ontológicamente: atendido a ella, el DASEIN se mantiene, por lo que atañe a su ser-en-el-mundo, bloqueado, cortadas sus comunicaciones ópticas primordiales y originarias con el mundo, con el "ser ahí con" de los demás entes y con el propio "ser en". Permanece como flotante, sin dejar de estar en el mundo, con los otros y consigo mismo. Sólo un ente cuya apertura está constituida por el discurso, un discurso traspasado por la sensibilidad interna y por la comprensión, tiene la posibilidad óptica de semejante desarraigo, un desarraigo que, lejos de provocar un no ser del DASEIN, refuerza y encostra su cotidiana y empecinada "realidad".

La evidencia y la autosuficiencia de ese tipo de interpretación media arropa de tal manera al DASEIN, que ni siquiera advierte su extrañamiento, ese flotar en lo irreal perdiendo pie, que por una progresiva falta de base puede instalarle en el vacío.



& 36.- La curiosidad y el prurito de novedades.

Al analizar el comprender y la franqueabilidad del "ahí" en general se hizo mención del "lumen naturale", y a la franqueabilidad del "ser-en" se la denominó iluminación o esclarecimiento del DASEIN, desde la cual, y sólo desde ella, es posible la visión. Teniendo en cuenta el modo fundamental de toda apertura acomodada al DASEIN, el ver, el comprender, se consideró como una genuína apropiación del ente, respecto del cual el DASEIN se comporta conforme a sus posibilidades esenciales de ser.

La constitución fundamental de la visión manifiéstase en una peculiar tendencia a "ver" por parte de nuestro ser cotidiano. Esta

tendencia la denominamos "curiosidad", "prurito de novedades", que de suyo no se limita al simple mirar, sino que pretende por vías de especial percepción forzar el contacto con el mundo. Este fenómeno lo interpretaremos fundamentalmente desde el ángulo ontológico-existencial, no desde el estrictamente gnoseológico, desde donde lo consideró el pensamiento ~~griego~~ prehelénico y la filosofía griega con cierta estrechez, nada casual, partiendo del "deseo y el placer de ver".

El tratado que ocupa el primer puesto entre los aristotélicos sobre ontología se inicia con esta frase: πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (1): el cuidado y afán de ver es esencial al ser del hombre. Con esta sentencia iníciase una investigación que trata de descubrir el origen del estudio científico de los entes y de su ser partiendo del modo de ser del DASEIN. Esta interpretación griega de la génesis existencial de la ciencia no es casual: viene a recoger y explicitar lo señalado ya en la sentencia de Parménides: τὸ γὰρ αὐτό ἐστι νοεῖν τε καὶ εἶναι. . Ser es lo que se muestra en el puro percibir intuitivo, y sólo esta visión es la que nos descubre el ser. La verdad originaria y genuína reside en la pura intuición. Hé ahí la tesis que constituirá el fundamento de la filosofía occidental, y en la que se inspirará la dialéctica hegeliana, inconcebible sin dicho fundamento.

Esta notable primacía del "ver" la subrayó ante todo San Agustín en su interpretación de la "concupiscentia". (2) "Ad oculos enim propriè videre pertinet": el ver compete propiamente a los ojos. "Utimus autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum ~~intendimus~~" : pero esta palabra "ver" la empleamos también referida a los otros sentidos cuando los aplicamos al conocimiento. "Neque enim dicimus: audi rutillet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia": No decimos: oye como brilla, o huele como resplandece, o gusta cómo relumbra, o palpa cómo irradia, sino que en estos casos empleamos el término "ver". "Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentir possunt, sed etiam, vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit.": no sólo decimos: mira ~~lo~~ lo que brilla,

=====  
(1) "Metafísica" A 1, 980 a 21

(2) "Confesiones" Lib.X, cap. 35



cosa que sólo los ojos pueden percibir, sino también: mira cómo suena, mira cómo huele, mira cómo sabe, mira cuán duro es. "Ideoque generalis experientis sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant." Por ello las experiencias de los sentidos en general denominanse "concupiscencia de los ojos", porque los otros sentidos, debido a cierta analogía, aprópiãñse aquí la función de ver, correspondiente de modo primordial a los ojos, cuando se trata de conocer.

¿Qué ocurre con esta tendencia a centrarse en la percepción?  
¿Qué constitución esencial del DASEIN es la que se nos descubre en este fenómeno de la curiosidad y el prurito de novedades?

El ser-en-el-mundo es ser bajo el signo del cuidado respecto de ese mundo. El cuidado se orienta por la circunspección, que descubre lo disponible y lo mantiene manifiesto. La circunspección previsora le abre camino a todo disponer y ejecutar, le depara medios de realización, la ocasión propicia, el momento oportuno. El cuidado puede sosegar, en el sentido de descanso, de tregua en la actividad, o cuando ha finalizado la tarea. En el reposo no desaparece el cuidado, pero la circunspección queda libre, desligada del mundo de la acción, y el cuidado se confía entonces a una circunspección liberada. El descubrir desde la circunspección el mundo de la actividad tiene el carácter de un a-lejar. La circunspección y la previsión en el reposo ya no mira al ente disponible que trataba de acercar; pero, como le es esencial el a-lejamiento, ha de procurarse nuevas posibilidades de a-lejar, es decir, tiende a evadirse de lo inmediato hacia un mundo remoto y extraño. El cuidado gravita sobre las posibilidades de ver sosegada y detenidamente el "mundo" tan sólo en su aspecto, en su modo de aparecer. El DASEIN busca lo remoto simplemente para acercarse a sus apariencias, y sólo por éstas se interesa. Hé ahí un modo de ser: procura quedar libre de sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo, libre de su modo de ser cabe a lo cotidianamente disponible.

Pero la curiosidad, una vez expedita, preocupase de ver, no para comprender lo visto, sino tan sólo por ver, sin procurar la penetración. Busca lo nuevo simplemente para saltar de novedad en novedad. Es un ver que no retiene, que no cuida de captar, de saber para ser en la verdad, sino de las posibilidades de dejarse llevar por las corrientes del mundo. De ahí que ese prurito de novedades,



por su específica inestabilidad, tienda a desentenderse de lo inmediato y perentorio. Tampoco busca un ocio que le permita demorarse y recrearse en la contemplación, sino la agitación y excitación que puedan provocarle la novedad de cada día, los nuevos contactos y encuentros. En esta inestabilidad la curiosidad y el prurito de novedades se agencian una constante posibilidad de distracción. Nada, pues, de contemplar admirados lo existente, el *θαυμάζειν*. Nada de esa admiración que nos embarga ante lo que no acabamos de comprender; aquí uno se siente atraído y se perece por un tipo de saber que se reduce a darlo todo por sabido. Los dos momentos o elementos constitutivos de esta actitud - no sosegar en el propio mundo y dispersarse tras nuevas posibilidades - dan lugar al tercer carácter esencial del fenómeno: la inestabilidad, la agitación incesante. La curiosidad está en todas partes y en ninguna, y el DASEIN cotidiano va de continuo desarraigándose.

Aquí también el parloteo traza los caminos marcando lo que uno ha de tener leído y visto. A él queda confiado ese estar en todas partes y en ninguna. Los dos modos cotidianos del discurso y del ~~ver~~ no se juntan simplemente en su ~~propensión~~ a erradicarse, sino que el uno arrastra consigo al otro. El prurito de novedades, la curiosidad, para la que no hay secreto que valga, y el parloteo, para el que nada queda por ver y comprender, se dan, es decir, le dan al DASEIN, así equipado, la seguridad ilusoria de una vida auténtica, "plenamente vivida". Con esta presunción asoma un tercer fenómeno, característico de la apertura del DASEIN en su cotidianidad.



& 37.- La ambigüedad.

Cuando en la convivencia cotidiana se ofrece algo asequible a cualquiera, algo sobre lo que cada cual puede decir lo que guste, pronto resulta imposible determinar hasta dónde ha llegado y hasta donde falla la auténtica comprensión. Esta ambigüedad no alcanza sólo al mundo, sino en la misma medida a la convivencia en sí, e incluso a la comprensión y al comportamiento del DASEIN consigo mismo.

Todo aparece como auténticamente comprendido, captado y expresado, y en el fondo no hay tal; o viceversa, parece no estarlo, y en el fondo lo está. La ambigüedad, además de afectar a la disposición y al concierto de cuanto se nos ofrece para nuestro uso y disfrute,

se ha infiltrado ya en el propio comprender como posibilidad y perspectiva, en el modo de proyectar y de procurar las posibilidades del DASEIN. No sólo todos conocen de sobra y comentan lo que pasa, sino que cualquiera pontifica sobre lo que debe pasar, sobre lo que todavía no se ha hecho y tendría que hacerse. Cada cual ha sospechado y olfateado de antemano lo que los otros también sospechan y huelen. Este andar sabedor, sobre la pista, enterado de oídas - quien realmente lo está no habla de aquello - es el modo capcioso, ultrailusorio, con que la ambigüedad va prestándole al DASEIN posibilidades para ahogarlas seguidamente.

En el supuesto de que lo olido y sospechado resulte un día efectivo, la ambigüedad se encargará entonces de desvanecer el interés por lo sucedido o realizado: porque ese interés afectaba únicamente al prurito de novedades y a las habladurías, y no iba a durar más de lo que durase la perspectiva de un mero olisquear que a nada compromete. El andar en algo, el ocuparse o interesarse por algo siguiéndole la pista, se diluye al convertirse lo sospechado en realidad. Con ello el DASEIN se ve compelido a volverse hacia sí mismo, y el parloteo y el prurito de novedades pierden fuerza y buscan el desquite. Ante la realización de aquello el parloteo se apresurará a afirmar fácilmente que no tiene nada de particular desde el momento que ya se veía venir. El que, al realizarse, se les haya cegado la posibilidad de seguir rastreando y presintiendo les resulta insoponible.

Dado que el tiempo del DASEIN dedicado a una discreta realización, o a un auténtico malogro, es otro tiempo, un tiempo que desde fuera transcurre esencialmente más lento que el de las habladurías, que funcionan más de prisa, éstas han pasado ya a otra cosa, a lo que parece más novedoso. Lo olfateado anteriormente, y hecho ya realidad un día, llega demasiado tarde respecto de la última novedad. Habladurías y prurito de novedades se encargan en su ambigüedad de que lo auténticamente creado y nuevo se torne viejo al pasar al dominio público. Únicamente cuando tales habladurías encubridoras queden inoperantes y haya caducado eso que llaman "interés común o general", podrá aquello recobrar sus posibilidades, sus perspectivas positivas.

La ambigüedad de las posibles interpretaciones confiadas a ese interés general presta al habla impremeditada y al olfateo curioso





la categoría del verdadero suceder, y en cambio estima secundario e insignificante el realizar y el obrar. De ahí que la comprensión del DASEIN inmerso en el "Man", sometido a las pautas de lo impersonal, equivoque de continuo las genuínas posibilidades del ser. El DASEIN resulta siempre equívoco en ese ámbito comunal de la convivencia, donde las habladurías vocingleras y el fabulador prurito de novedades despliegan su actividad, allí donde en la trivialidad cotidiana sucede todo y en el fondo no sucede nada.

Esta ambigüedad le depara siempre a la curiosidad lo que ésta va buscando, y les da a las habladurías la impresión de que constituyen la última palabra.

Este modo de ser de la franqueabilidad, dominante del ser-en-el-mundo, informa también la convivencia como tal. El otro figura ahí en principio según lo que se ha dicho, se dice y se sabe de él. El parloteo hinca ya inicialmente su cuña en esa convivencia originaria, cada cual anda al acecho del otro, de lo que el otro haga y diga. La coexistencia en este plano no es un convivir independiente con cierta indiferencia, sino un mutuo acecharse, tenso y ambiguo, un recíproco espionaje. Bajo la máscara de la mutua ayuda actúa el mutuo enfrentamiento.

Importa aquí advertir que esta ambigüedad no responde en absoluto a un propósito deliberado de disimulo o tergiversación, ni está provocada por el DASEIN en su singularidad. La ambigüedad se halla ya en la coexistencia determinada por la inmersión en un mundo. Sino que queda oculta, y siempre habrá cierta resistencia a admitir como exacta esta interpretación del modo de ser de la comprensión del "Man". Sería un grave malentendido, pura ingenuidad, pretender que el "Man" viniera a confirmar con su asentimiento o reconocimiento la exactitud de la explicación de estos fenómenos.

Parloteo, curiosidad, prurito de novedades, ambigüedad, estos fenómenos han sido expuestos de manera que quede manifiesta la conexión óptica que hay entre ellos. La índole de esta conexión hay que considerarla ontológico-existencialmente. Importa comprender el modo fundamental de ser de la cotidianidad dentro del horizonte de las estructuras ópticas del DASEIN fijadas hasta aquí.



§ 38.-La "caída" (a) y la derrelicción.

Parloteo, curiosidad, prurito de novedades, ambigüedad, caracterizan la trivialidad cotidiana en que suele encontrarse "ahí" el DASEIN y revelarse en su ser-en-el-mundo. En cuanto determinaciones existenciales, estos caracteres no se hallan meramente, sino que constituyen y forjan el ser del DASEIN. En ellos y en su conexión óptica revélase un modo fundamental de esa cotidianidad, que denominamos "caída", desvirtuación.

Estas denominaciones, que no denotan una valoración negativa, tratan de significar que el DASEIN está inicial y regularmente cabe el mundo objeto de su cuidado. Este sumirse o darse a...suele ser un perderse o anegarse en las corrientes comunales del "Man". El DASEIN, como auténtico poder ser propiamente el que es, está ya de suyo inserto en el mundo, en una convivencia dominada por el parloteo, la curiosidad, el prurito de novedades, la ambigüedad. Lo que denominábamos ( Vide & 9) inautenticidad del DASEIN queda ahora más precisado al considerar esta supeditación. Inauténtico, no auténtico, en modo alguno significa que el DASEIN se vea privado de su ser. La inautenticidad, lejos de dar a entender algo así como ~~xxx~~ un no-ser-ya-en-el-mundo, más bien denota un determinado modo de ser caracterizado por el hecho de quedar plenamente dominado por el "mundo" y por la coexistencia con los otros bajo la férula del "Man". El no-ser-uno-mismo funciona como positiva posibilidad de este ente que, traspasado esencialmente por el cuidado, se sume en el mundo. Ese no-ser hay que entenderlo como un modo inmediato de ser del DASEIN, que le resulta habitual.

La condición determinada por esa "caída" tampoco cabe considerarla como degradación del DASEIN desde un estado original más puro y excelso. De ello no tenemos ópticamente experiencia alguna, ni ontológicamente contamos con pautas seguras para su interpretación.

El DASEIN, una vez inmerso en el mundo, queda perdido de sí mismo. No se trata de la entrega a un ente con el que haya podido encontrarse o no en el curso de su ser, sino de la supeditación a

=====

(a) Aunque inicialmente traduzcamos el término "Verfallen" por "caída", su sentido es más amplio y complejo, como se verá a lo largo del presente parágrafo: declive, desmoronamiento, erosión, hundimiento, un quedar anegado o sumido...



a un mundo implicado ya en su ser. La "caída" es una determinación existencial del propio DASEIN, que nada nos dice de su estar "ahí", ni sobre sus relaciones con entes de los cuales pueda "proceder", o con entes con los que haya entablado anteriormente algún trato o commercium.

Esta estructura ontológico-existencial tampoco se entendería bien si pretendiéramos darle el sentido de una mala y deplorable propiedad óptica que tal vez cupiera eliminar en estadios más avanzados de la cultura humana.

Al iniciar las consideraciones sobre el ser-en-el-mundo como constitutivo fundamental del DASEIN, y al caracterizar los elementos de su estructura, analizóse la constitución del ser sin prestar atención a la índole de este fenómeno. Quedaron descritos, ciertamente, los posibles modos fundamentales del "ser-en", del cuidar de..., del procurar por..., de la solicitud. Pero la cuestión de su modo cotidiano no fué estudiada. También se vió que el "ser-en" es algo muy distinto de la simple contraposición teórica o práctica entre sujeto y objeto en la mera presencia conjunta. No obstante, cabía pensar que el ser-en-el-mundo funcionaba como rígida armazón o cuadrícula, dentro de la cual transcurren las posibles actitudes del DASEIN respecto de su mundo, sin que su ser quede afectado por esa armazón. Pero lo cierto es que esta presunta armazón es la que contribuye a constituir la forma de ser del DASEIN. Y un modus existencial del ser en el mundo es el que viene a comprobarse en el fenómeno de la "caída".

El parloteo le depara al DASEIN cierta comprensión de su mundo, de los otros y de sí mismo; pero esta comprensión es un fluctuar sin base. La curiosidad y el prurito de novedades le van franqueando todas las cosas, pero de suerte que su "ser-en" resulta un estar en todas partes y en ninguna. La ambigüedad no oculta nada a su comprensión, pero acaba hundiendo su ser-en-el-mundo en una ubicuidad y omnisciencia sin raíces.

Con el esclarecimiento ontológico de este modo de ser-en-el-mundo, del cotidiano ser que se trasluce en tales fenómenos, logramos precisar existencialmente la constitución fundamental del DASEIN. ¿Qué estructura nos ofrece la "dinámica" de esa "caída"?

El parloteo y su peculiar capacidad de interpretación tópica se constituyen en la convivencia. No son un producto desligado de ésta



con cierta consistencia propia dentro del mundo. Tampoco son susceptibles de evaporarse en una "generalidad" que, por quedar de suyo adscrita a nadie, propiamente sería nada, sin otra realidad que la mantenida en el habla de cada DASEIN. El parloteo es la forma de ser de la convivencia, y no surge ocasionalmente a través de algunas circunstancias "extrínsecas" que influyen sobre el DASEIN. El hecho de que el propio DASEIN, en esas habladurías y en su presunción interpretativa, se depare la posibilidad de perderse en el "Man" lanzándose al vacío, quiere decir que está deparándose a sí mismo la habituación a la tentación de hundimiento. El ser-en-el-mundo ya es de suyo tentador.

De esta manera, convertida ella misma en tentación, aquel estilo de interpretación prendida en las pautas de lo comunal consolida la abdicación del DASEIN. Parloteo y ambigüedad, ese darlo todo por visto y sabido, le hacen presumir que semejante apertura va a depararle y a garantizarle la seguridad, autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La autosuficiencia y el aplomo y la empecinada desenvoltura del "Man" fomentan una progresiva convicción de que no hace falta esa comprensión auténtica traspasada por el estado de ánimo, por la sensibilidad interna. La presunción de un "Man" que pretende nutrir y dirigir la auténtica y plena "vida" presta al DASEIN una tranquilidad eufórica, desde la cual todo parece "perfectamente en orden" y todas las puertas están francas. Ser-en-el-mundo conforme a esta entrega le resulta a un tiempo tentador y tranquilizador.

Este descansar en lo inauténtico no induce, sin embargo, a la inactividad e indolencia, sino que impulsa a una agitación y un tráfigo desenfrenados. El quedar inmerso en el "mundo" no depara reposo y agrava la "caída". Si ahora reconsideramos especialmente la interpretación del DASEIN, cabría pensar que la comprensión de las más extrañas culturas y su "síntesis" con la propia pueden llevar por fin a un auténtico y total esclarecimiento del DASEIN respecto de sí mismo. La curiosidad polivalente y el prurito de novedades con su extremada inestabilidad y el inquieto saberlo todo dan la falsa impresión de una comprensión omnímoda; pero la verdad es que en el fondo el DASEIN sigue indeterminado, fluctuante, sin plantearse siquiera qué es lo que propiamente le importa comprender, y sigue sin advertir que el comprender es de suyo un poder ser que



sólo hallará vía libre en el auténtico DASEIN. En ese confiado y omnicomprendido andar del DASEIN cotejándolo todo le sobreviene un extrañamiento en el que acaban por ocultársele sus más peculiares posibilidades de ser. El hundimiento en el mundo y la subsiguiente supeditación a los cauces mostrencos del "Man" es, en cuanto tentadora y tranquilizadora, alienante.

Tampoco esta alienación significa que el DASEIN quede desgajado de sí mismo. Al contrario, es un extrañamiento que le empuja a un modo de ser propenso a los más alambicados autoanálisis, a cualesquiera posibilidades de explicación, hasta perderse en "caracterologías" y "tipologías" que, luego de diseñadas, resultan inabarcables. Una alienación que le cierra al DASEIN su peculiaridad y posibilidad, incluso la de una verdadera frustración; pero no lo deja a merced de entes distintos de sí mismo, sino que lo lleva a un modo de ser impropio y, por su peculiar dinámica, hace que se enrede y quede prisionero de sí mismo.

Los fenómenos señalados - tentación, tranquilidad confiada, ~~xxx~~ alienación, autoconfinamiento - caracterizan el específico modo de ser de la "caída". A esta dinámica del DASEIN la denominamos despeñamiento: el DASEIN se despeña desde las cimas de sí mismo en la sima, en la inanidad de una inauténtica trivialidad cotidiana. Sino que tal despeñamiento se lo oculta la expeditiva interpretación, el repertorio de explicaciones tópicas, hasta el punto de que toda esa inanidad viene a ser considerado como un alto "realizarse", como un "vivir su vida".

La dinámica de este despeñamiento en el vacío y en la inauténticidad del "Man" le impide a la comprensión proyectar sus propias posibilidades, dejándola instalada en la tranquila presunción de que lo posee todo, de que todo está a su alcance. Este ~~habitual~~ hurtarse a ~~su~~ autenticidad, pero presumiendo de auténtica e ilusionada con que lo es, mientras realmente va hundiéndose o desmoronándose en el "Man", caracteriza la caída como torbellino.

Si la "caída" determina existencialmente el ser-en-el-mundo, el torbellino marca los rasgos de la derrelicción, de ese quedar lanzado, arrojado en el mundo, que se le impone o puede imponérsele al DASEIN por su estado de ánimo. La derrelicción no es un hecho consumado, ni zanjado siquiera. ~~xxx~~ Su facticidad hace que el DASEIN, mientras sigue siendo el que es, se mantenga en juego y se



inserte en la inautenticidad de un "Man" que lo engulle. La derrelicción, en la que se deja ver fenoménicamente la facticidad, es propia del DASEIN que en su ser está comprometiéndose este ser. El DASEIN existe fácticamente.

Ahora bien, con esta exposición de la "caída" en el "Man" ¿no surge un fenómeno que viene a desmentir directamente la determinación con que fué caracterizada la idea formal de existencia? ¿Cabe concebir el DASEIN como un ente cuyo ser implica un poder ser, cuando este ente se ha perdido en la trivialidad cotidiana y vive al margen o en la superficie de sí mismo? La inmersión en el mundo, sin embargo, no pasaría de ser una prueba fenoménica en contra de la existencialidad del DASEIN si tomáramos a éste como un yo-sujeto aislado, como una ipseidad exacta de la cual se apartase. El mundo entonces sería un objeto, y la "caída" en él podría interpretarse de manera que fuese un quedar a nivel de lo intramúndico. Pero, si afirmamos y confirmamos el ser del DASEIN conforme a la indicada constitución del ser-en-el-mundo, queda claro que dicha "caída", en cuanto que forma parte del "ser-en", más bien resulta la prueba más flagrante de la existencialidad del DASEIN. Lo que en la "caída" se ventila es el poder ser en el mundo, aunque inauténticamente. El DASEIN, en tanto puede caer, en cuanto que ha de ser en el mundo comprendiendo y encontrándose en tal o cual estado de ánimo. Y, a la inversa, la existencia auténtica no es algo que se cierne sobre la cotidianidad en ese estado de desmoronamiento, sino que existencialmente es un asumir esa cotidianidad con capacidad para modificarla.

El fenómeno de la "caída" en el "Man" tampoco da lugar a nada así como un aspecto nocturno o crepuscular del DASEIN, una peculiaridad ópticamente presente que vendría a sumarse al aspecto anodino de este ente. Lo que hace es desvelar una esencial estructura ontológica del propio DASEIN, estructura que, lejos de responder a una fase crepuscular, constituye la realidad de su trivialidad cotidiana.

La interpretación ontológico-existencial, pues, tampoco pretende formular aserto alguno sobre la "corrupción de la naturaleza humana"; ~~XXNR~~ y no por falta de pruebas para ello, sino porque su problemática es previa a cualquier estimación de corrupción o de integridad. La "caída" es un concepto ontológico relativo a cierta dinámica.



Onticamente no cabe dictaminar si el hombre está "hundido en el pecado", en un "status corruptionis", o si peregrina en un "status integritatis", o si se halla en un "status gratiae" intermedio. Pero la fé y la concepción del mundo y del hombre, al pronunciarse en tal o en cual sentido, o sobre el DASEIN como ser-en-el-mundo, habrán de recurrir a las estructuras existenciales puestas de manifiesto, si tales asertos aspiran a lograr una comprensión conceptual.

La cuestión clave de este capítulo era la del ser del "ahí". El tema, la constitución ontológica de la franqueabilidad esencial del DASEIN, cuyo ser se constituye en un sentirse en tal o cual estado de ánimo, en la comprensión y en el discurso. La índole de esa apertura en la trivialidad cotidiana queda caracterizada por el parloteo, la curiosidad, el prurito de novedades y la ambigüedad. Estos rasgos son los que muestran el proceso o la dinámica de la "caída" con sus caracteres esenciales: tentación, confianza tranquilizadora, extrañamiento y alienación, confinamiento en sí mismo.

Con este análisis ha quedado expedito el conjunto de la constitución existencial del DASEIN en sus rasgos primordiales, y fijada la base fenoménica para una interpretación integradora del ser del DASEIN como cuidado.



## CAPITULO VI

## EL CUIDADO COMO SER DEL DASEIN

=====

& 39.- La cuestión de la integridad originaria del complejo estructural del DASEIN.

El ser-en-el-mundo es una estructura originaria y permanente en su integridad. En capítulos anteriores (Sección 1ª, caps. 2 al 5) dilucidóse esta estructura fenoménicamente como un todo, registrando sobre esa base sus elementos constitutivos. La previa consideración inicial del fenómeno en conjunto ( & 12 ) pierde ahora lo que pueda haber de impreciso y vago en una primera descripción general. Sin duda, la complejidad fenoménica de esa estructuración y de su forma cotidiana de ser altera fácilmente la visión fenomenológica unitaria del conjunto. Pero esta visión ha de mantenerse tanto más abierta, y ha de ofrecerse tanto más segura cuanto que la cuestión ahora planteada es la que viene a centrar los análisis preparatorios fundamentales del DASEIN: ¿Cómo hay que determinar ontológico-existencialmente la totalidad unitaria de dicho complejo estructural?

El DASEIN existe efectivamente. Nos preguntamos por la unidad ontológica de esa existencialidad y facticidad, es decir, por la vinculación esencial de ésta a aquélla. El DASEIN, en virtud de su sensibilidad interna, de sus estados de ánimo, tiene un modo de ser que le hace quedarse ante sí mismo, asomado de lleno a su condición de derrelicto. Pero esta derrelicción es el modo de ser de un ente que es en cada caso sus posibilidades, hasta el punto de que se comprende en ellas y desde ellas, (y en ellas se proyecta). El ser-en-el-mundo, que originariamente implica el ser cabe a lo disponible y el ser con los otros, es en todo caso un ser con miras o en razón de sí mismo. Pero este "sí mismo", al sumirse en el "Man", es en principio y de ordinario inauténtico, resultado híbrido de lo personal y lo impersonal. El ser-en-el-mundo queda ya supeditado a esas corrientes de la trivialidad cotidiana. La cotidianidad del DASEIN, considerada en su línea media, puede entonces quedar determinada como ser-en-el-mundo bajo el signo de la apertura y del desmoronamiento en el "Man", proyectado y proyector; un ser-en-el-mundo cabe a cuanto hay en él, y un ser con los otros, situación ésta en la que le va su propio poder ser el mismo.





¿Podemos captar en su integridad ese complejo estructural de la cotidianidad del DASEIN? ¿Podemos destacar unitariamente su ser, perfilarlo de manera que resulte comprensible la originalidad de las estructuras indicadas y sus correspondientes posibilidades existenciales de modificación? ¿Hay un camino por donde captar fenoménicamente ese ser del DASEIN, basándonos en los planteamientos y apreciaciones de la analítica existencial?

Negativamente es incuestionable que la integridad del complejo estructural no es fenoménicamente asequible mediante una yuxtaposición de sus elementos. La síntesis requiere un plan de edificación o reconstrucción. El ser del DASEIN, que ontológicamente sustenta ese complejo estructural como tal, nos resulta accesible en una mirada cabal a través de ese todo y centrada en un fenómeno originariamente unitario inserto ya en el todo, de suerte que cada elemento quede ontológicamente fundamentado en su posibilidad estructural. La interpretación conjunta, por tanto, no puede consistir en un mero recoger y recopilar lo hasta aquí conseguido. ~~La cuestión~~. La cuestión acerca del carácter existencial fundamental del DASEIN es esencialmente distinta de la cuestión en torno al ser de lo que está ahí simplemente a la vista. La experiencia cotidiana del mundo circunstante, que óptica y ontológicamente permanece dirigida a cuanto hay en el mundo, no puede darnos la visión previa de un DASEIN originariamente óptico para analizarlo ontológicamente. Asimismo, a la percepción inmanente de las vivencias le falta el hilo conductor ontológicamente capaz. Y, por otra parte, el ser del DASEIN no debe ser deducido de una idea del hombre. ¿Puede, entonces, de la interpretación del DASEIN hasta aquí elaborada, inferirse qué acceso óptico-ontológico a este DASEIN es ~~el~~ de suyo el único adecuado?

A la estructura ontológica del DASEIN le es inherente la comprensión del "ser". Siendo, está abierto a sí mismo en su ser. La sensibilidad interna y el comprender constituyen el modo de ser de esta franqueabilidad. ¿Se da en el DASEIN una sensibilidad interna, un estado de ánimo comprensivo, en el que de modo eminente se franquee a sí mismo?

Si la analítica existencial del DASEIN ha de mantener bien clara su función ontológica fundamental, tiene que buscar - para cumplir su cometido preliminar, el de poner de manifiesto el ser del DASEIN - una de las posibilidades de apertura más amplias y origina-



rias que el propio DASEIN ofrezca. El modo de apertura en que éste se ofrece ante sí mismo ha de ser tal que en él resulte el DASEIN asequible con la máxima sencillez, simplificado. A través de lo que deje ver esta apertura hay que dilucidar elementalmente el complejo estructural del ser en cuestión.

Como estado de ánimo que satisface tales exigencias metodológicas analizaremos a fondo la angustia. Este análisis, y la caracterización ontológica de lo que la angustia revela, han de partir del fenómeno de la caída en las corrientes del "Man", deslindando la angustia de otro fenómeno con ella emparentado y analizado ya: el temor. La angustia, en cuanto posibilidad óptica del DASEIN, y a una con el propio DASEIN que en ella se nos ofrece, nos depara la base fenoménica para captar explícitamente el ser del DASEIN en su integridad originaria. El ser del DASEIN revélase como cuidado. Al considerar ontológicamente este fenómeno existencial fundamental importa distinguirlo de otros fenómenos que de pronto cabría identificar con el cuidado: tal, la voluntad, el deseo, la tendencia, el impulso. Bien entendido que el cuidado no puede derivar de ellos, porque son ellos los que derivan y radican en él.

La interpretación ontológica del DASEIN como cuidado ofrece - lo cual ocurre con todo análisis ontológico - resultados que nos dejan todavía lejos de lo que alcanza la comprensión preontológica del "ser", y más lejos aún de lo que alcanza el conocimiento óptico del ente. El hecho de que al conocimiento vulgar le resulte extraño lo conocido ontológicamente, al compararlo con lo que él ópticamente conoce, no debe asombrarnos. Sin embargo, pudiera parecer alambicado, pura elucubración teórica, el punto de partida óptico de la interpretación ontológica del DASEIN como cuidado; por no hablar de lo violento que pueda parecer el descartar la tradicional y acreditada definición del hombre. Por tanto, es menester confirmar preontológicamente la interpretación existencial del DASEIN como cuidado, probar que el DASEIN, al expresarse acerca de sí mismo, ya de antiguo se interpretó, siquiera preontológicamente, como cuidado ("cura").

Para penetrar en el fenómeno del cuidado, la analítica del DASEIN debe plantear la problemática ontológica fundamental: la cuestión del sentido del "ser" en general. Para enfocar explícitamente esta cuestión desde cuanto llevamos ya expuesto, más allá de la elaboración de una antropología existencial apriorística, hemos



de reconsiderar a fondo los fenómenos que se hallan en íntima conexión con esa cuestión primordial del "ser", centro de nuestro estudio. Estos fenómenos son en primer término los modos del ser registrados hasta aquí: el estar disponible, la simple subsistencia, modos típicos de los entes del mundo cuya índole es otra que la del DASEIN. Precisamente porque hasta ahora la problemática ontológica ha entendido el ser primordialmente en el sentido de la simple presencia ("realidad", efectividad del mundo), mientras quedaba ontológicamente indeterminado el ser del DASEIN, precisa un exámen riguroso de la correlación ontológica entre el cuidado, la mundidad, la disponibilidad y la subsistencia (realidad). Esto postula una determinación más estricta del concepto de realidad, según se nos ofrece la discusión de las posiciones teóricas en torno a la cuestión epistemológica, orientadas conforme a aquella idea de realidad: el realismo y el idealismo.

El ente es independientemente de la experiencia, del conocimiento y de la comprensión con que es franqueado, desvelado y definido. Pero el "ser" solamente "es" en la comprensión del ente llamado de suyo a comprenderlo. Según esto, el "ser" podrá no quedar definido conceptualmente, pero no puede dejar de ser comprendido de algún modo. En la problemática ontológica planteáronse conjuntamente desde antiguo las cuestiones del ser y de la verdad, cuando no llegaron a identificarse por completo. Ello da a entender, pese a que tal vez queden ocultos sus fundamentos originarios, la compenetración entre ser y comprensión. Para plantear debidamente la cuestión del "ser" hay, pues, que dilucidar ontológicamente el fenómeno de la verdad, basándonos en principio en los resultados de la interpretación precedente de los fenómenos a los que hemos hecho referencia: franqueabilidad o apertura, posibilidad de desvelamiento, interpretación, proposición.

La conclusión del análisis preparatorio fundamental del DASEIN tendrá, pues, como temas:

- a) El estado de ánimo fundamental de angustia como típica desvelación del DASEIN ( & 40 ).
- b) El ser del DASEIN como cuidado ( & 41 ).
- c) Comprobación de la exégesis existencial del DASEIN como cuidado, partiendo de la autointerpretación preontológica del DASEIN (§42)
- d) DASEIN, mundidad y realidad ( & 43 )
- e) DASEIN, desvelación y verdad ( & 44 )



& 40.- El estado de ánimo fundamental de angustia como típica desvelación del DASEIN.

Una posibilidad de ser del DASEIN es la llamada a aclararnos, en el plano óntico, su índole como ente. Tal aclaración sólo es posible en ese estado de apertura del DASEIN fundado en la sensibilidad interna y en la comprensión. ¿Hasta qué punto es la angustia ese relevante estado de ánimo? ¿Cómo se encuentra el DASEIN en ella ante sí mismo a través de su propio ser, de modo que fenomenológicamente el ente franqueado en la angustia quede definido en su ser como tal ente, o pueda al menos facilitar una cabal definición?

Al proponernos penetrar en el ser del complejo estructural en su integridad partimos de los análisis concretos de la caída en el "Man". Este sumirse en las corrientes tópicas de lo comunal y en el mundo objeto del cuidado acusa cierta evasión del DASEIN respecto de sí mismo, como una abdicación del propio poder ser. Semejante evasión parece de pronto el fenómeno menos apropiado para constituir la base fenoménica de la investigación que intentamos. En esa evasión el DASEIN no se encara consigo. El desvío, dada la presión que ejerce la inmersión en el "Man", implica alejamiento del DASEIN. Pero tengamos en cuenta que en este tipo de fenómenos la investigación debe guardarse de involucrar la caracterización óntica y la interpretación ontológico-existencial, y debe guardarse también de soslayar o descuidar los fundamentos fenoménicos positivos que aquélla pueda ofrecerle a ésta.

Desde el ángulo óntico es indudable que en el desmoronamiento en el "Man" queda cegada la propiedad de ser uno quien es. Pero esta cerrazón de horizontes es mera privación de una apertura que fenomenicamente se manifiesta en el hecho de que la evasión del DASEIN es evasión ante sí mismo. En el "ante qué" determinante de la evasión el DASEIN viene a situarse precisamente tras de sí en un extraño enfrentamiento. Sólo en cuanto sea puesto ontológica y esencialmente ante sí mismo por ese estado de apertura que le es inherente podrá evadirse de sí. En este desvío del DASEIN abocado a sumirse en el "Man" no se capta el "ante qué", aquello que provoca la evasión, ni es experimentado en un enfrentamiento o en un viraje; pero queda ahí abierto, y hace posible entonces su captación ontológico-existencial como tal. Y dentro del alejamiento óntico que implica el desvío cabe comprender, en un giro interpretativo fenomenológico, ese "ante qué" de la evasión, y llegar a conceptuarlo.



No debemos, pues, estimar estéril la orientación del análisis hacia el fenómeno de la caída en el "Man", ni pensar que tal orientación cierre la posibilidad de una penetración ontológica en el DASEIN. Al contrario, es ésta la interpretación menos expuesta a una introspección artificiosa, desde el momento que se limita a explicar y dilucidar aquello que el propio DASEIN deja ónticamente al descubierto. La posibilidad de llegar hasta el ser del DASEIN en una interpretación congruente, basada en un comprender traspasado por un estado de ánimo, es tanto más segura cuanto más originario el fenómeno que metodológicamente funciona como estado de ánimo revelador. ¿Va a lograrlo la angustia? De momento nos limitamos a afirmarlo.

Para el análisis de la angustia no estamos del todo desprovistos ni desprevenidos. Cierzo que su conexión ontológica con el temor y el miedo permanece oscura. Pero su parentesco fenoménico es patente: nos lo declara el hecho de que ambos fenómenos los mantiene indiferenciados el común entender, que suele calificar de angustia lo que es temor y denominar temor lo que, por sus caracteres, es angustia. Intentemos ahora esclarecer, paso a paso, el fenómeno de la angustia.

El sumirse el DASEIN en el "Man" y en el mundo objeto del cuidado lo hemos considerado una ~~xxx~~ evasión de sí mismo. Pero no todo retroceder, desviarse o inhibirse es necesariamente evasión o fuga. El retroceso determinado por el miedo ante lo que él detecta como amenazador tiene carácter de fuga. La interpretación del temor como afección del ánimo mostró que el "ante qué" determinante de ese temor es en todo caso un ente del mundo que se estima nocivo, un ente localizable, cercano, que sigue acercándose, y que puede disiparse. Al caer el DASEIN en las corrientes comunales del "Man", se desvía de sí mismo. El ente que le hace retroceder ha de tener carácter amenazador; pero es un ente parejo del que retrocede: como que es el propio DASEIN. El "ante qué" del retroceso no puede ser considerado temible porque lo temible sale siempre al paso como un ente del mundo. Lo que en realidad puede considerarse temible, lo que se detecta en el temor, proviene siempre de un ente del mundo.

Por ello el desvío que implica la inmersión en el "Man" tampoco es un huir medroso ante un ente mündico: tan no lo es, que precisamente se torna hacia él y en él se sume. El desvío implicado en esa inmersión en el "Man" se funda más bien en la angustia, la que por su parte hace posible el temor.



Para entender esto de la evasión del DASEIN respecto de sí mismo al supeditarse al "Man", hay que recordar lo que significa el ser-en-el-mundo como constitutivo fundamental del DASEIN. El "ante qué", lo que provoca la angustia, es ese ser-en-el-mundo como tal. ¿Qué diferencia hay, fenoménicamente, entre aquello ante que se angustia la angustia y aquello ante que se atemoriza el temor? El "ante qué" de la angustia no es ningún ente de los del mundo, y por tanto no puede guardar con tales entes mündicos conformación esencial alguna. Aquí la amenaza no tiene el carácter de algo determinadamente nocivo que afecte al amenazado en sus posibilidades y planes efectivos. El "ante qué" de la angustia es algo absolutamente indeterminado. Esta indeterminabilidad, no sólo deja impreciso de hecho el ente que amenaza, sino que descarta a tales efectos como irrelevantes los entes del mundo en general. Nada de cuanto en el mundo hay a mano o a la vista funciona como el "ante qué" de la angustia. El conjunto ~~de~~ constituido por lo disponible y lo a la vista, que se nos ofrece en el mundo, aquí no cuenta; todo eso se hunde en sí conjuntamente, y el mundo a este ~~res~~pecto resulta insignificante. En la angustia no nos enfrentamos con nada ni con nadie que se presente en son de amenaza.

De ahí que la angustia tampoco ve un determinado "aquí" y "allí", desde donde lo amenazador va acercándose. Lo que caracteriza el "ante qué" de la angustia es que lo amenazador no está en ninguna parte. La angustia no sabe qué es lo que le angustia. Al decir "en ninguna parte" no damos a entender que se trate de pura nada: ahí hay una proximidad, una apertura del mundo para este "ser-en" esencialmente espacial. De ahí que tampoco lo amenazador puede ir acercándose en determinada dirección desde la cercanía, sino que está ya ahí, y sin embargo, en ninguna parte; tan cercano, que ahoga y corta la respiración pese a no estar en parte alguna.

En el "ante qué" de la angustia se hace patente un "no es nada" y un "en ninguna parte". Este "nada" y este "en ninguna parte" denotan fenoménicamente que el "ante qué" de la angustia es el mundo como tal. La absoluta falta de significación que se advierte en esas dos expresiones no da a entender una ausencia, un fuera del mundo, sino que lo que hay en el mundo resulta de suyo tan irrelevante que es escuetamente el mundo el que todavía se impone en su estricta mundidad.



Lo que agobia no es esto o aquello, ni el conjunto de cuanto hay ahí, sino la posibilidad de cuanto hay a mano en general, el mundo en sí. Cuando la angustia ha pasado apelamos a una expresión corriente: "realmente no era nada". Esta expresión traduce ónticamente lo que era. El habla cotidiana incide en el cuidado y atención a lo disponible, pero nada de cuanto hay a mano en el mundo es capaz de producir la angustia. Esa nada, entendida muy particularmente por la charla cotidiana, no es una nada total. La nada de lo disponible se funda en "algo" extremadamente originario: el mundo. Y el mundo está esencial y ontológicamente adscrito al ser del DASEIN en cuanto ser-en-el-mundo. Destacar entonces la nada como el "ante qué" de la angustia significa que aquello ante que se angustia la angustia ~~la angustia~~ es ese mismo ser-en-el-mundo.

El angustiarse descubre originaria y directamente el mundo como mundo. No es que en principio se descarten reflexivamente los entes mündicos para centrar exclusivamente la atención en el mundo ante el cual uno se angustia, sino que esta angustia, en cuanto estado de ánimo, abre de pronto ese mundo como tal. Bien que tampoco esto significa que en la angustia se llegue a captar conceptualmente la mundidad del mundo.

La angustia no es sólo angustia ante ..., sino que, en cuanto estado de ánimo, es al propio tiempo angustia por... Aquello por lo que la angustia se angustia no es un determinado modo de ser y una determinada posibilidad del DASEIN. La amenaza misma es indeterminada, y no llega a afectar a tal o cual posibilidad concreta del ser. Aquello por lo que se angustia la angustia ~~es~~ es ese ser-en-el-mundo. En ella se hunde cuanto en nuestro mundo hay a mano, los entes mündicos en general, y el mundo ya no logra ofrecer nada, ni siquiera la compañía o la mera presencia de los otros. Con lo cual la angustia priva al DASEIN de poder comprenderse en su caída, y lo proyecta contra aquello mismo por lo que se angustia: su auténtico poder ser en el mundo. La angustia aísla al DASEIN en su más peculiar ser-en-el-mundo: el que a sabiendas tiende esencialmente a unas posibilidades. Con aquel "por" del angustiarse la angustia revela al DASEIN como un ser preñado de posibilidades, precisamente como aquello que de suyo puede ser en cuanto singularizado en el aislamiento.



La angustia revela al DASEIN como un ser proyectado hacia el más genuíno poder ser, un ser libre con libertad de elegirse, de asumirse y de embargarse a sí mismo. Lo sitúa ante su ser libre para... (pro-pensio in") la autenticidad de su ser como posibilidad ya para siempre. Pero este ser es al propio tiempo aquél al que el DASEIN se halla confiado como ser-en-el-mundo.

El "sobre qué" o el "en torno a" de la angustia desvélese como un "ante qué": el ser-en-el-mundo. Y esta identificación alcanza al propio angustiarse, en cuanto que este estado de ánimo es una forma fundamental del ser-en-el-mundo. La ipseidad existencial del desvelar y lo desvelado, de suerte que aquí el mundo se franquea como mundo, y el "ser-en", que se ofrece como un poder ser aislado, puro, lanzado ahí, dejan bien claro que con el fenómeno de la angustia un relevante estado de ánimo se ha convertido en el tema de la interpretación. La angustia revela al DASEIN como "solus ipse". Pero este "solipsismo" existencial dista tanto de situar una cosa-sujeto en el vacío anodino de un acaecer sin mundo, al margen del mundo, que es él precisamente el que pone al DASEIN en una disposición extremada ante su mundo como mundo, y por consiguiente ante sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo.

Que la angustia, en cuanto estado fundamental de ánimo, determina semejante franqueabilidad, no sólo confirma de nuevo, y de la manera menos sospechosa, la interpretación vulgar del DASEIN y el habla cotidiana. El estado de ánimo, como ya dijimos, pone de manifiesto cómo "le va" a uno. En la angustia uno se siente desasosegado, bajo la impresión de extrañamiento y desamparo. Adviértase ya aquí la peculiar indeterminabilidad de aquello cabe lo cual se encuentra el DASEIN en la angustia: el "nada" y el "en ninguna parte". Siéntese desquiciado, fuera del propio hogar. En las primeras indicaciones fenoménicas sobre la constitución fundamental del DASEIN, y al dilucidar el sentido existencial del "ser-en", diferenciándolo de la significación categorial de la interioridad, quedó definido el "ser-en" como un morar, un estar confiado a..., familiarizado con... (& 12). Este carácter del "ser-en" se hizo visible más concretamente a través de las triviales maneras tópicas del "Man", que le infundían al DASEIN en su cotidianidad una eufórica seguridad de sentirse en la propia casa. (& 27). La angustia, en cambio, saca al DASEIN de su inmersión en el mundo, y aquel confiado vivir a merced de las corrientes del "mundo" se agrieta y quiebra. Sin dejar de ser en el mundo, el DASEIN queda aislado, y





el "ser-en" ofrécese como un "modus" existencial de andar desarraigado, sin arrimo. Esto es lo que se quiere dar a entender al hablar de "desasosegado extrañamiento", de "inquietud inhóspita" ("Unheimlichkeit") <sup>1/</sup> *de íntimo desamparo.*

Ahora cabe contemplar fenoménicamente aquello ante lo que huye, en cuanto puede considerarse una fuga, la caída en el "Man". No huye de lo que hay en el mundo, sino precisamente hacia el ente en que el cuidado, diluido en el "Man", puede detenerse con plácida confianza. El escape hacia el refugio de los modos, ideas y opiniones comunales es un huir del extrañamiento que siente el DASEIN al encontrarse en el mundo confiado a sí mismo en su ser. Este extrañamiento inquietante agobia de continuo al DASEIN y, aunque implícitamente, amenaza aquel cómodo perderse, alienarse en el "Man". Dicha amenaza es compatible con cierta plena seguridad y autosuficiencia en la actividad y en los cuidados cotidianos. La angustia puede surgir en las más anodinas situaciones. Ni es menester esa oscuridad, ese horizonte sombrío que suele agravar la impresión de íntimo extrañamiento. ~~En~~ la oscuridad, subrayémoslo, no hay nada que ver; pero el mundo sigue estando ahí, y del modo más agobiante.

Al interpretar ontológico-existencialmente la "inquietud inhóspita" del DASEIN como amenaza que se cierne sobre él desde sí mismo, no afirmamos que de hecho ese extrañamiento de la angustia haya de entenderse siempre en tal sentido. La manera cotidiana de comprender el DASEIN ese extrañamiento es el desvío o abandono de la "caída", que amortigua o enmascara aquel encontrarse a la intemperie. La cotidianidad de este huir muestra fenoménicamente que al constitutivo esencial del DASEIN, al ser-en-el-mundo - constitutivo que, como existencial, nunca está patente, sino conforme a un sentirse en tal o cual estado de ánimo - le es inherente la angustia como estado de ánimo fundamental. El tranquilo y confiado ser-en-el-mundo es un modo del extrañamiento del DASEIN, y no a la inversa. La impresión de hallarse fuera del propio hogar, desquiciado, hay que entenderla ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario.

Y precisamente porque la angustia latente caracteriza y traspasa ya siempre el ser-en-el-mundo, puede éste, en cuanto es un andar preocupado y afectado por un estado de ánimo, amedrentarse en ese mundo. El miedo es angustia caída en el "mundo", una angustia inauténtica que se oculta a sí misma o se disimula como tal.



De hecho, también la "inquiétude inhospita" resulta das más veces ónticamente incomprendida; aparte de que la "auténtica" angustia es rara, dado el predominio de la inmersión en los modos y corrientes del "Man". A menudo acusa condicionamientos "fisiológicos". Este hecho es realmente un problema ontológico, y no sólo por sus causas ónticas y su forma de desarrollarse. El desencadenamiento fisiológica de la angustia sólo es posible porque ya el DASEIN se halla angustiado en el fondo de su ser.

Aún más raros que el "factum" existencial de la auténtica angustia son los intentos de interpretarla en su constitución y en su función fundamentales desde el ángulo ontológico-existencial. Ello es debido en parte a haber descuidado la analítica del DASEIN en general, y muy especialmente al desconocimiento del fenómeno de la sensibilidad interna. (1) Ahora bien, el que sea raro el fenómeno de la angustia no le resta su idoneidad para asumir una función metodológica básica en la analítica existencial; al contrario, la rareza del fenómeno es indicio de que el DASEIN - que de ordinario permanece velado a sí mismo en su auténtico ser por obra de los modos de interpretación dominantes en el "Man" -, en ese estado de ánimo de la angustia, resulta desvelable en un sentido originario.

=====

(1) No es casual que los fenómenos de la angustia y el temor, que en general permanecen indiferenciados, hayan entrado óntica y aún ontológicamente, aunque con estrictas limitaciones, en el horizonte de la teología cristiana. Esto sucedió siempre que el problema antropológico del ser del hombre respecto de Dios prevalecía planteado con ciertos condicionamientos a fenómenos como la fé, el pecado, el amor, el arrepentimiento. Recordemos la doctrina agustiniana del "timor castus" y el "servilis", reiterada en sus escritos exegéticos y en sus cartas. Sobre el temor en general vide "De diversis quaestionibus octoginta tribus": q.33: "De metu"; q.34: "Utrum non aliud amandum sit quam metu carere"; q.35: "Quid amandum sit" (Migne, P.L. VII, 23 y ss.)

Lutero ha tratado el problema del temor - aparte el contexto tradicional de su interpretación de la "poenitentia" y la "contritio" - en sus Comentarios al Génesis, bien que aquí de modo poco conceptual, y por ello edificante por conmovedor. Vide "Enarrationes in Genesim" Cap.3 (Obras, ed. de Erlangen), y "Exegetica opera latina", vol.I, p.177 y ss.

Kierkegaard es quien más a fondo caló al analizar el fenómeno de la angustia, reiterando su análisis en el contexto teológico de una exposición "psicológica" del problema del pecado original. Vide "El concepto de la angustia", 1844 (Obras, Ed. Diederichs, T.5)



Ciertamente, a la esencia de todo estado de ánimo le afecta el pleno ser-en-el-mundo, en cada caso según todos sus elementos constitutivos: mundo, ser-en, sí-mismo. Pero en la angustia ofrécese la posibilidad de una especial apertura, porque la angustia aísla y determina una singularización que saca al DASEIN de su inmersión en el "Man" y le hace ver lo que significan como posibilidades de su ser la autenticidad y la inautenticidad. Estas posibilidades fundamentales del DASEIN, el mío en todo caso, muéstranse en la angustia tal como son en sí, no desfiguradas por los entes del mundo en que en principio y de ordinario queda perdido el DASEIN.

¿Hasta qué punto, con esta interpretación existencial de la angustia, hemos logrado una base fenoménica firme para responder a la pregunta eje sobre el ser integral, unitario, del complejo estructural del DASEIN?

& 41.- El ser del DASEIN como cuidado.

Al tratar de captar ontológicamente el conjunto estructural del DASEIN hemos de comenzar por preguntarnos si el fenómeno de la angustia y cuanto ella revela pueden ofrecernos fenoménicamente el todo del DASEIN, y tan originariamente que sus datos satisfagan a la mirada inquisitiva que pretende abarcar esa totalidad. En definitiva el elenco de tales datos cabe registrarlo en esta relación formal: el angustiarse es, en cuanto estado de ánimo, una modalidad del ser-en-el-mundo; el "ante qué" de la angustia es el "derrelicto" ser-en-el-mundo; el "por qué" de la angustia es el poder-ser-en-el-mundo. El fenómeno de la angustia en su integridad muestra, por tanto, al DASEIN en cuanto existente efectivo en el mundo. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencialidad, la efectividad y el estar sumido en las corrientes del "Man". Estas connotaciones existenciales no le encajan a l modo de piezas que lo constituyan como un compositum en el que ocasionalmente pudiera faltar alguna, sino que constituyen un conjunto originario que conforma la integridad del todo estructural que buscamos. En la unidad de dichas determinaciones del ser del DASEIN resulta aprehensible ontológicamente su ser en cuanto tal. ¿Cómo hay que caracterizar esta unidad?



El DASEIN es un ente cuyo ser entraña la forja y las perspectivas de ese ser, un ente confiado a sí mismo en cuanto a sus posibilidades, un ente que, siendo, está comprometiendo su ser. Este perenne compromiso queda aclarado en la constitución del comprender como un estar pro-yectándose hacia su más genuino poder ser. Este poder ser es aquello por lo que el DASEIN es en cada caso lo que es. En cada caso el DASEIN se ha compenetrado con una posibilidad de sí mismo. El ser libre para lograr el más propio "poder ser" - y, por ende, para que en él sea posible la autenticidad y la inautenticidad- muéstrase en la angustia con originaria y elemental concreción. Ser con miras a un más propio poder ser quiere decir ontológicamente que, en cada caso, el DASEIN se ha anticipado a sí mismo en su ser. El DASEIN es desde siempre "más allá de sí", trasciende de sí, no como actitud o comportamiento respecto de otros entes distintos de él, sino como ser que tiende a un poder ser que es él mismo. Esta estructura óptica de un esencial "se trata de", "importa que"... es lo que consideramos una actitud de autoanticipación por parte del DASEIN.

Estructura que afecta a la constitución del DASEIN en su integridad. El andar anticipándose a sí mismo no significa algo así como la tendencia aislada de un "sujeto" carente o que se hurta al mundo, sino que caracteriza el ser en el mundo confiado a sí mismo, asumiendo su destino desde el momento que se encuentra arrojado en un mundo. Este quedar confiado a sí mismo concretase originariamente en la angustia. La autoanticipación significa en puridad andar anticipado a su ser siendo ya en un mundo. Tan pronto como esa estructura unitaria esencialmente es vista fenoménicamente, queda claro lo ya expuesto al analizar la mundidad. Allí se llegó a la conclusión de que el conjunto de referencias de la significatividad que constituye la mundidad se "centra" en un "con miras a", "en atención a". La trabazón de ~~de~~ ese conjunto de referencias, de las múltiples conexiones - para, por, con miras a, en vista de - que afectan al DASEIN no es como un soldarle a un sujeto un "mundo" de objetos que están ahí; más bien es la expresión fenoménica de la constitución originaria e integral del DASEIN, cuya totalidad se perfila ahora explícitamente como un hallarse ya de antemano en... O, dicho en otros términos: el existir es siempre fáctico, la existencia <sup>lidad</sup> está esencialmente determinada por la facticidad.



Pero hay más. El efectivo existir del DASEIN no es sólo, indiferenciadamente, un derrelicto poder-ser-en-el-mundo, sino que viene siempre a entregarse a los modos y pautas de ese mundo objeto de su cuidado. En este modo de ser en el mundo se entrevé - explícita o implícita, comprendida o incomprendida - la huída ante el extrañamiento, ante el desamparo que, como angustia latente, suele permanecer velado, porque las maneras y los módulos comunales del "Man" neutralizan toda inquietud. En el hallarse ya de antemano en un mundo está esencialmente implicado el ser sumido en el "Man" cabe a lo disponible, habiéndoselas con todo aquello de que el DASEIN se cuida y ocupa en ~~ese~~ mundo.

La integridad formal existencial del complejo ontológico estructural del DASEIN ha de captarse, pues, en esta estructura: el ser del DASEIN es un ser anticipativo, que ha de habérselas con los entes con que se encuentra en el mundo. Este ser queda cumplidamente expresado con el término "cuidado", que lo empleamos en su pura acepción ontológico-existencial, excluyendo cualquier otra connotación óptica u ópticamente entendida, como inquietud, preocupación o despreocupación.

Porque el ser-en-el-mundo es esencialmente "cuidado" cupo en los análisis precedentes considerar como un "cuidarse de" el ser cabe lo disponible, y considerar como un "procurar por" el ser con los otros DASEIN del mundo. El andar en algo es cuidarse de..., porque, en cuanto modo de ser del "ser-en", está determinado por la estructura fundamental de éste, por el cuidado. El cuidado no caracteriza la estricta existencialidad desligada de la efectividad y de la inmersión en el mundo, sino que abarca en su unidad estas determinaciones del ser. Con el término "cuidado" tampoco mentamos exclusiva ni especialmente un comportamiento o actitud aislados del yo respecto de sí mismo. La expresión "cuidado de sí", si ponderamos la analogía entre el "cuidarse de" y el "procurar por", sería tautológica. "Cuidado" no puede responder a una especial actitud respecto de sí mismo, porque esta actitud queda ya caracterizada ontológicamente por el andar anticipándose. Pero en esta determinación concurren, manteniéndose implicados los otros dos elementos estructurales del cuidado: el "ser-ya-en..." y el "ser-cabe-a..."

Ese anticiparse, en cuanto ser con miras a un más propio poder ser, entraña la condición ontológico-existencial de la posibilidad



de ser libre para posibilidades existenciales auténticas. El poder ser es aquello en atención a lo cual el DASEIN es en cada caso lo que efectivamente es. Pero, desde el momento que este ser orientado a un poder ser está marcado por la libertad, el DASEIN puede rechazar sus posibilidades, incluso por falta de voluntad o por inhibición, puede ser inauténtico, y de hecho así lo es de ordinario. El genuino motivo u objetivo queda inoperante, descartado, y el proyecto de ser uno quien es, quien puede llegar a ser, naufraga en las corrientes del "Man". En el anticiparse el "se" afecta al "sí mismo", nos encontramos con el "sí mismo" fundido en aquel producto híbrido de lo personal y lo impersonal ("Man-selbst"). También en la inauténticidad mantiene el DASEIN esa actitud de anticipación, y al huir de sí mismo sumiéndose en lo comunal y tópico sigue acusando aquella constitución del ser según la cual este ente es forjándose, jugándose su ser.

El cuidado, en cuanto latente en el complejo estructural originario, se mantiene existencialmente a priori en cualquier situación o comportamiento efectivo del DASEIN. El fenómeno, pues, no denota en modo alguno una primacía de la actitud "práctica" sobre la teórica. La mera determinación intuitiva de algo a la vista no tiene menos carácter de "cuidado" que una "acción política" o un plácido recreo o diversión. "Teoría" y "praxis" son posibilidades de ser de un ente cuyo ser ha de definirse como "cuidado". De ahí también el fracaso de cualquier intento de remontar o de ceñir el fenómeno del cuidado - en su integridad esencial indivisible - a actos o impulsos especiales, como el querer o el desear, el ímpetu o la inclinación, <sup>de ahí</sup> y que fracase ~~también~~ el intento de reconstruir dicho fenómeno partiendo de tales actos o impulsos.

Ontológicamente el querer y el desear se hallan necesariamente radicados en el DASEIN en cuanto que éste es "cuidado". No son meras vivencias ontológicamente indiferentes u ocasionales, que aparezcan en una "corriente" indeterminada en cuanto al sentido de su ser. Y lo mismo cabe decir de la inclinación, del ímpetu, de la propensión, del impulso, que también, en la medida en que aparecen puros en el DASEIN, se basan en el cuidado. Lo cual no empece para que ontológicamente el impulso y la inclinación figuren en la constitución del tipo de ente que se limita a "dejarse vivir". Sin embargo, la constitución ontológica fundamental de ese vivir es un problema peculiar que sólo cabe desarrollarlo por vía de exclusión partiendo de la ontología del DASEIN.



El cuidado es ontológicamente anterior a los fenómenos mencionados, que dentro de ciertos límites pueden ser descritos fielmente, aún sin abarcar con la mirada todo el horizonte ontológico, e incluso sin conocerlo a fondo. Para nuestra investigación, fundamentalmente ontológica, pero que no pretende una ~~ontología~~ ontología del DASEIN que comprenda toda su temática, ni menos una antropología concreta, baste mostrar cómo esos fenómenos están fundados existencialmente en el cuidado.

El poder ser, con miras al cual es el DASEIN, tiene de suyo el modo de ser del ser-en-el-mundo. En él, por tanto, queda ontológicamente implicada la referencia a los entes del mundo. El cuidado es siempre, por lo menos negativamente, un ocuparse de y procurar por. En el querer resulta afectado un ente que se pro-yecta hacia su posibilidad, un ente al que hay que situar en su ser procurando por él. De ahí que en todo caso ese querer entraña algo querido, determinable desde una razón o finalidad de la voluntad, desde una intención. Los constitutivos de la posibilidad ontológica del querer son una previa apertura o perspectiva del "en vista de", la franqueabilidad de aquello que puede ser objeto del cuidado ( el mundo en cuanto algo en que ya se es), y el pro-yectarse a sabiendas el DASEIN hacia un poder ser que afecta a una posibilidad del ente "querido". Así, en el fenómeno del querer viene a traslucirse la totalidad del cuidado latente en su fondo.

Este pro-yectarse <sup>2</sup> comprensivo del <sup>1</sup> ~~querer~~ en su efectividad opera ya en cada caso en un mundo descubierto, del cual toma sus posibilidades y coyunturas conforme a los modos interpretativos del "Man". Esta interpretación ha reducido de antemano las posibilidades de libre elección al ámbito de lo conocido, de lo asequible, de lo aceptable, conveniente y decoroso. Esta nivelación de las posibilidades del DASEIN, reducidas al plano de lo corrientemente posible, trae consigo un empobrecimiento o restricción de lo posible como tal. Las pautas medias de la cotidianidad, por lo que respecta al "ocuparse de", quedan ciegas para la posibilidad y se contentan con lo meramente "efectivo". Este mezquino contentamiento, ~~que lejos de excluir, estimula y dilata la actividad de ese ocuparse.~~ lejos de excluir, estimula y dilata la actividad de ese ocuparse. No se desea entonces posibilidades positivas nuevas, sino que "tácticamente" se va mudando lo disponible de manera que parece que sucede y que se hace algo.



El quedar así acallado, lastrado el querer bajo la férula del "Man" no significa, empero, que el ser se desentienda del poder ser, sino que se trata de una mera modificación. La atención a las posibilidades se muestra entonces de ordinario como un simple desear. En el deseo pro-yecta el DASEIN su ser sobre posibilidades que no llegan a constituir objeto de preocupación, y cuyo logro ni siquiera se piensa en serio; al contrario, la primacía del anticiparse, en este modus del mero desear, comporta una incomprensión respecto de las posibilidades reales. El ser-en-el-mundo, cuando ese mundo se cierne primordialmente como mundo del deseo, se ha perdido sin consistencia en lo disponible, pero de suerte que este mundo de lo disponible, el único que queda a mano, no basta, no satisface nunca al cotejarlo con el mundo deseado. El desear es una modificación existencial del pro-yectarse a sabiendas, de un pro-yectarse que en la derrelicción no pasa de blando abandono a un sueño de posibilidades. Este soñar despierto cierra o desvirtúa en el fondo las posibilidades propias; lo que hay "ahí", en ese abandono del deseo, conviértese en el "mundo real", y cualquier otro queda descartado. Con todo, el desear presupone ontológicamente el cuidado.

En semejante abandono priva el "estar ya cabe a..." El estar-anticipándose-ya-en...queda modificado en este sentido, y el DASEIN propende a dejarse vivir en el mundo en que cada cual se instaló. La inclinación ofrece el carácter de un andar perdido o errante en busca de... El anticiparse, el estar a la expectativa, desvaneciéndose en un quedarse ya tan sólo cabe a... El "hacia" de la inclinación es un dejarse remolcar por aquello a que uno se siente inclinado. En cuanto el DASEIN se entrega y cede a esa inclinación, ya no es una simple propensión lo que cabe registrar, sino que viene a modificarse la plena estructura del cuidado. El DASEIN se ha tornado ciego, y todas sus posibilidades quedan supeditadas a la inclinación.

En cambio, el ímpetu de vivir es un "hacia" que de suyo implica estímulo y arranque; un "hacia", cueste lo que cueste, pese a quien pese, que intenta eliminar las otras posibilidades. También aquí el anticiparse es algo inauténtico, aunque la arremetida del impulso procede del mismo que impulsa. El ímpetu puede invadir cualquier estado de ánimo, cualquier talante, y la comprensión en general. Pero el DASEIN no es ni puede ser nunca "mero impulso", al que ocasionalmente se le añaden otras actitudes de dominio o de dirección, sino que, en cuanto modificación del pleno ser en el mundo, es ya siempre "cuidado".





En el puro impulso el cuidado no se ha liberado todavía, aunque haga ontológicamente posible la compulsión del DASEIN desde sí mismo. En cambio, en la inclinación el cuidado viene implicado siempre. Inclinación e impulso son posibilidades radicadas en la derrelicción del DASEIN. El impulso de "vivir" no puede ser aniquilado; la inclinación a dejarse vivir a merced del mundo tampoco puede ser extirpada. Pero el uno y la otra, por basarse ontológicamente en el cuidado, son modificables por éste ónticamente.

El término "cuidado" expresa un fenómeno ontológico-existencial fundamental cuya estructura no es sencilla. La integridad ontológica elemental de la estructura del cuidado no es reductible a un elemento radical óntico, ni el ser puede quedar explicado por el ente. A su tiempo veremos que la idea del "ser" en general, como la del ser del DASEIN, dista de ser simple. La determinación del cuidado como "ser-anticipándose", "ser-ya-en...", "ser-cabe-a..." hace ver claro que también este fenómeno está en sí todavía articulado estructuralmente. ¿No es éste el indicio fenoménico de que hay que llevar aún más allá la cuestión ontológica hasta poner de manifiesto un fenómeno aún más originario, base ontológica de la unidad e integridad de la compleja estructura del cuidado? Antes de dilucidar esta cuestión hay que asimilar retrospectiva y rigurosamente lo considerado hasta aquí para plantear la cuestión ontológica fundamental: el sentido del "ser" en general. Y antes todavía importa mostrar cómo lo ontológicamente "nuevo" de esta interpretación es ónticamente viejo. La explicación del ser del DASEIN como cuidado no lo deja a merced de una idea imaginaria, de un prejuicio, sino que nos ofrece existencialmente un concepto que ya se había revelado ónticamente.



& 42.- Comprobación de la exégesis existencial del DASEIN como cuidado, partiendo de la autointerpretación preontológica del DASEIN

En las interpretaciones precedentes, que nos llevaron a destacar el cuidado como ser del DASEIN, todo estribaba en lograrle los fundamentos ontológicos adecuados al ente que somos cada cual y que denominamos "hombre". Para ello el análisis había de comenzar por apartarse de la dirección tradicional, ontológicamente confusa, y de los supuestos, muy cuestionables, de la definición tradicional del hombre. Cotejada con esta deficiencia, la interpretación ontológico-existencial puede resultar extraña, sobre todo si el "cuidado" se entiende

simplemente en sentido óntico como inquietud, preocupación, cuita, aflicción. Por ello importa ahora aducir un testimonio preontológico, cuya valor probatorio ciertamente es "solamente histórico".

Tengamos en cuenta, sin embargo, que en este testimonio el DASEIN se expresa acerca de sí mismo "originariamente", no determinado por interpretaciones teóricas, y sin parar mientes en ellas. Pensemos, además, que el ser del DASEIN se caracteriza por la historicidad, lo cual hay que demostrarlo primero ontológicamente. Si el DASEIN es "histórico" en el fondo de su ser, entonces adquiere un peso especial - aunque no puramente ontológico - una manifestación que surge de su historia y se reafirma en ella con anterioridad a toda ciencia. La comprensión del ser que late en todo DASEIN se expresa preontológicamente. Y lo que el testimonio aducido a continuación debe dejar claro es que la interpretación existencial no es ninguna ocurrencia gratuita, sino que, en cuanto "construcción" ontológica, tiene su base, y sobre esta base ofrece sus rasgos y perfiles elementales.

La siguiente autointerpretación del DASEIN como "cuidado" descansa en una antigua fábula (1):

"Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum  
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.  
Dum deliberat quid jam fecisset, Jovis intervenit;  
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.  
Cui, cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,  
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dicitat.  
Dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul,  
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.  
Sumpserunt Saturnum judicem, is sic aequus judicat:  
"Tu, Jovis, quia spiritum dedisti, in morte spiritum,  
tuque, Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,  
Cura enim, quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.  
Sed quae nunc de nomine ejus vobis controversia est,  
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo".



=====

(1) El autor tropezó con ella en un trabajo de K. Burdach: "Faust und die Sorge", en el "Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" I, 1923, p. 1 y ss. Burdach advierte que Goethe tomó de Herder esta fábula, que figura tradicionalmente como la 220 de Hygino, reelaborándola para la 2ª Parte del "Fausto". El texto se ajusta al dado por F. Bücheler, en el "Rheinisches Museum" T. 41 (1886, p.5, y luego a la traducción del propio Burdach.

"En cierta ocasión el "cuidado", al atravesar un río, vió un barro gredoso, y, pensativo, tomó una porción de aquel barro y comenzó a modelar. Estaba reflexionando sobre lo que acababa de hacer, cuando llegó Júpiter. El "cuidado" rogóle a Júpiter que le infundiera a aquella figura el espíritu, y Júpiter accedió de grado. Pero, al pretender el "cuidado" imponerle su propio nombre, Júpiter se lo prohíbe y exige que se le imponga el suyo. En esta discusión entre el "cuidado" y Júpiter tercia la Tierra ("Tellus") y reclama que se le dé su nombre, ya que fué ella quien le prestó el cuerpo. Los litigantes recurren entonces a Saturno como árbitro, y Saturno dictamina con manifiesta equidad: "Tú, Júpiter, pues le diste el espíritu, recibirás su espíritu cuando muera; tú, Tierra, que le diste el cuerpo, recibirás su cuerpo; tú, "cuidado", que te adelantaste a modelarlo, ténlo por tuyo mientras viva. En cuanto al nombre, ya que no llegáis a un acuerdo, podéis llamarlo "hombre" ("homo"), puesto que está hecho de "humus" (tierra).

Este testimonio preontológico adquiere una especial significación desde el momento que el "cuidado", no sólo aparece como aquello a que habrá de someterse "de por vida" este DASEIN que es el hombre, sino que su primacía concierntase con la conocida concepción del hombre como compuesto de cuerpo (tierra) y espíritu. "Cura prima finxit": este ente tiene el "origen" de su ser en el cuidado. "Cura teneat quamdiu vixerit": este ente no podrá desentenderse de su origen, sino que quedará vinculado, sometido a él "mientras esté en el mundo". Su "ser-en-el-mundo" va a llevar el sello óntico del "cuidado". Este ente no recibe el nombre ("homo") en consideración a su ser, sino en consideración a la materia de que está hecho ("humus"). La decisión sobre el enfoque de su ser "originario" compete a Saturno, al "tiempo". (1). La determinación preontológica de la esencia del hombre expresada en la fábula se ha fijado de antemano en la manera de ser que domina su andanza temporal por el mundo.

La historia de la significación del concepto óntico "cura" deja entrever ulteriores estructuras fundamentales del DASEIN. Burdach (2)



(1) Vide el poema de Herder: "Das Kind der Sorge" ("El hijo del cuidado") SUPHAN, XXIX, 75.

(2) Ob. cit, p.49. Ya en la Stoa μέριμνα era un término consagrado, que se reitera en el N.Testamento. La "Vulgata" lo traduce por "solicitud". El enfoque del "cuidado", tal como lo mantenemos en la precedente analítica existencial, es también resultante de una interpretación de la antropología agustiniana, es decir, greco-cristiana, que conecta con ~~radicada~~ en los principios fundamentales logrados por la ontología aristofélica.

llama la atención sobre un doble sentido del término "cura", que no sólo significa "preocupación o empeño angustioso", sino también "atención", "dedicación", "solicitud", "entrega". Así, escribe Séneca en su última epístola, la 124: "Entre las cuatro naturalezas existentes (arbol, animal, hombre, Dios) las dos últimas, las únicas dotadas de razón, se diferencian en que Dios es inmortal, y el hombre es mortal. En ellas el bien de Dios lo realiza cumplidamente su propia naturaleza; el bien del hombre lo realiza el cuidado ("cura"): "unius bonum natura perficit, Dei scilicet; alterius cura, hominis".

La "perfectio" del hombre, el llegar a ser lo que por su condición libre hacia sus genuínas posibilidades puede ser (aquí, el pro-yecto), es obra del "cuidado". Pero de modo igualmente originario el "cuidado" determina también la forma fundamental de este ente, según la cual queda derrelicto en el mundo objeto de ese cuidado. Este doble sentido del término "cura" denota una <sup>constitución</sup> ~~estructura~~ fundamental dentro de la estructura, esencialmente desdoblada, del pro-yecto condicionado por esa derrelicción.

La interpretación ontológico-existencial no es, frente a la interpretación óptica, mera generalización óptico-teorética: lo que equivaldría a decir simplemente que todos los pasos y comportamientos del hombre están traspasados por el cuidado y orientados por una entrega a algo. Nuestro enfoque universal es ontológico a priori. Expresa, no propiedades ópticas que aparecen constantemente, sino una profunda constitución del ser, que es la que hace ontológicamente posible que este ente pueda ser designado ópticamente como "cura". La condición existencial de la posibilidad del "cuidado de la vida", o de la "vida en cuidado", y de la solicitud y entrega, ha de ser comprendida como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico.

La universalidad transcendental del fenómeno del cuidado y de todos los existenciales fundamentales tiene, por otra parte, aquella amplitud requerida para ofrecer el terreno sobre el que opera toda interpretación óptica del DASEIN desde cualquier concepción del mundo, tanto si considera al DASEIN como "vida en cuidado", como si lo enfoca en sentido contrario.

Lo vacío y general de las estructuras existenciales, ópticamente consideradas, tiene su peculiar determinación y densidad ontológica. El todo de la propia constitución del DASEIN, pese a su unidad,



no es simple, sino que ofrece una articulación estructural que viene a expresarse en el concepto existencial del cuidado.

La interpretación ontológica del DASEIN ha elevado la autointerpretación preontológica de este ente como "cuidado" al concepto existencial del cuidado. Pero la analítica del DASEIN no apunta a una fundamentación ontológica de la antropología, sino que mantiene una aspiración fundamentalmente ontológica que determina, aunque implícitamente, el curso de las consideraciones hechas hasta aquí, la elección de los fenómenos estudiados, y los límites del proceso analítico. Ahora, con miras a la cuestión eje, la del sentido del "ser", y a su desarrollo, nuestra investigación debe asegurarse expresamente de lo obtenido hasta aquí. Lo cual no puede lograrse mediante una síntesis u ojeada superficial a lo examinado, sino apurando, con la ayuda de lo ya logrado, el examen de lo que al comienzo de la analítica existencial sólo cupo indicar rudimentariamente, hasta llegar a una más profunda comprensión del problema.

& 43.- DASEIN, mundidad y realidad.

La cuestión del sentido del "ser" sólo cabe plantearla si contamos ya con cierta comprensión del "ser". Al modo de ser del ente que denominamos DASEIN le es inherente esa comprensión. Cuanto más originaria y ajustada la explicación de este ente, tanto más segura la llegada a la meta en el desarrollo del problema ontológico fundamental.

Al emprender en una primera indagación preparatoria la analítica existencial del DASEIN, surgió la interpretación del comprender, del sentido y de la interpretación. El análisis de la franqueabilidad del DASEIN mostró, además, que en ella el DASEIN, conforme a su constitución fundamental, la de ser-en-el-mundo, se revela con pareja originalidad abierto al mundo, al "ser-en" y a sí mismo. En la apertura efectiva del mundo vienen a descubrirse ulteriormente los entes que hay en él, y esto hace que el ser de estos entes resulte ya en cierto modo comprendido, aunque no quede exactamente conceptuado desde el punto de vista ontológico. La comprensión preontológica del "ser" abarca todos los entes esencialmente revelados en el **DASEIN**; pero la comprensión cabal no se ha ajustado allí todavía a los diversos modos del ser.



La interpretación del comprender mostró, al propio tiempo, que éste se queda en principio y de ordinario en una comprensión del "mundo" según el modo de su propia inserción en ese mundo. Aun allí donde no se trata sólo de experiencia óptica, sino de comprensión ontológica, la interpretación del "ser" orientase inicialmente hacia el ser de los entes del mundo. Con lo cual se pasa por alto el ser de lo inmediatamente disponible, comenzando por conceptuar el ente como cosa ("res").~~xxx~~ El "ser" toma entonces el sentido de realidad. (1). Y la determinación fundamental del "ser" será la substancialidad. Debido a este desplazamiento en la comprensión del "ser", la comprensión ontológica del DASEIN queda dentro del horizonte de ~~xx~~ este enfoque y concepto del "ser". El DASEIN es, como los demás entes, una realidad subsistente, y el "ser" toma, en general, un sentido de realidad. Con ello el concepto de realidad cobra una peculiar primacía en la problemática ontológica, primacía que cierra el camino a una genuína analítica existencial del DASEIN, impide considerar el ser de lo que se halla inmediatamente disponible en el mundo, y en general desvía la problemática del "ser" hacia una falsa dirección. Los restantes modos del "ser" resultan entonces determinados negativa y privativamente respecto de la realidad.

Precisa, por ende, rectificar esa orientación unilateral hacia el "ser", entendido como realidad, no sólo cuando analizamos el DASEIN, sino cuando consideramos la cuestión del "ser" en general. Importa demostrar que la realidad, no sólo es una forma de ser entre otras, sino que ontológicamente se halla en una determinada relación que sirve de fundamento al DASEIN, al mundo y a la disponibilidad de los entes. Esta demostración requiere una discusión a fondo del problema de la realidad, de sus condiciones y de sus límites.

Esta expresión global, "problema de la realidad", entraña diversos problemas que no cabe involucrar: 1º Si hay, en general, un ente que "trasciende" a la conciencia. 2º Si la realidad del "mundo exterior" puede ser satisfactoriamente demostrada. 3º Hasta qué punto este ente, si es real, es cognoscible en su ~~xxxxxxx~~ ser-en-sí. 4º Qué significa en general el sentido de este ente, de la realidad.

A continuación el exámen del problema de la realidad trata, con miras a la cuestión ontológica fundamental, estos tres puntos: a) La realidad como problema del "ser" del "mundo exterior" y de su demostrabilidad; b) La realidad como problema ontológico; c) Realidad y cuidado.



a) La realidad en cuanto problema del ser del "mundo exterior" y de su demostrabilidad.

En el orden de cuestiones apuntadas en torno a la realidad la primera es la ontológica: qué significa, en general, esto de "realidad". A falta de una problemática y una metodología ontológicas puras, esta cuestión, de plantearnosla expresamente, ha de concertarse con la discusión acerca del "problema del mundo exterior", puesto que el análisis de la realidad sólo es posible basándonos en un adecuado acceso a lo real. Pero lo que ha privado desde siempre como forma de aprehender lo real es un conocer intuitivo, que viene a ser una actitud y actividad del alma, de la conciencia. Y dado que a la realidad le es propio el carácter de "en sí" y de independencia, a la cuestión del sentido de la realidad lígase la cuestión de la posible independencia de lo real respecto de la "conciencia", es decir, la cuestión de la posible trascendencia de la "conciencia" de la "esfera" de lo real. La posibilidad de un análisis ontológico de la realidad que resulte satisfactorio depende del grado de claridad con que veamos qué es aquello de lo cual <sup>2 3 4 1</sup> respecto ha de mantenerse esa independencia, aquello ~~que~~ que debe ser trascendido incluso del propio ser. Solamente así cabe captar ontológicamente la índole de tal trascendencia. Por último, hay que asegurar el modo primario de acceso a lo real, en el sentido de resolver la cuestión de si esta función puede o no asumirla el conocimiento.

Estas indagaciones, previas a toda cuestión ontológica en torno a la realidad, han sido desarrolladas en la analítica existencial precedente. Según este análisis conocer es un modo fundamentado de acceso a lo real. Lo real, de suyo, sólo es asequible en cuanto existente en el mundo. Todo acceso a tales entes está ontológicamente fundado en la constitución fundamental del DASEIN como ser-en-el-mundo. Y este ser-en-el-mundo tiene la constitución originaria del cuidado: anticiparse a sí mismo, ser ya en un mundo, ser cabe los entes del mundo.

El problema de si hay un mundo y de si su ser puede probarse, en cuanto planteada por el DASEIN como ente existente en el mundo - ¿y qué otro ente, sino él, iba a plantearlo? - carece de sentido. Adolece, además, de ambigüedad: involúcranse en ella, hasta quedar indiferenciados, el mundo, entendido como el "dónde" del "ser-en", el mundo como lo existente en el mundo, y el mundo como objeto del



tráfago bajo el signo del cuidado. Pero el "mundo" se nos franquea esencialmente con el ser del DASEIN, y queda revelado en cada caso conforme a su posibilidad de apertura. Ciertamente el ente que se halla en el mundo, el que consideramos real, subsistente ahí, puede quedar encubierto; pero lo real sólo puede ser descubierto contando con la previa apertura del mundo; y asimismo, sólo sobre esa base de un mundo ya abierto, ~~accesible~~, cabe considerar todavía oculto lo real. Es decir, lo real, en tanto puede considerarse oculto en cuanto que el mundo se ofrece ya abierto. Plantéase la cuestión de la "realidad" del "mundo exterior" sin dilucidar previamente el fenómeno del mundo como tal, y de hecho ese "problema del mundo exterior" se orienta siempre pensando en los entes del mundo ( cosas, objetos). De ahí que las disquisiciones y discusiones deriven hacia una problemática ontológicamente enmarañada, casi inextricable.

Este embrollo en el planteamiento y en el desarrollo, involucrando lo que se pretende probar y lo que efectivamente queda probado y lo que se aporta a la prueba, fué denunciado por Kant en su "refutación del idealismo" (1). Kant califica de "un escándalo de la filosofía y de la razón humana en general" (2) el que todavía no contemos con la prueba contundente, capaz de reducir cualquier escepticismo, de que "hay cosas fuera de nosotros". Y él mismo presenta esa prueba como demostración ~~de~~ y fundamento de la tésis: "La mera conciencia, bien que empíricamente determinada y confirmada, de mi ser ahí, de mi existencia, demuestra la existencia de los objetos que hay en el espacio fuera de mí". (3).

=====

(1) Vide "Kritik der reinen Vernunft", p. 274 y sigs., y las adiciones y correcciones en el prefacio a la 2ª ed. p. XXXIX, Nota.

Vide también "Von den Paralogismen der reinen Vernunft", Ibid. p. 399 y sigs., en especial la p. 412.

(2) Ob. cit. Prefacio, Nota.

(3) Ob. cit. p.275.



=====

Lo primero, observemos expresamente que Kant emplea el término "DASEIN" para designar la manera de ser que en nuestra investigación denominamos "subsistencia". "Conciencia de mi DASEIN" es para Kant conciencia de mi existencia en el sentido cartesiano. El término "DASEIN" expresa tanto la existencia de la conciencia como la de las cosas.



La prueba del estar ahí de las cosas, de su existencia fuera de mí, se basa en que a la esencia del tiempo le son inherentes con la misma originalidad el cambio y la permanencia, la mudanza y la estabilidad. Mi subsistencia, es decir, la de una multiplicidad de representaciones, en sentido interno, es cambio subsistente. Pero la determinación del tiempo presupone algo que permanece, y este algo no puede estar "en nosotros", "porque mi DASEIN, mi ser ahí en el tiempo sólo es determinable por ese algo permanente" (1). Con el cambio registrado empíricamente "en mí" hay que registrar, pues, también empírica y necesariamente, un algo que permanece "fuera de mí". Este algo permanente condiciona la posibilidad de advertir un cambio "en mí". La experiencia de la temporalidad de las representaciones, de su ser-en-el-tiempo, corrobora con pareja originalidad lo que cambia "en mí" y lo que permanece "fuera de mí".

Esta prueba no es, ciertamente, una conclusión causal, y por tanto no pecha con sus inconvenientes. Kant viene a formular una especie de "argumento ontológico" partiendo de la idea de un ente temporal, y de pronto parece haber descartado el punto de arranque cartesiano, el de un sujeto que se encuentra aislado y preconstituído. Pero esto es pura apariencia. El hecho de que Kant exija una prueba de "la existencia de la cosa fuera de mí" muestra ya que él considera como eje de la problemática el sujeto, el "en mí". La propia prueba parte del cambio registrado empíricamente en mí, pues sólo "en mí" es experimentado, transcurre el tiempo, verdadero soporte de la prueba. El tiempo es el que ofrece la plataforma para el salto demostrativo hacia el "fuera de mí". Además, Kant hace hincapié en que "el problemático (refiriéndose al idealismo) que...se limita a alegar su incapacidad de demostrar por experiencia inmediata una existencia fuera de la nuestra, es razonable en su actitud, y se ajusta a un modo concienzudo de pensamiento filosófico: el de no admitir ningún juicio definitivo antes de haber dado con una prueba suficiente, satisfactoria" (2).

Pero, aunque hubiera descartado, o descartáramos nosotros, la primacía óptica del sujeto aislado y de la experiencia interior, la posición cartesiana mantendría aquí ontológicamente su vigencia. Lo que Kant demuestra - una vez admitida la legitimidad de la prueba y

=====  
 (1) Ob. cit, p.275

(2) Ibid.



de su base - es la necesaria presencia conjunta de un ente que muda y un ente que permanece. Sino que la coordinación de ambas presencias no significa en modo alguno que estemos ante la co-subsistencia del sujeto y el objeto. Y aun en el caso de que ésta se probara, todavía quedaría por despejar algo que ontológicamente es decisivo: la constitución fundamental del "sujeto", del DASEIN, como ser-en-el-mundo. La subsistencia conjunta de lo físico y lo psíquico es óptica y ontológicamente algo completamente distinto del fenómeno del ser-en-el-mundo.

La distinción y la conexión del "en mí" y el "fuera de mí", Kant la presupone con razón; pero falla en su empeño probatorio. Asimismo, queda por demostrar que esa visión de una presencia conjunta, coordinada, de lo cambiante y lo permanente al hilo del tiempo valga también para la conexión del "en mí" y el "fuera de mí". Pero si hubiera enfocado en su integridad la distinción y la conexión que la prueba presupone entre el "dentro" y el "fuera", si hubiera captado ontológicamente lo que en tal supuesto se afirma, lo que entonces fallaría es la posibilidad de estimar como no aportada aún y como necesaria la prueba de la "existencia de las cosas fuera de mí".

El "escándalo de la filosofía" no es que siga faltando esa prueba, sino que todavía se siga esperándola e intentándola. Semejantes expectativas, exigencias y búsquedas provienen de un planteamiento ontológicamente defectuoso, porque la cuestión estriba en dilucidar qué es aquello de lo que debe mostrarse exterior e independiente ese "mundo", precisar en qué consiste dicha exterioridad e independencia. No es que fallen las pruebas, sino que la índole del ente que las reclama y formula sigue indeterminada. Puede entonces parecer que con la comprobación de una conexión necesaria de ambos entes queda probado o puede probarse algo sobre el DASEIN en cuanto ser-en-el-mundo. Pero el DASEIN, rectamente comprendido, se resiste a tales pruebas, porque en cualquier caso él es ya en su ser lo que esas pruebas subsiguientes creen necesario atribuirle en plan de demostración.

Ahora bien, concluir que, dada la imposibilidad de probar la existencia de las cosas fuera de nosotros, "hay que admitirla sencillamente por un acto de fé" (1), sería continuar deformando la cuestión,

=====

(1) Ob. cit. Prefacio, Nota



y mantener el prejuicio de que lo ideal y fundamental es poder aportar dicha prueba. Refugiarse en una "fé en la realidad del mundo exterior" sería encastillarse en el inadecuado arranque del problema, aunque le reconozcamos cierta legitimidad a esa fé. Sería en el fondo reiterar la exigencia de aquella prueba, aunque de momento se intente satisfacer tal exigencia por otro camino menos riguroso. (1)

Incluso si se quisiera alegar que el sujeto ha de presuponer y presupone siempre inconscientemente, espontáneamente, que el "mundo exterior" está ahí, mantiénese el supuesto artificioso de un sujeto aislado, y el fenómeno del ser-en-el-mundo resultaría entonces tan fallido como la prueba consistente en la cosubsistencia de lo físico y lo psíquico. Con ~~ta~~ tales supuestos el DASEIN tiene que llegar siempre "demasiado tarde", porque, al formular como ente esta proposición - proposición que tampoco podría formularla de otro modo -, ya está, en cuanto ente, en un mundo. "Previamente" a cualquier supuesto, a cualquier actitud o comportamiento del DASEIN, está ya el "apriori" de la constitución de su ser bajo el signo del cuidado.

Creer, con razón o sin ella, en la realidad del "mundo exterior", probar, satisfactoriamente o no, esa realidad, presuponerla expresa o implícitamente, todo ello es moverse en un terreno inseguro, y presupone un sujeto ya inicialmente desligado del mundo, o que no puede cerciorarse del suyo y necesita en el fondo asegurarse por de pronto un mundo. El ser-en-el-mundo redúcese entonces desde un principio a un aprehender, imaginar, asegurarse y creer, a una actitud que de suyo es ya un fundamentado modo de ser-en-el-mundo.

=====

(1) Vide G. Dilthey: "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt un seinem Recht" (1890) ~~Dilthey~~ Gesammelte Schriften, Vol.I, pags. 90 y sigs.

Dilthey, al comienzo, dice rotundamente: "Porque, si ha de haber para el hombre una verdad universalmente válida, es necesario aplicar el método propuesto por Descartes, abriéndose el pensamiento un camino desde los hechos de conciencia hacia la realidad exterior".



El "problema de la realidad", en el sentido de plantear la cuestión de si hay un mundo exterior y si es demostrable su existencia, resulta un problema imposible, no porque lleve a consecuencias que abocan a aporías insostenibles, sino porque el propio objeto, el ente objeto del problema, rechaza, por así decirlo, tal planteamiento. La cuestión no estriba en demostrar el qué y el cómo de ese "mundo exterior", sino en aclarar por qué el DASEIN, en cuanto ser-en-el-mundo, tiende a sepultar primero epistemológicamente ese mundo en la nada para luego probar su existencia. Ello se debe a la caída del DASEIN en el mundo, que motiva el desplazamiento de la comprensión primordial del "ser" hacia la atención al ser como presencia. Si el planteamiento de la cuestión, así orientada ontológicamente, es "crítico", entonces encuentra únicamente y de modo inmediato y con certeza, una mera "interioridad". Tras desintegrar el fenómeno originario del ser-en-el-mundo apoyándose en ciertos residuos, los del sujeto aislado, se emprende la tarea de recomponerlo y conectarlo con un mundo.

No cabe aquí exponer ampliamente los múltiples intentos de solución del "problema de la realidad" por parte del realismo y del idealismo y de sus combinaciones. Sin duda puede encontrarse en todos un fondo de autenticidad en el razonamiento; pero sería descabellado buscar la solución del problema zurciendo esos aciertos parciales. Más bien lo que importa es advertir de lleno que las diversas direcciones epistemológicas fallan, no ya por tales, sino porque, al descuidar la analítica existencial del DASEIN, ni siquiera obtienen base suficiente para un planteamiento fenoménicamente certero de los problemas. Base que tampoco se alcanza mediante retoques fenomenológicos ulteriores en los conceptos de sujeto y de conciencia, porque tales retoques no garantizan un planteamiento más adecuado de la cuestión.

Con el DASEIN como ser-en-el-mundo quedan franqueables los entes que hay en el mundo. Este enunciado ontológico-existencial parece acorde con la tesis del realismo, según la cual el mundo exterior está realmente ahí. En cuanto que dicho enunciado no niega la subsistencia de los entes del mundo, coincide en su resultado - digamos topográficamente - con la tesis del realismo. Pero difiere fundamentalmente de todo realismo en que éste entiende que es necesario probar la realidad del mundo y que esta realidad es susceptible de demostración: dos puntos, éstos, negados en la proposición existen-



cial. Y lo que separa radicalmente del realismo este enunciado es la incomprensión ontológica de éste al intentar explicar ónticamente la realidad por conexiones causales efectivas entre lo real.

Frente al realismo, el idealismo - por antitético e insostenible que sea en sus resultados- tiene una fundamental primacía, con tal de que él mismo no se desvirtúe en idealismo "psicológico". Cuando el idealismo subraya que el ser y la realidad existen sólo "en la conciencia", está expresando razonablemente que el "ser" no puede quedar explicado a través de ningún ente. Pero en la medida en que sigue sin aclarar lo que ontológicamente significa esta comprensión del "ser", y cómo sea posible, y cuál es su vinculación con la constitución del ser del DASEIN, el idealismo está montando en el vacío su interpretación de la realidad. El que el "ser" no sea explicable por el ente, y el que la realidad sólo sea posible comprendiendo el "ser", no nos exime de preguntarnos por el ser de la conciencia, de la "res cogitans". La tesis idealista requiere, como tarea previa ineludible, un análisis ontológico de la conciencia. Precisamente porque el "ser" es "en la conciencia", es decir, porque es comprensible en el DASEIN, puede el DASEIN comprender y conceptuar ciertos caracteres del "ser": independencia, "en sí", realidad en general. Sólo por ello es accesible a la circunspección, como saliendo al paso en el mundo, el ente "independiente".

Si "idealismo" significa comprender que el "ser" ~~xxx~~ nunca es explicable por el ente, sino que en todo caso es para todo ente un "transcendental", el idealismo marca la única y legítima posibilidad de una problemática filosófica, y entonces Aristóteles no es menos idealista que Kant. Pero si "idealismo" significa la reducción de todo lo existente a un sujeto, o a la conciencia, que sólo se caracterizan por permanecer indeterminados en su ser, y que a lo sumo cabrá definirlos negativamente como "no cosa", entonces ese idealismo resulta metodológicamente tan ingenuo como el más burdo realismo.

Resta aún la posibilidad de que la problemática en torno a la realidad, previamente a cualquier orientación estereotipada de tal o cual punto de vista, concuerde con la tesis de que todo sujeto es lo que es sólo para un sujeto, y viceversa. Pero en este planteamiento formal los miembros de la correlación, y la correlación misma, mantiéñense ontológicamente indeterminados. Y en el fondo, el conjunto de esta correlación es concebido necesariamente como siendo " de



de algún modo", es decir, desde una determinada idea del "ser". Y si, destacando el ser-en-el-mundo, asegúrase previamente una base ontológico-existencial, entonces hay que concluir reconociendo dicha correlación como una relación formalizada, ontológicamente indiferente.

La discusión de los supuestos implícitos en que se basan los intentos de resolver el problema de la realidad mediante la "teoría del conocimiento" muestra la necesidad de reabsorber ese problema, como problema ontológico, en la analítica existencial del DASEIN. (1)

=====

(1) Recientemente Nicolai Hartmann, siguiendo a Scheler, ha basado su doctrina del conocimiento, una teoría orientada ontológicamente, como "relación del ser". Vide "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", 2ª ed. aumentada, 1925.- Tanto Scheler como Hartmann, pese a la diferencia de sus planteamientos fenomenológicos, coinciden en desconocer que la ontología en su tradicional orientación fundamental falla frente al DASEIN; que precisamente la relación óptica implicada en el conocer (vide p. 59 y sigs) postula una revisión a fondo más allá de los meros retoques críticos. La subestimación del alcance implícito de la relación óptica, mantenida sin la debida aclaración ontológica, empuja a Hartmann hacia un "realismo crítico" que en el fondo es totalmente extraño al nivel de la problemática expuesta por él. Sobre la concepción de la ontología en Hartmann vide "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich" en "Festschrift für Paul Natorp", 1924, p. 124 y sigs.

=====

b) La realidad como problema ontológico.

Si por "realidad" entendemos el ser de cuanto hay ahí en el mundo, el ser de las cosas ("res") - y éste es al cabo el sentido del término "realidad" -, al analizar tal modo de ser, antes de intentar comprender ontológicamente y ~~x~~ aprehender conceptualmente los entes del mundo habrá que dilucidar el fenómeno de la "intramundidad". Tengamos en cuenta que ésta se basa en el fenómeno del mundo, que a su vez es un elemento estructural esencial de ese ser-en-el-mundo, constitutivo fundamental del DASEIN. El ser-en-el-mundo se halla asimismo ontológicamente implicado en el conjunto estructural del ser del DASEIN, caracterizado como "cuidado". Con lo cual quedan apuntados los fundamentos y el horizonte cuya aclaración es la que hace posible un análisis de la realidad. Este complejo de conexiones es el que puede ontológicamente explicarnos el carácter del "en-sí". Desde la perspectiva de esta problemática se interpretó en los análisis precedentes



el ser de lo que existe en el mundo. (1)

Sin duda cabe, dentro de ciertos límites, una caracterización fenomenológica de la realidad de lo real sin una base ontológica-existencial explícita. Tal fué el ~~xxxxxx~~ <sup>intento</sup> de Dilthey en el trabajo antes citado. Lo real es experimentado en el impulso y en la voluntad. Realidad es resistencia, o más exactamente, capacidad y disposición de resistencia. El estudio analítico del fenómeno de la resistencia es lo positivo en dicho trabajo, y constituye la mejor comprobación concreta de la idea de una "psicología descriptiva y estructural". Pero la problemática epistemológica en torno a la realidad viene a obstaculizar la legítima repercusión que debía tener ~~xxxxxx~~ el análisis del fenómeno de la resistencia. El "principio de fenomenalidad" le impide a Dilthey lograr una interpretación ontológica del ser de la conciencia. "La voluntad y sus limitaciones e inhibiciones surgen en el seno de la propia conciencia" (2). La índole de esa aparición, el sentido de "en el seno de", la conexión ~~xx~~ óptica de la conciencia con lo real, todo ello requiere una determinación ontológica. El hecho de no llevarla a cabo obedece en fin de cuentas a que Dilthey se atuvo a su idea de "vida", allende la cual ya no cabía remontarse o retroceder, en un plano desentendido del análisis ontológico. Sin embargo, interpretación ontológica del DASEIN no significa retroceso o recurso óptico a otro ente. Y el que Dilthey fuese refutado en su concepción epistemológica no esteriliza cuanto en sus análisis hay de positivo: precisamente eso que las refutaciones no han comprendido.

Así, Scheler ha recogido recientemente la interpretación diltheyana de la realidad. Scheler mantiene una "teoría voluntarista del ser-ahí", entendido éste en el sentido kantiano de subsistencia. El ser de los objetos sólo se da inmediatamente en la referencia al impulso y a la voluntad. Scheler, no sólo subraya con Dilthey que la realidad nunca se da primordialmente en el pensar y en el aprehender, sino que ante todo hace hincapié en que conocer no se reduce a juzgar,

=====

(1) Vide, en especial, los §§ 16: "La conformación del mundo circunstante al mundo manifestándose en ~~los~~ entes del mundo"; 18: "Destinación y significabilidad. La mundidad del mundo"; 29: El "ser-ahí" como sensibilidad interna, como sentimiento de la situación".

Respecto del ~~xxxxxxx~~ ser-en-sí del ente intramúndico vide p. 75

(2) Vide "Beiträge", p.134



y en que el saber es una "relación óptica". (1)

En principio, de esta teoría cabe decir lo que ya hubo de advertirse sobre la imprecisión ontológica de los fundamentos de la de Dilthey: el análisis ontológico fundamental de la "vida" tampoco puede introducirse aquí supletoriamente como infraestructura. Esta sustenta y condiciona el análisis de la realidad, la cabal explicación de la capacidad de resistencia y de sus supuestos fenoménicos. La resistencia hace frente en un no atravesar ~~xxxxxxxixix~~ que obstaculiza el paso, la voluntad de pasar. Pero con ello queda ya patente aquello a que tiende el impulso y la voluntad. La indeterminación óptica de este objetivo no autoriza a soslayarlo ontológicamente, ni menos a tenerlo en nada. El tender hacia algo que choca, que no puede menos de chocar con una resistencia, queda ya de suyo encuadrado en un complejo de destinación y finalidad. Este sólo puede manifestarse en el estado de apertura del conjunto de referencias de la significabilidad. La experiencia de la resistencia, es decir, el aplicado y esforzado descubrir lo resistente, sólo es ontológicamente posible sobre la base de una franqueabilidad del mundo. La capacidad o disposición de resistencia caracteriza el ser de los entes del mundo. Las experiencias de esa resistencia determinan de hecho tan sólo la amplitud y la dirección de ese descubrir los entes que salen al paso en el mundo. Su acumulación no es la que inicia o prepara la apertura del mundo, sino que la presupone. El "frente" o el "contra" de la resistencia son ontológicamente posibles por su ya franqueado ser-en-el-mundo.

La resistencia tampoco se experimenta en un impulso o voluntad que se presenten por sí. Impulso y voluntad muéstranse como modificaciones del cuidado. Sólo un ente de tal índole es capaz de chocar con entes resistentes en cuanto existentes en el mundo. Entonces, si la realidad viene determinada por la capacidad de resistencia, habrá que tener en cuenta dos puntos: que esa capacidad de resistencia no es más que uno de los varios caracteres de la realidad,

(1) Vide "Die Formen des Wissens und die Bildung", conferencia en 1925, Notas 24 y 25. Al corregir pruebas de nuestro trabajo tengamos en cuenta que Scheler ha publicado ya su estudio, largo tiempo anunciado, sobre "Erkenntnis und Arbeit" en la colección de trabajos titulada "Die Wissensformen und die Gesellschaft" 1926. La Parte 6ª de dicho estudio trae una amplia exposición de la "voluntativen ~~DASEXIX~~ Daseinstheorie" (teoría voluntarista del ser-ahí) junto con una positiva valoración y crítica de Dilthey.





y que un supuesto necesario de esa capacidad de resistencia es la previa franqueabilidad del mundo. La resistencia caracteriza el "mundo exterior" en el sentido de lo que hay en el mundo, pero no en el sentido estricto de "mundo". La "conciencia de la realidad" es de suyo un modo de ser-en-el-mundo. Pues bien, a este fenómeno existencial fundamental remite necesariamente toda la "problemática del mundo exterior".

Para que el "cogito sum" pudiera servir de punto de arranque a la analítica existencial del DASEIN habría, no sólo que invertir su contenido, sino que procurarle una nueva comprobación fenoménico-ontológica. La primera proposición, entonces, es el "sum", precisamente en el sentido de "yo-soy-en-un-mundo". En cuanto tal ente, "yo soy" con posibilidad abierta a diversas "cogitaciones", intenciones o comportamientos, como modos de ser respecto de los entes del mundo. Lo que Descartes, en cambio, ~~dice~~ dice es que las "cogitaciones" subsisten, y por tanto existe un "ego" como "res cogitans" desligado, independiente del mundo.

### c) Realidad y cuidado.

"Realidad", como término ontológico, refiérese a los entes del mundo. En cuanto viene a designar esta forma del ser en general, ~~en-~~ ~~tonces~~ la disponibilidad, la subsistencia, la presencia, funcionan como modos de la realidad. Pero, si mantenemos su significación tradicional, "realidad" designa ~~entonces~~ el ser en el sentido del puro subsistir una cosa. Ahora bien, no toda subsistencia es subsistencia de una cosa. La "naturaleza" que nos "engloba" es sin duda un ente del mundo, pero no ofrece ni la índole de lo disponible ni la índole de lo subsistente conforme a la "cosidad de la naturaleza". Sea cual fuere la interpretación del ser de la "naturaleza", todos los modos de ser de los entes del mundo vienen a quedar fundados ontológicamente en la mundidad del mundo, y por tanto en el fenómeno del ser-en-el-mundo. De ahí proviene la convicción de que la realidad no tiene una primacía entre los modos de ser de los entes del mundo, ni puede caracterizar ontológicamente el mundo y el DASEIN.

En el orden de las ~~rela~~ <sup>la</sup> relaciones ontológicas de fundamentación, y de una posible comprobación categorial y existencial, "realidad" remite al fenómeno del cuidado. Pero el que la realidad se base



ontológicamente en el ser del DASEIN no puede significar que lo real haya de ser lo que en sí es en cuanto existe el DASEIN y mientras él DASEIN exista.

Cierto que sólomente en cuanto que el DASEIN es, y en cuanto que se da la posibilidad óntica de la comprensión del "ser", se da el "ser". Si no existe el DASEIN, tampoco cabe ni es ya comprensible o incomprensible ~~la independenci~~ la "independencia" ni el "en sí". Tampoco cabe entonces que los entes del mundo sean descubiertos, ni tiene sentido decir que permanecen ocultos. Ni puede decirse que el ente es o que no es. En cambio, mientras haya una comprensión del "ser", y con ella una comprensión de su subsistencia y presencia, puede afirmarse propiamente que el ente seguirá siendo.

La marcada dependencia del "ser", no del ente, respecto de su comprensión, es decir, la dependencia de la realidad, no de lo real, respecto del cuidado, asegura la ulterior analítica del DASEIN frente a una interpretación acrítica, pero persistente y reiterada bajo distintas formas, del DASEIN comprensible al filo de la idea de realidad. Únicamente la orientación en el sentido de una existencialidad entendida positivamente en el plano ontológico ofrece garantías de que en el curso efectivo del análisis de la "conciencia" y de la "vida" no se tomará como base, indiferentemente, cualquier sentido de "realidad".

El que el DASEIN, dada su índole, no pueda conceptuarse partiendo de la realidad y de la substancialidad, es precisamente lo que hemos expresado al sentar que la substancia del hombre es la existencia. Pero la interpretación de la existencialidad como cuidado, y su delimitación respecto de la realidad no significan que acabe ahí la analítica existencial, sino que con ello destaca y se acentúa lo intrincado de la problemática en torno a la cuestión del "ser" y de sus posibles modos y del sentido de sus modificaciones. Sólo si hay una comprensión del "ser", resulta accesible el ente como tal ente; sólo si hay un ente cuya índole sea la del DASEIN, es posible la comprensión del "ser" como ente.



& 44.- DASEIN, franqueabilidad y verdad.

La filosofía ha concertado desde antiguo, hasta compenetrarlos, la verdad y el ser. El primer descubrimiento del ser del ente por Parménides "identifica" el ser con su aprehensión y comprensión: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (1) Aristóteles, al esbozar la historia del descubrimiento de las αρχαί (2), subraya que los filósofos precedentes, guiados por "las cosas mismas", viéronse constreñidos a seguir preguntándose: αὐτὸ τὸ περᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηγάχασε ζητεῖν (3). Este mismo hecho lo registra también en la frase: ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις (4): él, Parménides, hubo de atenerse a aquello que se manifestaba en sí mismo. En otro lugar declara: ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι (5), forzados por la "verdad" misma, indagaban. Aristóteles considera este indagar como un φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθείας (6), un "filosofar" sobre la "verdad", o también un ἀποφαίνεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας (7), un dejar o hacer ver desvelador con miras a la verdad, ajustado a la verdad. La propia filosofía es definida como ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας (8), ciencia de la "verdad", y caracterizada como ἐπιστήμη, ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν (9), ciencia que estudia el ente como ente, es decir, en cuanto a su ser.

¿Qué significa aquí esto de "indagar sobre la verdad", "ciencia de la verdad"? ¿En este indagar es efectivamente la verdad el tema, en el sentido de elaborar una teoría del conocimiento o del juicio? Manifiestamente no; aquí "verdad" viene a significar lo mismo que "cosa", algo que se muestra en sí mismo. ¿Y qué significa, entonces, la palabra "verdad" cuando terminológicamente es empleada equiparándola a "ente" y a "ser"?

- =====
- (1) Diels: Fragm. 5
  - (2) "Met." A
  - (3) Ibid. 984 a 18 ss.
  - (4) Ibid. 986 b 31
  - (5) Ibid. 984 b 10
  - (6) Ibid. 983 b 2; 988 a 20
  - (7) Ibid. 993 b 17
  - (8) Ibid. "1, 993 b 20
  - (9) Ibid. I'1, 1003 a 21



Si está justificada la vinculación de la verdad al ser, el fenómeno de la verdad queda en el ámbito de la problemática de la ontología fundamental. ¿No tendrá, entonces, que presentarse ya este fenómeno en el análisis fundamental preparatorio dentro de la analítica del DASEIN? ¿Cuál es la conexión onticó-ontológica de la verdad con el DASEIN y con su determinación óntica, con lo que llamamos comprensión del "ser"? ¿Cabe ver ahí el fundamento de la mutua compenetración entre el ser y la verdad?

No podemos hurtarnos a estas cuestiones. Porque de hecho el ser va junto con la verdad, el fenómeno de la verdad ha entrado ya en la temática de los análisis anteriores, aunque no expresamente bajo este título. Tratemos ahora de perfilar explícitamente este fenómeno, y de fijar los problemas que implica, con miras a apurar el problema del "ser".

Para ello no basta una síntesis de cuanto ya se ha expuesto, sino que la investigación tiene que adoptar un nuevo punto de arranque. El análisis ha de partir del concepto tradicional de verdad, procurando dejar patentes sus fundamentos ontológicos (a). Desde estos fundamentos descúbrase el fenómeno originario de la verdad; y partiendo de él múéstrase la estirpe de ese concepto tradicional de la verdad (b). La investigación pone en claro que la cuestión sobre la "esencia" de la verdad se halla ligada ineludiblemente a la del modo de ser de la verdad. Y al propio tiempo hay que aclarar el sentido ontológico de la expresión "hay una verdad", "se da la verdad", y de esa especie de necesidad que "nos fuerza a presuponer" que "se da", que "existe" la verdad. (c).

a) El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos.

Tres tesis caracterizan la concepción tradicional de la esencia de la verdad y la opinión sobre su definición conforme a dicho concepto: 1.- El "lugar" de la verdad es la proposición, el enunciado ( el juicio). 2.- La esencia de la verdad estriba en la "adecuación" del juicio a su objeto. 3.- Aristóteles, el padre de la Lógica, es quien, al propio tiempo que asignaba la verdad al juicio como a su lugar originario, fletó la definición de la verdad como "adecuación" *concordancia*.



No es nuestro propósito trazar aquí una historia del concepto de verdad, que sólo sería posible basándola en una historia de la Ontología; pero sí que debemos iniciar el análisis con algunas referencias características a puntos conocidos.

Aristóteles dice: *παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων* <sup>ὁμοιώματα</sup> (1), las "vivencias" del alma, las representaciones (*ροήματα*) son adecuaciones a las cosas. Esta proposición, que en modo alguno se enunció como definición expresa de la esencia de la verdad, contribuyó a forjar la fórmula ulterior de la esencia de la verdad como "adaequatio intellectus et rei". Tomás de Aquino (2), quien para esta definición remite a Avicena, - quien a su vez la había tomado del "Libro de las definiciones" (siglo X) de Isaac Israel - emplea también para el concepto de "adaequatio" los términos de "correspondentia" y "convenientia".

En el siglo XIX la teoría neokantiana del conocimiento calificó esta definición de verdad como exponente de un realismo ingenuo metodológicamente estancado, declarándola incompatible con cualquier planteamiento de la cuestión que tenga en cuenta el "giro copernicano" de Kant. Con ello se soslayaba algo que ya Brentano hubo de advertir: que el propio Kant se atiene a esta noción de verdad, hasta el punto de no someterla siquiera a discusión. "La vieja y famosa cuestión - dice - con la que se pretendía poner en un aprieto a los logicistas... es ésta: ¿Qué es la verdad? La definición y explicación nominal de la verdad como adecuación del conocimiento a su objeto es aquí aceptada y presupuesta." (3).

"Si la verdad estriba en la adecuación de un conocimiento a su objeto, es menester que este objeto se distinga de los demás, quede diferenciado, pues un conocimiento que no se ajuste al objeto al que se refiere resulta falso, aun en el caso de que contenga algo que pueda ser válido respecto de otros objetos" (4). Y reitera en la Introducción a la dialéctica trascendental: "Verdad y apariencia no están en el objeto, en cuanto intuído, sino en el juicio sobre ese objeto, en cuanto pensado." (5).

=====  
 (1) "De interpretatione" 1, 16 a 6

(2) "Quaest. disp. De veritate", qu.1, art.1

(3) "Kritik der reinen Vernunft", Ed. cit. p.82

(4) Ibid. p.83

(5) Ibid. p.350



La caracterización de la verdad como "adaequatio", ὁμοίωσις , es ciertamente muy general y vacía. Pero alguna justificación tendrá cuando perdura, pese a tantas interpretaciones del conocimiento, que es el soporte de este significativo predicado. Preguntémosnos ahora por los fundamentos de esta "relación": ¿Qué es lo implícitamente implicado en esa "adaequatio intellectus et rei", considerada en su conjunto? ¿Qué carácter ontológico ofrece lo que esa relación implica?

¿Qué es lo que da a entender, en general, el término "adecuación"? La adecuación de algo a algo tiene el carácter formal de relación. Toda adecuación, y por ende toda "verdad", es una relación. Pero no toda relación es adecuación. Una señal refiérese a lo señalado, y este señalar es un relacionar, pero no una adecuación entre la señal y lo señalado. Tampoco, claro está, toda adecuación entraña esa "convenientia" fijada al definir la verdad. El número 6 concuerda, equivale a la expresión 16 menos 10. Estamos ante una igualdad respecto del "cuanto". La igualdad es un modo de adecuación y ajuste. La adecuación comporta estructuralmente un "respeto a". ¿Qué es aquello respecto a lo cual se adecuan los elementos de la "adaequatio"? Para aclarar la relación que implica la verdad hay que tener en cuenta la índole peculiar de los miembros de esa relación. ¿Respecto a qué se adecuan el "intellectus" y la "res"? ¿Por su forma de ser, o por su contenido esencial, ofrecen de sí algún punto de posible adecuación? Dado que, por su heterogeneidad, la igualdad queda excluida, ¿cabe registrar entre "intellectus" y "res" una analogía? El conocimiento debe "dar" la cosa tal como ella es. La "adecuación" tiene el carácter relacional de ese "tal como". ¿De qué modo es posible esa relación como relación entre "intellectus" y "res"? Estas preguntas muestran claramente que para dilucidar la estructura de la verdad no basta suponer simplemente esa relación en conjunto, sino que precisa volver a preguntarnos por el complejo óntico que sustenta ese conjunto como tal.

¿Será menester para ello desarrollar la problemática epistemológica en torno a la relación sujeto-objeto, o cabe limitar el análisis a la interpretación de la "conciencia inmanente de verdad", es decir, mantenerse "dentro de la esfera" del sujeto? El atributo de "verdadero" corresponde según la opinión general al conocimiento. Pero conocer es juzgar, y en el juicio hay que distinguir entre el juzgar en cuanto proceso psíquico real y lo juzgado como contenido ideal .



De este contenido es del que se predica la condición de "verdadero". En cambio, el proceso psíquico real puede presentarse o no presentarse. El contenido ideal del juicio es lo que, según esto, se halla en relación de adecuación. Esta afecta, por tanto, a un nexo entre el contenido ideal del juicio y la cosa real, que viene a ser el objeto del juicio. Esa adecuación, por su índole, es real, o ideal? ¿O no es ni lo uno ni lo otro? ¿Cómo entender ontológicamente la relación entre un ente ideal y una subsistencia y presencia ~~reales~~ real? Tal relación se da en unos juicios efectivos, y se da, no sólo entre el contenido del juicio y su objeto real, sino al propio tiempo entre el contenido ideal y el acto real de juzgar. Incluso parece que aquí se manifiesta tal relación aún más "intima".

¿O acaso debemos abstenernos de preguntarnos por el sentido ontológico de la relación entre lo real y lo ideal (*ἡ μέθεξις*)? La relación, empero, subsiste. ¿Qué significa ontológicamente este subsistir?

~~¿~~¿Qué cabe objetar a la legitimidad de esta cuestión? ¿Es casual que este problema se halle estancado desde hace más de dos milenios? ¿Su embrollo, o su desenfoque, no radicará en el planteamiento, en una escisión ontológicamente confusa de lo real y lo ideal?

¿Resulta injustificada, al formular efectivamente un juicio, la separación entre la formulación real y el contenido ideal? La efectividad del conocer y del juzgar no se escinde en dos modos de ser, en dos «estratos», cuyo ulterior ajuste ya no podrá darnos la índole genuína del conocer? ¿Tendrá razón el psicologismo al cerrarle el paso a esta escisión, aunque no aclare ontológicamente el modo de ser de pensar lo pensado, ni siquiera se lo plantee como problema?

En la cuestión del modo de ser de la "adaequatio" el retroceso que supone escindir la operación de juzgar y el contenido del juicio no reporta adelanto alguno, sino que tan sólo hace patente la perentoriedad de aclarar la forma de ser del conocer. El análisis necesario para tal aclaración ha de abordar al propio tiempo el fenómeno de la verdad, característico del conocimiento. ¿Cuándo, en el conocer, la verdad se convierte expresamente en fenómeno? Cuando este conocimiento se comprueba como verdadero. Esta autocomprobación es la que asegura su verdad. Por tanto, es en el contexto fenoménico de la comprobación donde ha de hacerse visible, en cuanto relación, la "adaequatio"



Alguien, de espaldas a la pared, formula esta proposición verdadera: "el cuadro colgado en la pared está torcido". La afirmación se comprueba cuando quien la formuló se vuelve y ve que, efectivamente, el cuadro cuelga allí torcido. ¿Qué es lo comprobado en esta comprobación? ¿Qué sentido tiene? ¿Queda fijada una adecuación del "conocimiento", o de lo "conocido", con la cosa colgada en la pared? Sí y no, según la interpretación fenoménica de la expresión "lo conocido". ¿A qué se refería quien formuló el enunciado, cuando juzgaba sin percibir el cuadro, "tan sólo representándose"? ¿A las "representaciones"? Ciertamente no, si por representación entendemos un proceso psíquico. Tampoco se refería a representaciones en el sentido de lo representado, entendiendo por tal la "imagen" de la cosa real en la pared. Aquella proposición propiamente se refería más bien al cuadro real colgado en la pared. Este cuadro real, y no otra cosa, es lo mentado en la proposición. Cualquier interpretación que interpole o añada aquí otra cosa, como mentada en esa interpretación estrictamente representativa, falsea los datos fenoménicos de los que se habla. El enunciar una proposición es un ser proyectado sobre la cosa misma que es. ¿Y qué es lo comprobado mediante la percepción? No otra cosa que el ente mismo mentado en la proposición. Lo que entonces confirmamos es que enunciar la proposición es mostrar un ente, que al enunciarla descubrimos el ente respecto del cual la proposición es.

Queda entonces patente el carácter de descubrimiento que la proposición entraña. Aquí, en el proceso de la comprobación, el conocer permanece referido exclusivamente al propio ente, y ceñida a éste, por así decirlo, transcurre la comprobación. El ente mentado queda descubierto, se muestra tal como es en sí, es decir, muestra que es en sí tal como la proposición afirmaba que es. No se cotejan representaciones, ni entre sí ni en relación con la cosa real. La manifestación de la verdad no afecta directamente a la concordancia o ajuste entre el conocer y el objeto, ni entre lo psíquico y lo físico, ni tampoco entre "contenidos de conciencia". Estriba únicamente en el descubrimiento del ente mismo, tal como es susceptible de ser descubierto. Esta manifestabilidad se verifica mostrándose el objeto de la proposición, que es el propio ente, como él mismo. Comprobación, pues, significa en definitiva mostrarse el ente en su





identidad o mismidad (1). La comprobación se realiza sobre la base de un mostrarse el ente, lo cual sólo es posible en cuanto que el conocer, que enuncia la proposición y se asegura de ella, es, conforme a su sentido ontológico, un ser descubridor proyectado hacia el propio ente real.

Decir que la proposición es verdadera es decir que descubre el ente en sí mismo. La proposición pro-pone, hace o deja ver (*ἀποφάνοις*) el ente en su manifestabilidad. La veracidad, la verdad de una proposición ha de entenderse como que es descubridora. Así, pues, la verdad no ofrece la estructura de una adecuación entre el conocer y el objeto, entendida como ajuste o adaptación de un ente (sujeto) a otro ente (objeto).

Y, a su vez, el ser verdadero, en el sentido de ser descubridor, sólo es ontológicamente posible sobre la base del ser-en-el-mundo. Este fenómeno, en el que hemos reconocido un constitutivo primordial del DASEIN, es el fundamento del fenómeno originario de la verdad.

Pero esto es lo que importa ahora examinar más a fondo.

b) El fenómeno originario de la verdad, y la estirpe del concepto tradicional de verdad.

Ser verdadero (verdad) significa ser descubridor. Pero ¿no será ésta una definición sumamente arbitraria de verdad? Con estas determinaciones conceptuales tan forzadas podemos llegar a eliminar del concepto de verdad la idea de adecuación. ¿Compensarán, las dudosas

=====

(1) Sobre la idea de comprobación como "identificación" vide Husserl: "Investigaciones lógicas" P. 3ª, Inv.VI. Sobre "Evidencia y Verdad", ibid. §§ 36 á 39.

Las exposiciones corrientes de la teoría fenomenológica de la verdad limítanse a lo expuesto en los Prolegómenos críticos (T.I), y registran la relación de dicha teoría con la teoría de la proposición de Bolzano. En cambio, ni mencionan las interpretaciones fenomenológicas positivas, que son radicalmente diferentes de la teoría de Bolzano.

El único que, fuera de la indagación fenomenológica, acogió las mencionadas investigaciones de modo positivo fué E. Lask, cuya "Logik der Philosophie" (1911) está tan fuertemente influenciada por la Investigación VI ("Sobre las intuiciones sensibles y categoriales") como lo está también su "Lehre vom Urteil" (1912) por las consideraciones husserlianas sobre evidencia y verdad.



ventajas que todo ello nos reporta, ese reducir a la nada la antigua, la "sana" tradición? En realidad esa definición, al parecer arbitraria, es sencillamente la interpretación fiel de lo que originariamente presintió y llegó a comprender profenológicamente la más vieja tradición de la filosofía antigua.

La condición de verdadero en el λόγος, en cuanto ἀπόφανσις es el ἀληθεύειν en el sentido de ἀποφαίνεσθαι : sacar al ente de la oscuridad y tornarlo visible, descubrirlo conforme a su manifestabilidad. La ἀλήθεια, equiparada por Aristóteles, en los lugares ya citados, a πρᾶγμα, φαινόμενα, significa "las cosas mismas, lo que se muestra, el ente en el momento y modo de su desvelamiento. ¿Será casual que en uno de los fragmentos de Heráclito (1), los más antiguos fragmentos filosóficos que tratan expresamente del λόγος, se considere el fenómeno de la verdad en este sentido de desvelamiento, de sacar de la oscuridad o de la sombra? Al λόγος, y al que lo comprende y da a entender, contraponen Heráclito los faltos de entendimiento, incapaces de captar nada. El logos es φράζων ὅπως ἔχει, declara cómo se comporta el ente. A quienes no comprenden sus propios actos, λανθάνει, éstos les resultan desconocidos, encubiertos; ἐπιλανθανονται, los olvidan, es decir, el ente vuelve a quedar velado para ellos. Al λόγος, por tanto, le es inherente el desvelamiento, la ἀ-λήθεια. La traducción de este término por la palabra "verdad", y sobre todo las determinaciones teóricas conceptuales en torno a esta palabra, han encubierto el sentido de lo que, en una comprensión prefilosófica, entendían los griegos obviamente por ἀλήθεια.

Al aducir tales argumentos debemos guardarnos de una desenfrenada mística verbalista. Pero al cabo también le incumbe a la filosofía mantener el vigor de las palabras más elementales en que se expresa el DASEIN, preservándolas de una acepción vulgar que las deja incomprensibles, convirtiéndolas en avispero de problemas.

Lo ya afirmado (2) en una interpretación, digamos dogmática, del λόγος y de la ἀλήθεια obtiene ahora su comprobación fenoménica. La "definición" de verdad que proponemos no es un romper con

=====

(1) Diels: "Fragmente der Vorsokratiker". Heráclito, Fragm. 1

(2) Vide & 7, B



la tradición, sino que más bien la asimila en sus propias raíces; y más aún si demostramos cómo se llegó a la idea de "adecuación" basándose en el fenómeno originario de la verdad.

La "definición" de verdad como manifestabilidad y desvelamiento tampoco es mera explicación de una palabra, sino que surge del análisis de los comportamientos del DASEIN que en principio denominamos "verdaderos".

Ser verdadero, en el sentido de ser desvelador, es un modo de ser del DASEIN. lo que hace posible este desvelamiento ha de denominarse necesariamente "verdadero" en un sentido aún más originario. Los fundamentos ontológico-existenciales del desvelar son precisamente los que muestran el fenómeno de la verdad en sus más profundas raíces.

El descubrir es un modo de ser del ser-en-el-mundo. El cuidado, ya en difusa circunspección, ya fijándose detenidamente, descubre lo existente en el mundo. El ente viene a ser entonces lo descubierto o desvelado, y es "verdadero" en este segundo sentido. "Verdadero" en sentido primario, descubridor, es el DASEIN. "Verdad" en el segundo sentido no significa ser descubridor (descubrimiento), sino ser descubierto (manifestabilidad).

A través de los análisis precedentes de la mundidad del mundo y de los entes del mundo quedó patente que la susceptibilidad de ser desvelados estos entes se basa en la franqueabilidad del mundo. Esta franqueabilidad, empero, es ~~xxxx~~<sup>modo</sup> fundamental del DASEIN, conforme al cual el DASEIN es su ahí. Está constituida por la sensibilidad interior, el comprender y el discurso, y afecta con pareja originalidad al mundo, al ser-en, y al sí mismo. La estructura del cuidado como autoanticipación - ser ya en un mundo -, como ser cabe los entes del mundo, entraña la franqueabilidad del DASEIN. Con y a través de este franquearse cabe la posibilidad ~~xxxxxx~~ de descubrimiento del ente, y, por tanto, con este franquearse el DASEIN se alcanza el fenómeno, los rasgos más originarios de la verdad.

Lo expuesto anteriormente respecto de la constitución existencial del "ahí" (1) y respecto de la trivialidad cotidiana (2) no afecta a otra cosa que al fenómeno más originario de la verdad. En cuanto que es esencialmente su estado de apertura y desde esa franqueabilidad abre y descubre, el DASEIN es esencialmente "verdadero". El DASEIN

=====  
(1) Vide & 29

(2) Vide & 34 B



"es en la verdad". Este enunciado tiene sentido ontológico. No da a entender que el DASEIN ónticamente se instale siempre o cada vez en toda la verdad, en todas las verdades, sino que su constitución existencial implica la franqueabilidad de su más peculiar ser.

Resumiendo lo ya sentado, el pleno alcance de la expresión "el DASEIN es en la verdad" puede compendiarse en los puntos siguientes:

1.-La constitución del ser del DASEIN entraña esencialmente la franqueabilidad en general. Esta abarca en su integridad la estructura del ser, ya explicitada a través del fenómeno del cuidado. Al cuidado le es inherente, no sólo el ser en el mundo, sino el haberse-las con los entes del mundo. Con el ser del DASEIN y su franqueabilidad se da de un modo igualmente originario, por parte de los entes del mundo, la disposición ~~de~~ para ser descubiertos.

2.- En la constitución del ser del DASEIN, y precisamente como constitutivo de su franqueabilidad, entra su situación de derrelicto. En ella se advierte claramente que el DASEIN concreto está en un determinado mundo y en un determinado círculo de determinados entes del mundo. La franqueabilidad es esencialmente fáctica.

3.- A la constitución del ser del DASEIN le es inherente el proyecto, el abrirse el ser hacia su poder ser. El DASEIN puede comprenderse partiendo del "mundo" y de los otros, o partiendo de su más <sup>propio</sup> ~~propio~~ poder ser. Esta última posibilidad denota que el DASEIN se franquea a sí mismo en su más genuino y como su más genuino poder ser. Esta peculiar franqueabilidad muestra el fenómeno de la verdad más originaria en el modo de la autenticidad. La franqueabilidad más originaria y auténtica en que puede hallarse el DASEIN como poder ser es la verdad de la existencia, que alcanza su determinación ontológico-existencial precisamente en el contexto de un análisis de la autenticidad del DASEIN.

4.- A la constitución del ser del DASEIN le es inherente la "caída" en las corrientes del mundo. En principio y de ordinario el DASEIN se pierde en su "mundo". El comprender, en cuanto pro-yecto hacia unas posibilidades de ser, ha derivado hacia ese mundo. Sumirse en el "Man" significa quedar a merced de las corrientes tópicas de la interpretación. Lo abierto y desvelado resulta desfigurado y encubierto por el parloteo, el lugar común, el prurito de novedades, la ambigüedad. El ser que afecta al ente no queda extinguido, pero sí desquiciado, desarraigado. El ente no queda del todo oculto, sino



desfigurados sus aspectos: se muestra, pero bajo modos de apariencia. Asimismo, lo ya descubierto vuelve a hundirse en la desfiguración y en la oscuridad. El DASEIN, por andar esencialmente "caído", queda, debido a su constitución óptica, en la "no verdad", fuera de la verdad. Esta expresión - "no verdad", "fuera de la verdad" - la empleamos aquí, como el término "caída", en su acepción ontológica. Importa mantenerse lejos de toda "valoración" ópticamente negativa cuando las empleamos en un análisis existencial. Al Dasein corresponden de hecho la cerrazón y el encubrimiento. El pleno sentido ontológico-existencial del principio: "el DASEIN es en la verdad" entraña también y con pareja originalidad, el de que "el DASEIN es en la no verdad". Tengamos en cuenta que sólo en cuanto que es franqueable puede el DASEIN quedar propiamente cerrado, que sólo en cuanto que con el DASEIN desvélese lo existente en el mundo, pueden los entes del mundo quedar ocultos o desfigurados al habérselas con ellos el DASEIN.

De ahí que el DASEIN haya de apropiarse expresamente lo ya desvelado, frente a la apariencia y la desfiguración, y seguir asegurándose cada vez de esa realidad descubierta y de su capacidad de descubrirla. Bien entendido que no todo descubrimiento o redescubrimiento se lleva a cabo sacando al ente de una oscuridad absoluta, sino partiendo de cierta apariencia en la que sólo se ofrecen meros aspectos, es decir, partiendo de un estado en que el ente se ofrece ya de algún modo manifiesto, pero todavía deformado y confuso.

La verdad (manifestabilidad) siempre ha de serle conquistada al ente. El ente es sacado de la oscuridad, y este desvelamiento efectivo es siempre, por así decirlo, un rapto. ¿Será un azar que los griegos se expresen respecto de la verdad de la esencia recurriendo a un término privativo: ἀ-λήθεια? <sup>4 5 3 1 2</sup> En este modo de expresarse el DASEIN ¿no se trasluce una comprensión originaria de su propio ser, como una ~~comprensión~~ comprensión preontológica de que ser-en-la-no-verdad constituye una determinación esencial del ser-en-el-mundo?

El que la diosa de la verdad, al guiar a Parménides, le sitúe ante dos caminos - el del descubrir y el del encubrir - no significa sino que el DASEIN se halla, según los casos, en la verdad y en la no verdad. El camino del descubrir sólo se logra en el αρίνειν λόγῳ, en el comprensivo discernimiento entre la verdad y la no verdad, decidiéndose por la primera. (1)



=====

(1) K. Reinhardt, en "Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie" (1916) fué el primero en comprender y resolver el tan

*(cont. al dorso ->)*

La condición ontológico-existencial para que el ser-en-el-mundo esté determinado por la "verdad" y la "no verdad" responde a aquella constitución del DASEIN que hemos registrado como pro-yección hacia un mundo dominado por el "Man". Es un constitutivo de la estructura del cuidado.

La interpretación ontológico-existencial del fenómeno de la verdad ha ofrecido este resultado: 1.- Verdad, en su sentido más originario, es ese franquearse el DASEIN, al que corresponde el manifestarse los entes del mundo. 2.- El DASEIN es tan originario en la verdad como en la no verdad.

Estas proposiciones pueden quedar plenamente entendidas dentro del horizonte de la interpretación tradicional del fenómeno de la verdad, si demostramos que: 1.- La verdad, entendida como adecuación, arranca de la desvelación por el camino de una modificación determinada. 2.- El modo genuino de ese estado de apertura hace que en principio sea su modificación derivada la que se ve, y la que orienta la explicación teórica de la estructura de la verdad.

Estos enunciados y su estructura, el "cómo" apofántico, se basan en la interpretación y en su estructura, en el "cómo" hermenéutico, y ulteriormente en el comprender, en la franqueabilidad del DASEIN. Pero la verdad vale como determinación característica de la proposición cuyo carácter derivativo es tan marcado. Según ello, las raíces de la verdad de una proposición se retrotraen a la apertura del comprender. (1). Más allá de estas indicaciones sobre el origen de la verdad de una proposición hay que registrar expresamente en su origen, el fenómeno de la adecuación.

El ser cabe los entes del mundo, el cuidado, el cuidar de, el procurar por, es desvelador. Pero al estado de franqueabilidad del DASEIN le es inherente de modo esencial el discurso. (2). El DASEIN se expresa a sí mismo al descubrir el ser de cara al ente, y como tal se pronuncia sobre el ente desvelado. La proposición comunica el ente según el modo de su manifestabilidad. El DASEIN que recibe esta comunicación se ofrece a sí mismo en esa percepción como desvelador del ente expresado. La proposición, entonces, contiene en su tema

=====

(1) Vide & 33: "La proposición como modo derivativo de la interpretación"

(2) Vide & 34



la manifestabilidad del ente, traducida en la expresión. Lo expresado se convierte, por así decirlo, en algo disponible en el mundo, presto a ser recogido y repetido. En virtud de este depósito o guarda del descubrimiento, lo expresado, eso que queda como disponible, mantiene de suyo una relación con el ente respecto del cual se formuló la proposición. La manifestabilidad es en todo caso manifestabilidad de algo... También, al repetir lo dicho por otro, el DASEIN es un ser, un estar atento al auténtico ente del que se habla. Pero se siente dispensado de una auténtica revisión del desvelamiento que le remonte a los orígenes.

El DASEIN no necesita entregarse a una experiencia original de cara al ente mismo, y sin embargo permanece referido a él. La manifestabilidad ~~xxxxxxx~~ se la apropia en muchos casos, no por su propio descubrimiento, sino de oídas. Este atenerse a lo que se dice es típico del modo de ser del "Man". Lo expresado, en cuanto tal, asume un ser con miras a los entes desvelados en la proposición. Pero si esto hay que considerarlo expresamente referido a su posibilidad de descubrimiento, ello significa que la proposición debe comprobarse en cuanto descubridora.

Ahora bien, la proposición es algo disponible, dado que, en cuanto traduce y mantiene la manifestabilidad, mantiene de suyo una referencia a los entes descubiertos. La comprobación de su ser descubridor significa ahora la comprobación de su relación con los entes. El ente al que hace referencia en esa actitud desveladora es algo disponible subsistente en el mundo. La propia referencia se da como algo subsistente. Pero estriba en que la manifestabilidad mantenida en la proposición es manifestación de... El juicio "contiene algo que es valedero, que cabe afirmar de los objetos" (Kant). Sino que la referencia recibe ahora, convertida en relación entre entes subsistentes, el carácter de subsistencia. La manifestabilidad de... conviértese en ajuste visible de algo subsistente - la proposición enunciada -, a algo subsistente - el ente mentado -. Y si el ajuste sólo se nos ofrece ya como relación entre dos simples presencias, es decir, si la índole de los miembros de la relación sólo es entendida como mera presencia, sin más diferenciaciones, entonces la relación se muestra como adecuación subsistente entre dos entes subsistentes.



La manifestabilidad del ente adopta, al ser enunciada la proposición, el modo de ser de lo disponible, del ente disponible, del ente

disponible en el mundo. Pero en cuanto en esa forma de ser - como manifestabilidad o desvelamiento de...- se mantiene una referencia a lo existente ahí, la manifestabilidad ( la verdad ) tórnase por su parte una relación entre entes que están ahí: ("intellectus" y "res").

El fenómeno existencial del desvelamiento, fundado en la franqueabilidad del DASEIN, conviértese en una peculiaridad que encierra un carácter de referencia que se resuelve en una relación subsistente. La verdad como revelación o desvelamiento de entes se ha convertido en verdad como adecuación entre dos entes que están ahí en el mundo. Con lo cual se manifiesta la ascendencia ontológica del concepto tradicional de verdad.

Lo que en el orden de las conexiones fundamentales, desde el ángulo ontológico-existencial, es último, de hecho ónticamente es lo primero e inmediato. Esto se basa en la índole del propio DASEIN. Al sumirse en el cuidado, el DASEIN se comprende partiendo de cuanto le sale al paso en el mundo. La manifestabilidad implicada en el descubrimiento viene en principio a ~~xxxxxxx~~ presentarse en lo expresado. Pero no sólo sale al paso la verdad como presencia, sino que la comprensión del "ser" en general abarca en principio todo ente como algo que está ahí. La reflexión ontológica inmediata sobre la "verdad" que ónticamente sale al paso comprende el *λόγος* (proposición) como *λόγος τινός* (proposición sobre..., manifestabilidad de...); pero interpreta el fenómeno como algo que está ahí, que aparece conforme a sus posibilidades de existencia. Como esta existencia es equiparada al sentido del ser en general, la cuestión de si esta manera de ser de la verdad y su más próxima estructura son o no originarias no puede llegar a ser una cuestión vital. La comprensión del "ser" por parte del DASEIN, comprensión dominante en un principio, y todavía no superada expresamente y a fondo, viene a encubrir de suyo el fenómeno originario de la verdad.

Tampoco podemos pasar por alto que los griegos, los primeros que desarrollan científicamente y prestan vigencia a esta comprensión inmediata del "ser", mantuvieron viva al propio tiempo una comprensión originaria, bien que preontológica, de la verdad, que llegó a imponerse - por lo menos en Aristóteles (1) - frente al encubrimiento por parte de la ontología.

=====

(1) Vide "Eth. Nic." Z. y "Met." 10





Aristóteles jamás sostuvo la tesis de que el "lugar" originario de la verdad fuera el juicio. Lo que él dice es que el **λόγος** es el modo de ser del DASEIN, ya descubriendo, ya encubriendo. Esta <sup>doble</sup> posibilidad es la que importa destacar en el papel del **λόγος** respecto de la verdad: el **λόγος** puede también encubrir. Por no haber sostenido jamás aquella otra tesis, tampoco anduvo jamás Aristóteles dispuesto a "extender" el concepto de verdad desde el **λόγος** al puro **νοεῖν**. La verdad de la **αἴσθησις** y del ver de las "ideas" es el desvelamiento originario. Y sólo porque **ἐπινοήσις** es el que primariamente descubre, puede el **λόγος** desempeñar también como **διανοεῖν** una función ~~de~~ descubridora.

La tesis de que el "lugar" genuíno de la verdad es el juicio, no sólo pretende injustificadamente ampararse en Aristóteles, sino que, en su contenido, desconoce la estructura de la verdad. No es la proposición el "lugar primario de la verdad, sino a la inversa: la proposición, como modo de apropiación del descubrimiento o de la manifestabilidad, y como modo de ser-en-el-mundo, se funda en la función desveladora según la franqueabilidad del DASEIN. La "verdad" más originaria es el "lugar" de la proposición, y es la condición ontológica que hace posible que una proposición, al ser enunciada, resulte verdadera o falsa (descubridora o encubridora) .

La verdad, en su sentido más originario, pertenece a la constitución fundamental del DASEIN. El término "verdad" designa un existencial. Con esto queda apuntada la respuesta a la cuestión del modo de ser de la verdad y del sentido en que cabe ~~xxxxxxx~~ presuponer que existe, que "se da la verdad".

c) El modo de ser de la verdad y ~~el supuesto modo~~ **el supuesto** de la verdad.

El DASEIN, en cuanto constituido por la franqueabilidad, es esencialmente en la verdad. La desvelación es un modo esencial de ser del DASEIN. Sólo en cuanto está ahí, y mientras está ahí el DASEIN, "se da" la verdad. El ente es desvelado cuando y en cuanto que el DASEIN existe. Las leyes de Newton, el principio de contradicción, toda verdad en general, son tal verdad en cuanto que el DASEIN es. Antes de que el DASEIN fuera, y desde el momento que dejara de ser, no hubo ni habría propiamente verdad alguna, porque no cabe entonces desvelamiento, manifestabilidad. Antes de ser descubiertas, las leyes de Newton no eran verdaderas: lo cual no es decir que fueran falsas, ni que lo serían en el caso de que su descubrimiento resultase ópticamente imposible. Tampoco esta "delimitación" implica mengua en lo verdadero de las "verdades".

Afirmar que las leyes de Newton no eran verdaderas ni falsas antes de él no significa que la entidad formulada por dichas leyes tras su descubrimiento no existiera previamente. Es decir simplemente que Newton convirtió esas leyes en verdades, al hacerlas aseguibles al DASEIN. Precisamente el descubrimiento viene a destacarlas como algo que ya era. Este tipo de descubrimiento es el modo de ser de la "verdad".

La existencia de "verdades eternas" es algo que, en tanto quedará probado cabalmente, en cuanto que se demuestre que el DASEIN fué y seguirá siendo por toda la eternidad. Mientras tal prueba no se aporte, la expresión es un aserto fantástico, que no se legitima por el hecho de que los filósofos hayan "creído" comunmente en él.

Toda verdad, por su modo de ser ajustado al DASEIN, lo es relativamente al ser del DASEIN. ¿Quiere esto decir que toda verdad es "subjetiva"? Si por "subjetivo" entendemos un "quedar a merced del arbitrio del sujeto", ciertamente que no, pues de suyo el descubrir es ya sustraer de esa arbitrariedad la formulación de proposiciones en su estricto sentido y poner al DASEIN ante el ente mismo. Precisamente porque la "verdad", en cuanto desvelamiento, es un modo de ser del DASEIN, puede sustraerse al arbitrio de éste. La "validez universal" de la verdad radica sencillamente en el hecho de que el DASEIN puede descubrir y comunica el ente mismo. Sólo así logra el ente vincularse cualquier enunciado, cualquier desvelación que se haga de él.



Bien entendida, ¿queda infravalorada la verdad, se atenta a ella por el hecho de que ópticamente sólo sea posible en un "sujeto", de que se mantenga o desaparezca como tal verdad al mantenerse o al desaparecer el ser del sujeto?

Desde esta concepción existencial de la verdad resulta comprensible también el sentido en que la presuponemos. ¿Por qué hemos de presuponer que se da la verdad? ¿Qué significa este "presuponer"? ¿Qué alcance tiene ese "tener que" y ese "nosotros"? ¿Qué quiere decir "se da, hay una verdad"? Presuponemos que se da la verdad porque, conforme al modo de ser del DASEIN, "nosotros somos en la verdad". No la presuponemos como algo extrínseco o "por encima" de nosotros, como algo con que nos las habemos, como ocurre respecto de otros "valores". No presuponemos nosotros la verdad, sino que es la verdad la que hace ontológicamente posible que nosotros seamos de tal modo que "presupongamos" algo. Es la verdad la que hace posible eso que denominamos presuposición.

¿Qué significa "presuponer"? Significa comprender algo como fundamento o razón de ser de otro ente. Esta comprensión del ente en sus conexiones ópticas sólo es posible sobre la base del carácter esencialmente desvelador del DASEIN. Presuponer la verdad es comprenderla como algo que constituye la razón de ser del DASEIN. Pero el DASEIN, por su constitución como cuidado, se halla ya en actitud anticipativa, es un ente que en su ser compromete de continuo sus más genuínas posibilidades. Al ser y al poder ser del DASEIN, en cuanto ser-en-el-mundo, le es esencial la apertura y el desvelamiento. Al DASEIN le compete el cuidado escrutador de lo existente en el mundo, y en su constitución como cuidado y en su actitud anticipativa se funda el más originario "presuponer". Precisamente porque este presuponerse es inherente al ser del DASEIN, también nosotros hemos de presuponernos en cuanto determinados por la franqueabilidad. Este "presuponer" el desvelamiento inherente al DASEIN no afecta a los entes que no se ajustan a la índole del DASEIN, sino únicamente al propio DASEIN. Ese dar por presupuesta la existencia de la verdad responde a la índole del DASEIN; la presuponemos porque está ya "hecha" en el ser del "nosotros".

Tenemos que presuponer la verdad, que contar con su existencia; la verdad tiene que darse en cuanto que el DASEIN queda abierto y concretado en cada caso. Ello responde a la derrelicción esencial del DASEIN en el mundo. ¿Acaso el DASEIN, como tal, ha decidido libremen-



te, ni podrá decidir el venir o no venir a serlo?" De suyo" no cabe ver por qué haya de ser descubierto el ente, por qué haya de haber verdad y haya de haber DASEIN. La refutación usual del escepticismo que niega el ser o la cognoscibilidad de la "verdad" se queda a medio camino. Lo que tal refutación demuestra en sus argumentaciones formales es simplemente que el hecho de formular un juicio presupone la verdad, que la proposición implica la verdad, que el demostrar es por su sentido un descubrir. Pero queda entonces por aclarar el por qué haya de ser así, el fundamento ontológico de esta conexión necesaria entre proposición y verdad. Como queda también completamente a oscuras el modo de ser de la verdad y el sentido de su presuposición y de ese fundamentarla ontológicamente en el DASEIN. Y encima tampoco se para mientes en que, incluso cuando nadie formula juicio, la verdad está ya presupuesta en cuanto que está ahí el DASEIN.

Tan imposible es refutar a un escéptico como demostrar el ser de la verdad. El escéptico, si efectivamente se mantiene en una negación de la verdad, tampoco es una refutación lo que ha menester. En la medida en que es y se considera escéptico, su desesperación de suicida ha extinguido el DASEIN, y con el DASEIN la verdad. La verdad es indemostrable en su necesidad porque tampoco el DASEIN puede ser para mí mismo objeto de demostración. Tan poco demostrada está la existencia de "verdades eternas" como la afirmación de que no ha habido jamás un verdadero escéptico, tal como nos lo declaran empeñadamente las refutaciones corrientes del escepticismo. Quizá los haya con más frecuencia de lo que imaginan las ingenuas invectivas dialéctico-formales contra el escepticismo.

En general, tanto en la cuestión del ser de la verdad y de la necesidad de contar con ella, como en la de la esencia del conocimiento, implántase un "sujeto ideal". Ello obedece, expresa o tácitamente, a la exigencia - justificada, pero necesitada de fundamentación ontológica - de que la filosofía tenga por tema lo "apriori", y no "hechos empíricos" como tales. Ahora bien, ¿la implantación de un "sujeto ideal" satisface esa exigencia? ¿Ese "sujeto ideal" no es al cabo un sujeto idealizado por la fantasía? Con el concepto de tal sujeto ¿no falla precisamente el apriori del sujeto meramente efectivo, del DASEIN? ¿La facticidad del DASEIN, la aprioridad del sujeto fáctico, no implica un estar con igual originalidad en la verdad y en la no verdad?



Las ideas de un "yo puro" y de una "conciencia en general" distan tanto de contener el apriori de la subjetividad efectiva, que pasan por alto, o ni siquiera ven, los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución del ser del DASEIN. Rechazar esa "conciencia en general" no significa, empero, negar el apriori; como tampoco la implantación de un sujeto idealizado garantiza la muy fundada aprioridad del DASEIN.

La afirmación de "verdades eternas" y la confusión de la "idealidad" del DASEIN, fenoménicamente fundada, con un sujeto absoluto idealizado, son residuos de la teología cristiana que perduran en la problemática filosófica.

El ser de la verdad se halla vinculado originariamente al DASEIN. Y sólo porque el DASEIN viene a estar constituido por la franqueabilidad, por el comprender, es comprensible el ser, es posible en general la comprensión de eso que denominamos "ser".

El "ser" - no el ente - se da en cuanto que se da la verdad. Y la verdad se da en cuanto que y hasta donde se da el DASEIN. Ser y verdad son cooriginarios. La significación del "el ser es", distinguiéndolo de cualquier ente, sólo cabe planteárnosla en concreto aclarando previamente el sentido del "ser" y el alcance de la comprensión del "ser" en general. Sólo entonces podemos discernir originariamente lo que es inherente al concepto de una ciencia del "ser" como tal en sus diversas posibilidades y modalidades. Y al delimitar esta indagación y su verdad cabrá delimitar ontológicamente la indagación como descubrimiento del ente y de su verdad.

Ahora bien, queda por concretar todavía la respuesta a la cuestión del sentido del "ser". ¿Qué ha aportado, para su debido planteamiento, el análisis fundamental del DASEIN realizado hasta aquí? Al despejar el fenómeno del cuidado quedó aclarada la constitución óptica del ente cuyo ser entraña la comprensión del "ser". Así, el ser del DASEIN quedó deslindado respecto de los modos del ser - disponible, a la vista, realidad - propios de los entes cuya índole difiere de la del DASEIN. Quedó dilucidado también el propio comprender, y con ello garantizada la transparencia metodológica de la comprensión interpretativa del "ser".

Si el cuidado es constitutivo originario del ser del DASEIN, ésta es la base sobre la cual habrá que traducir conceptualmente una comprensión del ser implicada en el cuidado, es decir, la base para



delimitar el sentido del "ser". Pero con el fenómeno del cuidado ¿desvélese la constitución ontológico-existencial más originaria del DASEIN? ¿La compleja estructura de ese fenómeno nos ofrece efectivamente el complejo más originario del ser del DASEIN? En general ¿la investigación hecha hasta aquí nos ha desvelado al DASEIN en su integridad?



PARTE SEGUNDA

DASEIN Y TEMPORALIDAD

=====

& 45.- El resultado del análisis fundamental previo del DASEIN y la tarea de una interpretación existencial originaria de este ente.

¿A través del análisis preparatorio del DASEIN, qué es lo conseguido, y qué es lo buscado? Hemos hallado su constitutivo fundamental, el ser-en-el-mundo, cuyas estructuras esenciales se centran en su apertura, en su franqueabilidad. La totalidad de este complejo estructural se nos reveló como "cuidado". En el cuidado estriba y se entraña el ser del DASEIN. El análisis de este ser tomó como hilo conductor lo que de antemano se fijó como esencia del DASEIN: la existencia. (& 9). Esto significa formalmente que el DASEIN es como un comprensivo poder ser que de suyo está comprometiendo ese ser. El ente en cuestión soy en todo caso yo mismo. El exámen del fenómeno del cuidado nos permitió contemplar la constitución concreta de la existencia, es decir, nos permitió considerar el cuidado en su conexión originaria con la facticidad y con la "caída" del DASEIN en el mundo.

¿Qué es lo que buscamos? La respuesta a la cuestión del sentido del "ser" en su radicalidad, y antes aún nos planteamos la posibilidad de formular y desarrollar radicalmente este problema fundamental de toda ontología. Mas, para despejar el horizonte en el que resulte comprensible el "ser", hay que escrutar la posibilidad de comprenderlo, posibilidad inherente a la constitución del ente que denominamos DASEIN. (&& 6, 21, 43). La comprensión del "ser" como elemento esencial del ser del DASEIN sólo es aclarable en su raíz sometiendo al DASEIN a una interpretación originaria de su ser.

¿Cabe considerar una interpretación originaria del DASEIN su caracterización ontológica como "cuidado"? ¿Con qué criterio cabe valorar esa analítica existencial del DASEIN para juzgar de su originalidad o no originalidad? ¿Qué es lo que, en general, se da a entender al calificar de originaria una interpretación ontológica?

La investigación ontológica es una forma posible de interpretación, ya caracterizada como elaboración y asimilación de un comprender. (& 32) Toda interpretación tiene su plan, su pre-visión y su conceptualización previa. Si como tal interpretación se convierte en tema expreso de



estudio, el conjunto de estos supuestos que denominamos la "situación hermenéutica" ha de ser aclarado y fijado previamente desde y en el contexto de una experiencia a fondo del "objeto" que nos proponemos desentrañar. La interpretación ontológica, que debe calar en la constitución peculiar del ente, tiene que presentarlo a través de una primera caracterización fenoménica según el plan que habrán de tener en cuenta los pasos ulteriores del análisis. Este proceso requiere una dirección mediante la posible pre-visión atenta a la índole del ente de que se trata. Plan y pre-visión perfilan la trama conceptual previa en la que destaquen todas las estructuras del ser.

Ahora bien, una interpretación ontológica originaria exige, no sólo una situación hermenéutica fenoménicamente ajustada y calibrada, sino la seguridad expresa de haber contado con una visión cabal del ente en cuestión considerado en su integridad. No basta un esbozo inicial del ser de este ente, aunque esté fenoménicamente fundado. El enfoque del ser ha de centrarse más bien en la unidad de los elementos estructurales correspondientes. Es entonces cuando el problema del sentido unitario de la totalidad del ser del ente puede plantearse y resolverse con seguridad en el plano fenoménico.

¿El análisis existencial del DASEIN surgió de una situación hermenéutica tal que garantizara la originalidad de ese análisis desde el punto de vista ontológico fundamental? ¿Cabe pasar desde el resultado obtenido - que el ser del DASEIN es el cuidado - a la cuestión de la unidad originaria de ese complejo estructural?

¿Qué hay de la pre-visión que ha orientado hasta aquí el proceso ontológico? Hemos definido la idea de existencia como un comprensivo poder ser, como un haz de posibilidades que comprometen su propio ser. Este poder ser, en cuanto mío en cada caso, es libre para adoptar una actitud auténtica o inauténtica o de indiferencia modal. (& 9). Hasta aquí la interpretación se limitó - ateniéndose a la cotidianidad en sus pautas medias - al análisis del existir indiferente o inauténtico. Por este camino podía ya y tenía que lograrse una determinación concreta de la existencialidad de la existencia; pero lo cierto es que la caracterización ontológica de la constitución de la existencia acusó una deficiencia esencial. Existencia denota un poder ser, sobre todo un poder ser auténtico. Pues bien, mientras en la idea de existencia no se incluya la estructura existencial del auténtico poder ser, la pre-visión que lleva a una interpretación existencial carecerá de sentido originario.





¿ Y qué hay del propósito y del plan y de la predisponibilidad de la situación hermenéutica con la que hemos contado hasta aquí? ¿Cuándo y cómo se aseguró el análisis existencial de que, partiendo de la trivialidad cotidiana, lograría captar fenomenológicamente el DASEIN en su integridad, del uno al otro cabo? Cierto que se afirmó que el cuidado compendia el complejo estructural constitutivo del DASEIN (& 41) Pero ¿este punto de partida en la interpretación no implica la renuncia a la posibilidad de contemplar el DASEIN en su integridad unitaria? La cotidianidad es precisamente el ser que transcurre "entre" el nacimiento y la muerte. Si la existencia determina el ser del DASEIN, y si en la esencia de éste entra también constitutivamente el poder ser, el DASEIN, mientras existe, mientras tiene ante sí un poder ser, no es todavía plenamente. El ente cuya esencia se forja en la existencia ofrece una resistencia esencial a ser captado en su integridad. La situación hermenéutica hasta aquí, no sólo no se ha asegurado de que abarca en su integridad el ente, sino que resulta muy problemática la posibilidad de abarcarlo, y cabe pensar si el intento de una interpretación ontológica originaria del DASEIN no está condenado a estrellarse contra la índole de este ente.

Lo que entonces resulta incontestable es que el análisis existencial del DASEIN hecho hasta aquí no puede considerarse originario. En su trazado previo se tuvo únicamente en cuenta el ser inauténtico del DASEIN, y éste incompleto. Si la interpretación del ser del DASEIN ha de ser la base originaria para el desarrollo de la cuestión ontológica fundamental, habrá que dilucidar antes existencialmente el ser del DASEIN en su posible autenticidad e integridad.

Se impone entonces la tarea de plantear y proyectar el DASEIN como un todo. Pero esto significa plantear la cuestión del repertorio completo de sus posibilidades y perspectivas. En el DASEIN, mientras existe, falta siempre algo que él puede ser y que será. Y en esto que aún falta figura el "final". El "final" del ser-en-el-mundo es la muerte, y este final, inherente al poder ser, a la existencia, delimita y determina en cada caso la posible totalidad del DASEIN. Además, este ser del DASEIN proyectado hacia ese final de la muerte, este ser enfocado en su integridad, sólo puede dilucidarse fenoménicamente en su posible totalidad si logramos un concepto ontológicamente cabal, es decir, existencial de la muerte.



La muerte, por lo que respecta al DASEIN, estriba en un estar ónticamente a la muerte, en un ser bajo el signo de la mortalidad, moribundo en el sentido estricto y profundo del término. La estructura existencial de este ser muéstrase como la constitución ontológica del poder de realización total del DASEIN. El DASEIN entra con todo su existir en el proyecto, en el acervo previo existencial. Pero ¿puede el DASEIN existir propriadamente en su integridad? ¿Cómo determinar en general lo genuíno de la existencia, sino refiriéndola al propio existir? ¿De dónde tomamos el criterio válido para considerarlo? Sin duda que es el propio DASEIN el que ha de depararnos en su ser la posibilidad y la modalidad de su existencia genuína, pues no cabe ni ónticamente imponérsela ni ontológicamente inventarla. Ahora bien, el testimonio del auténtico poder ser lo da la conciencia, y este fenómeno del DASEIN que denominamos "conciencia" requiere, al igual que la muerte, una auténtica interpretación existencial. Esta interpretación lleva a reconocer que el auténtico poder ser del DASEIN estriba en querer-tener-conciencia. Y esta posibilidad óntica tiende, conforme a su sentido del ser, a determinarse ónticamente por un estar a la muerte en el sentido ya apuntado.

Al registrar un poder ser total propio del DASEIN, la analítica existencial se asegura de la constitución del ser originario del DASEIN; pero el poder ser, en su conjunto, se ofrece como modo del cuidado. Con lo cual queda asegurada también la base fenoménica indispensable para una interpretación originaria del sentido del ser del DASEIN.

Pero el fundamento ontológico originario de la existencialidad del DASEIN es la temporalidad. La totalidad estructural del ser del DASEIN como cuidado resulta existencialmente comprensible desde esa temporalidad. Pero la interpretación del sentido del ser del DASEIN no puede limitarse a esa comprobación; el análisis existencial del DASEIN desde el ángulo de la temporalidad requiere una verificación concreta; las estructuras ontológicas del DASEIN ya precisadas han de mostrárenos retrospectivamente en su sentido temporal. Mediante esta recapitulación del análisis fundamental preparatorio del DASEIN penetramos mejor el fenómeno de la temporalidad, y desde ella cabe muy luego comprender por qué el DASEIN es y puede ser histórico en el fondo de su ser, dando lugar como tal a la historiografía.



Si la temporalidad constituye el sentido originario del ser del DASEIN, y en ello le va su propio ser, el cuidado ha de emplear y gastar "tiempo", y ha de contar "con el tiempo". La temporalidad del DASEIN trae consigo y configura este "contar con el tiempo". El "tiempo" ahí experimentado es el aspecto fenoménico más inmediato de esa temporalidad, y el que da lugar a la comprensión cotidiana de ese tiempo, la que forja y divulga su concepto tradicional.

El esclarecimiento del origen del "tiempo" en el que se encuentran y relacionan los entes del mundo, del tiempo como intratemporización, ofrece una posibilidad esencial de maduración, de sazón, de temporalidad. Con ello se facilita la comprensión de una todavía más originaria puesta a punto de la temporalidad, y hé ahí la base para una comprensión del ser, básica a su vez para el ser del DASEIN. En el horizonte del tiempo es donde pueden efectuarse el proyecto y las perspectivas de un sentido del "ser".

De ahí que la investigación desarrollada en esta parte haya de recorrer los siguientes estadios: El posible ser total del DASEIN y el "estar a la muerte" (Cap.1); la comprobación por parte del DASEIN, conforme a su propia índole, de un auténtico poder ser, y la capacidad de decisión (Cap.2); El poder ser total, propio del DASEIN, y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (Cap.3); Temporalidad y cotidianidad (Cap. 4); temporalidad e historicidad (Cap. 5); temporalidad e intratemporización, dando origen al concepto vulgar de tiempo (Cap. 6) (1)

=====

(1) En el siglo XIX Kierkegaard reflexionó expresamente y a fondo en el plano óntico sobre el problema de la existencia. Pero la problemática existencial le es tan ajena, que en el plano ontológico discurre bajo el imperio de Hegel y de la filosofía antigua según la visión hegeliana. Por ello son más interesantes filosóficamente sus obras "de edificación" que las teoréticas, salvo el tratado sobre el concepto de la angustia.



CAPITULO PRIMERO

EL POSIBLE SER INTEGRAL DEL DASEIN Y EL ESTAR A LA MUERTE

=====

& 46.- La aparente imposibilidad de una aprehensión y determinación ontológica del ser del DASEIN en su integridad.

Las deficiencias de la situación hermenéutica que sirvió de base al análisis precedente deben ser superadas. Recapitulando cuanto supone la consideración del DASEIN en su integridad hemos de comenzar por preguntarnos si, en cuanto existente, resulta accesible en su pleno ser. Parece que hay razones de peso en contra, razones fundadas en la propia constitución del ser del DASEIN.

El cuidado, que configura la totalidad del complejo estructural del DASEIN, contradice manifiestamente, según su sentido ontológico, un posible ser total y acabado del DASEIN. El elemento primario del cuidado, un mantenerse en vilo "anticipandose a sí mismo", significa que el DASEIN existe en razón y con miras a sí mismo. "Mientras es", compórtase hasta el final referido a su propio ser. Incluso cuando, existiendo aún, ya no tiene nada en perspectiva y "ha cerrado su cuenta", su ser sigue determinado todavía por ese estar asomado a, pendiente de.... Así, la desesperanza, por ejemplo, no le arranca de sus posibilidades, sino que tan sólo denota un modo peculiar de ser respecto de éstas. El desilusionado estar ya "resignado pasivamente a todo", a lo que venga, tampoco deja de entranar ese estar de algún modo pendiente, avizorando el horizonte. Este elemento o momento estructural del cuidado nos da a entender inequívocamente que en el DASEIN detéctase siempre el hueco de algo que, como posibilidad suya, aún no es "efectivo". En su constitución radica "la constante expectativa de lo inacabado". Este ser pendiente de un poder ser parece minar de antemano el sentido de integridad o de plenitud cuando consideramos el DASEIN.

Desde el momento que "existe" de suerte que nada en él queda ya por ser, una vez cerrado el horizonte de sus posibilidades, el DASEIN se convierte en un no ser-ya-ahí. Zanzar esa expectativa implica su aniquilamiento. Mientras está ahí como ente, el DASEIN no ha alcanzado su integridad; y al alcanzarla, ese logro determina sencillamente el dejar ya de ser-en-el-mundo. Ya nunca más será experimentable como ente.



El fundamento de la imposibilidad de experimentar ópticamente el DASEIN como un todo cabal, y, por tanto, de la imposibilidad de determinar lo ontológicamente en su ser íntegro, no estriba en una imperfección de la facultad cognoscitiva; el obstáculo lo ofrece el propio ser del DASEIN. Lo que ni por asomo puede constituir una experiencia de aprehensión del DASEIN escapa radicalmente a toda posibilidad de experimentación. ¿No será entonces una osadía condenada al fracaso el intento de descifrar la integridad ontológica del DASEIN?

La actitud "anticipativa" de avizorar posibilidades es algo esencial a la estructura del cuidado. ¿Pero será válido y concluyente lo que de ahí inferimos? ¿La imposibilidad de aprehender el DASEIN en su integridad no será al cabo la conclusión de una argumentación puramente formal? ¿No habremos considerado de pronto, a la ligera, el DASEIN como simple presencia, a la que constantemente se le va atribuyendo un "todavía no" oteable? ¿La argumentación ha captado ese "no-ser-todavía", y ese "anticiparse" y estar pendiente, en su genuíno sentido existencial? Al hablar de "final" y de "totalidad" hemos ajustado, acordado el contenido y el alcance de estas expresiones al fenómeno del DASEIN? ¿El término "muerte" tenía una significación biológica, o una significación ontológico-existencial, una significación suficientemente delimitada? ¿Hállanse realmente agotadas todas las posibilidades de acceso al DASEIN en su integridad?

Hay que responder a estas interrogantes antes de descartar por vano el problema de la integridad del DASEIN, problema que, tanto desde el lado óptico acerca de un posible poder ser total, como desde el lado ontológico acerca de la constitución del ser del "final" y de la "totalidad", obliga a analizar positivamente ciertos fenómenos de la existencia no abordados hasta ahora. En el centro de estas consideraciones surge la caracterización ontológica del ser de cara a la finitud, condicionado por esa finitud, propio del DASEIN, y la obtención de un concepto existencial de la muerte.

Las indagaciones a este respecto ordenanse del siguiente modo: la experimentabilidad de la muerte de los otros y la posibilidad de aprehender un DASEIN íntegro (& 47); ~~espectativa~~ expectativa, final y totalidad (& 48); delimitación del análisis existencial de la muerte, frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno (& 49); bosquejo de la estructura ontológico-existencial de la muerte (& 50); el estar a la muerte y la cotidianidad del DASEIN (& 51); el estar



a la muerte, según la trivialidad cotidiana, y el cabal concepto existencial de la muerte (& 52); bosquejo existencial de un auténtico estar a la muerte (& 53).

& 47.- La experimentabilidad de la muerte de los otros y la posibilidad de aprehender el DASEIN en su integridad.

Alcanzar el DASEIN su culminación en la muerte es al propio tiempo dejar ya de ser ahí. El tránsito al "no ser ya ahí" priva al DASEIN de la posibilidad de experimentar cabalmente ese paso y de comprenderlo empíricamente. Privado de semejante comprensión por lo que a él concierne, le impresiona aún más la muerte de los otros, y entonces parece que en éstos le resultará "objetivamente" accesible tal acabamiento. Dado que esencialmente es un "ser con" los otros, el DASEIN va a poder obtener una experiencia de la muerte, y ~~este~~ este modo de ofrecérsenos "objetivamente" la muerte podrá también facilitar una precisión ontológica de la totalidad del DASEIN, la plena comprensión de su integridad.

¿Esta salida tan sencilla, partiendo de que el DASEIN es un "ser con", y convirtiendo el DASEIN ajeno que llega a su final en tema sucedáneo para el análisis de la totalidad del DASEIN, nos conduce a la meta propuesta?

Al consumarse en la muerte, el DASEIN de los otros es también un "no-ser-ya-ahí", un no-ser-ya-en-el-mundo. ¿No es ésta la significación del morir: salir-del-mundo, perder el ser-en-el-mundo? Pero este no ser ya en el mundo, cuando uno ha muerto, todavía - extremando la idea - es un ser, en cuanto que aún nos encontramos ahí con la presencia de algo corpóreo. En el morir de los otros cabe experimentar ese fenómeno del ser, muy digno de atención, que puede definirse como el declive de un ente desde la forma de ser del DASEIN - de un "ser ahí" que denominamos "vida" - a un no ser ya ahí. El final del ente en cuanto DASEIN es el comienzo de ese ente en cuanto algo que meramente está aún ahí.

Esta interpretación del tránsito, del paso del "ser ahí" al mero estar ahí presente todavía, no se ajusta a la realidad fenoménica, puesto que el ente que permanece ahí no lo consideramos mera cosa corpórea. Incluso, teóricamente considerado, el cadáver sigue siendo posible objeto de la anatomía patológica, que tiende a comprender desde una orientación basada en la idea de ~~la~~ vida. Lo que está



ahí aún ante nosotros es más que una cosa material sin vida: su falta de vida es un haber dejado de vivir.

Pero tampoco el registrar este rasgo de una cierta permanencia agota el complejo fenoménico del DASEIN.

El "muerto", no ese cuerpo yacente, el que fué arrancado de junto a los deudos que le sobreviven, es objeto todavía de un "cuidado" que se manifiesta en los funerales, en el entierro, en cierto culto a su sepultura. ¿Por qué? Porque se trata de algo más que un objeto del que haya que ocuparse. Sus deudos siguen con él en un pensativo y dolorido demorarse, en un modo de solicitud que se traduce en honrarle. Por tanto, la relación con los muertos tampoco puede considerarse como un ocuparse de algo que está ahí a mano.

En semejante relación el muerto ya no está realmente "ahí". Pero el "ser con" sigue significando cierta convivencia en el mismo mundo, en un mundo que el muerto dejó atrás, pero en el que todavía quienes le sobreviven pueden estar "de alguna manera con él".

Cuanto más adecuadamente captamos el fenómeno del no ser ya ahí el muerto, más claro advertimos que este "ser con él" no depara la experiencia de lo que fué su llegada al final. La muerte se considera una pérdida, pero es algo más de lo que puedan experimentar los supervivientes. En el sufrimiento producido por esa pérdida no se experimenta la pérdida del ser tal como la sufrió quien lo ha perdido. No experimentamos en su genuíno sentido el morir de los otros; a lo sumo "asistimos a su muerte".

Y aun en el caso de que fuera posible, viable, el hacernos cargo "psicológicamente" del morir de los otros, estaríamos muy lejos aún de haber captado lo que sea esa llegada al final. La cuestión que aquí nos planteamos es la del sentido ontológico del morir, por parte del que muere, como una posibilidad de su ser; no la del modo como el muerto pueda seguir siendo ahí con quienes le sobreviven. El recurso de analizar el final y la totalidad del DASEIN mediante la experiencia de la muerte ajena no puede darnos, ni óptica ni ontológicamente, lo que pretende poder dar. Descansa en un supuesto que a su vez supone un desconocimiento absoluto de la índole del DASEIN: el supuesto de que aquí cabe el sucedáneo, de que un DASEIN puede ser sustituido por otro a nuestro arbitrio, de suerte que lo que no puede ser experimentado en el propio DASEIN resulte accesible en el ajeno. Con todo, ¿es efectivamente tan infundado ese supuesto?



Entre las posibilidades de nuestra vida de relación figura indiscutiblemente la de que un DASEIN sea sustituido o representado por otro. En la cotidianidad de cuanto trae consigo el cuidado se recurre constantemente y de muy diversas formas a tal posibilidad. Todo dirigirse a..., todo aportar o contribuir..., es susceptible de representación en ese "ámbito del mundo". El vasto repertorio de modos de ser-en-el-mundo susceptibles de representación no se limita a ciertos modos típicos de las relaciones comunales, sino que alcanza al ámbito profesional, de clase, de edades y fases de la vida. Esta representación, por su sentido, es siempre "en" o "respecto de" algo, afecta al cuidarse u ocuparse de algo. Pero el DASEIN cotidiano compréndese en principio y de ordinario por aquello de que se ocupa y preocupa: uno es aquello en que anda metido o interesado. En cuanto a este ser, a este trasiego y concierto cotidianos en el mundo bajo el signo del cuidado, la representatividad es, no sólo posible en general, sino ingrediente constitutivo de la convivencia. Aquí frecuentemente un DASEIN puede y hasta tiene que "ser" el otro, dentro de ciertos límites y salvedades.

Sin embargo, tal representación o sustitución es de todo punto imposible cuando el DASEIN se halla en el trance final. Nadie puede asumir el morir del otro. Podrá uno "ir por otro a la muerte"; pero esto significa que va a sacrificarse por él "en una cosa determinada", no que vaya a asumir ni remotamente su muerte. Morir es algo que cada DASEIN tiene que cumplir por su exclusiva cuenta. Esencialmente, ineludiblemente, la muerte es en cada caso la mía, una posibilidad de ser con la que ha de habérselas el propio DASEIN. En el trance de morir se advierte bien que la muerte está constituida ontológicamente por y a través de la existencia singularísima (& 9). El morir no es un acaecimiento que se da ahí, ni una actuación transferible, sino un fenómeno que ha de ser comprendido existencialmente y en un sentido determinado que importa precisar más a fondo.

Si ese "finalizar" que denominamos morir viene a culminar y a cerrar la trayectoria total del DASEIN, el ser de esta totalidad ha de concebirse como fenómeno existencial de cada DASEIN. En el "finalizar", y en la culminación que ese finalizar implica, no cabe sustitución ni representación alguna. La salida propuesta desconoce este hecho existencial cuando propone el morir de los otros como tema **Su**cedáneo para el análisis de la integridad del DASEIN.





Sigue fallando, pues, el intento de hacer accesible fenoménicamente esa integridad. Sin embargo, el resultado de estas reflexiones no es negativo, dado que se han desarrollado bajo una orientación, aunque rudimentaria, fenoménica. La muerte se nos ha ofrecido como fenómeno existencial, y esto orienta la investigación hacia el propio DASEIN en ese sentido existencial, con lo que el análisis de la muerte, del morir, habrá de conceptuar de modo puramente existencial ese fenómeno, so pena de renunciar a su comprensión ontológica.

Además, al caracterizar el paso del "ser-ahí" al "no-ser-ya-ahí" como un no-ser-ya-en-el-mundo, se vió que ese salir-del-mundo el DASEIN, cuando se trata del morir, tiene que diferenciarse radicalmente del salir-del-mundo cualquier otro ser meramente vivo. El finalizar del mero viviente lo designamos terminológicamente como un acabar. La diferencia hay que captarla deslindando el final correspondiente al DASEIN y el final de una simple vida (& 10). Sin duda que podemos considerar el morir desde un ángulo bio-fisiológico; pero tampoco el concepto médico de "exitus" es confundible con el de acabamiento o cesación de la vida.

Todas estas consideraciones en torno a la posibilidad de aprehender ontológicamente la muerte hacen ver claro que, si sustituímos el DASEIN por entes de otra índole (meramente subsistentes o vivientes), desnaturalizamos la interpretación del fenómeno de la muerte en su mismo punto de arranque. Habrá que proseguir, pues, el análisis, tratando de precisar ontológicamente fenómenos constitutivos tales como "final" y "totalidad" o "integridad".



& 48.- Espectativa, final y totalidad.

La caracterización ontológica del final y de la totalidad, dentro de nuestra investigación, sólo puede ser provisional. Para su cabal desarrollo no basta con poner de manifiesto la estructura formal de ese final y de esta totalidad, sino que precisa desentrañar sus posibles variantes estructurales regionales, desformalizadas, referidas a cada ente determinado en su contenido material, y perfiladas en su peculiar ser. Esta tarea presupone a su vez una interpretación suficientemente unívoca y positiva de los modos del ser, que postulan una división regional del universo de los entes. Pero la comprensión de estos modos del ser exige una idea clara del ser en general. Nos encontramos entonces con que el análisis ontológico del final y de la totalidad tropieza, no sólo con la amplitud y complejidad del tema, sino con la dificultad fundamental de que su cabal planteamiento ha de dar por conocido y sentado ese sentido del "ser" en general, que es precisamente lo que se busca en esta indagación.

Las consideraciones siguientes miran sobre todo a las variantes y a los matices del final y de la totalidad que, en cuanto determinaciones ontológicas del ~~del~~ DASEIN, deben orientar la interpretación originaria de este ente. Atendiendo a la ya apuntada constitución existencial del DASEIN, importa discernir hasta qué punto estos conceptos de "final" y de "totalidad", que surgen desde el primer momento, puedan resultar adecuados o inadecuados ontológicamente al DASEIN, por indeterminados que se nos ofrezcan categorialmente. No admitirlos implica remitirlos positivamente a su sector específico. Con ello confírmase la comprensión del final y de la totalidad como existenciales, lo cual garantiza la posibilidad de una interpretación ontológica de la muerte.

Ahora bien, esa amplia orientación del análisis no puede significar que tales conceptos existenciales hayan de obtenerse por vía deductiva. Más bien, a la inversa, hay que arrancarle al DASEIN el sentido existencial de ese llegar-al-final, y mostrar cómo y en qué sentido pueda este "finalizar" constituir la plenitud óntica del ente que existe.

Lo dilucidado hasta aquí en torno a la muerte cabe formularlo en tres proposiciones: 1ª Al DASEIN le es inherente, mientras es, un "todavía no" que está llamado a ser. El DASEIN es una constante expectativa. 2ª Este caminar hacia su final el ente que aún no está acabado, esta realización de la expectativa, tiene el carácter de un no ser ya ahí. 3ª El llegar al final entraña un modo de ser del

DASEIN que en ningún caso es susceptible de sustitución o participación efectiva.

El DASEIN acusa una nota perenne de incompleto o inacabado, que se zanja con la muerte. Pero ¿el hecho fenoménico de que ese "todavía no" pertenezca al DASEIN mientras existe, podemos interpretarlo como espectativa de algo que le falta? ¿Respecto de qué ente consideramos esa expectativa? La expresión denota que algo pertenece a un ente y que no lo tiene aún. En tanto le falta, en cuanto que de algún modo le pertenece: la idea de falta es aquí correlativa de la de pertenencia. Falta, por ejemplo, el resto del pago de una deuda, mientras no se dispone de ese resto. Saldarlo, cancelar esa deuda, es ir reintegrándola de suerte que vaya completándose, por así decirlo, hasta juntar la suma debida. Faltar, estar pendiente, significa que todavía no está integrado eso que corresponde. Ontológicamente hay ahí un no disponer de ciertas fracciones que han de aportarse, fracciones cuya índole es la misma que la de aquella parte que está ya a nuestra disposición y que se mantiene sin que el hecho de ingresar el resto venga a modificarla. Dicho resto queda liquidado mediante una reintegración fragmentada que va acumulándose. El ente en el que aún falta algo, determinando una expectativa, tiene la forma de ser de lo disponible. Y el conjunto de esos fragmentos lo caracterizamos como suma.

Lo incompleto o descabado, correspondiente a tal modo de suma, esa falta que es al propio tiempo expectativa, no puede en absoluto caracterizar ontológicamente ese "todavía no" que, como posible muerte, pertenece al DASEIN. El DASEIN, por su índole, no es algo disponible en el mundo. Su integración, tal como el DASEIN se nos muestra "en su curso" hasta que éste culmina, no se constituye mediante una ininterrumpida prolongación, ni mediante remiendos del ente que está ya ahí de algún modo en algún lugar. Aquí el DASEIN, al asumir el "todavía no" que le faltaba, no queda integrado, porque entonces ya no es. El DASEIN existe siempre, en cada caso, de manera que su "todavía no" le pertenece. Pero ¿no hay ningún otro ente, cuya índole no haya de ser la del DASEIN, y al cual, manteniéndose en su genuino ser, pueda pertenecerle un "todavía no"?

Decimos, por ejemplo, que a la luna le falta aún el último cuarto para ser "luna llena". Aquí el "todavía no" va reduciéndose conforme desaparece la sombra que la ocultaba. Pero la luna realmente nunca dejó de ser para nosotros un todo; aparte de que jamás, ni cuando llena,



es perceptible en su totalidad, aquí el "todavía no" no significa que le falte alguna de sus partes no incorporada aún al conjunto, sino que esa falta afecta tan sólo a nuestra percepción. En cambio, el "todavía no" respecto del DASEIN denota, no sólo imperceptibilidad transitoria o intermitente para nuestra experiencia o para la ajena, sino efectiva falta; afecta, no a su aprehensibilidad, sino a su posible ser o no ser. El DASEIN, como tal, ha de llegar a ser lo que todavía no es. Según esto, para poder determinar comparativamente el ser de ese "todavía no" respecto del DASEIN, debemos considerar ciertos entes cuya índole entraña un proceso, un *llegar a ser*.

Decimos, por ejemplo, que la fruta verde va hacia su madurez. En ese proceso de maduración no se le va añadiendo fragmentariamente lo que ella no es aún, sino que es ella misma la que va madurando, y esto caracteriza su propia condición, su ser como tal fruta. Todo lo que, forzando la imaginación, cupiera agregarle no lograría suprimir o superar su inmadurez si ella no fuese de suyo madurando. El "todavía no" de la inmadurez no denota algo extrínseco, algo que pueda o no sobrevenirle, sino que está entrañado en la propia fruta conforme a su específico modo de ser. La suma aún incompleta resulta indiferente respecto del resto que falta; estrictamente hablando, ahí no cabe ni indiferencia ni no indiferencia. En cambio, a la fruta en proceso de maduración, no sólo no le es indiferente la inmadurez como algo extraño o distinto de ella, sino que madura desde esa inmadurez, es inmadurez madurando. Aquí el "todavía no" está inserto ya en su propio ser como constitutivo, no como una determinación cualquiera. Análogamente, también el DASEIN, en cuanto es y mientras es, es ya en todo caso su "todavía no". (1).

=====

(1) La diferencia entre "todo" y "suma" - *ὅλον* y *κᾶν*, "totum" y "compositum" - es conocida desde Platón y Aristóteles. Esto no quiere decir que sea conocida científicamente y con adecuada conceptualización la sistemática de las variantes categoriales implicadas en tal diferencia. Como iniciación de un análisis más acabado de las estructuras en cuestión vide E. Husserl: "Investigaciones lógicas", T.II: "Acerca de la doctrina del todo y de las partes".



Lo que constituye en el DASEIN su carácter de "inacabado o incumplido", su estado de perenne expectativa, no es la falta de integración por vía de "suma", ni menos todavía un no-haber-sido-aún-accesible, sino un "todavía no" que en todo caso será un DASEIN en cuanto ente en su genuino ser. La comparación con la madurez de la fruta, si bien registra ciertas coincidencias, acusa diferencias esenciales. Al advertirlas, hemos de reconocer la imprecisión de cuanto llevamos dicho hasta aquí sobre el final y el finalizar.

Aunque también el madurar, específico ser de la fruta, se ajusta formalmente al DASEIN en cuanto forma de ser del "todavía no" (de la inmadurez en este caso), dado que ambos son ya su "todavía no" en un sentido más impreciso, esto no puede significar que el "final" cuando pensamos en la madurez y el "final" cuando pensamos en la muerte ofrezcan idéntica estructura ontológica. Al madurar, alcanza la fruta su perfección y plenitud. ¿Pero cabe pensar que la muerte, al llegar a ella el DASEIN, denota o reporta perfección y plenitud en ese mismo sentido? Ciertamente el DASEIN ha consumado con la muerte su carrera; pero ¿quiere ello decir que ha colmado con la muerte sus posibilidades específicas? ¿No es entonces cuando se ve privado de ellas? Por otra parte, al DASEIN que no ha alcanzado la plenitud le llega también su final; y, para lograr su madurez, tan no necesita el DASEIN de la muerte, que puede muy bien haberla rebasado antes de ese trance. Y las más veces muere sin haberla alcanzado, quizá hecho una ruína y consumido.

Finalizar no significa necesariamente alcanzar la plenitud. Por ende, es preciso considerar en qué sentido cabe concebir la muerte como un finalizar del DASEIN.

Finalizar significa en principio terminar, cesar, y esto tiene ontológicamente diversos sentidos. La lluvia cesa: ya no está ahí, ya no llueve. El camino termina: esta terminación no denota que el camino desaparezca, sino que queda visiblemente delimitado. Finalizar, pues, en cuanto terminar o cesar, puede significar un desaparecer o un aparecer terminado. Y esta segunda acepción puede, a su vez, significar que algo queda inconcluso - así, por ejemplo, aparece cortado, interrumpido, un camino en construcción -, o que se ha concluido positivamente algo que sigue ahí, por ejemplo, al dar la última pincelada a un cuadro.

Ahora bien, ese finalizar, en el sentido de quedar ultimado, no implica de suyo plenitud. Pero lo que aspira a la plenitud tiene que



alcanzar su posible y exacta conclusión. Plenitud es un modo consolidado, cumplido, de quedar concluso; y eso sólo es posible como determinación de una presencia o de una disponibilidad.

También el finalizar, en el sentido de cesar o desaparecer, puede ofrecer diversas modalidades según la índole del ente. Decir que la lluvia ha finalizado es decir que ha desaparecido. Acabarse el pan es haberse consumido, no estar ya ahí disponible.

A ninguno de estos modos del finalizar se ajusta en sus rasgos el sentido de la muerte como final del DASEIN. Si entendiéramos el morir como un finalizar conforme a alguno de estos modos, vendríamos a equipararlo a algo ahí presente o disponible. Así como el DASEIN, mientras es, entraña su "todavía no", así entraña también su término. El término que la muerte implica no es mero acabamiento, sino un ser hacia ese final. La muerte es un modo de ser que el DASEIN asume desde el momento que existe. "Tan pronto como un hombre viene a la vida, es ya bastante viejo para morir" (1)

Finalizar, en el sentido de ser bajo la expectativa del fin, caminando hacia el final, es algo que debemos esclarecer ontológicamente considerando la índole del DASEIN. Es de presumir que la posibilidad de existir el "todavía no", con una realidad que se anticipa a la llegada de ese final, sólo resulta comprensible precisando existencialmente dicho finalizar. La dilucidación existencial del ser bajo la expectativa del final es la que ofrece una base suficiente para delimitar qué sentido tenga el hablar de una totalidad del DASEIN, de si esta integración ha de estar constituida por o mediante la muerte como "final".

El intento de comprender esa integridad partiendo del esclarecimiento del "todavía no", y pasando por la caracterización del finalizar, no nos condujo a la meta propuesta. Tan sólo nos mostró negativamente que ese "todavía no" que late en cada DASEIN rechaza una interpretación que lo reduzca a mera carencia. El final al que mira la existencia del DASEIN no queda adecuadamente definido por un hallarse al cabo. Y, al propio tiempo, debe quedar claro que ha de invertirse el proceso. Una caracterización positiva de los fenómenos en cues-

=====

(1) "Der Ackermann aus Böhmen", ed. por A. Bernt y K. Burdach ("Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung", ed. por K. Burdach, T. III, Parte 2ª) 1917, Cap. XX, p. 46.



ción - "no-ser-todavía", finalizar, totalidad - sólo se logra mediante una orientación unívoca basada en la constitución del ser del DASEIN. Esta univocidad queda asegurada negativamente contra cualquier error o desviación fijándonos bien en el sector a que pertenecen las estructuras del final y de la totalidad que se hallan contrapuestas ontológicamente a las del DASEIN.

La interpretación analítico-existencial positiva de la muerte y de su carácter de final hay que desarrollarla al hilo de la constitución fundamental del DASEIN precisada hasta aquí, al hilo del fenómeno del cuidado.

& 49.- Delimitación del análisis existencial de la muerte frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno.

La univocidad de la interpretación ontológica de la muerte debe asegurarse con expresa conciencia de qué temas no cabe plantear, entre otras razones, porque por ahí no obtendríamos información ni orientación.

En su más amplio sentido la muerte es un fenómeno de la vida. La vida ha de comprenderse como una forma de ser que implica un "ser-en-el-mundo". Para su fijación ontológica el DASEIN sólo puede ofrecer una orientación negativa. El DASEIN puede ser enfocado como pura vida. Un planteamiento bio-fisiológico de la cuestión requiere su encuadre en el ámbito del ser que conocemos como el mundo animal y vegetal. En este ámbito cabe obtener, mediante comprobaciones ópticas, datos y estadísticas sobre la duración de la vida de las plantas, de los animales, de los hombres; cabe descubrir relaciones entre la duración de la vida, la reproducción y el crecimiento; y cabe indagar las causas, los dispositivos, las formas y los modos de presentarse la muerte. (1)

En el fondo de esta investigación óptico-biológica de la muerte late una problemática ontológica. Queda entonces en pie la cuestión de cómo determinar la esencia ontológica de la muerte partiendo de la esencia ontológica de la vida. En cierto modo lo que ha sido siempre



(1) Vide a este respecto la amplia exposición de E. Korschelt: "Lebensdauer, Alter und Tod", 3ª ed. 1924. Vide también, en especial, la copiosa bibliografía, a partir de la pág. 414.

decisivo a este respecto es la investigación óntica de la muerte. En ella cuentan unas nociones previas, más o menos claras, de la vida y de la muerte que requieren un diseño a través de la ontología del DASEIN. En esta ontología del DASEIN proyectada hacia la ontología de la vida el análisis existencial de la muerte se subordina a una caracterización de la constitución fundamental del DASEIN.

Al acabamiento de un ser vivo lo denominamos sucumbir. En la medida en que el DASEIN tiene su muerte fisiológica atemperada a la vida - aunque no ónticamente aislada, sino codeterminada por su forma originaria de ser -, el DASEIN puede acabar sin una muerte auténtica; puede, al margen de su condición, simplemente dejar de vivir. Morir resulta el término adecuado a un modo de ser en que el DASEIN existe sintiéndose mortal, viviendo bajo el signo de la mortalidad. Según esto cabría decir que el DASEIN propiamente no acaba, no sucumbe. Pero dejar de vivir es algo que sólo puede hacerlo en cuanto que muere. La indagación bío-médica de este dejar de vivir puede lograr resultados ontológicamente significativos si se asegura la orientación fundamental para una interpretación existencial de la muerte. ¿O acaso habrá que considerar también primordialmente la enfermedad y la muerte en general, incluso desde el aspecto médico, como fenómenos existenciales?

La interpretación existencial de la muerte es previa a cualquier biología y ontología de la vida, y base de toda investigación biográfico-histórica y étnico-psicológica de la muerte. Una "tipología" del "morir", como caracterización de los estados y modos en que "es vivido" el dejar de vivir, presupone ya el concepto de muerte. Además, una psicología del "morir", lo que nos explica es, más que ese morir, "el vivir del moribundo". Lo cual responde al hecho de que el DASEIN en rigor no muere, o por lo menos no vive ese efectivo cesar de vivir. Asimismo, las concepciones de la muerte en los primitivos, sus comportamientos y actitudes ante la muerte, manifestados en la magia y en el culto, aclaran en principio la comprensión del DASEIN, cuya interpretación postula ya una analítica existencial y el correspondiente concepto de la muerte.

xx

El análisis ontológico del estar al cabo, de vivir de cara al término de la vida, no prejuzga, por otra parte, ninguna toma de posición existencial en cuanto a la muerte. Al definir la muerte como





"final" del DASEIN, es decir, del "ser-en-el-mundo", nada se está decidiendo sobre la ~~C~~uestión de si es posible "después de la muerte" otro existir más excelso o más bajo, de si el DASEIN "sobrevive" o si, "perdurando", es "inmortal". Acerca del "más allá" y de su posibilidad, como acerca del más acá, no cabe decidir ónticamente, ~~xxxxxx~~ ni ~~xxxxxx~~ se trata de dar normas y reglas de conducta que resulten "edificantes" ante la perspectiva de la muerte. Nuestro análisis de la muerte se mantiene tan ceñido al "acá", que interpreta el fenómeno estrictamente en cuanto que es una de las posibilidades o modalidades del DASEIN. Lo sensato es comprender que no cabe preguntar en forma metodológicamente segura por lo que haya después de la muerte mientras ~~pas~~ no penetremos a fondo su esencia ontológica. Tampoco vamos a dilucidar ahora si semejante pregunta entraña una posible cuestión teorética; la interpretación ontológica de la muerte dentro del "acá" es previa a cualquier especulación óntica sobre el "*más allá*".

Por último, queda fuera del ámbito del análisis existencial de la muerte todo cuanto cabría discutir en una "metafísica de la muerte". Las cuestiones de cómo y cuándo "apareció en el mundo", del sentido que pueda y deba tener como mal, como pena y dolor, en el universo de los entes, todo ello presupone ineludiblemente, no sólo una comprensión de la índole de la muerte, sino una ontología del mundo de los entes en su totalidad, y en especial el esclarecimiento ontológico del mal y de la negatividad en general.

El análisis existencial precede y prepara metodológicamente la problemática planteada por una biología, una psicología, una teodicea y teología de la muerte. En el plano óntico sus resultados acusan el peculiar formalismo y el vacío de toda caracterización ontológica; pero esto no debe impedirnos ver la rica y compleja estructura del fenómeno. Si ya el DASEIN resulta inaccesible como algo que simplemente está ahí, porque a su forma de ser le es inherente de modo peculiar el ser posible, menos aún cabrá esperar que pueda descubrirse sencillamente la estructura ontológica de la muerte contando que ésta es una marcada posibilidad del DASEIN.

Por otra parte, el análisis no puede contentarse con una idea ocasional o con una imagen arbitraria de la muerte. Tal arbitrariedad sólo se evita mediante una previa caracterización ontológica de la forma de ser en que el "final" entra en la cotidianidad media del DASEIN. Para ello hay que tener muy en cuenta las ya apuntadas



estructuras de la cotidianidad. En toda investigación ontológica es esencial el hecho de que en un análisis existencial de la muerte resuenan posibilidades ónticas de un ser bajo el signo de la muerte, del estar a la muerte. Por tanto, hay que concertar muy expresamente con la determinación existencial del concepto la ausencia óntica de todo compromiso, sobre todo por lo que respecta a la muerte, en la que se revela de manera muy aguda el carácter de posibilidad del DASEIN. La problemática existencial mira tan sólo a poner de manifiesto la estructura ontológica del ser condicionado por la vivencia de la finitud que acusa el DASEIN. (1)

=====

(1) La antropología desarrollada por la teología cristiana - desde San Pablo hasta la "Meditatio futurae vitae" de Calvino - ha destacado siempre la muerte en su interpretación de la vida. W. Dilthey, cuyas tendencias filosóficas genuínas apuntaban a una ontología de la "vida", no pudo menos de reconocer la conexión, la compenetración entre la vida y la muerte. " En fin, la relación que determina de modo más profundo y universal el sentimiento que tenemos de nuestra existencia es la conexión de la vida con la muerte, pues la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestra comprensión y valoración de la vida" ("Das Erlebnis und die Dichtung" 5ª ed. p.230).

Recientemente también G. Simmel ha introducido expresamente el fenómeno de la muerte en la determinación de la vida, aunque sin delimitar con precisión la problemática óntico-biológica y la ontológica-existencial. ("Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel" 1918, p. 99-153). Para la presente investigación consúltese en especial K. Jaspers: "Psychologie der Weltanschauungen" 3ª ed. 1925, p.229 y sigs, sobre todo las p. 259-270. Jaspers considera la muerte al hilo del fenómeno de la "situación límite", puesto de relieve por él, y cuya significación fundamental está más allá de toda tipología de enfoques e imágenes del mundo.

Las sugerencias de W. Dilthey las ha recogido R. Unger en su trabajo: "Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik", 1922. Unas reflexiones sobre los principios básicos en el planteamiento del problema las ofrece Unger en su disertación: "Literaturgeschichte als Problemsgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey" (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse I, 1, 1924. Unger ve claramente la significación de la investigación fenomenológica para una más radical fundamentación de los "problemas de la vida" (Ob. cit. p. 17 y sigs.).



& 50.- Bosquejo de la estructura ontológico-existencial de la muerte.

Las consideraciones sobre la expectativa, el final y la totalidad o plenitud demostraron la necesidad de interpretar el fenómeno de la muerte como un existir pro-yectado al final, partiendo de la constitución fundamental del DASEIN. Sólo así puede quedar claro hasta qué punto es posible en el propio DASEIN, conforme a la estructura de su ser, una totalidad constituida por un ser de cara al final. Como constitutivo fundamental del DASEIN se destacó el cuidado. La significación ontológica de esta expresión quedó formulada en esta definición: ser anticipándose en el mundo, en cuanto ser cabe los entes con que nos las habemos en el mundo. (& 41). Con ello quedan expresados los caracteres fundamentales del ser del DASEIN: en el anticiparse, la existencia; en el ser-ya-en, la facticidad; en el ser-cabe a..., la caída en las corrientes tópicas del "Man". Si en cierto sentido la muerte es inherente al ser del DASEIN, su definición habrá de ajustarse (en cuanto que es un ser de cara al fin) a estos caracteres.

Importa ante todo aclarar y perfilar de una vez cómo se manifiestan en el fenómeno de la muerte la existencia, la facticidad y la caída del DASEIN en las corrientes del "Man".

Por inadecuada rechazóse la interpretación del "todavía-no", y por tanto la del último "todavía-no", la del final del DASEIN, en el sentido de retrotraer lo que está pendiente, porque esto implicaba la reducción del DASEIN a simple presencia o subsistencia. Estar al final quiere decir existencialmente estar a las últimas. El extremo "todavía-aún-no" es algo respecto del cual viene a comportarse el DASEIN. Sobre el DASEIN se cierne inminente el final. La muerte no es meramente algo que todavía no acaeció, que sobrevendrá a última hora, algo minimizable, sino más bien una inminencia.

Sino que para el DASEIN, en cuanto ser-en-el-mundo, pueden ser inminentes muchas cosas. No es este rasgo de inminente el que de suyo distingue a la muerte; lejos de ello, tal interpretación podría llevarnos a concebirla como uno de tantos sucesos inminentes del mundo circunstante. Inminente puede ser, por ejemplo, una tormenta, la reparación de una casa, la llegada de un amigo, acaecimientos que al cabo son presencias o copresencias, o disponibilidades. La inminencia de la muerte no responde a estos caracteres. [Otra cosa es la inminencia de hechos que puedan producir o precipitar la muerte].



Inminentes pueden ser también para el DASEIN un viaje, el enfrentamiento o el acuerdo con otros, la renuncia a algo que el DASEIN podría ser u obtener: todo ello peculiares posibilidades de ser, basadas en el "ser-con" los otros.

La muerte es una posibilidad del ser, que en cada caso ha de asumirla el propio DASEIN. Con la muerte se anuncia, se cierne de modo inminente el mismo DASEIN en su más genuíno poder ser. En esta posibilidad le va al DASEIN nada menos que su ser-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad de no-poder-ya-ser-ahí. Cuando el DASEIN registra la inminencia de tal posibilidad, queda plenamente remitido a su más genuíno poder ser. Quedan entonces desatadas para él cualesquiera relaciones respecto de otro DASEIN. Esta peculiarísima posibilidad es al propio tiempo la extrema. En cuanto poder ser, el DASEIN no puede salvar, superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del DASEIN, y entonces se nos revela como su posibilidad peculiarísima, incondicionada, irrebasable. Como tal, es una marcada inminencia, cuya posibilidad existencial se funda en que el DASEIN es esencialmente franqueable a sí mismo, y lo es en el modo de mantenerse en anticipación. Este elemento estructural del cuidado tiene su concreción originaria en el estar a la muerte. El ser de cara al final se dilucida fenoménicamente como un ser con esa posibilidad cuyos rasgos hemos perfilado.

Pero esta posibilidad no se le depara al DASEIN de modo adicional y ocasional en el curso de su existencia, sino que, desde el momento que existe, queda abocado a ella. El DASEIN no suele tener un saber explícito, y menos aún teórico, de su estar a merced de la muerte como de algo inherente a su ser en el mundo. Su exposición indefectible a la muerte se le revela del modo más originario y agudo en la angustia. La angustia ante la muerte es angustia ante aquella posibilidad tan peculiar, incondicionada e irrebasable. El "ante qué" de la angustia es el mismo ser-en-el-mundo. Su "por qué" es simplemente el poder ser del DASEIN. Ni cabe confundir o equiparar la angustia ante la muerte al miedo de dejar de vivir. Esa angustia no es un sentimiento cualquiera accidental, un sentimiento de "debilidad" del individuo, sino un estado fundamental del DASEIN, revelador de que el DASEIN existe como un ser abocado a su final, encarado con él. Con lo que se aclara el concepto existencial del morir como un quedar pro-yectado hacia dicha posibilidad peculiarísima, incondicio-



nada e irrebasable. El deslinde respecto del mero desaparecer resulta entonces más rotundo, como también destacan las diferencias respecto del mero finalizar o de la vivencia de un cesar de vivir.

Este ser de cara al final, bajo el signo de la finitud, no surge como situación o actitud ocasional, más o menos frecuente, sino que es esencial a ese estado de ánimo del DASEIN que se manifiesta de muy diversos modos. El hecho de saber o no saber el DASEIN hasta qué punto se halla efectivamente al final es tan sólo expresión de la posibilidad existencial de mantenerse de diversas maneras en este ser. Y el que en principio y de ordinario muchos nada o apenas nada sepan de la muerte, no desmiente ni desvirtúa en manera alguna la realidad de que lo propio del DASEIN es estar a la muerte: lo único que prueba es que el DASEIN suele eludir o encubrir esta peculiar nota suya. En rigor el DASEIN va muriendo mientras existe. Pero generalmente va muriendo según los modos de su inmersión en el "Man", ya que de hecho ese existir, no sólo es en general e indiferenciadamente un poder-ser-en-el-mundo, sino que queda ya siempre inmerso, absorbido por ese mundo objeto de su cuidado. En este ser inmerso cabe a... adviértese la evasión respecto de la inquietud, es decir, respecto de esa gravitación o consignación hacia la muerte. Existencia, efectividad, derrelicción, caracterizan este ser bajo el signo de la finitud, y son por tanto constitutivos del concepto existencial de la muerte. Por lo que concierne a su posibilidad ontológica, el morir se funda en el cuidado.

Ahora bien, si el estar a la muerte es originaria y esencialmente lo propio del DASEIN, habrá de hacerse perceptible, siquiera de modo inauténtico, en la cotidianidad. Y aunque ello ofreciera la posibilidad existencial de una totalidad óptica del DASEIN, constituiría una comprobación fenoménica de que el cuidado es el término ontológico correspondiente a la integridad del complejo estructural del DASEIN. Sino que, para justificar fenoménicamente este aserto, tampoco basta un bosquejo de la compenetración entre el "estar a la muerte" y el "cuidado": precisa ante todo que esta compenetración se haga visible en la concreción inmediata del DASEIN en su cotidianidad.



& 51.- El estar a la muerte y la cotidianidad del DASEIN.

El examen del estar a la muerte según la tónica media de la cotidianidad ha de orientarse por esas estructuras cotidianas. En su estar a la muerte el DASEIN se comporta respecto de sí mismo como un señalado "poder ser". Pero el sujeto, el "sí mismo" de esa cotidianidad es el "Man", que se constituye y funciona conforme a las pautas de la interpretación común. (& 27). Esta interpretación tópica refléjase en la charla, en el parloteo, que patentizan el modo de considerar y encajar en su cotidianidad el DASEIN su estar a la muerte. La base de la interpretación ofrécela en cada caso un comprender traspasado por un sentir, por un estado de ánimo. Y entonces hay que preguntarse: ¿Cómo esa comprensión del "Man" ha captado y encajado el estar a la muerte? ¿Cómo se comporta el "Man" desde esa comprensión, que afecta a una posibilidad del DASEIN caracterizada ya como intransferible e irrebasable? ¿Qué tipo de estado de ánimo le depara al "Man" ese abandonarse a la muerte, y cómo?

Los modos comunes de la convivencia cotidiana "conocen" la muerte como suceso que sobreviene de continuo, como reiterada defunción. Este o aquel conocido, próximo o lejano, "muere". En cuando a los desconocidos, son muchos los que mueren a diario, a todas horas. La muerte sale al paso en el mundo como acaecimiento consabido, y como tal se mantiene, sin sorprendernos ya, en esa discreta penumbra de lo cotidiano ((& 16). Para este acaecimiento el "Man" se ha asegurado ya su interpretación y reacción. El comentario expreso, las más veces "evasivo", es que también uno ha de morir un día, pero de momento no le tocó y sigue vivo.

El análisis de estas expresiones revela inequívocamente la manera como se comprende y se siente el estar a la muerte en el curso de la trivialidad cotidiana: la muerte es algo pendiente e impreciso, que sobrevendrá un día, no se sabe cómo ni dónde, pero que por de pronto no le ha llegado a uno todavía ni constituye para él una amenaza inminente. Expresiones de este estilo: "se muere", "las gentes mueren", hay que morir", fomentan la impresión de que la muerte diríase que afecta al "Man", a ese sujeto anónimo e indeterminado. Esta interpretación tópica por parte del DASEIN habituado a tales expresiones da pie a que cualquiera, uno mismo, pueda decirse: "en todo caso, ahora no va conmigo". Porque, al cabo, este "Man" es nadie.



El "morir" desciende así al nivel de un suceso que sin duda afecta al DASEIN, pero que propiamente a nadie pertenece. En este modo de referirse a la muerte culmina la ambigüedad de la charla cotidiana. Un morir, que en definitiva es mi morir, sin posible sustitución ni representación, conviértese en acaecimiento mostrenco que gravita o se cierne sobre el "Man". Se habla entonces de la muerte como de un "caso" repetido de continuo, de algo que ocurre desde siempre, y encúbrese la tensión de su posibilidad y las notas de intransferible e insoslayable. Mediante esa ambigüedad el DASEIN queda en disposición de perderse en el "Man" precisamente en aquello que atañe a una expectativa que afecta a su más auténtica mismidad. Y el "Man" justifica así y refuerza la tentación de hurtarse a ese personalísimo estar a la muerte. (& 38).

Este encubridor inhibirse o evadirse de la vivencia de la muerte domina tan obstinadamente la trivialidad cotidiana, que quienes están junto al moribundo aún suelen intentar convencerle de que escapará a la muerte y pronto se reincorporará a la tranquila corriente de su mundo habitual. Semejante solicitud llega incluso a pensar que eso es para el moribundo un consuelo. Se trata de devolverlo a su condición de DASEIN, a su "ser ahí", ayudándole a encubrir más completamente todavía aquella posibilidad entrañable e intransferible de su ser. El "Man" procura así difundir una habitual tranquilidad respecto de la muerte, una tranquilidad que en el fondo mira, tanto o más que al moribundo, a quienes lo consuelan. Y hasta en el caso de que efectivamente muera, esa tranquilidad procurará no quedar por ello perturbada en su medrosa despreocupación. Ni faltan ocasiones en que la muerte ajena es sentida como un contratiempo, cuando no como inconveniencia o importunidad social, e incluso como una falta de tacto que importa impedir que trascienda. (1).

Con este tranquilizar al DASEIN distrayéndole de su morir el "Man" se arroga una autoridad y un prestigio, y sienta las pautas conforme a las cuales hemos de comportarnos respecto de la muerte. Ya para la mentalidad corriente el "pensar en la muerte" es un temor cobarde, pusilanimidad, sombría escapatoria del mundo. Con lo que el "Man" malogra, no deja brotar ni cultivar un ánimo capaz de mantener la

=====

(1) L.N.Tolstoy, en su cuento "La muerte de Iván Ylich", ha descrito el fenómeno del transtorno, del derrumbamiento que implica este morir bajo el signo e influencia del "Man".



angustia ante la muerte. La presión de esas maneras tópicas de interpretación por parte del "Man" ha decidido ya también sobre la actitud interior, sobre el estado de ánimo que haya de albergar uno en ese trance. En la angustia ante la muerte el DASEIN queda ante sí mismo como consignado a aquella expectativa insoslayable. Pues bien, el "Man" se encarga de convertir la angustia en mero temor ante un suceso, diríase un accidente, que se acerca. Degradada ambiguamente en temor, la angustia será considerada una flaqueza que el DASEIN cabal, seguro de sí, no debe sentir ni conocer. Lo indicado y correcto, según tácito decreto del "Man", es una serena indiferencia frente al hecho de que morimos. Y el cultivo, el ejercicio de tal indiferencia deliberada va extrañando al DASEIN de lo que constituye su posibilidad auténtica e intransferible.

Ahora bien, la tentación, la evasión, el tranquilizarse, el extrañamiento, la inhibición, son los caracteres de la caída en las corrientes del "Man". Por tales cauces de la trivialidad cotidiana el estar a la muerte conviértese en una constante fuga, y el ser de cara al final acaba siendo un esquivarlo o encubrirlo, desvirtuando o torciendo su comprensión. El hecho de que todo DASEIN va caminando en su propio ser hacia ese término queda ~~xxxxxxx~~ encubierto al transmutar la vivencia de la muerte en un registrar los casos de defunción día tras día, registro que de rechazo nos ayuda a confirmar la evidencia de que uno sigue todavía viviendo. Sino que con esa fuga ante la muerte la cotidianidad del DASEIN viene como a atestiguar que también el "Man" está determinado por un estar a la muerte, incluso cuando explícita y formalmente no se piense en ella. Aun en la línea media de la trivialidad cotidiana, al DASEIN le afecta esta posibilidad de su ser, esta expectativa peculiarísima, intransferible, insoslayable, siquiera en el modo de arbitrar y procurarse esa impasible tranquilidad, que nadie debe importunar o descomponer, ante la suprema posibilidad de su existencia.

Con todo, el poner de relieve este modo cotidiano, trivial, del estar a la muerte indica al propio tiempo la manera de llegar al concepto existencial de ese estar a la muerte que estriba en hurtarse a tal vivencia. Sobre la base fenoménica del "ante qué" de semejante fuga, fenómeno harto patente, ha de proyectarse fenomenológicamente algo tan medular como que el propio DASEIN, en ese mismo evadirse, no deja de estar comprendiendo y sintiendo su muerte. (1)



=====

(1) Vide, respecto de esta posibilidad metodológica, lo dicho al analizar la angustia. (& 40).



& El ser **abocado** al final, según la trivialidad cotidiana, y el cabal concepto existencial de la muerte.

El "ser **abocado** al final" quedó definido en el esbozo existencial como el ser proyectado hacia su posibilidad personalísima, intransferible, insoslayable. Existir bajo el signo, bajo la gravitación de este poder ser, es divisar algo que entraña la absoluta y definitiva imposibilidad de existencia. Más allá de esta caracterización, aparentemente sin contenido, del "estar a la muerte", revelóse el modo de concretarse este ser en la cotidianidad. Y, conforme a una tendencia esencial a este modo, el estar a la muerte se manifestaba como un andar encubriéndola y esquivándola. Pues bien, así como antes la indagación pasaba del bosquejo formal de la estructura ontológica de la muerte al análisis concreto del "ser **abocado** al final", ahora, a la inversa, el cabal concepto existencial de la muerte hay que obtenerlo mediante la interpretación complementaria del cotidiano "ser **abocado** al final".

La explicación de lo que es en el clima de la trivialidad cotidiana el estar a la muerte se atuvo a cuanto dan a entender las expresiones corrientes y tópicas del "Man": moriremos un día, hay que morir, pero de momento aún no. Hasta aquí nos hemos limitado a interpretar tales expresiones, el "se muere", "las gentes mueren", en sí. En el " moriremos un día, pero por ahora no", la trivialidad cotidiana viene a expresar el alcance de su certidumbre de la muerte. Nadie duda de que ha de morir. Pero ese no dudar dista de tener aquella certeza acusada cuando la muerte le sobreviene al DASEIN como efectiva posibilidad con los rasgos ya apuntados. La reacción cotidiana se atrinchera en un ambiguo revonocimiento de la ~~certeza~~ certeza de la muerte para, encubriendo todavía más ese morir, desvirtuar dicha certidumbre y aliviarse el trance, la caída en la muerte.

Este encubridor hurtarse ante la muerte, por su mismo sentido, no implica el estar auténticamente cierto de ella, aunque de alguna manera lo esté. ¿Qué hay de semejante "certeza"?

Estar cierto de un ente significa tenerlo por verdadero en cuanto que es tal. Verdad, a su vez, denota un desvelamiento del ente, y toda posibilidad de desvelamiento se basa ontológicamente en la verdad más originaria de la franqueabilidad del DASEIN. (& 44). Según esto, la certeza correspondiente al encubrimiento del estar a la



muerte tiene que ser un inadecuado tener por verdadero, una certeza imperfecta, no una falta de certeza en el sentido de duda. Esta certeza impropia, o pseudocerteza, mantiene enmascarado o desvirtúa lo que se tiene por cierto. Cuando uno considera la muerte como un suceso, o como un accidente con el que se tropieza en el mundo, la certeza correspondiente a esa actitud no penetra el genuino sentido del ser de cara al final.

Se dice: ciertamente, la muerte ha de llegar. Pero, al decirlo, el "Man" soslaya que, para poder vivir la certeza de la muerte, el DASEIN ha de estar cierto en cada caso de su más personal e intransferible poder ser. Se dice: la muerte es cierta, y con ello implántase en el DASEIN una aparente certeza respecto de su muerte. ¿Pero dónde está, en la vida cotidiana, el fundamento de este estar cierto? Por descontado que no estriba en un recíproco persuadirse. Experimentamos, eso sí, día tras día, el morir de los otros: en este sentido la muerte es sin duda un "hecho de experiencia".

El modo como el cotidiano estar a la muerte comprende esa certeza así fundada se advierte en cuanto intenta "pensar" en la muerte con circunspección crítica, es decir, como hay que pensarla. Por lo que a uno se le alcanza, todos los hombre mueren. La muerte resulta para cada cual sumamente verosímil, probable, pero no "absolutamente" cierta; en rigor, sólo cabe atribuirle una certidumbre empírica, que necesariamente queda por debajo de la certeza apodíctica que alcanzamos en algunos sectores del conocimiento teorético.

En esta puntualización "crítica" de la certeza de la muerte y de su inminencia se patentiza ante todo una vez más el desconocimiento de la índole del DASEIN y del correspondiente estar a la muerte, tal como lo vive la trivialidad cotidiana. El hecho de que el cesar de vivir, como suceso que sobreviene, sea sólo empíricamente cierto, nada prejuzga en cuanto a la certeza de la muerte. Los casos de defunción pueden de hecho dar lugar a que el DASEIN preste por fin atención a la muerte. Pero, mientras permanece en esa certidumbre empírica apuntada, el DASEIN no puede en absoluto llegar a estar cierto de la muerte en su auténtico ser. Y aunque, a la deriva de las corrientes del "Man", el DASEIN aparentemente sólo habla de esta certidumbre empírica, en el fondo no se atiende exclusivamente ni primordialmente a los casos de defunción que va registrando. Hurtándose a su muerte, el cotidiano ser de cara al final se halla también



cierto de la muerte, pero de muy otra manera de la que él quisiera acusar en la pura consideración teórica. Esta otra forma se la encubre a sí mismo, sin osar aclararse, en la cotidianidad. Con las características reacciones y con los estados de ánimo de la sensibilidad cotidiana, con la afectada superioridad - angustioso cuidado y aparente tranquilidad - frente al hecho ineludible de la muerte, la cotidianidad acusa al cabo una certidumbre más alta que la meramente empírica. Uno sabe de la certeza de la muerte, pero no está auténticamente cierto de la suya. La cotidianidad del DASEIN, derivando por las corrientes tópicas anónimas, posee la certeza de la muerte, pero esquiva la vivencia de esa certeza. Sino que este mismo esquivarla atestigua fenoménicamente, comenzando por el propio fenómeno, que la muerte ha de ser comprendida como la posibilidad más peculiar, intransferible, insoslayable, cierta.

Se dice: seguro que llegará la muerte, pero por ahora todavía no. Con este "pero" el "Man" le resta, le corroe a la muerte su certeza. El "por ahora todavía no" dista de ser mera expresión negativa: es una autointerpretación del "Man", con la que se remite a lo que en principio sigue siendo accesible al DASEIN y objeto de su cuidado. La trivialidad cotidiana presiona sobre la perentoriedad del cuidado y se entrega a un cansino e indolente pensar en la muerte, relegándola al "más tarde", a "un día", conforme a las pautas de la opinión y del sentir general. Así encubre el "Man" lo genuino de la certeza de la muerte: el que puede llegar a cada instante. A su certeza va unida la indeterminabilidad de su "cuándo"; y a esta indeterminación se sustrae el cotidiano estar a la muerte prestándole una pseudodeterminación que no significa previsión alguna del momento en que uno cesará de vivir. El DASEIN rehuye tales determinaciones y previsiones. La indeterminabilidad de la muerte cierta viene a encajarla el cuidado cotidiano, de suerte que va poniendo por delante todas las urgencias y posibilidades previsibles de la cotidianidad inmediata.

Pero este encubrimiento o escamoteo de cuanto entraña la indeterminabilidad no puede menos de afectar a la propia certeza. Y así queda encubierto, desvirtuado, el rasgo más peculiar de la posibilidad de la muerte: el ser a un tiempo ineludible e incierta en cuanto al momento de su llegada, es decir, el ser posible a cada instante.



La interpretación cabal del habla del "Man" en torno a la muerte y al modo de sobrevenirle al DASEIN nos llevó a destacar como sus caracteres la certeza y la indeterminabilidad. El pleno concepto ontológico-existencial de la muerte podría precisarse ahora en estos términos: la muerte, en cuanto final del DASEIN, es su más peculiar, entrañable, intransferible, cierta, insoslayable e indeterminable posibilidad. La muerte, como acabamiento, se halla entrañada en el ser del DASEIN proyectado hacia su final.

La delimitación de la estructura existencial del ser de cara al final ayuda a destacar una forma de ser del DASEIN en la que puede integrarse como tal. El hecho de que en todo caso también en el ámbito de la trivialidad cotidiana el DASEIN esté proyectado hacia su final, es decir, se enfrente de continuo, aunque en actitud huidiza, con su muerte, nos muestra que este trance - que ultima y determina el ser total - no es una meta a donde el DASEIN arriba al dejar de vivir. En el DASEIN, en cuanto existente de cara a su muerte, se halla ya definitivamente implicado el más extremo "todavía no" de sí mismo, al que todos los demás quedan antepuestos. Por ello no está justificada la conclusión formal que, partiendo del "todavía no" del DASEIN - mal interpretado ontológicamente como carencia - declara su ser incompleto. El fenómeno del "todavía no", derivado del anticiparse, dista tanto de ser una prueba contra un posible "ser total" existente - como tampoco lo es la estructura del cuidado en general -, que precisamente ese anticiparse es lo primero que hace posible ese "ser de cara al final". El problema del posible ser total del ente que somos cada cual queda debidamente planteado cuando el cuidado, en cuanto constitutivo fundamental del DASEIN, se concierta con la muerte como <sup>su</sup> posibilidad extrema.

Lo que cabe discutir es si ese problema ha sido suficientemente estudiado. El estar a la muerte se basa en el cuidado. Lanzado a las corrientes tópicas del mundo, el DASEIN queda confiado, remitido a su muerte. En este estar a la muerte va de hecho muriendo, incesantemente, hasta llegar al trance en que dejará de vivir. Decir esto es decir que en ese estar a la muerte ha tomado ya su decisión más o menos clara. Su cotidiano hurtarse es al cabo un inauténtico estar a la muerte. Pero la inautenticidad supone una posible autenticidad (1). La inautenticidad caracteriza un modo de ser en el que



=====  
 (1) Vide, sobre la inautenticidad del DASEIN, los §§ 9, 27, y en especial el 38.

el DASEIN puede instalarse, que puede adoptar y de hecho ha adoptado mil veces, aunque sin estar forzado a ello. Porque el DASEIN se determina como ente tal cual es, partiendo en cada caso de una posibilidad que él mismo es y comprende.

¿Puede el DASEIN comprender auténticamente esta posibilidad suya personalísima en su doble aspecto de cierta e indeterminada? Es decir, ¿puede mantenerse en un auténtico ser de cara al final? Mientras no quede comprobado y ontológicamente precisado ese auténtico estar a la muerte, la interpretación existencial del ser de cara al final adolecerá de una esencial deficiencia.

El auténtico estar a la muerte entraña una posibilidad óptica del DASEIN. Esta posibilidad óptica implica, por su parte la posibilidad ontológica. ¿Cuáles son las condiciones existenciales de esta posibilidad? ¿Cómo resultará, esta posibilidad, accesible?

& 53.- Esbozo existencial de un auténtico estar a la muerte.

De hecho el DASEIN, en principio y de ordinario, se mantiene en una actitud inauténtica ante la muerte. ¿Cómo caracterizar objetivamente la posibilidad ontológica de un auténtico estar a la muerte, si el DASEIN nunca se comporta auténticamente respecto de su final, o si su auténtico ser y comportarse, por su propio sentido, ha de permanecer oculto a los otros? ¿No será un empeño fantástico, pura temeridad, la pretensión de esbozar la posibilidad ~~existencial~~ de un tan problemático poder ser? ¿Qué le falta ya a semejante esbozo para convertirse en una construcción imaginaria, arbitraria? ¿Ofrece el DASEIN datos suficientes y claros para dicho esbozo? ¿Cabe sacar del propio DASEIN fundamentos, razones que legitimen sus aspectos fenoménicos? ¿La elaboración ~~filosófica~~ ontológica que ahora intentamos puede, partiendo del análisis del DASEIN hecho hasta aquí, obtener rasgos que le garanticen una segura orientación?

Al fijar el concepto existencial de la muerte quedó fijado el objetivo o el centro de gravedad respecto del cual ha de poder mantenerse propiamente el ser abocado al final. Y al caracterizar el modo inauténtico del estar a la muerte quedó precisado lo que no puede ser un modo auténtico. Con estas connotaciones positivas y negativas ha de poder proyectarse la estructura existencial de un auténtico estar a la muerte.



El DASEIN viene a resultar constituido por la franqueabilidad, es decir, por una comprensión traspasada por el estado de ánimo. El auténtico estar a la muerte no puede hurtarse a esa posibilidad personalísima y encubrirla con una fuga o evasión, interpretándola torcidamente conforme a las entendederas del "Man". El esbozo existencial de un auténtico estar a la muerte tendrá, pues, que destacar los elementos de ese ser que le ~~lle~~van a considerar la muerte encarándole con tal posibilidad sin evasiones ni encubrimientos.

Ante todo hay que caracterizar el estar a la muerte como un ser de cara a una muy señalada posibilidad del DASEIN. Ser de cara a una posibilidad, a algo posible, puede significar un dirigirse hacia esa posibilidad procurando su realización. En el ámbito de lo a mano y a la vista tales posibilidades se dan de continuo: lo asequible, lo dominable, lo viable... Ocuparse de algo posible, procurando lograrlo, implica la tendencia a convertir lo posible en real y disponible. Pero la cuidadosa realización, por ejemplo, del útil de que disponemos (componiéndolo, poniéndolo a punto, modificándolo o adaptándolo), será siempre relativa, dado que lo realizado aquí sigue teniendo un carácter circunstancial, condicionado: "para"... , "a fin de"... Este análisis debe simplemente poner en claro cómo se comporta respecto de lo posible ese ocuparse bajo el signo del cuidado. No se trata ahora de considerar teóricamente el tema de lo posible como tal, sino de advertir cómo la circunspección desvía la atención a lo posible y se centra en aquello para lo que es posible.

El estar a la muerte no puede ser un ir en su busca, un ocuparse de su realización. Primero, porque la muerte, la posibilidad de la muerte, no afecta de suyo a la disponibilidad o a la mera presencia, sino que atañe al ser del DASEIN. Y luego, porque disponerse a hacer efectiva tal posibilidad significaría procurarse la muerte. Con lo cual desaparecería para el DASEIN la base misma, los supuestos de ese estar a la muerte en cuanto nos lo planteamos como problema.

Si la consideración del estar a la muerte no trata en modo alguno de hacerla efectiva, tampoco significará un detenerse a considerar ese final como simple posibilidad. Semejante actitud se acusaría en el "pensar en la muerte" y en el cómo y el cuándo de su posible comparecencia. Estas cavilaciones no le quitan en absoluto su nota de posibilidad, se sigue pensando en ella como en algo que sobreviene; pero debilitan su vivencia a través de unos cálculos que parecen



querer ponerla a nuestra disposición. En cuanto posible, la muerte debe mostrar el mínimo posible de su posibilidad. En cambio, en el estar a la muerte calando en esa nota de posibilidad hasta donde cabe calar, hay que captarla sin paliativos, configurada como tal posibilidad, y como tal hay que afrontarla.

Ahora bien, la genuína actitud del DASEIN respecto de algo posible, enfocado en su posibilidad, es la espera previsor. En esa tensión de la espera lo posible puede ofrecérsenos en su "tal vez sí", "tal vez no", "por fin", sin traba ni reserva alguna. ¿Acaso en este fenómeno de la espera no detecta el análisis aquella misma actitud ya caracterizada como un dirigirse hacia la realización de algo bajo el signo del cuidado? Todo esperar comprende y tiene su posible expectativa condicionada por el "si", el "cuándo" y el "cómo" va a ser aquello efectivo. Esperar es, no sólo un ocasional viraje de la mirada desde lo posible hacia su eventual realización, sino esencialmente un aguardar esa realización, y también un saltar desde lo posible para asentarse en lo efectivo, en lo esperado. Partiendo de lo real y apuntando a ello, la espera hace entrar lo posible en el ámbito de lo efectivo.

Pero el estar atento a la posibilidad, a la muerte en nuestro caso, implica una actitud que en definitiva es un enfocarla y descubrirla como tal posibilidad. Esta actitud la expresamos terminológicamente como un salir al paso o adelantarnos a esa posibilidad. ¿No entraña esta actitud un acercamiento a lo posible en sí, forzando entonces de algún modo su realización? Este acercamiento límitase a intensificar la posibilidad de lo posible. La proximidad más cercana del estar a la muerte está, como posibilidad, bien lejos de lo efectivo. Cuanto más claramente se capta esta posibilidad, tanto más clara aparece como la imposibilidad de la existencia en general. La muerte no le depara al DASEIN nada que él haya de efectuar, nada que signifique para él un "realizarse". Es la posibilidad de la imposibilidad de cualquier comportamiento en cualquier sentido, de todo existir. Al anticiparse el DASEIN, esa posibilidad va agrandándose, es decir, va mostrándose como es, más allá de toda medida, de todo cálculo, de todo más o menos: estamos ante la posibilidad de una imposibilidad absoluta, inmensa, de existencia. Por su propia esencia no da pie a quedar pendientes o asidos a algo, ni a imaginarnos una posible realidad que nos haga olvidar esa cerrazón. El estar a la



muerte, en cuanto anticipación y previsión de esa posibilidad, es lo que la hace posible y la deja expedita como tal.

El estar a la muerte es anticiparse a un poder ser de ese ente cuya índole entraña esta anticipación. Es ahí donde el DASEIN se franquea a sí mismo de cara a su extrema posibilidad, donde puede comprenderse a sí mismo en su existir. Ese anticiparse muéstrase como el modo de comprender la posibilidad personalísima y extrema de una existencia auténtica, cuya constitución ontológica ha de manifestarse al quedar patente la estructura concreta de esa anticipación. ¿Cómo se llega fenoménicamente a la delimitación de dicha estructura? Determinando, en la apertura del anticiparse, los caracteres que han de serle inherentes para lograr la comprensión de la posibilidad que hemos ya calificado de personalísima, intransferible e insoslayable, y a un tiempo cierta e indeterminada. Bien entendido que comprender no significa contemplar pasmados su sentido, sino comprenderse en ese poder ser que se revela en el esbozo. ( & 31).

La muerte es la posibilidad más personal del DASEIN. El estar a la muerte le franquea al DASEIN su más auténtico poder ser, en el que compromete su ser mismo. En ese estar a la muerte puede advertir cómo tal posibilidad le depara la de quedar liberado de la presión del "Man", arrancándose de él al anticiparse. La comprensión de esta posibilidad desvela por de pronto lo que de hecho significa perderse en la trivialidad cotidiana de una existencia híbrida de personalismo y despersonalización.

Posibilidad peculiarísima e intransferible. En su anticiparse advierte el DASEIN que ha de asumir exclusiva y radicalmente ese poder ser en el que anda comprometido su más genuíno ser. La muerte no pertenece al DASEIN de modo indiferenciado, sino que lo destaca en su singularidad. El carácter personalísimo de la muerte, tal como lo comprendemos en esa anticipación, perfila en sí la individualidad del DASEIN. Esta individualización es un modo de franquearse el "ahí" de la existencia. Pone de manifiesto que todo ser cabe a aquello de que uno se ocupa, y todo ser con los otros, falla, ya no cuenta en llegando a ese singularísimo poder ser. El DASEIN sólo puede ser propiamente él mismo cuando se prepara desde sí mismo a tal posibilidad. El fallo o las deficiencias en el "cuidar u ocuparse de" y en el "procurar por" no denotan en absoluto que estos modos del DASEIN queden desvinculados o se desentiendan del ser





auténtico. En cuanto estructuras esenciales de la constitución del DASEIN, forman parte de la posibilidad y de los condicionamientos de la existencia en general. El DASEIN sólo es propiamente él mismo, no cuando se deja ir hacia las coyunturas de un yo inmerso en el "Man", sino en cuanto se proyecta y comporta como ser cabe a..., ocupándose de..., procurando por..., y ello mirando primordialmente a su más peculiar ser. El anticiparse a aquella posibilidad intransferible le fuerza a asumir desde sí y por sí su más auténtico ser.

Dicha posibilidad insoslayable, al encararse con ella, le hace comprender al DASEIN la inminencia de esa posibilidad extrema de la existencia que es renunciar a sí mismo. Bien entendido que esta anticipación no elude lo insuperable, como ocurre en el inauténtico estar a la muerte, sino que le deja expedito para asumirlo, liberándolo de andar perdido por posibilidades eventuales, y haciéndole comprender en serio y elegir las posibilidades que efectivamente preceden a la última. El anticiparse franquea a la existencia, como posibilidad extrema, la renuncia de sí misma, rompiendo así todo aferrarse a la existencia ya alcanzada: con lo que el DASEIN se evita el quedar a la zaga de sí mismo, de su poder ser, tal como ya lo ha comprendido, y de "resultar demasiado viejo para su victoria" (Nietzsche). Queda libre para sus más genuínas posibilidades, comprendidas en su finitud; al captar a fondo la finitud de la existencia, conjura el riesgo de desconocer las posibilidades de existencia de los otros que lo rebasan, y el riesgo de una mala interpretación que le lleve a imponer esas posibilidades a las suyas propias; y, una vez superados estos riesgos, puede darse de lleno a su más genuína existencia. En cuanto posibilidad intransferible, la muerte sólo singulariza para hacerle comprender al DASEIN, en cuanto "ser con", el poder ser de los otros. Dado que el anticiparse a aquella posibilidad franquea cualesquiera otras que se le antepongan, halla entonces en él la posibilidad de asumir ónticamente por anticipado el ser total, es decir, la posibilidad de existir en su íntegro poder ser.

La posibilidad más propia, incondicionada e insuperable es cierta. Su certidumbre se calibra por la verdad correspondiente a ella (franqueabilidad, apertura). Pero el DASEIN abre esa posibilidad como tal posibilidad solamente en cuanto que, anticipándose, la hace suya como su peculiarísimo poder ser. La apertura de esa posibilidad se basa en esa condición del anticiparse. El mantenerse en esa



verdad, el estar cierto de lo descubierto, requiere ante todo dicha anticipación. La certeza de la muerte no puede calibrarse registrando y contabilizando los casos de defunción con que nos encontramos. No estriba en una verdad de cosa presente que, por lo que mira a su descubrimiento, se ofrece muy clara para facilitar el encuentro del ente consigo mismo. El DASEIN, por de pronto, tiene que haberse perdido en el contexto de las circunstancias, en el estado de cosas - lo cual puede constituir una peculiar tarea del cuidado - para lograr la pura objetividad, es decir, la fría imparcialidad de la evidencia apodíctica. El que la certeza de la muerte no ofrezca por parte del DASEIN ese carácter no significa que sea de grado inferior, sino que no pertenece en absoluto al orden de las evidencias determinadas por la simple presencia.

Para el DASEIN el tener-por-verdadera la muerte - una muerte que es en todo caso la propia - entraña una certeza distinta y más originaria que cualquier otra certidumbre respecto de los entes con que nos encontramos en el mundo o respecto a un objeto formal, una certeza que arranca de la del ser-en-el-mundo. Como tal, no sólo requiere una determinada actitud del DASEIN, sino que le exige la plena autenticidad de su existencia. (& 62). En el anticiparse es donde el DASEIN puede cerciorarse de su auténtico ser en su irrebasable integridad. De ahí que la evidencia determinada por la inmediatez de las vivencias del yo, de la conciencia, queda necesariamente por debajo de la certeza que entraña la anticipación. Y ello, no porque la forma de <sup>aprehenderla y</sup> apreciarla sea menos rigurosa, sino porque fundamentalmente no puede tener por verdadero (abierto) lo que en el fondo quiere tener ahí por tal: el DASEIN que soy yo mismo, y que, en cuanto poder ser, sólo puede serlo auténticamente anticipándose.

La posibilidad de la muerte ofrece una certeza indeterminada. ¿Cómo franquea, el anticiparse, esta característica? ¿Cómo se proyecta entonces el comprender, tratándose de una posibilidad mantenida de suerte que permanece indeterminado el "cuándo" en que se hará posible la absoluta imposibilidad de la existencia? En la anticipación de la muerte cierta e indeterminada el DASEIN queda expuesto a la amenaza constante que surge de su propio "ahí". El ser abocado al final tiene que mantenerse en esa certeza, y tan no puede escamotearla ni paliarla o enmascararla, que más bien ha de atemperarse a su indeterminabilidad.



¿Cómo es posible existencialmente el genuino abrirse de esta constante amenaza? Todo comprender implica un hallarse en tal o cual estado de ánimo. El estado de ánimo pone al DASEIN ante la derrelicción de su "ser ahí". (& 29). Pero el estado de ánimo en que uno es capaz de mantenerse en vilo ante la amenaza constante y absoluta que se cierne sobre él desde su ser más propio y singularizado, es la angustia. (& 40). En la angustia el DASEIN se encuentra ~~en~~ <sup>ante</sup> la nada, ante la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia por el poder ser del ente así determinado, y franquea la posibilidad extrema. Porque el anticiparse singulariza absolutamente al DASEIN, y en esta singularización viene a cerciorarse de la totalidad de sus posibilidades. Por ello a este comprenderse a fondo le es inherente ese estado de ánimo <sup>2</sup> <sup>3</sup> <sup>1</sup> fundamental ~~de~~ que es la angustia. El estar a la muerte es esencialmente angustia. El testimonio infalible, aunque sólo indirecto, de esto nos lo ofrece tal estado de ánimo cuando convierte la angustia en cobarde temor, y ~~x~~ al superarlo patentiza la cobardía ante la angustia.

La caracterización del estar a la muerte, en un bosquejo existencial, puede resumirse en estos términos: el anticiparse le revela al DASEIN su situación de perdido en esa mezcla híbrida de personalismo y despersonalización, enfrentándolo con la posibilidad - allende el "procurar por" del cuidado - de ser él mismo, él mismo en apasionada libertad cara a la muerte, una libertad efectiva, liberada de las ilusiones del "Man", segura de sí misma y angustiada.

Todas las referencias al pleno contenido de esa posibilidad extrema del DASEIN implicada en el estar a la muerte compéñanse en que el anticiparse, inherente a ellas, viene a despejar y a desplegar y a fijar la coyuntura de tal posibilidad. La descripción existencial de ese anticiparse ha permitido ver la posibilidad ontológica de un existencial y auténtico estar a la muerte: con lo que surge la posibilidad del ser total propio del DASEIN, pero como posibilidad estrictamente ontológica. El esbozo existencial del anticiparse se atuvo a las estructuras ya apuntadas del DASEIN, haciendo que éste se proyectara, digamos, por sí mismo sobre esa posibilidad, sin presentarle ni imponerle desde fuera un ideal de existencia con determinado contenido. Sin embargo, este estar a la muerte, existencialmente posible, sigue siendo ópticamente una pretensión fantástica. La posibilidad ontológica de un auténtico poder ser total por parte del DASEIN



nada significa mientras no se evidencie la correspondiente posibilidad óptica radicada en el propio DASEIN. ¿De hecho se lanza el DASEIN a un semejante estar a la muerte? ¿Reclama siquiera, desde su más peculiar ser, un genuíno poder ser, determinable a través de esa anticipación?

La respuesta a estas preguntas obliga a indagar previamente hasta qué punto y de qué modo atestigua el DASEIN, desde su más auténtico ser, una posible autenticidad de su existencia, de suerte que no sólo la muestre como ópticamente posible, sino que de suyo la exija.

En cuanto a la cuestión pendiente - la de un auténtico ser total del DASEIN, y su constitución existencial -, sólo cabe plantearla sobre una base fenoménica sólida, apoyados en una posible autenticidad de su ser atestiguada por el propio DASEIN. Si se logra descubrir fenomenológicamente tal testimonio y lo declarado en él, quedará replanteado el problema de si el anticiparse a la muerte, cuyo bosquejo hasta aquí se ceñía a su posibilidad ontológica, acusa una conexión esencial con ese "poder ser" atestiguado.



CAPÍTULO SEGUNDO

EL TESTIMONIO, POR PARTE DEL DASEIN, DE UN AUTENTICO PODER SER, Y LA CAPACIDAD DE DECISIÓN.

=====

& 54.- El problema de la atestiguación de una auténtica posibilidad existientiva. (a)

Indagamos un auténtico poder ser del DASEIN, que resulte atestiguado por éste en su posibilidad existientiva. Este testimonio es el que importa ante todo descubrir. Si ha de hacerle comprensible al DASEIN su propio ser en su posible existencia auténtica, ese testimonio habrá de radicar en el ser del DASEIN. La manifestación fenomenológica de dicho testimonio implica, por tanto, la comprobación de su origen en la constitución del DASEIN.

El testimonio ha de dar a entender un auténtico poder ser sí mismo, llegar uno a ser quien es. Con la expresión "sí mismo" respondíamos ya a la pregunta sobre el quién del DASEIN (& 25). La ipseidad del DASEIN definióse formalmente como un modo de existir, no como un ente que se nos presenta ahí delante. De ordinario el "quién" del DASEIN no soy yo propiamente, sino el yo condicionado por el "Man". El auténtico "ser sí mismo" se perfila como modificación existientiva del "Man", delimitable existencialmente. (& 27). ¿Qué es lo que esta modificación entraña, y cuáles son las condiciones ontológicas de su posibilidad?

Con la desvirtuación de su personalidad perdida entre las corrientes y maneras del "Man" viene a decidirse en cada caso el inmediato poder ser que de hecho tiene el DASEIN: tareas, reglas, pautas, urgencias y alcance del ser-en-el-mundo ocupándose de...,procurando por... El asumir estas posibilidades de ser es precisamente lo que<sup>3/</sup>desde siempre<sup>2/</sup>le ha impedido<sup>4/</sup>al DASEIN<sup>1/</sup>el "Man". <sup>5/</sup>El "Man" llega incluso a

=====

(a) M. Heidegger distingue entre "existential", que afecta al plano ontológico, y "existenziell", que afecta al plano óntico. El primer término ahonda en el sentido del DASEIN; el segundo en sus raíces ónticas. Hasta aquí hemos traducido casi siempre "existenziell" simplemente por "óntico"; ahora, por exigencias del contexto, lo traduciremos en general por "existientivo", siguiendo, entre otros, a Waehlens y al P. Ceñal.



ocultarle este callado interponerse en la elección expresa de esas posibilidades. Queda indeterminado quién fué el que el que propiamente optó. Este incierto y confuso dejarse llevar del "nadie", anegándose en la inautenticidad, sólo puede salvarse, neutralizarse, si explícitamente reacciona desde su estado de dejación en el "Man" hacia la recuperación y el reencuentro consigo mismo. Pero esta reacción ha de adoptar aquella forma de ser cuyo descuido motivó la pérdida del DASEIN en la inautenticidad. El reencuentro, es decir, la modificación existencial desde la inmersión en el "Man" hasta el auténtico ser uno mismo, ha de llevarse a cabo como recuperación de una opción: lo cual significa que hay que seleccionar y decidir tal opción, decidirse por un poder ser que arranca de sí mismo. En esta selección y decisión el DASEIN se abre paso primordialmente hacia su auténtico poder ser.

Por haberse perdido en el "Man" tiene perentoriamente que encontrarse.; y para encontrarse se ha de autoreconocer en su posible autenticidad. El DASEIN necesita ~~el~~ testimonio, la garantía de un poder ser él mismo, que, conforme a esta posibilidad, está ya siéndolo.

Lo que en la siguiente interpretación se toma como tal testimonio es la autointerpretación cotidiana del DASEIN, la introspección conocida por voz de la conciencia. (1) El que el hecho de la conciencia sea controvertido, el que se valore diversamente su función examinadora en la existencia del DASEIN, y el que sus dictados sean objeto de muy varias interpretaciones, no puede inducirnos a infravalorar este fenómeno; más bien cierta perplejidad en torno a dicho factum, por lo respecta a su interpretación, constituye la prueba de que es un fenómeno originario del DASEIN. El siguiente análisis sitúa la conciencia en el quicio temático requerido para una investigación existencial pura con miras ontológicamente fundamentales.

Inicialmente debe estudiarse la conciencia remontándonos a sus fundamentos y estructuras existenciales, destacándola como fenómeno del DASEIN, y ateniéndonos a cuanto quedó expuesto al considerar la constitución del ser de este ente. El análisis ontológico de la conciencia así planteado es previo a una descripción psicológica de sus vivencias y a su clasificación, y ajeno a cualquier explicación, a cualquier clave biológica del fenómeno. Ajeno también a toda inter-



=====

(1) Estas consideraciones diéronse ya a conocer como tesis en una conferencia sobre el concepto de tiempo, en Marburgo, en Julio de 1924.

pretación teológica, y a todo intento de utilizar el fenómeno como prueba de la existencia de Dios, o de considerarlo una conciencia "inmediata" de Dios.

Sin embargo, estas acotaciones previas del campo de nuestra investigación no deben llevarnos ni a exagerar ni a rebajar sus resultados. Como fenómeno del DASEIN la conciencia no es una realidad que se presente, que pueda incluso a veces resultar sensible. La conciencia existe solamente en la forma de ser del DASEIN, y se manifiesta en cada caso como factum con y en la existencia efectiva. Exigir una "prueba empírica inductiva" de la efectividad de la conciencia y de la legitimación de su "voz" implicaría la tergiversación ontológica del fenómeno, tergiversación en la que incurre toda esa crítica que enfoca la conciencia como un hecho que se produce de cuando en cuando, y que no es comprobado ni comprobable. El factum de la conciencia no se presta en absoluto a tales pruebas y contrapruebas. Lo cual, lejos de ser un defecto, denota su radical diferencia ontológica frente a los objetos, de cualquier índole, que se nos presentan en el mundo.

La conciencia da a entender, franquea "algo". Esta característica formal indica que el fenómeno debe quedar ceñido a esa franqueabilidad del DASEIN. Este constitutivo fundamental del ente que somos cada cual está integrado por un hallarse en determinado estado de ánimo, por el comprender, por el abandonarse a las corrientes de la trivialidad cotidiana, y por el habla. Un análisis más a fondo de la conciencia nos la descubre como llamada. Llamar es un modo del habla. La llamada de la conciencia tiene el carácter de una llamada apremiante del DASEIN a su más auténtica posibilidad de ser él mismo, en un tono de apelación o intimación que apunta a su condición de deudor o culpable. (a).

Huelga decir que esta interpretación existencial anda lejos de las maneras de la comprensión óptica cotidiana, aunque pone de manifiesto los fundamentos ontológicos de aquello que la interpretación vulgar - dentro de ciertos límites y salvedades - ha comprendido siempre y ha conceptualizado como "teoría" de la conciencia. De ahí que la interpretación existencial requiera su comprobación mediante una

=====

( a ) En general, el término "Schuld" y sus derivados comprenden los conceptos de "deuda" y de "culpa", que en este capítulo se ofrecen compenetrados.



crítica de la interpretación vulgar. Tal como se manifiesta, el fenómeno permite advertir que hasta cierto punto atestigua un auténtico poder ser del DASEIN. A la llamada de la conciencia corresponde un posible oír. Oír, escuchar, comprender esa llamada, es ya como un querer-tener-conciencia. Pero en este fenómeno detectamos aquel decidir la opción de ser uno quien propiamente es, que, conforme a su estructura existencial, denominamos capacidad de decisión. Cabe ya entonces adelantar la articulación de la analítica desarrollada en este capítulo: los fundamentos ontológico-existenciales de la conciencia ( & 55 ); el carácter de llamada de la conciencia ( & 56 ); la conciencia como llamada del cuidado ( & 57 ); comprensión de la llamada, y endeudamiento o culpabilidad ( & 58 ); la interpretación existencial y la interpretación vulgar de la conciencia ( & 59 ); la estructura existencial del auténtico poder-ser atestiguado en la conciencia ( & 60 ).



& 55.- Los fundamentos ontológico-existenciales de la conciencia.

El análisis de la conciencia parte de un aspecto, en sí indiferenciado, de este fenómeno: la conciencia da a entender algo a alguien. La conciencia franquea, y por tanto figura entre los fenómenos existenciales que constituyen el ser del "ahí" en cuanto apertura. Las estructuras más generales: hallarse en tal o cual estado de ánimo, comprender, el discurso, el habla, la inmersión en las corrientes del "Man", quedaron ya expuestas aparte. Al conectar ahora la conciencia con estos fenómenos, no se trata de aplicar esquemáticamente las estructuras allí obtenidas a un caso especial registrable en esa apertura del DASEIN. La interpretación de la conciencia, no sólo ha de profundizar en el análisis de la franqueabilidad del "ahí", sino que debe enfocarla más originariamente considerando el auténtico ser del DASEIN.

Por su apertura el ente que denominamos DASEIN se halla en posibilidad de ser su "ahí". Está para sí mismo ahí con su mundo y, en principio y las más veces, lo está de manera que sus posibilidades se le deparan desde ese "mundo" que constituye el objeto de su cuidado. El poder ser, según el cual existe el DASEIN, se ha confiado ya a determinadas posibilidades, porque el DASEIN es un ente cuya situación de derrelicto en el mundo viene a declararse más o menos clara



y aguda por sus estados de ánimo. A esta sensibilidad interior, a esta tonalidad emotiva queda también adscrito el comprender. Merced a ello sabe el DASEIN qué es de él, cómo le va: si se ha proyectado hacia sus propias posibilidades, o si, sumiéndose en el "Man", dejöse llevar por enfoques e interpretaciones comunales, tópicas. Pero esto resulta existencialmente posible porque el DASEIN, en cuanto comprensivo "ser con", puede oir a otros.

Al perderse en las corrientes del "Man" y de su parloteo, deja de oirse a sí mismo. Y para poder superar este estado, superación que ha de lograr por sí mismo, lo primero que ha de hacer es reencontrarse, reencontrar a quien desoyó por haber prestado oídos solamente al "Man". Tiene que quebrar esa escucha, es decir, procurar la posibilidad de una escucha que intercepte la otra. La posibilidad de este viraje estriba en la de una llamada inmediata: una llamada que corta la sordera u opacidad del DASEIN respecto de sí mismo al andar sumido en el "Man", que la corta al suscitar un oír que contrasta con aquel otro oír condicionado por el "Man". Mientras este oír está dominado por el alboroto y por la proteica ambigüedad de las novedosas habladurías cotidianas, la otra llamada, en cambio, ha de llegarle sin equívocos ni bullicio, sin concesiones al prurito de novedades. Pues bien, eso que, al llamar de tal forma, da a entender algo, eso es la conciencia.

Captamos la llamada como un modo del habla. El habla articula la comprensibilidad. La característica de la conciencia como llamada no es en modo alguno una simple "imágen", como, por ejemplo, el tribunal de la conciencia kantiano. Advirtamos también que al habla, y por ende a esa llamada, no le es esencial la expresión verbal. Todo expresarse, todo llamar presupone ya el habla. ( & 34 ). Cuando la interpretación cotidiana registra la "voz" de la conciencia no piensa en una fonación que de hecho nunca se da, sino en una voz que da a entender, que da qué pensar. Esa llamada tiende a abrir, percute de modo intermitente. Uno es llamado de lejos en cierta lejanía. Por esa llamada queda afectado el que quiere reencontrarse.

Ahora bien, con esta caracterización de la conciencia nos hemos limitado a señalar un horizonte fenoménico para el análisis de su estructura existencial. El fenómeno no queda equiparado, sin más, a una llamada, sino que, en cuanto habla, hay que comprenderlo desde la franqueabilidad constitutiva del DASEIN. Este enfoque nos libra



de derivar desde un principio por caminos que de pronto parecen expeditos para una interpretación de la conciencia: el de referirla o reducirla al ámbito de las facultades del alma - entendimiento, voluntad, sentimiento -, o el de considerarla un producto mixto de estas facultades. Ante un fenómeno como el de la conciencia adviértese la deficiencia ontológico-antropológica de ese encuadre más o menos arbitrario, fluctuante, en una clasificación previa de las facultades o de los actos y actitudes personales. (1)

=====

(1) Además de las interpretaciones de la conciencia por parte de Kant, Hegel, Schopenhauer, ~~xxxx~~ y Nietzsche, son muy de tomar en cuenta: M. Kähler: "Das Gewissen. Erster geschichtlicher Teil", 1878, y el art. del mismo autor en la "Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche". También A. Ritschl: "Über das Gewissen", 1876, reimpresso en los "Gesammelte Aufsätze. Neue Folge", 1896, págs. 177 y sigs. Y, finalmente, H.G. Stocker: "Das Gewissen", en "Schriften zur Philosophie und Soziologie", ed. por M. Scheler, T.II, 1925.

La investigación de Stocker, muy vasta, esclarece toda una rica diversidad de fenómenos de conciencia, caracteriza y critica los diferentes modos posibles de tratar el fenómeno, y contiene una amplia bibliografía, aunque no completa en cuanto a la historia del concepto de conciencia. Pese a algunas coincidencias, difiere en su orientación, y por tanto en sus resultados, de la exégesis existencial que desarrollamos en el texto. Stocker rebaja de antemano el valor de las condiciones hermenéuticas de una descripción de la conciencia dada con consistencia objetiva. (Pág.3), y ello da lugar a una confusión de lindes entre Fenomenología y Teología, con detrimento para ambas. Por lo que respecta al fundamento antropológico de dicha investigación, adoptado por el personalismo de Scheler, vide en nuestro trabajo el & 10. No obstante, la monografía de Stocker marca un notable progreso sobre las anteriores interpretaciones de la conciencia: más que por su análisis de las raíces ontológicas del fenómeno, por la amplitud con que trata los fenómenos de la conciencia y sus ramificaciones y derivaciones.



& 56.- La conciencia como llamada.

El discurso implica un tema, versa e informa sobre algo en determinado sentido. De lo así tratado <sup>deriva</sup> ~~xxxxxx~~ en cada caso un decir, lo hablado como tal. Considerada el habla en cuanto comunicación, lo hablado resulta regularmente accesible - accesible al "ser-ahí-con" de los demás - por vía de expresión mediante el lenguaje.

En la llamada de la conciencia ¿quién es el llamado? Obviamente el propio DASEIN. Pero esta respuesta es tan indiscutible como imprecisa. De no precisar más, de no perfilar mejor esa finalidad de la llamada, ésta no pasaría de mera incitación al DASEIN para que esté atento a sí mismo. Tengamos en cuenta que al DASEIN ya le es esencial, con la franqueabilidad de su mundo, el estar abierto a sí mismo, el ir comprendiéndose y sintiéndose, cierta austoauscultación. La llamada afecta al DASEIN en este cotidiano comprenderse y sentirse, conforme a unas pautas medias y bajo el signo del cuidado. La llamada afecta a esa simbiosis constituida por el DASEIN a la deriva de las corrientes tópicas, sometido a la erosión del "Man" en su convivencia con los otros.

¿A qué es llamado el DASEIN? A su genuino y auténtico ser. No es llamado a lo que él significa, puede, se ocupa en aquella convivencia comunal, ni a aquello en que anda comprometido o por lo que se ha dejado llevar. Lo que el DASEIN es para los demás en el mundo, lo que es para sí mismo en una visión y un sentir superficial, eso lo pasa por alto o lo desconoce esa llamada. De aquella simbiosis constituida por el "sí mismo" y el "Man", a quien se dirige la llamada es al "sí mismo", y entonces el "Man" se hunde por entero. Bien entendido que el hecho de que la llamada descarte al "Man" y cuanto hay de mostrenco en el DASEIN no significa en absoluto que de alguna manera no le afecte o repercuta en él. Precisamente, al descartarlo o eludirlo, ese "Man" ávido de pública consideración queda reducido a la insignificancia, y entonces el "sí mismo", privado de tal refugio y guarda, se recobra y vuelve en sí.

Sometido a la erosión despersonalizadora del "Man", el DASEIN es llamado aquí a su auténtico ser personalísimo. No a aquel ser que lo reduce a juguete de la opinión, impresionable y ávido de novedades, abocado a la disolución de su vida interior; pero tampoco a un ser que le haga entregarse con estéril panfilismo al análisis de los estados de ánimo y de sus posos más recónditos. La llamada no empuja hacia un mundo interno, de suerte que el DASEIN quede cerrado al mundo exterior.



Todo eso lo supera la llamada y lo salta para dirigirse únicamente al propio DASEIN, sin que éste pierda su rasgo esencial de ser-en-el-mundo.

Pero ¿cómo precisar el contenido de esta habla? ¿QUÉ es lo que en esa llamada le dice al DASEIN la conciencia? En un sentido estricto, nada. Como decir, nada dice; no afirma nada, ni notifica ningún acontecimiento del mundo ni tiene nada que contar. Tampoco intenta, ni remotamente, suscitar un soliloquio. El DASEIN es invitado, intimado a tornarse hacia sí mismo, hacia su más genuino poder ser. De suyo la llamada tiende a disponerle, no a entablar una discusión, sino a encararse con sus más auténticas posibilidades.

Desprovista de voz, la llamada nada notifica ni comunica. Pero no por falta de palabras resulta oscura o imprecisa. La conciencia habla exclusiva y constantemente de un modo silencioso, y este silencio no la hace menos perceptible, y mueve al DASEIN a concentrarse en el sí mismo de sí mismo. La falta de formulación verbal no desdibuja el fenómeno reduciéndolo a una apelación confusa, misteriosa; simplemente avisa, da a entender que para captar lo que dice la conciencia no hay que aferrarse a la expectativa de una comunicación o cosa semejante.

Lo manifestado por la llamada es inequívoco, si bien el DASEIN puede interpretarlo según sus posibilidades y circunstancias. Lo certero de la llamada no puede quedar inadvertido por la aparente imprecisión de su contenido. Tampoco esa llamada necesita ir tanteando en busca del llamado, ni ha menester de señal alguna para identificarlo. Las ilusiones que puedan producirse en la conciencia no se deben a deficiencia o error de la llamada, sino al modo de escucharla cuando, en vez de comprenderla propiamente, esa mezcla del "yo" y el "Man" la desvía hacia un soliloquio y retorcimiento interior, desvirtuando su tendencia a la apertura franca.

En definitiva, la llamada de la conciencia es apelación a la autenticidad, a la posibilidad que tiene el DASEIN de ser quien realmente es y está llamado a ser, intimación a que considere y realice sus posibilidades.

Una interpretación ontológicamente cabal de la conciencia la obtenemos al poner en claro, no sólo quién es el llamado, sino quién llama, y cómo se comporta aquél respecto de éste, y cómo hay que comprender ontológicamente esta relación en cuanto conexión óptica.



& 57.- La conciencia como llamada del cuidado.

La conciencia intima al "sí mismo" del DASEIN a sacudir su dejación en el "Man", a reencontrarse. El "sí mismo", intimado por la conciencia, permanece indeterminado y vacío en su "qué". La llamada traspasa la autocomprensión habitual del DASEIN, enredado en interpretaciones que arrancan del objeto de su cuidado. Pero el afectado por dicha llamada, inequívoca e intransferiblemente, es el "sí mismo". No sólo se mantiene imprecisa la persona del llamado en esa referencia, sino que quien llama acusa también una extraña indeterminación: sobre eludir la respuesta a las preguntas por su nombre, condición, origen, autoridad, tampoco ofrece, pese a no enmascararse en su llamada, la menor posibilidad de familiarizarse con él para que el DASEIN lo comprenda según las pautas del mundo. Quien hace la llamada - y esto es inherente a sus rasgos fenoménicos - se retrae en absoluto de darse a conocer. Por su índole excluye cualquier determinación y cualquier concreción verbal. Bien entendido que su peculiar ~~indeterminabilidad~~ indeterminabilidad, lejos de anularlo, es un rasgo positivo revelador de que quien llama cumple estrictamente con llamar, trata sólo de ser oído sin enredarse en pláticas ni componendas. ¿No será, entonces, lo más conforme al fenómeno, que no nos preguntemos quién llama? Sin duda lo sería por lo que respecta a la escucha existencial de la efectiva llamada, pero no por lo que atañe al análisis existencial de ese efectivo llamar y de la existencialidad de la escucha.

Cabría quizá preguntarnos si es necesario plantear explícitamente la cuestión de quién llama: ¿acaso no es para el DASEIN una cuestión tan clara como la de quién es el llamado? En esa llamada de la conciencia es el DASEIN quien se llama a sí mismo... Bien, esto será más o menos aceptable al **oir** la llamada; pero ontológicamente no basta en modo alguno con decir que el DASEIN es a un tiempo el llamado y el que llama. Porque ¿no se nos ofrece este DASEIN en un distinto "ahí" en cuanto llamado y en cuanto llamador? ¿O funcionará como "llamador" su peculiarísimo poder de autenticación?

La llamada nunca es ni puede ser planeada o preparada por nosotros a nuestro arbitrio. Sobreviene de manera inesperada, y aun contra la propia voluntad. Por otra parte, es indudable que no procede de otro que esté conmigo en el mundo. La llamada surge desde mí, pero entraña cierta superioridad sobre mí; me trasciende.



Este hallazgo fenoménico no cabe desvirtuarlo o retorcerlo. Lo tomamos en cuenta al registrar la interpretación de la voz de la conciencia como la de un poder extraño que incide y presiona al DASEIN. Por tales derroteros interpretativos se acaba atribuyéndole ese poder a alguien, o considerando la voz de la conciencia como el hacerse presente una persona (Dios). De otra parte, hay quien intenta rechazar esta versión de la conciencia, y aun la conciencia misma, recurriendo a explicaciones "biológicas". Ambas interpretaciones soslayan en su precipitación los datos y condicionamientos del fenómeno, influídas por prejuicios ontológicos de tipo dogmático que implícitamente vienen a sentar que lo que es, lo que tiene una efectividad atribuible a la llamada, ha de ser perceptible como presencia, y que lo que no es comprobable objetivamente como algo que está presente ahí, no existe.

Frente a esta frivolidad metodológica importa, no sólo precisar los datos que aporta el fenómeno - que la llamada viene de mí, que se dirige a mí, que tiene cierta superioridad sobre mí -, sino también fijar los caracteres ontológicos de ese fenómeno como propio del DASEIN. La constitución existencial de éste es la que puede brindarnos el único hilo conductor para interpretar la índole, el modo de ser de "eso" que llama.

¿El análisis que llevamos hecho de la constitución del DASEIN marca un camino por donde comprender ontológicamente el modo de ser de quien llama y el de ese llamar? El que la llamada no proceda expresa y deliberadamente de mí, sino que "sobreviene", no autoriza a buscar a su autor entre los entes cuya índole difiere de la del DASEIN. El DASEIN, en todo caso, está ahí siempre. No es un vago proyecto en el vacío, sino que, determinado por su derrelicción, ha estado y sigue estando confiado a la existencia. Pero su efectividad se diferencia esencialmente de la realidad de una mera presencia. El DASEIN, en su existencia, no se encuentra o enfrenta consigo mismo como pueda encontrarse con tal o cual objeto del mundo. Su derrelicción en el mundo tampoco es una nota inabordable o irrelevante en su existencia, a la que, en cuanto derrelicto, esté lanzado. El DASEIN existe como el ente ~~xxxx~~ llamado a ser lo que es y lo que puede ser.

El hecho de que efectivamente es podrá quedarle oculto en su por qué, pero de suyo le es obvio. La derrelicción del ente es propia de la franqueabilidad del "ahí", y se manifiesta constantemente en los diversos estados de ánimo. Esta sensibilidad interior pone al DASEIN,



más o menos explícitamente, más o menos auténticamente, ante el hecho de que es y ha de ser, como tal, fiel a un poder ser ajustado a sus facultades. Pero de ordinario la sensibilidad interior obtura la derrelicción, y el DASEIN deslízase desde el estado de ánimo hacia la presunta y fácil libertad irresponsable de un yo sumido en las corrientes del "Man". Esta fuga fué caracterizada como huída ante la impresión de extrañamiento que reporta en el fondo el desgajarse del mundo. Tal impresión declárase propiamente en la angustia y, dada la apertura del DASEIN, pone su ser-en-el-mundo ante la nada del mundo, y se angustia ante ella por su auténtico poder ser. Cabría entonces preguntarnos: ¿no será el propio DASEIN quien, desde el fondo de su impresión de desarraigo, de su desasosiego, llama en esa llamada de la conciencia?

En contra, nada cabe alegar; en pro, parecen pronunciarse todos los fenómenos registrados hasta aquí como característicos de quien llama y del modo de llamar.

Ese "quién" no es posible determinarlo según los criterios y los datos del "mundo". Ese "quién" es el DASEIN en su inquietud inhóspita, desde su originaria derrelicción, como a la intemperie en la nada del mundo. Quien llama no es ya el ente confiado a la trivialidad cotidiana del yo envuelto por el "Man", y de ahí que su voz le resulte extraña. Porque ¿qué podría resultarle más extraño al "Man", perdido por entre el complejo mundo de sus ocupaciones y aficiones, que el propio DASEIN singularizado, aislado en esa inquietud, abocado a la nada? Su llamada, a un oído solícito de mil cuidados y ávido de novedades, no da a entender nada que pueda ser divulgado y objeto de comentarios y habladurías. ¿Y qué es lo que podría notificar el DASEIN desde la desamparada inquietud de su derrelicción? ¿Qué le resta, allende ese su poder ser que se le revela en la angustia? ¿Ni de qué otro modo ha de llamar, sino intimando hacia ese poder ser, en el que le va su propio ser?

La llamada no notifica ningún acontecimiento, ni se vale de palabra alguna. Su habla tiene el modo inquietante del callar. Habla así porque no invita a engolfarse en la charla trivial, sino a salir de ahí adentrándose en el silencioso y expectante horizonte del poder ser. ¿Y en qué estriba la fría seguridad inquietante, sin evidencias, con que quien llama alcanza al llamado, sino en que el DASEIN, singularizado, aislado en su inquietud, es absolutamente inconfundible para sí mismo? ¿Qué es lo que le impide tan radicalmente al DASEIN el compren-



derse mal, el desconocerse, cualquier desenfoque, sino el estar confiado a su propia suerte?

La inquietud inhóspita es el modo fundamental, aunque encubierto por la trivialidad cotidiana, del ser-en-el-mundo. Quien llama es el propio DASEIN como conciencia, desde el fondo de su ser. El "se me llama", "siento la llamada", son expresiones típicas del DASEIN. La llamada afectada por la angustia facilita al DASEIN la proyección hacia su más auténtico poder ser. La llamada de la conciencia, existencialmente comprendida, da a entender ante todo algo que nos habíamos limitado a enunciar: que cierta impresión de desarraigo, de extrañamiento del propio hogar, persigue al DASEIN y presiona, inquieta su errático andar olvidado de sí mismo. ( & 40 ).

La afirmación de que el DASEIN es a un tiempo quien llama y quien acusa la llamada pierde así su apariencia de vaciedad formal y de obvia impresión. La conciencia revélase como llamada del cuidado: quien llama es el DASEIN, angustiado en su derrelicción (ser-ya-en...) por su poder ser, por lo que podrá ser de él. El llamado es precisamente este DASEIN, intimado a anticiparse, a prever y prevenir su auténtico poder ser. El DASEIN oye esta llamada desde su inmersión en el "Man", desde su ajetreo en el mundo. La llamada de la conciencia, es decir, la conciencia, es ontológicamente posible en cuanto que el DASEIN es, en el fondo de su ser, cuidado.

No hay por qué, pues, recurrir a poderes extraños al DASEIN, y más cuanto tal recurso, en vez de aclarar, desvirtúa lo inquietante de la llamada. Las "aclaraciones" de la conciencia en este sentido ¿no propondrán al cabo de que, para fijar los datos fenoménicos de la llamada, ya resulta miope el enfoque y tácitamente se presupone en el DASEIN una determinabilidad o indeterminabilidad ontológica accidental? ¿Por qué buscar datos y orientación en poderes extraños, en vez de asegurarnos previamente de no haber iniciado el análisis infravalorando el ser del DASEIN, considerándolo como un sujeto anodino que se presenta ahí de cualquier modo, pertrechado tan sólo de una conciencia personal?

Sin embargo, al interpretar el "quién" de la llamada - que, visto desde el mundo, es "nadie" - como un poder, parece que nos encontramos con el reconocimiento imparcial de que hay ahí algo "objetivamente captable". Pero, bien mirado, esa interpretación implica en definitiva una fuga ante la conciencia, una evasión del DASEIN filtrándose a través de la delgada pared que, por así decirlo, separa al "Man" de la





desamparada inquietud de su ser. Esta interpretación de la conciencia ofrécese como reconocimiento de la llamada en el sentido de una voz "universal" con fuerza obligatoria, que no habla de modo puramente subjetivo. Más aún, esta conciencia "universal" es elevada a "conciencia del mundo" que, según sus rasgos fenoménicos, es un sujeto neutro y es nadie: aquello que en el sujeto individual habla como indeterminado.

Ahora bien, ¿qué es esta "conciencia pública o comunal", sino la voz del "Man"? El DASEIN, en tanto puede llegar a la dudosa invención de una "conciencia del mundo" universal, en cuanto que en el fondo la conciencia es esencialmente en todo caso mi conciencia: no sólo en el sentido de que la llamada afecta en cada caso al más peculiar poder ser, sino porque proviene, esa llamada, del ente que en cada caso soy yo mismo.

Con esta interpretación respecto del autor de la llamada, ateniéndonos puramente a los caracteres acusados por el fenómeno en cuestión, no se menoscaba el poder de la conciencia ni queda reducida a algo "meramente subjetivo". Al contrario, destácase lo que dicha llamada tiene de inequívoco e inexorable. Precisamente su "objetividad" resulta reconocida al reconocer su subjetividad, es decir, esa raigambre personalísima que acaba con el predominio del "Man" que envolvía al yo.

No obstante, a la interpretación de la conciencia como llamada del cuidado se le opondrán ciertas objeciones. ¿Qué valor probatorio, qué solvencia puede tener una interpretación tan alejada de la "experiencia natural"? ¿Cómo va a funcionar la conciencia ~~intimando~~ intimando al DASEIN a volverse hacia su auténtico poder ser, si en principio y de ordinario ella se limita a censurar, a reprender, a alertar? En su imprecisa falta de concreción ¿habla la conciencia de un auténtico poder ser, o más bien habla concretamente de yerros y descuidos y fallos cometidos o pensados? ¿Sus avisos y reclamaciones, provienen de la "mala", o de la "buena" conciencia? ¿Reporta la conciencia algo positivo, o desempeña una función tan sólo crítica?

Estos reparos están, sin duda, justificados. A una interpretación de la conciencia debe exigírsele que reconozca el fenómeno en cuestión tal como se nos ofrece en la experiencia cotidiana. Pero atender cumplidamente a esta exigencia no significa que hayamos de elevar la comprensión óptica vulgar de la conciencia a instancia suprema para su interpretación ontológica. Aparte de que los reparos



aducidos resultan prematuros mientras el análisis de la conciencia no haya alcanzado de lleno su objetivo. Hasta aquí hemos intentado simplemente remitir la conciencia, en cuanto fenómeno del DASEIN, a la constitución ontológica del mismo. Con ello no hacíamos más que preparar la tarea de hacer comprensible la conciencia como testimonio de un genuíno poder ser del DASEIN radicado en el propio DASEIN.

Lo que la conciencia atestigua sólo puede quedar plenamente determinado si se delimita con suficiente claridad el carácter que ha de tener la escucha correspondiente a la llamada. El auténtico comprender que "sigue" a la llamada no es un añadido accidental que empalma con el fenómeno de la conciencia, un incidente que puede o no producirse. La vivencia cabal de la conciencia sólo se tiene haciéndose cargo de la llamada y compenetrándose con ella. Si quien llama y quien es llamado es el propio DASEIN, el desoír o el malentender esa llamada habrá que achacarlo a un determinado modo de ser del DASEIN. Una llamada que quede fluctuante en el vacío, una llamada a la que nada sigue, es desde el punto de vista existencial una ficción imposible. Ese "no seguirse nada" denota, en cambio, por lo que al DASEIN concierne, algo positivo.

Así, el análisis de la comprensión de la llamada es el que puede ayudarnos a dilucidar explícitamente lo que esa llamada da a entender. Aunque también, con la caracterización ontológica general de la conciencia que venimos elaborando, se nos ofrece la posibilidad de comprender existencialmente lo que en ella hay de intimación a un "deudor" o "culpable". Todas las interpretaciones y experiencias de la conciencia coinciden con que la "voz de la conciencia" habla de algún modo de "deuda" o "culpa".



& 58.- Comprensión de la llamada, y endeudamiento o culpabilidad.

Para captar fenoménicamente lo oído al hacerse cargo de la llamada hay que reconsiderarla. Sumido en el "Man", el DASEIN es intimado por el más auténtico "sí mismo" a proyectarse hacia su poder ser, precisamente en cuanto DASEIN, es decir, en cuanto existente en el mundo y con los otros bajo el signo del cuidado. La interpretación existencial del objetivo de la llamada no puede, por tanto, mientras reconozca sus posibilidades metodológicas y su misión, pretender concretar posibilidad alguna de su existencia. Lo que cabe, y lo que se pretende fijar,

no es el contenido de la llamada en cada caso, según sus notas ónticas, sino aquello que es inherente al condicionamiento existencial que de hecho ofrece como posible ese poder ser.

La comprensión de la llamada, su escucha existencial, será tanto más auténtica cuanto más absoluta e independientemente advierta el DASEIN que él es el llamado, y cuanto mejor comprenda el modo de serlo, y cuanto menos alterado o tergiversado quede el sentido de esa llamada por todo aquello que se dice y se oye y priva en el ambiente. ¿Y qué es lo esencial en ese auténtico comprender? ¿Qué es lo que esencialmente se da a entender en la llamada, aunque de hecho no siempre sea comprendido?

A estas preguntas ya hemos adelantado la respuesta al sentar que la llamada no dice nada que pueda ser objeto de charla, ni notifica dato alguno sobre acontecimientos del mundo. La llamada encara al DASEIN con su poder ser, y como intimándole desde una zona extraña, que no es la suya habitual. Quien llama resulta, ciertamente, indeterminado; pero el "desde donde" de la llamada dista mucho de ser indiferente en ese llamamiento. Este "desde donde" - la zona de la inquietud inhóspita, aislada o bloqueada en medio de la derrelicción en el mundo - viene a quedar ya de alguna manera declarado en el llamar: es como un aviso que nos previene, como la indicación de un "a donde", al que debe el DASEIN tornar su atención. La llamada no indica una posibilidad ideal, general o universal, sino que apunta en cada caso al posible ser del DASEIN. En la llamada hay una apertura que queda plenamente determinada si la comprendemos como toque de atención para alertarnos. Partiendo de estas consideraciones contamos ya con una orientación para preguntarnos qué es lo que la llamada da a entender.

Cabría objetar que, a la pregunta sobre el contenido de la llamada, quizá sea más fácil y más seguro responder apelando sencillamente al testimonio de lo que suele oírse o desoírse en cualesquiera experiencias de la conciencia. Según éstas, la llamada se dirige al DASEIN como "deudor o culpable", le avisa de la posibilidad, del riesgo de serlo - cuando la conciencia alecciona o previene -, o le mantiene a uno sabedor de que no debe nada, de que está exento de culpa, es decir, en "buena conciencia". ¡Pero esta imagen del deudor o culpable, tal como la registra la experiencia y como suele interpretarse al interpretar la conciencia, presenta tan diversas formas! Y aun en el caso de ofrecer cierta unidad, su concepto existencial permanece oscuro.



Si es el propio DASEIN quien se declara a sí mismo como deudor o culpable, ¿de dónde sacar la idea de esta deuda o culpa, sino de la interpretación de su ser? Entonces queda replanteada la cuestión: ¿Quién es el que dictamina cómo somos deudores o culpables, y qué significa esta deuda o culpa?

Estamos ante una idea, la de endeudamiento o culpabilidad, que no cabe forjarla arbitrariamente e imponérsela al DASEIN. Si es posible captar su esencia, será en el DASEIN donde habrá que marcar o perfilar esa posibilidad. ¿Y cómo dar con el rastro que nos lleve a desentrañar el fenómeno? Todas las indagaciones ontológicas de fenómenos tales como deuda, culpa, conciencia, muerte, han de tener en cuenta lo que sobre ellos "diga" la interpretación cotidiana del DASEIN. En el modo de ser del DASEIN, correspondiente a su caída en el "Man", advertimos que sus interpretaciones no suelen estar auténticamente "orientadas" ni calan en la "esencia", porque les es extraño el planteamiento ontológico originario que exige la cuestión. Pero en toda visión defectuosa podemos descubrir ciertos vestigios de la "idea" originaria del fenómeno. ¿De dónde formar criterio para fijar el sentido originario existencial de la condición de "deudor o culpable"? Fijándonos en que este calificativo surge como predicado del "yo soy". Lo que en una interpretación inauténtica se sobrentiende por "deuda o culpa" ¿no radicará en el ser del DASEIN como tal, de suerte que, desde el momento que existe, por el hecho de existir, ya acusa esa condición?

Remitirnos a la acepción corriente del término no es cumplida respuesta a la cuestión del sentido existencial del contenido de la llamada. Este contenido hay que conceptuarlo para comprender lo que aquí significa ser radicalmente deudor o culpable, y el por qué de su falseamiento por parte de la interpretación cotidiana.

Esta, en principio, entiende el "ser deudor" como un tener algo pendiente con alguien, estar obligado a una prestación a la que el otro tiene derecho. En este sentido ser deudor es una modalidad del "ser con" los otros bajo el signo del cuidado: proporcionar, procurar, aportar. Modalidades de este ocuparse son también el sustraer o el eludir, el no restituir, el detentar, el robar, el apropiarse indebidamente, es decir, las diversas formas de no respetar el derecho de propiedad ajeno. Ser deudor, a este respecto, guarda relación con cuanto es objeto del cuidado, del ocuparse o procurar.

Ser deudor o culpable significa también ser responsable, causante



o promotor, haber dado ocasión a algo. En este sentido cabe que uno sea deudor sin propiamente adeudar nada, sin tener deuda alguna pendiente. Y, a la inversa, cabe deberle algo a otro sin ser propiamente deudor: así, cuando un tercero haya contraído deudas por cuenta o a favor mío.

Estas acepciones vulgares pueden conjugarse determinando un comportamiento o actitud que denominamos "hacerse o declararse culpable o responsable" de la lesión de un derecho, reconociéndose merecedor de castigo. No es menester que la exigencia a la que no se dió satisfacción afecte a la propiedad: puede afectar a normas de convivencia. Bien que entonces la conciencia de haber lesionado un derecho puede tener al propio tiempo el carácter de deuda o de responsabilidad respecto de los otros, no por estricta lesión jurídica, sino por mi culpabilidad en el hecho de que otro se vea amenazado o perjudicado o desplazado y hasta arruinado en su existencia. Este resultar deudor respecto de los demás es posible sin que medie infracción de la ley. El concepto formal del "ser deudor" en el sentido de haber resultado tal respecto de los otros puede, pues definirse así: ser el fundamento o la causa de cierta merma o menoscabo en el DASEIN de otro, de suerte que esta causalidad implique vicio o defecto en su finalidad o en sus objetivos. Este menoscabo estriba en el incumplimiento de una exigencia que afecta a la convivencia.

Queda en pie la cuestión de cómo surgen tales exigencias y cómo, habida cuenta de su origen, hay que concebir ese carácter de exigencia y de ley. En todo caso, conforme al sentido últimamente registrado de infracción de una "exigencia moral", el ser deudor es un modo de ser del DASEIN: lo cual vale también cuando entendemos por "ser deudor" "ser merecedor de castigo", ser responsable o culpable de algo, tener pendiente una deuda. Todos éstos son comportamientos o situaciones del DASEIN.

Ahora bien, considerar como "cualidad" del DASEIN el llevar sobre sí una deuda o culpa moral es decir poco. Con ello nos limitamos a manifestar simplemente que tal caracterización no basta para perfilar ontológicamente esta forma de determinación del ser del DASEIN frente a los comportamientos anteriores. El concepto de deuda o culpa moral queda así ontológicamente tan confuso, que han podido imperar y siguen imperando ciertas interpretaciones del fenómeno que incluyen también en dicho concepto la idea de punibilidad, del estar en deuda con...,



y hasta parten de estas ideas para su definición. Sino que entonces el concepto de deudor o culpable vuelve a remitirse al ámbito del cuidado en el sentido de ajustar o cancelar cuentas o pretensiones.

El esclarecimiento del fenómeno de la deuda o culpa, no necesariamente vinculadas a un efectivo endeudamiento o culpabilidad o a una infracción jurídica, hay que lograrlo planteando previamente y a fondo lo que significa por parte del DASEIN ser deudor o culpable, es decir, conceptualizando esta idea sobre la base del modo de ser del DASEIN.

Para ello hay que formalizar dicha idea eliminando fenómenos vulgares de deuda o culpa que afectan a la convivencia bajo el signo del cuidado, y considerándola, no sólo allende cualquier demora en saldar cuentas, sino desligada de la vinculación a un deber concreto o a una ley cuya infracción implique cargar con esa deuda o culpa. Porque también aquí sigue ésta presentándose ineludiblemente como deficiencia o fallo de algo que debe y puede ser. Falta significa no estar ahí presente. En este sentido la falta de algo debido es determinación del ser de algo existente. En este sentido nada puede faltar esencialmente en la existencia: y no porque ésta sea plenamente cumplida, sino porque el carácter de su ser se mantiene diferenciado de la simple presencia.

Con todo, en la idea de deudor-culpable late una nota negativa. Si tal condición ha de poder determinar ~~determinar~~ la existencia, surge aquí el problema ontológico de dilucidar existencialmente el carácter de esta negatividad. Además, la idea de deudor o culpable entraña eso que de modo indiferenciado se expresa en el concepto de deuda o culpa: ser la causa o el fundamento de... De ahí que precisemos la idea existencial formal <sup>de</sup> deudor o culpable en estos términos: ser fundamento o causa de un ser determinado por un "no", es decir, ser fundamento o causa de una situación negativa, de nihilidad. Si la idea del "no", o de la "nada" entrañada en el concepto de deuda o culpa, existencialmente comprendido, excluye la referencia a una posible o exigible presencia; si, por ende, no cabe aplicar al DASEIN un módulo de existencia o de validez que no es el suyo o no se acomoda a él, entonces ya no cabe, por lo que concierne a ser fundamento de una deficiencia, considerar como deficiente eso que es fundamento. De deficiencias debidas a la condición del DASEIN, del incumplimiento de ciertas exigencias, no cabe en absoluto inferir una deficiencia radical de la causa. El ser fundamento de...no tiene por qué acusar el mismo



carácter negativo de la privación o negación fundada o derivada de él. En el fundamento no tiene por qué repercutir la negatividad de aquello que él está fundamentando; en otros términos, el rasgo negativo de algo no implica la negatividad de su fundamento. Pero entonces nos encontramos con que el ser deudor o culpable no es resultado de un endeudamiento o culpa concretos, sino que, a la inversa, la posibilidad de endeudamiento o culpa radica en un originario ser deudor o culpable. ¿Cabe advertir, rastrear algo de esto en el ser del DASEIN? ¿Cómo es esto existencialmente posible?

El ser del DASEIN es el cuidado, que comprende en sí la facticidad (derrelicción), la existencia (proyecto) y el abandono en las corrientes del "Man". En cuanto ente, el DASEIN ha sido derrelicto en el mundo, no se ha puesto ahí él mismo; y queda determinado como un poder ser que le es inherente, pero que tampoco se lo ha deparado él. En su existir nunca se remonta más allá de esa derrelicción, como si lo que es y ha de ser pudiera considerarse fruto de su ipseidad y transferirse como tal en el "ahí". Pero tal derrelicción no es un mero suceso que acaeció y, tras afectarle, quedó ya atrás, sino que, mientras sigue siendo, el DASEIN está ahí como cuidado, teniendo que ser y mantenerse en su ser. A este respecto es el fundamento de su poder ser. Y aunque no haya puesto él mismo su propio fundamento, gravita sobre sí mismo, y su estado de ánimo se lo hace patente como una carga.

¿Cómo el DASEIN es este fundamento? Únicamente proyectándose hacia las posibilidades ante las que está lanzado. El propio sujeto que, como tal, ha de poner la base de sí mismo, no puede nunca dominar por completo ese fundamento, pero ha de asumir su ser fundamental. El auténtico fundamento para ser es el poder ser, afectado por el cuidado.

Siendo fundamento, es decir, en su existencia de derrelicto, el DASEIN anda siempre a la zaga de sus posibilidades. No existe ante, sino desde y según su fundamento. Ser fundamento, entonces, significa no ser dueño jamás a fondo de su auténtico ser. Este "no" es inherente al sentido existencial de la derrelicción. Siendo fundamento es una negación de sí mismo. Negación o anulación en modo alguno significa aquí falta de presencia o de consistencia, sino que responde al "no" constitutivo del ser del DASEIN, de su derrelicción. El carácter negativo de este "no" queda determinado existencialmente así: por el hecho de ser, el DASEIN es el ente lanzado como tal. No mediante o



a través de sí mismo, sino afincado en sí al desvincularse del fundamento para convertirse él en fundamento. El DASEIN no es de suyo fundamento de su ser en el sentido de haberse proyectado a sí mismo, pero lo es en cuanto se afianza en sí: fundamento de un ente cuyo ser ha de asumir el ser fundamento.

El DASEIN es su fundamento existiendo, o sea, se comprende y toma conciencia de su condición de derrelicto desde sus posibilidades. Pero esto implica que, en virtud de su poder ser, se halla en cada caso en tal o cual posibilidad y se entrega a una renunciando a la otra, proyectándose existentially. Esta proyección, no sólo está determinada por la nota negativa de su condición de fundamento, sino que como tal proyección es de suyo esencialmente negativa. Bien entendido que semejante determinación, lejos de denotar fracaso o disvalor, responde al constitutivo existencial de la estructura de ese proyectar. La nihilidad afecta a la condición libre del DASEIN respecto de sus posibilidades existenciales; pero esta libertad estriba y se limita a la elección de una de ellas, elección que implica el avenirse a descartar definitivamente las otras.

Tanto en la estructura de la derrelicción como en la del proyecto entra esencialmente una nihilidad que es el fundamento de las posibles deficiencias y desvirtuaciones del DASEIN en su inautenticidad. Incluso el cuidado está esencialmente traspasado de lleno por la nihilidad. Según esto, el cuidado - el ser del DASEIN - viene a fundamentar negativamente una negatividad. En otros términos: el DASEIN es, en cuanto tal, deudor o culpable, ateniéndonos a la determinación existencial formal de la deuda o culpa como fundamento de una nihilidad, *de un "no ser".*

La nihilidad existencial no tiene en modo alguno carácter de privación o deficiencia respecto de un excelso ideal inasequible, sino que el DASEIN es ante todo lo que él puede proyectar y que las más veces lo alcanza, dejando entonces de ser como proyecto. Tampoco esta nihilidad le sobreviene al DASEIN ocasionalmente, como oscura cualidad que se le adhiere, y de la que cupiera desentenderse una vez haya avanzado bastante.

Sin embargo, el sentido ontológico de la nada de esta nihilidad existencial sigue todavía oscuro, oscuridad que afecta también en general y radicalmente a la esencia ontológica del no. La ontología y la lógica le han exigido mucho al "no", pero poniendo de manifiesto sus posibilidades fragmentariamente sin desentrañarlo ontológicamente.





La ontología se encontró ante el "no", e hizo uso de él. Pero ¿es tan evidente el que todo "no" denote negatividad en el sentido de fallo o deficiencia? ¿Su positividad queda agotada, no ofrece otro rasgo positivo que el de constituir el "tránsito"? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación, sin fundarla dialécticamente, o siquiera plantearla como problema? ¿Planteóse jamás como problema la raíz ontológica de la nada o de la negatividad, o se indicó al menos bajo qué condiciones cabe plantear el problema del "no" y de su negatividad y su posibilidad? ¿Y dónde y cómo dilucidarlo, dar siquiera con él, siño dilucidando temáticamente el sentido del "ser" en general?

Para la interpretación ontológica del fenómeno de la deuda o culpa ya no bastan los conceptos, poco transparentes, de privación o deficiencia, pese a que, tomados con la debida amplitud, son susceptibles de una aplicación de largo alcance. El modo menos apropiado de enfocar el fenómeno existencial de la deuda o culpa es el que se orienta por la noción del mal, del "malum" como "privatio boni": porque el "bonum" y la "privatio" tienen el mismo origen o raíz ontológicos, radican en una ontología de la simple presencia, que entraña también, derivada o abstraída, la idea de "valor".

El ente cuyo ser es el cuidado, no sólo puede pechar con una deuda o culpa efectiva, sino que es deudor o culpable en el fondo de su ser, y ésta situación es la que constituye la condición ontológica por la que dicho ente es en su existencia deudor o culpable efectivo. Este endeudamiento o culpabilidad originarios es asimismo la condición existencial del bien y el mal morales, es decir, de la moralidad y de sus posibles formas y modalidades de hecho. La condición originaria de deudor o culpable no puede venir determinada por la moralidad, porque ésta presupone aquella condición.

Ahora bien, ¿qué experiencia confirma esta condición originaria en el DASEIN? Aquí importa no olvidar la contrapregunta: ¿Sólo hay efectiva deuda o culpa cuando se despierta la conciencia de tal? ¿No es cierto adormecimiento de la conciencia el que viene a destacar la situación de deudor o culpable? El que esta situación permanezca ignorada, inadvertida en principio y las más veces, el que el DASEIN sumido en el "Man" no pare mientes en ella, revela al cabo la nihilidad a que nos referíamos. El ser deudor o culpable es más originario que el reconocerlo. Y sólo porque el DASEIN lo es en el fondo de su ser, y en cuanto que, derrelicto y perdido en el "Man", se cierra a sí mismo,



es posible esa conciencia cuya llamada da a entender dicho endeudamiento o culpabilidad radical.

La llamada es llamada del cuidado. Lo que constituye ese ser que denominamos cuidado es el ser deudor o culpable. En la inquietud inhóspita el DASEIN se halla originariamente consigo mismo. Esta inquietud sitúa al DASEIN ante su inalterada nihilidad, inherente a la posibilidad de su más genuíno poder ser. La llamada es preventiva: apela a la posibilidad de asumir, existiendo, el ente derrelicto que uno es; llama a la comprensión de esa derrelicción como fondo negativo que ha de asumir en la existencia. La llamada preventiva de la conciencia da a entender al DASEIN que él - fundamento negativo de su proyección negativa, subsistiendo en la posibilidad de su ser - debe reencontrarse saliendo de su desvirtuación en el "Man", es decir, le da a entender que es deudor o culpable.

Lo que se da a entender así al DASEIN vendría a ser entonces una cierta noticia e información sobre sí mismo. Y la escucha correspondiente a la llamada sería el enterarse del hecho de que es deudor. Pero, si la llamada tiene carácter de intimación, ¿esta interpretación de la conciencia no lleva a tergiversar de lleno su función? ¿Llamar la atención sobre el ser deudor o culpable no es despertar el sentido de la maldad, o suscitarla? Ni la más forzada interpretación pretendería imponerle a la llamada de la conciencia tal sentido. ¿Qué significa entonces llamar la atención sobre la condición de deudor o culpable?

El sentido de la llamada queda claro si, en vez de interponer una noción derivativa, un tanto desviada, de deuda en su acepción de endeudamiento, o de culpabilidad por acción u omisión, tratamos de comprenderlo ateniéndonos al sentido existencial de ser deudor o culpable. Exigir esto no es ninguna arbitrariedad desde el momento que la llamada de la conciencia, viniendo del propio DASEIN, se dirige exclusivamente a él. Invitarle a fijarse en su condición de deudor es llamar preventivamente a ese poder ser que soy yo en cada caso como DASEIN. El DASEIN no tiene por qué atribuirse una deuda o culpa por acción u omisión, no necesita atribuirse; debe simplemente atenerse auténticamente a su condición de deudor.

La recta escucha de la llamada equivale a comprenderse en su más genuíno ser, es decir, proyectarse hacia un más auténtico poder ser deudor o culpable. El dejarse advertir comprensivamente de esta posibilidad entraña un quedar libre el DASEIN, disponible para ser llamado.



Al hacerse cargo de esa llamada, el DASEIN presta oídos a su más auténtica posibilidad existencial: ~~Se~~ ha elegido, ha decidido la opción de sí mismo.

Con esta opción le es posible un más propio endeudamiento, incomprendible para el "Man", cuya comprensión sólo alcanza a calcular mezquinamente hasta dónde cabe o no llegar para satisfacer las exigencias de la norma comunal de conducta, y cómo compensar de algún modo las contravenciones. El "Man" se desentiende de su más genuino endeudamiento, el radical, para hacer hincapié en las "faltas". Pero la llamada de la conciencia le advierte de su propia condición de deudor. Comprender esta llamada es optar, pero no es elegir la conciencia misma, que como tal no puede ser objeto de opción. Por lo que cabe optar es por tener-conciencia, en el sentido de asumir libremente la auténtica condición de deudor o culpable. Comprender la llamada significa querer-tener-conciencia.

Lo cual no equivale a querer tener una "buena conciencia", ni tampoco a buena disposición para atender a dicha llamada, sino simplemente hallarse dispuesto a ser llamado. El querer-tener-conciencia está tan lejos de un rebuscar deudas o culpas concretas, como de la tendencia a eximirse del endeudamiento o culpabilidad originarios, radicales.

El querer-tener conciencia es más bien el supuesto existencial más originario para poder ~~ser~~ <sup>resultar</sup> deudor o culpable de hecho. Al hacerse cargo de la llamada, el DASEIN deja que obre en él su más auténtico yo desde ese poder ser por el que ha optado. Sólo así puede ser responsable. Pero todo obrar es de hecho necesariamente "falta de conciencia", no sólo porque no elude la culpabilidad moral de hecho, sino porque sobre el fondo negativo de su negativo proyectarse ha resultado deudor o culpable respecto de los otros en su convivencia con ellos. Por donde el querer-tener-conciencia viene a ser un asumir esa esencial falta de conciencia, lo cual es condición ineludible para la posibilidad existencial de ser "bueno".

Aunque la llamada nada notifica, tampoco es meramente crítica, sino positiva: descubre el más originario poder ser del DASEIN, su condición de deudor o culpable. La conciencia muéstrase así como testimonio inherente al ser del DASEIN apelando a su auténtico poder ser. ¿Cabe determinar ~~existencialmente~~ existencialmente de manera más concreta ese auténtico poder ser? Aquí surge una cuestión previa: ¿El haber puesto de relieve un poder ser atestiguado por el propio DASEIN puede



tener pretensiones de prueba concluyente, mientras resulte extraño el hecho de haber interpretado la conciencia remontándonos unilateralmente a la constitución del DASEIN y haciendo caso omiso de cuantos datos ha aportado la interpretación vulgar de la conciencia? ¿Cabe seguir reconociendo, en la anterior interpretación, el fenómeno de la conciencia tal como realmente es? ¿No habrá sido pura temeridad el inferir, de la constitución del ser del DASEIN, una idea de la conciencia?

Para asegurar el último tramo en esta interpretación de la conciencia, la delimitación existencial del propio poder ser atestiguado en la conciencia, incluso para asegurarle a la comprensión vulgar el acceso a tal interpretación, precisa mostrar expresamente la conexión entre los resultados del análisis ontológico y las experiencias cotidianas de la conciencia.



& 59.- La interpretación existencial y la interpretación vulgar de la conciencia.

La conciencia es la llamada del cuidado desde la inquietud inhóspita del ser-en-el-mundo, intimando al DASEIN a considerar sus más auténticas situaciones y ocasiones de endeudamiento y culpabilidad. La respuesta correspondiente a esta llamada es, decíamos, el querer-tener-conciencia. Estas determinaciones no parecen, de pronto, acordes con la interpretación vulgar de la conciencia, sino que más bien la contradicen. La denominamos interpretación vulgar porque, para caracterizar el fenómeno y su "función", se atiene a las nociones corrientes de la conciencia y a las maneras habituales de atender o desentenderse de su voz.

Pero, ¿acaso la interpretación ontológica ha de concordar necesariamente con la vulgar? ¿No resulta ésta harto sospechosa desde el ángulo ontológico? Si en principio y de ordinario el DASEIN se comprende por el objeto de su cuidado, si todos sus comportamientos y actitudes se interpretan como un cuidarse y ocuparse de..., ¿no tenderá la interpretación a encubrir ese modo de su ser que, como llamada, intenta rescatarlo de aquel andar perdido, enredado en las ocupaciones y preocupaciones del "Man"? La trivialidad cotidiana considera y trata al DASEIN como algo que está ahí a mano, administrable y ajustable, y enfoca la "vida" como un "negocio", cubra o no cubra los costos.

Si nos atenemos a este enfoque vulgar del ser del DASEIN, no hay garantía alguna de que la interpretación de la conciencia y las teorías sobre ella inspiradas en dicha visión hayan alcanzado el horizonte ontológico adecuado para una cabal interpretación. Sin embargo, la experiencia vulgar de la conciencia no puede menos de afectar de alguna manera - preontológica - al fenómeno. De ahí que, por una parte, la interpretación cotidiana de la conciencia deba desestimarse como criterio supremo para juzgar de la "objetividad" de un análisis ontológico; y, por otra, este análisis no tiene en absoluto derecho a desentenderse de la comprensión vulgar ni de las teorías antropológicas, psicológicas y teológicas basadas en ella. Si el análisis existencial ha puesto de manifiesto el fenómeno de la conciencia en su raigambre ontológica, es menester que ese análisis haga comprensibles las interpretaciones vulgares y, por supuesto, que se haga cargo de sus fallos al considerar el fenómeno, y de las causas de cualquier encubrimiento o desenfoco. Ahora bien, como en nuestro estudio el análisis de la conciencia mira tan sólo a la cuestión ontológica fundamental, la caracterización de las relaciones entre la interpretación existencial y la interpretación vulgar de la conciencia se limitará a abordar los problemas esenciales.

Las objeciones que la interpretación vulgar pudiera formular a la interpretación de la conciencia como llamada del cuidado para que consideremos nuestra condición de deudores o culpables, cabría reducirlas a estas cuatro: 1.- La conciencia tiene una función esencialmente crítica. 2.- La conciencia habla en cada caso refiriéndose a un determinado acto realizado o querido. 3.- Su "voz", a juzgar por la experiencia, nunca aparece tan radicalmente referida al ser del DASEIN. 4.- La interpretación ontológica no registra ni tiene en cuenta formas tan fundamentales del fenómeno como son la "mala" y la "buena" conciencia, la conciencia que "critica" o "recrimina", la conciencia que "alecciona", "amonesta" y "pone en guardia".

Examinemos estas objeciones, comenzando por la formulada en último lugar. En todas las interpretaciones de la conciencia prevalece la atención a la "mala", a la "perversa" conciencia. La conciencia es ante todo "mala conciencia". Con ello se da a entender que toda experiencia de la conciencia viene a resolverse en experiencia de endeudamiento o culpabilidad. Pero ¿cómo se comprende en la idea de mala conciencia, de intranquilidad y remordimientos de conciencia,



esta atestiguación de ser mala? La vivencia de la conciencia surge tras el acto o la omisión cometidos. Su "voz" sigue a la infracción, y apunta retrospectivamente al hecho ocurrido, al hecho que ha determinado el peso de esa deuda o culpa sobre el DASEIN. Si la conciencia atestigua que uno es deudor o culpable, no puede actuar como llamada a..., sino como recordatorio de la deuda o culpa contraída.

Pero ¿el que la "voz" suceda al hecho excluye el que esa llamada sea en el fondo preventiva? El que esa voz se tome como una moción subsiguiente no demuestra todavía una comprensión originaria del fenómeno de la conciencia. Cabe entonces preguntarnos: ¿Y si el endeudamiento o culpabilidad de hecho fuera tan sólo ocasión para que efectivamente llame la conciencia? ¿La interpretación vulgar de la "mala" conciencia no se quedará a medio camino? Esto es lo que se advierte al considerar la predisposición ontológica con que dicha interpretación trata el fenómeno. La "voz" es algo que emerge, que tiene su punto y hora en la secuencia de las vivencias habidas, y que sigue a la vivencia del hecho. Pero ni la llamada, ni el hecho acaecido, ni la deuda o culpa que pesan sobre el sujeto son acontecimientos que hayan transcurrido ahí delante. La llamada tiene el modo de ser del cuidado. En ella el DASEIN se anticipa a sí mismo, y al propio tiempo proyéctase hacia atrás, hacia su estado de derrelicción en el mundo. Sólo el inmediato enfoque del DASEIN como complejo de secuencias de unas vivencias correlativas hace posible que la voz de la conciencia se tome como algo que sobreviene más tarde y que, por tanto, apunta necesariamente hacia atrás. **Claro** que la "voz" llama retrospectivamente. Pero allende el hecho o la acción, apuntando a un endeudamiento o culpabilidad originarios, previos a cualquier deuda o culpa concreta. La llamada retrospectiva previene sobre una condición que de algún modo hay que asumir en la existencia, de suerte que el sentirse deudor o culpable, en un sentido auténticamente existencial, sigue a la llamada, y no a la inversa. La "mala" conciencia, la que remuerde, tan no se limita a recriminar mirando atrás, que más bien llama la atención hacia la derrelicción del DASEIN. El orden en que van sucediéndose las vivencias no traduce la estructura fenoménica del existir.

Si la caracterización de la "mala" conciencia no cala en el fenómeno originario, menos certera es todavía la de la "buena", tanto si la consideramos una forma independiente, como si la estimamos fundada esencialmente en la "mala", referida a ésta. La "buena" conciencia



tendría que implicar el "ser bueno" del DASEIN, como la "mala" implicaría el "ser malo". Con lo que bien se advierte que la conciencia, antes "proyección o eco del poder divino", quedaría al servicio de un fariseísmo que le depara al hombre la presunción de decir de sí: "soy bueno". ¿Y quién puede decir tal? ¿Quién menos que precisamente el bueno puede considerarse <sup>tal</sup> ni presumir de serlo? La imposibilidad de que ésta sea la consecuencia de la idea de "buena conciencia" confirma la interpretación de la conciencia como llamada de atención sobre nuestra condición de deudores o culpables.

Para eludir tales consecuencias se ha interpretado la "buena" conciencia como carencia de la "mala", definiéndola así: "vivencia de no tener mala conciencia" (1). Según esta definición buena conciencia sería experimentar que la llamada de la conciencia no suscita remordimientos, que uno nada tiene que reprocharse. Pero ¿cómo es semejante vivencia? La supuesta experiencia no es ni remotamente el experimentar una llamada, sino un cerciorarse de que un acto imputado al DASEIN no ~~fué~~ cometido por él, y por tanto se halla exento de culpa. Sólo que este cerciorarse no tiene en absoluto el carácter de fenómeno de conciencia; al contrario, tal certidumbre puede incluso denotar más bien una conciencia olvidadiza o sorda, es decir, una conciencia que se hurta a la posibilidad de ser llamada, una aquietadora asfixia del querer-tener-conciencia, del comprender nuestra genuína y constante condición de deudores o culpables. La "buena conciencia" no es ni una forma independiente ni una forma derivativa de la conciencia; no es, en definitiva, un fenómeno de conciencia.

En la medida que el hablar de "buena conciencia" escapa a experiencias del DASEIN cotidiano, infiérese que tampoco al hablar de "mala conciencia" se cala a fondo en el fenómeno, pues de hecho la idea de mala conciencia viene condicionada por la de buena. Esa interpretación cotidiana se mantiene en la dimensión de un preocupado calcular y compensar culpas e inocencias, tratando de fijar hasta dónde hay o no hay culpa. En este horizonte es donde se vive experimentalmente la voz de la conciencia.

=====

(1) Vide M. Scheler: "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", Parte 2ª



Al esclarecer la procedencia de ambas ideas, la de una "mala" y una "buena" conciencia, despégase también la cuestión de las diferencias entre una conciencia que previene y pone en guardia y una conciencia que mira atrás y reanima. Ciertamente que la idea de una conciencia que previene y advierte parece ser la que más de cerca capta el fenómeno de la llamada y su carácter de señalar o indicar algo. Pero este ajuste sólo es aparente. La experiencia de una conciencia que alecciona y alerta sigue enfocando la conciencia desde el ángulo del acto que se quiere realizar y del que la conciencia quiere apartarnos, librarnos, disuadirnos. La amonestación preventiva, en cuanto que trata de impedir algo que queremos, sólo es posible porque esa llamada apunta al poder ser del DASEIN, esto es, a que reconozca su condición de deudor radical, quebrando entonces el propósito. La conciencia que previene no tiene la función de regular de momento la liberación de un endeudamiento o culpabilidad; la experiencia de esa conciencia limitase a situar, a proyectar la llamada de la conciencia con la amplitud necesaria para que la comprenda el "Man".

La objeción formulada en tercer lugar alega que la experiencia cotidiana de la conciencia no registra nada que sea un sentirse llamado a reconocerse deudor o culpable. Ciertamente. Pero ¿con ello la experiencia cotidiana de la conciencia garantiza que ha captado de lleno todo el contenido posible de esa llamada que denominamos la voz de la conciencia? ¿Se sigue de ahí que las teorías de la conciencia basadas en la experiencia vulgar se han percatado de cuál es el horizonte ontológico adecuado para el análisis del fenómeno? ¿No muestran más bien un modo esencial de ser del DASEIN, la caída en las corrientes del "Man", en que el DASEIN - en principio y de ordinario - se comprende ónticamente dentro del horizonte del cuidado, mientras que ontológicamente asume el ser en el sentido de mera presencia? De ahí, empero, un doble encubrimiento del fenómeno: la teoría no ve más que una sucesión de vivencias o de procesos psíquicos, casi siempre indeterminados en su forma de ser; y a la experiencia le sale al paso la conciencia como juez que apremia o como alguien que advierte, y ~~xxx~~ al que ha de <sup>rendir</sup> ~~ajuzgarse~~ cuentas el DASEIN.

No es casual que Kant, en su interpretación de la conciencia, configure como idea básica y directiva la imagen del "tribunal": ello obedece a su idea de la ley moral, aunque el concepto kantiano de moralidad se mantenga muy alejado de todo utilitarismo y eudemonismo.





También la teoría de los valores, tanto formal como material, tiene como supuesto ontológico implícitamente una "metafísica de las costumbres", es decir, una ontología del DASEIN y de la existencia. El DASEIN es considerado como un ente del que hay que cuidarse, en el sentido de "realización de valores", esto es, de cumplimiento de normas.

La apelación al ámbito de cuanto la experiencia cotidiana estima única instancia para la interpretación de la conciencia es algo que únicamente podrá justificarse tras reflexionar a fondo sobre si en esa experiencia cotidiana puede resultar propiamente accesible la conciencia.

Con esto pierde también consistencia la otra objeción de que la interpretación existencial no para mientes en que la llamada de la conciencia se refiere siempre a un determinado acto realizado o querido. Sin duda que la llamada es experimentada así frecuentemente. Pero ¿esta experiencia de la llamada deja que se exprese de lleno? Una interpretación razonable podrá imaginar que se atiene a los hechos; pero esa misma sensatez le lleva a acabar restringiendo el alcance de lo que la llamada pone de manifiesto. Así como la "buena" conciencia se resiste a quedar al servicio del fariseísmo, tampoco la función de la "mala" debe rebajarse a un mero indicar las deudas o culpas patentes, o a un alejar a empujones posibles culpabilidades: como si el DASEIN fuese una especie de administrador doméstico cuyas deudas hubiera que ir saldando o ajustando para que uno pueda mantenerse en plan de espectador al margen de esta corriente de vivencias.

Ahora bien, si para la llamada no es primordial la referencia a una deuda o culpa de hecho, patente, o a un acto que efectivamente se ha querido; y si, por tanto, la conciencia que recrimina o pone en guardia no expresa las funciones originarias de la llamada, pierde asimismo fuerza la primera objeción, la que reprocha a la interpretación existencial el desconocimiento de la función esencialmente crítica de la conciencia. La objeción responde a un enfoque relativamente correcto del fenómeno, dado que en realidad no cabe registrar en los contenidos de la llamada recomendaciones u órdenes positivas por parte de la voz de la conciencia. ¿Pero cómo se comprende esa falta de positividad? ¿Qué tipo de positividad es la que se echa de menos en la función de la conciencia? ¿Se sigue de ahí que la conciencia tenga carácter negativo?



Se acusa la falta de un contenido positivo en la llamada porque se espera en cada caso una indicación utilizable respecto de las posibilidades de obrar que resulten seguras y factibles, con las cuales quepa contar. Esta expectación se basa en un horizonte de ~~con~~ consideraciones que afecta al cuidado, un cuidado comprensivo que fuerza al existir del DASEIN a amoldarse a la idea de la marcha regulable de un negocio. Tales perspectivas, que en parte son la base implícita para una ética material de los valores frente a una ética meramente formal, las frustra hasta cierto punto la conciencia. Su llamada no ofrece esas indicaciones "prácticas", sencillamente porque llama al DASEIN a sus auténticas posibilidades personales. Con las pretendidas <sup>máximas</sup> inequívocamente precisables la conciencia le negaría a la existencia nada menos que la posibilidad de obrar. El que manifiestamente la conciencia no pueda ser "positiva" en tal sentido dista mucho de significar que a este respecto funcione sólo negativamente. La llamada no deja al descubierto nada que podamos considerar positivo o negativo en cuanto objeto del cuidado, porque mienta un ser completamente distinto en el orden ontológico: la existencia. En cambio, bien comprendida, esa llamada entraña en sentido existencial lo más positivo, la más peculiar posibilidad que puede el DASEIN depararse a sí mismo, como llamada preventiva a un efectivo y auténtico poder ser. Oír auténticamente dicha llamada significa ponerse de hecho a obrar. Sino que, para interpretar cabalmente su contenido, hay que poner de relieve la estructura existencial que acusa la auténtica comprensión de esa llamada como tal.

Ante todo habría que mostrar cómo los fenómenos confiados tan sólo a la interpretación vulgar de la conciencia, comprendidos ontológicamente de manera adecuada, nos remontan al sentido originario de la llamada de la conciencia; y luego, cómo esa interpretación vulgar responde a la angustia de la autointerpretación del DASEIN inmerso en el "Man", inmersión inherente al cuidado, y que evidentemente no es en modo alguno casual.

La crítica ontológica de la interpretación vulgar de la conciencia sería mal comprendida si pensáramos que, al demostrar el carácter existencialmente no originario de la experiencia cotidiana de la conciencia, pretendemos juzgar la calidad moral existencial del DASEIN que se atiene a ella. Así como la existencia no es menoscabada necesaria y directamente por una comprensión de la conciencia que resulte



deficiente en el orden ontológico, así tampoco una interpretación de la conciencia ajustada existencialmente garantiza la comprensión existencial de la llamada. Tan posible es la seriedad en la experiencia vulgar de la conciencia como la falta de seriedad en una comprensión más originaria de la misma. Con todo, la interpretación existencialmente más originaria abre también posibilidades de una comprensión existencial original, con tal de que la consideración ontológica no quede desvinculada de la experiencia óptica.

& 60.- La estructura existencial del auténtico "poder ser" atestiguado en la conciencia.

La interpretación existencial de la conciencia debe registrar un testimonio del más genuino poder ser del DASEIN, un testimonio insito en el propio DASEIN. El modo de atestiguar, por parte de la conciencia, no es un indiferente notificar, sino una llamada de atención a la condición de deudor o culpable. Lo así advertido es captado en un oír que comprende la llamada tal como ella trata de ser comprendida, sin alterarla. La comprensión de esa llamada como modo de ser del DASEIN es la que confirma la consistencia y el contenido fenoménico de lo atestiguado por ella. La auténtica comprensión quedó caracterizada como un querer-tener-conciencia. Este dejar-actuar-en-sí y desde sí al propio yo en su condición de deudor representa fenoménicamente el auténtico "poder ser" atestiguado en el mismo DASEIN. Lo que ahora importa despejar es su estructura existencial, pues sólo así cabe penetrar en la constitución fundamental de la autenticidad de su existencia, tal como el propio DASEIN nos la ofrece.

Querer-tener-conciencia es, en cuanto comprenderse en su más auténtico poder ser, un modo de la franqueabilidad del DASEIN, que está constituido además por el hallarse en tal o cual estado de ánimo y por el discurso. En el plano existencial comprender es proyectarse en la posibilidad efectiva deparada en cada caso por el ser-en-el-mundo. Sólo existiendo en esa posibilidad es comprensible el poder ser.

¿Qué estado de ánimo corresponde a tal comprender? La comprensión de la llamada deja al DASEIN abierto en la inquietud inhóspita de su aislamiento singular. Esta inquietud, así desvelada, resulta patente a través de un estado de ánimo correspondiente a dicha comprensión.



la angustia. El factum de la angustia de conciencia viene a confirmar fenoménicamente que, en ese comprender la llamada, el DASEIN afronta el extrañamiento de sí mismo. El querer-tener-conciencia conviértese en disposición para la angustia.

El tercer elemento esencial de la franqueabilidad es el discurso. A la llamada de la conciencia como habla originaria del DASEIN no le corresponde una réplica o discusión sobre sus dictados. El oír y el comprender la llamada excluye tal discusión o discreto: no porque uno se sienta asaltado por un "poder oscuro" que lo abate, sino porque hace suyo plenamente el contenido de la llamada que le encara con su condición de deudor o culpable, rescatando así al yo del ruidoso parloteo en que se enzarzan las entendederas del "Man".

El modo del habla expresivo del querer-tener-conciencia es un discreto silencio. Ya el silencio quedó caracterizado como posibilidad esencial del discurso (& 34). Quien quiere dar <sup>2</sup> a <sup>3</sup> entender <sup>1</sup> algo callando "ha de tener algo que decir". El DASEIN, en la llamada de la conciencia, se da a entender a sí mismo sus más auténticas posibilidades. Por ello esta llamada implica un profundo callar, y el habla de la conciencia jamás llega a romper ese silencio. La conciencia llama siempre silenciosamente, es decir, su voz llega desde el silencio del extrañamiento intimando al DASEIN a adentrarse calladamente en el silencioso fondo de sí mismo. El querer-tener-conciencia ha de acordarse, para comprender esta habla silente, a ese discreto sigilo que hace enmudecer al extrovertido parloteo del "Man".

El habla silenciosa de la conciencia da lugar a ciertas avisadas interpretaciones que presumen de atenerse estrictamente a los hechos para afirmar que la conciencia no es algo realmente comprobable ni existente. Cuando lo que ocurre es que ~~ocurre es que~~, ocupado el oído en las rumorosas charlas del "Man", es incapaz de "advertir" llamada alguna, y entonces se le achaca a la conciencia el ser muda, el no manifestar nada. Con semejante interpretación lo que hace el "Man" es encubrir su peculiar desentenderse de esa llamada y el corto alcance y la dureza de su "oído".

El estado de apertura, la franqueabilidad que acusa el DASEIN en el querer-tener-conciencia viene así a quedar constituido a través de la angustia por un comprender que se proyecta sobre la peculiar condición de deudor o culpable y por una silenciosa habla. Esta franqueabilidad atestiguada en el propio DASEIN por su conciencia, este



silencioso y angustiado proyectarse sobre la peculiar condición de deudor o culpable, es lo que denominamos decisión o capacidad de decisión. (a)

Esta capacidad de decisión es un modo típico de apertura, de alumbramiento del DASEIN, que existencialmente ya fué interpretado como la verdad originaria. (& 44). No es primariamente una cualidad del "juicio" o de un determinado comportamiento, sino un constitutivo esencial del ser-en-el-mundo en cuanto tal. La verdad hay que entenderla aquí fundamentalmente en el plano existencial. La aclaración ontológica del principio: "El DASEIN es en la verdad" ha mostrado la franqueabilidad originaria del DASEIN como verdad de la existencia, y ha confiado su delimitación al análisis de la autenticidad del DASEIN. (& 44, b).

Con la capacidad de decisión se ha obtenido la verdad más originaria del DASEIN, en cuanto que es la auténtica. La apertura del "ahí" franquea con igual originalidad en cada caso, y en su integridad, el ser-en-el-mundo, es decir, el "mundo", el "ser en", y este ente capaz de decir "yo soy". Este alumbramiento del mundo viene a despejar cuanto en él existe. La manifestabilidad de lo disponible y de lo que simplemente está ahí se basa en esa franqueabilidad del mundo (& 18), pues para franquear la totalidad concertada de lo disponible requiérese una previa comprensión de la significatividad. Desde tal comprensión sabe el DASEIN a qué atenerse respecto de lo que halla disponible. El comprender la significatividad en cuanto apertura del mundo se basa a su vez en la comprensión de los motivos o miras que llevan a descubrir el conjunto de toda esa conformación. El objetivo intencional del emprender, del mantener, del intentar, del progresar, son posibilidades inmediatas y estables del DASEIN, sobre las cuales ya se ha proyectado, y en las que le va su propio ser. Derrelicto en su "ahí", el DASEIN queda de hecho vinculado en cada caso a un determinado mundo, a "su mundo". Al propio tiempo sus proyectos inmediatos abocan al "Man", dado su habitual abandono a esas corrientes tópicas. Este perderse en las corrientes del "Man"

=====

(a) Según Respaloff, en la REVUE PHILOSOPHIQUE, Nov.-Dic. 1933, el término "Entschlossenheit" expresa la decisión para arrebatar su secreto a lo existente, la voluntad de reconocer nuestra nada recóndita.



puede ser alertado por el propio DASEIN, y la llamada puede ser comprendida al modo de la decisión. Esta auténtica apertura modifica originariamente el alumbramiento del "mundo" en ella fundado, y la posibilidad de franquear el "ser-ahí-con" de los otros. El mundo de lo disponible no se torna otro en cuanto a su "contenido", ni el ámbito de los otros se muda; pero la comprensión y el cuidado respecto de lo disponible y respecto del ser de los otros, caracterizado por la solicitud, todo ello queda ahora determinado desde su más auténtica posibilidad de ser lo que en verdad es.

La decisión, en cuanto auténtico afianzamiento en sí mismo, no saca al DASEIN de su mundo, no lo aísla dejándolo flotante en el vacío. ¿Ni cómo iba a aislarlo si, como apertura, implica un auténtico ser-en-el-mundo? La decisión le trae a un cabal ser cabe a lo disponible bajo el signo del cuidado, y lo dispone a un ser con los otros procurando por ellos, a una solícita convivencia.

Con miras a un "poder ser" que él mismo ha elegido, es decir, a unas posibilidades cuya opción domina, el DASEIN se da libre y resueltamente a su mundo. La decisión respecto de sí mismo le depara al DASEIN la posibilidad de cooperar a que los otros que están con él mantengan su más auténtico "poder ser", contribuyendo a ello con una solicitud que se adelanta en su actitud liberadora. Así decidido, el DASEIN puede llegar a convertirse en la "conciencia" de los otros. De ahí la verdadera convivencia, que no puede surgir ni fomentarse en las charlas ambiguas ni en los acuerdos espinosos ni en las protestas verbales de fraternidad, pura palabrería, en el ámbito del "Man" y de sus tinglados.

La capacidad de decisión es, por su esencia ontológica, la que de hecho tiene en cada caso el DASEIN. La esencia de este ente es su existencia. La resolutivez "existe" solamente como decisión que se proyecta comprendiendo, a sabiendas. Pero ¿dónde y sobre qué se produce el DASEIN en la decisión? ¿A qué debe decidirse? Es la propia decisión la que puede dar la respuesta. Implicaría una absoluta incomprensión del fenómeno el pensar que se trata simplemente de echar mano o de encajar o afrontar posibilidades que se presentan encarecidamente. La decisión o resolución es precisamente un proyectar y determinar, en actitud abierta, la posibilidad que de hecho se ofrece en cada caso. A la resolutivez pertenece necesariamente



esa indeterminación que caracteriza toda posibilidad de hecho por parte del DASEIN en su situación en el mundo. La resolutivez sólo está segura de sí como decisión efectiva. Pero la indeterminación existensiva de esa resolutivez, determinable en cada caso por la propia decisión, tiene, no obstante, su determinabilidad existencial.

El "para qué" o el "a qué" de la decisión perfílase ontológicamente en la existencialidad del DASEIN como un poder ser a modo de cuidadosa solicitud. Pero, como cuidado, el DASEIN está determinado por la situación de hecho y por su inmersión en el "Man". Franqueado en su "ahí", el DASEIN se mantiene tan originariamente en la verdad como en la no verdad. (Vide & 44 b ). Esto vale "propriadamente" para la decisión en cuanto auténtica verdad, que auténticamente asume la no-verdad. El DASEIN está ya, y dentro de poco volverá quizá a estarlo, indeciso. Este término expresa tan sólo el fenómeno ya interpretado como abandono a los modos interpretativos del "Man". El DASEIN, en cuanto simbiosis del yo y del "Man", es "vivido" según las maneras ambiguas de la comprensión ordinaria tópica, en la que nadie decide y todo está ya decidido. Decisión significa aquí dejarse despertar de ese abandono y pérdida en el "Man". La imprecisión e indecisión del "Man" sigue prevaleciendo, pero ya ha de ceder a la existencia resuelta y decidida. Irresolutivez, en cuanto concepto opuesto a la capacidad de decisión, no significa aquí existencialmente un estado o un condicionamiento óptico-psíquico en el sentido de estar bajo la presión de inhibiciones. También la decisión cabe referirla al "Man" y a su mundo. Comprender esto es algo que depende del horizonte despejado por esa decisión, dado que ésta es la que le reporta su auténtica claridad y penetración al DASEIN. En ella estriba el más auténtico poder ser del DASEIN que, en cuanto derrelicto en el mundo, sólo puede proyectarse sobre determinadas posibilidades de hecho. La decisión no se sustrae a la "realidad efectiva", sino que descubre esas posibilidades de hecho, de suerte que las hace suyas hasta donde cabe asumirlas según las pautas del "Man". La determinabilidad existencial del DASEIN conforme a esas posibilidades abarca los momentos o elementos constitutivos de ese fenómeno existencial, hasta aquí pasado por alto, que denominamos situación.



El término "situación" (posición, emplazamiento, "entrar o hallarse en situación" ) viene a expresar con diversos matices una significación espacial, que no intentamos descartarla o separarla del

concepto existencial, dado que entra también en el "ahí" del DASEIN. El ser-en-el-mundo implica una peculiar espacialidad caracterizada por los fenómenos de a-lejamiento, orientación y dirección. El DASEIN, en cuanto que efectivamente existe, ocupa un espacio, es espacial. (Vide && 23 y 24 ). Pero la espacialidad acomodada a la índole del DASEIN, basada en la cual determina su lugar la existencia, se funda en la constitución del ser-en-el-mundo. El constitutivo primario de esta constitución es la apertura. Así como la espacialidad del "ahí" se funda en la franqueabilidad, la situación se funda en la resolutividad. La situación es el "ahí" deparado en cada caso según la decisión, el "ahí" conforme al cual fijamos al ente en su existencia. La situación no es mero encuadre en que el DASEIN se halla o se instala. Muy lejos de ser una mezcla de circunstancia y azar, la situación sólo es tal en virtud de una decisión. Al DASEIN que ha decidido el "ahí" en que debe existir se le depara la conformación adecuada para ir encajando las circunstancias. Sólo a la capacidad de decisión pueden sobrevenirle, en el mundo de la convivencia y en el mundo circunstante, eso que llamamos casualidades o imprevistos.

En cambio, para el "Man" la situación es esencialmente cerrada. El "Man" sólo conoce los "emplazamientos generales", los "lugares comunes", se pierde por entre las "ocasiones" inmediatas, y pugna con el DASEIN al hacerse cargo de las coyunturas que, al desconocerlas, las considera obra y esfuerzo propios.

La resolutividad ofrece el ser del "ahí" en la existencia de su situación; pero acota la estructura existencial del propio poder ser atestiguado en la conciencia, del querer-tener-conciencia. En él reconocimos la adecuada comprensión de la llamada. De ahí resulta muy claro que la llamada de la conciencia, al apuntar al poder ser, no propone un ideal vacío de existencia, sino que llama a una situación. Esta positividad existencial de la llamada de la conciencia, bien comprendida, hace ver también hasta qué punto el restringir el alcance de la llamada al ámbito de unas deudas o culpas anteriores, o a su intento, es desconocer el carácter alumbrador de la conciencia, limitándonos a una pseudocomprensión de su voz al querer así concretarla. La interpretación existencial de la comprensión de la llamada como decisión nos presenta la conciencia <sup>como</sup> el modo de ser recóndito del DASEIN, el modo en que el propio DASEIN, atestiguando su más auténtico ~~xxx~~ poder ser, hace posible su existencia efectiva.





Este fenómeno, caracterizado como capacidad de decisión, no es confundible ni equiparable a un "habitus" vacío ni a una imprecisa o vacilante veleidad. La decisión no se limita a representarse a sabiendas una situación, sino que se instala ya en ella. El DASEIN, al decidir, está ya actuando. Bien que deliberadamente eludimos el término "actuar", porque habría que tomarlo en un sentido tan amplio que la idea de actividad comprendiese también la pasividad de la resistencia. Por otra parte, provoca un malentendido ontológico respecto del DASEIN al enfocar la decisión como un especial comportamiento de la facultad práctica frente a la teórica. Pero el cuidado, en cuanto solicitud, abarca tan originaria y totalmente el ser del DASEIN, que hemos de considerarlo ya como un todo, allende la distinción entre actitud teórica y actitud práctica, y no cabe reconstruirlo partiendo de éstas mediante una dialéctica que necesariamente está falta de base porque existencialmente carece de consistencia. La capacidad de decisión es estrictamente la autenticidad del cuidado, procurada en ese clima de cuidadosa solicitud y posible como tal cuidado.

Exponer las posibilidades existenciales de hecho en sus rasgos principales y en sus conexiones, e interpretarlas según su estructura existencial, compete a la antropología existencial. (1). Para nuestro objetivo, fundamentalmente ontológico, basta la simple delimitación existencial del auténtico poder ser que el DASEIN atestigua desde sí mismo y por sí mismo en la conciencia.

=====

(1) En la línea de esta problemática K. Jaspers ha concebido y desarrollado explícitamente por primera vez una teoría de la concepción del mundo. Vide su "Psychologie der Weltanschauungen", 3ª ed. 1925, donde se pregunta por "lo que sea el hombre" y lo define por lo que esencialmente puede ser. (Vide el Prólogo a la 1ª edición). De ahí se advierte la fundamental significación ontológico-existencial de las "situaciones límite". Implica un radical desconocimiento de la tendencia filosófica de esta obra de Jaspers (el utilizarla y ver en ella meramente una obra de consulta sobre los distintos tipos de concepción del mundo).

=====

Una vez aclarada la decisión como el silencioso proyectarse, angustiada o propicio a la angustia, sobre la <sup>genuína</sup> ~~auténtica~~ condición de deudor o culpable, la investigación puede ya concretar el sentido ontológico del auténtico "poder ser" total del DASEIN. La autenticidad



del DASEIN ya no es ahora un término vacío ni una idea imaginaria. Pero aun así el "estar a la muerte", deducido existencialmente, sigue siendo, como radical e integral "poder ser", un puro diseño existencial al que le falta la ajustada atestiguación del DASEIN. Cuando se obtenga este testimonio es cuando la investigación satisfará la exigencia, postulada por su problemática, de mostrar un poder ser total del DASEIN dilucidado y comprobado existencialmente. Y sólo cuando este ente resulte fenoménicamente accesible en su peculiaridad e integridad, es cuando el problema del sentido del ser de este ente, cuya existencia entraña la comprensión del "ser", pisará terreno firme.



CAPÍTULO TERCERO

EL GENUÍNO Y PLENO PODER SER DEL DASEIN, Y LA TEMPORALIDAD  
COMO SENTIDO ONTOLÓGICO DEL CUIDADO

=====

& 61.- Esbozo del paso metodológico de la delimitación de la verdadera plenitud del ser del DASEIN a la dilucidación fenoménica de la temporalidad.

Quedó esbozado existencialmente el pleno poder ser, propio del DASEIN. La consideración del fenómeno en sí descubrió el verdadero sentido del "estar a la muerte" como un anticiparse. (& 58). Luego ese poder ser del DASEIN fué mostrado en su testimonio óntico, e interpretado existencialmente como capacidad de decisión o resolutividad. Pero ¿cómo concertar ambos fenómenos? ¿El esbozo ontológico del genuíno "poder ser plenamente" no lleva a perfilar el DASEIN en una dimensión que nos aleja mucho del fenómeno de la resolutividad? ¿Qué puede tener de común la muerte con la "situación concreta" del obrar? El intento de forzar la conexión entre resolutividad y anticipación ¿no lleva a una construcción insostenible, absolutamente antifenomenológica, que ya no puede reivindicar el carácter de esbozo ontológico fenoménicamente fundado?

Una conexión extrínseca de ambos fenómenos es de suyo improcedente. Metodológicamente no resta otro camino que partir del fenómeno de la resolutividad, de la capacidad de decisión, atestiguado en su posibilidad óntica, y preguntarnos: ¿La resolutividad, en la más propia tendencia óntica de su ser, no remite a una decisión que se anticipa ofreciéndose entonces como su más peculiar posibilidad? ¿Y si la resolutividad, conforme a su propio sentido, sólo se diera realmente mientras no se proyecte hacia posibilidades arbitrarias o discrecionales, las inmediatas en cada caso, sino cuando se proyecta sobre la posibilidad extrema, la que se antepone a todo poder ser efectivo del DASEIN, la que como tal entra, más o menos variable, íntegra en todo poder ser del DASEIN efectivamente ejercido? ¿Y si la resolutividad, en cuanto peculiar verdad del DASEIN, alcanzara su más genuína certeza sólo en el anticiparse a la muerte? ¿Si fuera en ese anticiparse cuando resultara fielmente comprendido, es decir, ~~comprendido~~ existencialmente, todo cuanto hay de anticipativo en el decidirse?

Mientras la interpretación existencial no olvide que el ente que constituye su tema previo tiene la índole del DASEIN, que se resiste



a ser reconstruído como algo simplemente presente, reuniendo fragmentos a la vista, los pasos de esta interpretación tendrá que dirigirlos la idea de existencia. Esto significa - por lo que concierne a la cuestión de la conexión posible entre anticipación y resolutivez - nada menos que la exigencia de proyectar estos fenómenos existenciales sobre las posibilidades ónticas diseñadas en ellos, apurando existencialmente la reflexión sobre estas posibilidades. Así, la consideración de la decisión anticipativa como un verdadero y pleno poder ser ónticamente posible pierde el carácter de una construcción arbitraria, y se nos ofrece como liberación o rescate del DASEIN, que logra entonces su más extremada posibilidad de existencia.

Con este paso la interpretación existencial demuestra su más peculiar rasgo metodológico. Hasta aquí - aparte observaciones ocasionalmente oportunas - hemos dejado deliberadamente al margen las cuestiones de método; lo que importaba era ir derechamente a los fenómenos. Pero ahora, antes de despejar el sentido del ser del ente, revelado en su constitución fenoménica fundamental, la investigación debe hacer un alto, no para descansar, sino para cobrar rigor e impulso.

La pureza del método estriba en enfocar adecuadamente la constitución fundamental del objeto o del campo sometido a estudio. Una auténtica reflexión metodológica - cosa absolutamente diversa de ciertas vacuas discusiones tecnicistas - ofrece al propio tiempo datos sobre la índole de este ente que constituye el tema. La aclaración de las posibilidades, exigencias y límites metodológicos de la analítica existencial en general es la que asegura la necesaria transparencia y penetración cuando se trata de sentar las bases para descubrir el sentido óntico del cuidado. Però la interpretación de su sentido ontológico ha de llevarse a cabo basándose en una plena y estable representación fenomenológica de la constitución existencial del DASEIN hasta ahora expuesta.

El DASEIN, ontológicamente, es fundamentalmente distinto de cuanto está simplemente ahí y de cualquier otra realidad. Su existencia y consistencia no se funda en la substancialidad de una substancia, sino en la autonomía del propio existir, cuyo ser fué comprendido como cuidado. El fenómeno del "sí mismo", entrañado en el cuidado, requiere un deslinde originario existencial frente a aquel inauténtico complejo de yoísmo y despersonalización ya analizado. Ello implica la fijación de las posibles cuestiones metodológicas planteables al "mismo", aun cuando no sea substancia ni sujeto.



El fenomeno del cuidado, así aclarado a fondo, lo examinamos entonces en su sentido ontológico, y la determinación de este sentido ayuda a despejar la temporalidad. Este descubrimiento no nos lleva a remotas y especiales zonas del DASEIN, sino que se limita a captar el contenido fenoménico total de la constitución existencial del DASEIN en las bases últimas de su propia comprensibilidad ontológica. La temporalidad es <sup>experimentada</sup> ~~XXXXXXXXXX~~ fenoménica y originariamente en el propio ser integral del DASEIN, en el fenómeno de la decisión anticipativa. Si la temporalidad se muestra aquí originariamente, cabe entonces presumir que la temporalidad de esa decisión anticipativa es un modo suyo típico. La temporalidad puede graduarse o madurar según diversos modos y posibilidades. Las posibilidades fundamentales de la existencia, la propiedad y la impropiiedad del DASEIN, se fundan ontológicamente en posibles grados o maduraciones de la temporalidad.

Si al DASEIN ya le resulta un tanto remoto o a trasmano el carácter ontológico de su propio ser, dado el predominio de una comprensión corrupta del ser como mera presencia, más remotos aún le resultarán los fundamentos originarios de ese ser. No es, pues, extraño que de pronto la temporalidad no se ajuste a lo que vulgarmente se entiende por tiempo. La noción de tiempo, tal como la capta la experiencia vulgar, y la problemática derivada de tal comprensión, no pueden, por tanto, funcionar sin más como criterios para una adecuada interpretación del tiempo. La investigación debe más bien familiarizarse con el fenómeno originario de la temporalidad para dilucidar desde este fenómeno la necesidad y las formas originarias de la comprensión vulgar del tiempo, y asimismo el fundamento de su vigencia y difusión.

Nos cercioramos plenamente del fenómeno originario de la temporalidad por el testimonio de que todas las estructuras básicas del DASEIN expuestas hasta aquí han de considerarse - por lo que respecta a su posible integración, unidad y desarrollo - temporales en el fondo, y como modos de maduración de la temporalidad. Así, de la analítica existencial por parte del despeje de la temporalidad se infiere la necesidad de recapitular el análisis del DASEIN interpretando según la temporalidad sus estructuras esenciales. Es la propia temporalidad la que señala las direcciones fundamentales de la analítica que esta tarea exige. Por donde los puntos del presente capítulo serán los siguientes: El pleno "poder ser", propio del DASEIN ónticamente, como capacidad de decisión anticipativa (& 62); La situación hermenéutica



lograda para una interpretación del sentido del ser del cuidado, y el carácter metodológico de la analítica existencial en general (& 63); El cuidado y la ipseidad o mantenimiento en sí mismo (& 64); La temporalidad <sup>en cuanto</sup> ~~como~~ sentido ontológico del cuidado (& 65); La temporalidad del DASEIN y, consecuentemente, la tarea de una más originaria revisión de <sup>su</sup> análisis existencial (& 66).

& 62.- El pleno "poder ser", propio del DASEIN ónticamente, como capacidad de decisión anticipativa.

¿Hasta qué punto y en qué sentido la capacidad de decisión, comprendida a fondo en su peculiar tendencia óntica, lleva al auténtico "estar a la muerte"? ¿Cómo hay que enfocar la conexión entre el querer-tener-conciencia y el verdadero poder ser del DASEIN, proyectado plena y existencialmente? ¿La compenetración de ambos determina un nuevo fenómeno? ¿O queda en una capacidad decisoria, cuya posibilidad existencial se atestiguó, de suerte que sus decisiones pueden experimentar una modalización existencial en virtud del estar a la muerte? ¿Y qué quiere decir esto de pensar a fondo, de apurar existencialmente el fenómeno de la resolutivez?

Esta resolutivez fué caracterizada como un angustiado y silencioso proyectarse en la peculiarísima condición de deudor o culpable. Ello es inherente al ser del DASEIN, y significa ser el fundamento de una nihilidad. La condición de deudor o culpable que afecta al ser del DASEIN no es susceptible de aumento o disminución: es previa a toda cuantificación, suponiendo que ésta tuviera en general algún sentido. Dicha condición afecta al DASEIN esencialmente, y no de modo ocasional. El querer-tener-conciencia es un decidido asumir tal condición, y el sentido peculiar de la resolutivez implica un penetrarse y proyectarse en ella, en cuanto que a ella se atiende el DASEIN mientras es. El asumir existencialmente esta deuda o culpa en la decisión sólo se efectúa, según esto, propiamente cuando la decisión es tan clara y penetrante que comprende esa condición de deudor o culpable como algo permanente. Pero tal comprensión sólo es posible si el DASEIN apura sus posibilidades, lo cual significa existencialmente ser de cara al final, estar al cabo. La decisión viene a ser propiamente lo que puede ser <sup>en</sup> cuando <sup>es un</sup> comprenderse ~~o~~ estar al cabo, es decir,



en cuanto se anticipa a la muerte. No se trata de salir simplemente al encuentro de la muerte como de algo distinto de uno mismo, sino que el estar a la muerte late ya ahí entrañado como la posible modalidad existensiva de su íntima peculiaridad. Importa entonces dilucidar fenoménicamente esta "conexión"

Resolutividad significa aquí prestar atención, en virtud de la llamada, a esa genuína condición de deudor o culpable inherente al ser del DASEIN, que es primordialmente un poder ser. Decir que el DASEIN se halla en deuda permanente sólo puede significar que se mantiene penetrado de tal condición tanto en su existencia auténtica como en la inauténtica. No se trata de una mera propiedad permanente del ente que está ahí, sino de la posibilidad existensiva de ser deudor o culpable propia o impropriamente, que lo será en cada caso conforme a sus coyunturas de hecho. El ser deudor o culpable, en cuanto inherente al ser del DASEIN, debe ser entendido como un poder serlo. La resolutividad se proyecta hacia ese poder ser, es decir, se comprende en él. Y este comprender incide en una posibilidad originaria del DASEIN. Propiamente se fija y se detiene ahí si la decisión es originariamente lo que tiende a ser. Pero el originario ser del DASEIN respecto de su poder ser lo hemos desentrañado como un estar a la muerte, es decir, ser de cara a la ya caracterizada posibilidad del DASEIN. La anticipación franquea esa posibilidad como tal posibilidad. Sólo en cuanto anticipación es la decisión un originario ser de cara al más genuíno poder ser del DASEIN. El "puede" de ese poder ser deudor o culpable comprende la resolutividad en cuanto que ésta se cualifica a sí misma como un estar a la muerte.

Una vez decidido, el DASEIN asume propiamente en su existencia el ser fundamento anonadante de su anonadamiento. Existencialmente concebimos la muerte como la típica posibilidad de la imposibilidad de la existencia, como el absoluto anonadamiento del DASEIN. La muerte no es algo que le sobrevenga al DASEIN en un trance final, sino que, en cuanto cuidado, afectado por el no ser, el DASEIN es el fundamento de su muerte. El anonadamiento que domina originariamente el ser del DASEIN, se le descubre a éste en su genuíno estar a la muerte. La anticipación pone de manifiesto la condición de deudor o culpable basándose precisamente en el ser total del DASEIN. El cuidado entraña en sí con igual originalidad radical la muerte y la deuda o culpa. La decisión, el anticiparse, es la que comprende



propia y totalmente, originariamente, la posible situación de endeudamiento o culpabilidad. (1)

Comprender la llamada de la conciencia pone de manifiesto la situación de perdido o alienado en el "Man", en las corrientes tópicas de la trivialidad cotidiana. La decisión retrotrae al DASEIN a su más genuino poder de reafirmación personal. El propio poder ser resulta auténtico y totalmente transparente cuando el estar a la muerte es comprendido como la más peculiar posibilidad.

La llamada de la conciencia sobrepasa toda mira y posibilidad del DASEIN en el mundo. Singulariza al DASEIN, sin contemplaciones ni reservas, en sus posibilidades de endeudamiento o culpabilidad, exigiéndole serlo de veras. El inexorable rigor de esta singularización con miras al más genuino poder ser, convierte el anticiparse a la muerte en posibilidad incondicionada. La resolutivez anticipativa hace que el poder ser deudor-culpable se imponga de lleno en la conciencia como lo más propio y absoluto.

El querer-tener-conciencia significa estar dispuesto a oír, a atender la imputación de culpabilidad que afecta ya al DASEIN previamente a cualquier culpa efectiva, e incluso tras haberla saldado. Esta previa y permanente condición queda muy patente al insertarse en una posibilidad que al DASEIN le es completamente irrebasable. Cuando la decisión anticipativa ha alcanzado en su poder ser la posibilidad de la muerte, la existencia peculiar del DASEIN ya no puede verse rebasada por nada.

=====

(1) Esta condición de deudor o culpable, que afecta originariamente a la constitución del DASEIN, hay que diferenciarla plenamente de lo que la teología entiende por "status corruptionis". La teología puede registrar en la condición de deudor o culpable, existencialmente determinada, una condición ontológica de su posibilidad de hecho. La culpa implicada en la idea de ese "status" es una culpa efectiva, de índole completamente peculiar. Cuenta con su propia atestiguación, que se mantiene fundamentalmente cerrada a toda experiencia filosófica. El análisis existencial de la condición de deudor o culpable nada prueba ni en pro ni en contra de la posibilidad del pecado. En rigor, ni siquiera cabe decir que la ontología del DASEIN deje de suyo abierta esa posibilidad, ya que, en cuanto estricta indagación filosófica, nada "sabe" del pecado.





Con el fenómeno de la resolutiveidad llegamos ante la verdad originaria y radical de la existencia. Decidido, el DASEIN se descubre a sí mismo en su efectivo poder ser, de suerte que es a un tiempo descubridor y descubierto. La verdad implica en todo caso un correspondiente "tener por verdadero". La apropiación explícita de lo descubierto es el estar cierto. La verdad originaria de la existencia requiere un también originario estar cierto, en el sentido de mantenerse firme en aquello que alumbró la decisión. Esta verdad originaria se depara en cada caso la situación de hecho y se instala en ella. La situación no es susceptible de cálculos. Ni cabe contar con ella de antemano, ni se da como algo que está ahí aguardando que lo capten. Sólo cabe franquearla en una libre decisión, de momento indeterminada, pero determinable. ¿Qué significa, entonces, la certeza correspondiente a tal decisión? Esta certeza afecta a aquello que la decisión ha franqueado. Lo cual significa precisamente que no puede encastillarse en la situación, sino que debe comprender que, por su mismo sentido de apertura, la decisión ha de mantenerse libre y abierta a las posibilidades de hecho. La certeza de la resolución significa la firmeza de mantenerse libre y dispuesto a una posible revocación, que en algún caso puede ser necesaria. Este "tener por verdadero" de la decisión (en cuanto verdad de la existencia) no permite en modo alguno caer en la indecisión; al contrario, en cuanto es un decidido mantenerse libre y dispuesto a rectificar, es la auténtica resolutiveidad que mira a la reafirmación de sí misma. Pero con ello queda ópticamente descartada, cegada, la posibilidad de perderse en la irresolutiveidad. Ese "tener por verdadero", inherente a la capacidad de decisión, tiende de suyo a mantenerse constantemente expedito para cualesquiera posibilidades del DASEIN. Y esta estable certeza sólo le resulta garantizada a la resolutiveidad cuando ésta se atiene y ciñe a una posibilidad de la que pueda estar estrictamente cierta. En su muerte el DASEIN ha de replegarse radicalmente. En esa habitual certidumbre, es decir, saliendo al encuentro de esa verdad, la resolutiveidad alcanza su propia y plena certeza.

Ahora bien, el DASEIN se halla asimismo originariamente en la no verdad. La capacidad de decisión anticipativa le depara también la certeza originaria de su cerrazón. Saleindo resueltamente al encuentro, el DASEIN se mantiene abierto a la constante posibilidad de perderse en el clima de indecisión del "Man", posibilidad entrañada



en su propio ser. El estado de indecisión es una posibilidad cierta y constante del DASEIN. La resolutivez, escrutándose y escrutando a través de sí misma, comprende que la indeterminación del poder ser sólo se resuelve en cada caso mediante un decidir respecto de cada situación. Ella sabe hasta dónde llega la indeterminación a dominar lo existente. Pero este saber, si quiere responder a la verdadera resolutivez, tiene que surgir de una personal apertura. La indeterminabilidad del propio poder ser, aunque medie la resolución, donde se patentiza de lleno es en el estar a la muerte. El anticiparse pone al DASEIN ante una posibilidad que permanece constantemente cierta, pero indeterminada en cuanto al momento en que esa posibilidad vaya a convertirse en la gran imposibilidad. Ello hace ver cómo el DASEIN quedó lanzado a la indeterminación de su situación límite, y cómo, al asumirla decididamente, logra su genuino y pleno poder ser. La indeterminabilidad de la muerte se nos revela originariamente en la angustia. Sino que esta angustia originaria es la que impulsa a la capacidad de decisión a sobreponerse, eliminando cualquier encubrimiento o enmascaramiento de abandono del DASEIN a sí mismo. La nada ante la que nos sitúa la angustia viene a descorrer esa nihilidad que determina en el fondo al DASEIN y que es como una derrelicción en la muerte.

Partiendo del estar a la muerte como la posibilidad más peculiar, intransferible, cierta y al propio tiempo indeterminada, el análisis ha ido descubriendo uno tras otro los momentos o elementos resultantes de la modalización a que de suyo tiende la resolutivez. Esta es propia y plenamente lo que puede ser cuando es decisión anticipativa.

Pero, a la inversa, para una cabal comprensión existencial de ese anticiparse, que hasta aquí sólo podía considerarse como proyección ontológica, hay que ir a una interpretación de las conexiones entre decisión y anticipación, desentrañando esa resolutivez anticipativa. Se advierte entonces que tal anticipación no es una posibilidad imaginaria impuesta al DASEIN, sino el modus de un poder ser existente, atestiguado en el DASEIN, que éste se exige cuando se comprende propiamente en su actitud de decidirse. El anticiparse no "es" como un comportamiento flotante en el vacío, sino que ha de entenderse como la posibilidad existentemente manifiesta, entrañada y coatestiguada en la decisión, de asumir de lleno su peculiaridad. El auténtico "pensar en la muerte" es un querer-tener-conciencia que llega a serle existentemente lúcido.



Si la decisión tiende a un anticiparse, y éste constituye el pleno poder ser propio del DASEIN, en esa resolutiveidad) existientivamente confirmada viene a quedar atestiguado el pleno poder ser propio del DASEIN. El problema de este pleno poder ser es un problema de hecho existientivo. El DASEIN lo da por resuelto. Ya no queda reducido ahora, como inicialmente ( & 45 ), a una cuestión meramente teórica, de método, que atañe a la analítica del DASEIN, suscitada por el afán de captar al DASEIN en su integridad de modo absoluto. La cuestión de la integridad del DASEIN, discutida al principio en el plano ontológico y metodológico, estaba justificada, pero tan sólo en cuanto que su fundamento se remonta a una posibilidad óptica del DASEIN.

El esclarecimiento de la conexión entre enticipación y capacidad decisoria, en el sentido de una modalización de ésta por aquélla, demostró fenoménicamente un pleno poder ser propio del DASEIN. Si este fenómeno nos muestra un modo de ser del DASEIN en que éste se sitúa ante sí mismo, en sí y ante sí, entonces ~~maxezbzeozmpreozdzxzbzpx~~ ~~maxezbzeozmpreozdzxzbzpx~~ ha de resultar incomprendible, óptica y ontológicamente, para las entendederas y para la interpretación cotidiana del "Man". Sería un malentendido rechazar por no demostrada esta posibilidad existientiva, o pretender "demostrarla" teóricamente. No obstante, el fenómeno reclama cierta atención frente a burdas tergiversaciones.

La resolutiveidad anticipativa no es una salida de emergencia ideada para sobreponerse a la muerte, sino fruto de la comprensión que sigue a la llamada de la conciencia, y que le franquea la posibilidad de traspasar la existencia del DASEIN y rechazar cualquier huido-encubrimiento de sí mismo. El querer-tener-conciencia, determinado como un estar a la muerte, tampoco significa inhibición o retraimiento del mundo, sino que sencillamente lleva a un obrar resuelto y liberado de vanas ilusiones. La resolutiveidad anticipativa no obedece a un impulso o imperativo "idealista" que nos haga flotar por encima de la existencia y de sus posibilidades, sino que responde a un sobrio comprender las posibilidades básicas que efectivamente tiene el DASEIN. A la fría angustia, que sitúa ante el escueto poder ser, se le allega el gozo basado en esa posibilidad. El DASEIN queda ahí libre de las contingencias, de ese entretenerse en que se enreda la inquieta avidéz de novedades, pendiente de los acontecimientos del mundo. Pero el análisis de estos sentimientos básicos rebasa los límites que le marca a la presente investigación su objetivo fundamentalmente ontológico.



Ahora bien, ¿la interpretación ontológica de la existencia del DASEIN que hemos llevado a cabo no estriba en una determinada concepción óntica de la existencia que le es propia, en un ideal efectivo del DASEIN? Ciertamente. Sólo que ese "factum" no debe ser negado o reconocido a la fuerza, sino concebido y comprendido en su necesidad positiva, partiendo del objeto que constituye el tema de nuestro estudio. La filosofía, ni debe rechazar sus supuestos, ni debe admitirlos sin más: tiene que comprenderlos, asumir cuanto significan y tratar de desarrollarlos a fondo. Hé ahí la función de las consideraciones metodológicas ahora requeridas.



& 63.- La situación hermenéutica lograda para una interpretación del sentido del ser del cuidado, y el carácter metodológico de la analítica existencial en general.

Con la capacidad de decisión anticipativa el DASEIN se ha hecho fenomenológicamente visible en cuanto a su posible autenticidad e integridad. La situación hermenéutica (& 45 ), antes insuficiente para una interpretación del sentido del ser del cuidado, ha alcanzado la originalidad requerida. El DASEIN queda situado originariamente - es decir, en cuanto a sus propias posibilidades de ser plenamente - en su propósito o proyecto; la pre-visión y cautela, la idea de existencia, queda precisada mediante la aclaración de su peculiarísimo poder ser. Con la consideración concreta de la estructura del ser del DASEIN ha quedado tan clara su índole ontológica frente a cuanto está meramente presente o subsistente, que el concepto previo de la existencialidad del DASEIN cuenta ya con una articulación suficiente para dirigir con seguridad un estudio de los existenciales con miras a su conceptualización.

El camino recorrido hasta aquí por la analítica del DASEIN fué demostrando concretamente la tesis apuntada al principio ( & 5 ): el ente que en cada caso somos nosotros mismos es lo que ontológicamente resulta más remoto. Esto se debe fundamentalmente al cuidado. El andar inmerso en los cuidados inmediatos del mundo domina las interpretaciones cotidianas del DASEIN, y encubre ónticamente su genuíno ser, privando a su ontología de una base adecuada. De ahí que el modo previo y originario de ofrecérsenos fenoménicamente este ente diste mucho de resultar evidente, aunque la ontología se atenga en

principio a la interpretación trivial del DASEIN. Franquear el sentido originario de éste es algo que ha de lograrse más bien contra corriente de la interpretación óntico-ontológica de ese DASEIN inmerso en el tráfico del mundo.

No sólo la exposición de las estructuras más elementales del ser-en-el-mundo, la delimitación del concepto de mundo, la aclaración del "quién" inmediato de este ente según la ~~versión~~ visión corriente del yo inmerso en el "Man", la interpretación del "ahí", sino ante todo los análisis del cuidado, de la muerte, de la conciencia y de la deuda o culpa, muestran cómo en el propio DASEIN ha prevalecido la cuidadosa comprensividad del poder ser y de su apertura, y también de su ~~cer-~~ zón.

El modo de ser del DASEIN requiere, por tanto, una interpretación ontológica cuyo objetivo es el acceso a la originaria manifestación de los fenómenos hasta captarlos en su ser, venciendo su tendencia al encubrimiento. De ahí que el análisis existencial le parezca a la interpretación cotidiana, tan pagada de sus pretendidas suficiencias y evidencias, una violenta extorsión. Este carácter distingue sin duda la ontología del DASEIN; pero es el propio de toda interpretación, porque la comprensión que en ella actúa y se desarrolla tiene la estructura del proyecto o diseño. Pero ¿no se da en este caso una dirección y regulación peculiar? ¿De dónde van a obtener los diseños ontológicos la evidencia de que sus "hallazgos" se ajustan a los fenómenos? La interpretación ontológica proyecta el ente previamente dado sobre su propio ser para conceptuarlo según su estructura. ¿Y dónde están las señales que le indiquen a esa proyección el rumbo que debe seguir para dar con el "ser"? ¿El ente objeto de la analítica existencial, no ocultará en su modo de ser su verdadero ser? La respuesta a estas cuestiones ha de limitarse de momento a una aclaración de la analítica del DASEIN, tal como ellas la exigen.

Al ser del DASEIN le es inherente la autointerpretación. En el descubrimiento del mundo bajo el signo de la circunspección y del cuidado adviértese la preocupación. De hecho el DASEIN se comprende ya siempre en determinadas posibilidades ónticas, aunque los proyectos deriven simplemente de la comprensividad del "Man". Expresamente o no, adecuada o inadecuadamente, la existencia viene a ser comprendida conforme a ciertos enfoques e interpretaciones. Todo comprender óntico tiene sus implicaciones, siquiera preontológicas, es decir no perfila-



das como tema teórico. Y todo preguntar explícitamente ontológico por el ser del DASEIN viene ya predispuesto por la forma de ser del DASEIN.

Ahora bien, ¿dónde fijar lo que constituye la existencia propia del DASEIN? Sin un comprender óntico todo análisis de la existencia queda falto de base. ¿La interpretación de la peculiaridad e integridad del DASEIN, tal como se ha llevado a cabo, no se basa en una concepción óntica de la existencia, que será posible, pero que no tiene por qué ser aplicable ni vincular a todos? La interpretación existencial jamás debe pretender emitir un fallo inapelable sobre posibilidades, vinculaciones y compromisos ónticos; pero ¿no habrá de justificarse en cuanto a las posibilidades existenciales que sirven de base a la interpretación ontológica? Si el ser del DASEIN es esencialmente un poder ser y un mantenerse libre para sus más genuínas posibilidades, y si en todo caso sólo existe con libertad para ellas y sin libertad frente a ellas, ¿qué otra cosa puede hacer la interpretación ontológica, sino fundarse en las posibilidades ónticas (modos del poder ser) y proyectarlas hacia su posibilidad ontológica? Y si las más veces el DASEIN se interpreta desde su inmersión en los cuidados del mundo, ¿no será entonces la determinación de las posibilidades ónticas, lograda contra corriente, y el análisis existencial fundado en esta determinación, el modo adecuado de franquearse tal ente en sí mismo? ¿No será la impetuosidad del proyecto la que nos haga penetrar el contenido del DASEIN sin mixtificaciones ni tergiversaciones?

El "obligado" repertorio previo de posibilidades de la existencia podrá ser una exigencia metodológica, pero ¿se sustrae a la arbitrariedad? Si el análisis considera la resolutive anticipativa como base del propio poder ser existencial, posibilidad a la que el propio DASEIN aboca desde la raíz de su existencia, ¿cabe decir que esta posibilidad resulta arbitraria? ¿El modo de comportarse el poder ser del DASEIN respecto de su insigne posibilidad, la muerte, es un modo de ser adoptado al azar? ¿El ser-en-el-mundo entraña en su poder ser una instancia más alta que su muerte?

Pero, aun dando que la proyección óntico-ontológica del DASEIN sobre un propio y pleno poder ser no sea arbitraria, ¿queda con ello justificada la interpretación existencial que hemos dado del fenómeno? ¿De dónde toma el hilo conductor esa interpretación, sino de una idea



"preconcebida" de la existencia? ¿Por dónde y cómo se reguló el proceso analítico de la cotidianidad inauténtica, sino partiendo de un concepto ya sentado de la existencia? Y cuando decimos que el DASEIN se pierde o se sume en el "Man", debiendo por tanto rescatarle la autenticidad de su poder ser frente a aquella tendencia de su ser, ¿desde qué punto de vista lo decimos? ¿No es la luz de la idea presupuesta de la existencia, en su claridad crepuscular, la que nos lo aclara todo? ¿De dónde toma su justificación? ¿Acaso la primera proyección esbozada carecía de dirección? En modo alguno.

La indicación formal de la idea de existencia orientóse desde una comprensión del "ser" entrañada en el propio DASEIN. Aun sin una dilucidación ontológica, muestra que el ente denominado DASEIN soy en todo caso yo mismo, y lo soy en cuanto poder ser, al que le va en ello el mantenerse como tal ente. El DASEIN se comprende, aunque sin una cabal precisión ontológica, como ser-en-el-mundo. Como tal, tropiézase con entes de otra índole, unos disponibles, otros meramente presentes o subsistentes. Por lejos que esté todavía de una conceptualización ontológica la diferencia entre existencia y realidad, y aunque en principio el DASEIN comprende como realidad la existencia, el DASEIN no se limita a estar ahí, sino que se ha comprendido ya, si bien bajo una interpretación que sigue siendo mítica o mágica. De no ser así, no "viviría" en un mito, ni cultivaría su magia en el rito y el culto. La idea propuesta de existencia es el diseño, no vinculante existentially, de la estructura formal de la comprensión del DASEIN en general.

Esta idea orientó el análisis preparatorio de la cotidianidad inmediata hasta lograr una primera definición conceptual del cuidado. Este fenómeno hizo posible una captación más rigurosa de la existencia y de sus hondas relaciones con la facticidad y con la caída en las corrientes del "Man". La delimitación de la estructura del cuidado deparó la base para una primera diferenciación ontológica entre existencia y realidad. ( & 43 ). Y esto condujo a la tesis de que la substancia del hombre es la existencia. ( & 43, c ), y & 25 ).

Pero la misma idea formal de existencia, no vinculante existentially, entraña un contenido ontológico determinado, aunque irrelevante, que supone, como la idea contrapuesta de realidad, una idea del "ser" en general. Sólo en ese horizonte cabe perfilar la diferenciación entre realidad y existencia, bien entendido que ambas hacen referencia al "ser".



Ahora bien, ¿la idea del "ser" en general no debe dilucidarse ontológicamente considerando primero la comprensión que del "ser" tiene el DASEIN? Esta comprensión, empero, sólo es posible originariamente sobre la base de una interpretación originaria del DASEIN al hilo de la idea de existencia. ¿No parece, entonces, plenamente claro que el problema ontológico fundamental, tal como lo hemos expuesto, gira en un círculo vicioso?

Al analizar la estructura del comprender en general mostrámos ya que eso que suele denunciarse con el inadecuado término de "círculo vicioso" es inherente a la esencia y a los rasgos del comprender. (& 32). Pero, a fin de aclarar la situación hermenéutica de la problemática ontológica fundamental, volvamos ahora explícitamente sobre esta objeción del círculo vicioso. En cuanto tal objeción a la interpretación existencial, viene a decir que la idea de existencia y la idea del "ser" en general constituyen ya un presupuesto conforme al cual es interpretado el DASEIN para de ahí inferir la idea del "ser". Pues bien, lo primero que debemos preguntarnos es qué significa al cabo este "presuponer". ¿Significa que con la idea de existencia se ha sentado una premisa, de la cual, siguiendo las reglas formales de la consecuencia, deducimos ulteriores proposiciones sobre el ser del DASEIN? ¿O que este pre-suponer forja una interpretación tal que la comprensión ~~se atiene~~ <sup>se atiene</sup> (precisamente a lo que debe ser interpretado, y la constitución del "ser" que nos revela este ente es la que ya se atisbó y esbozó al tratar de penetrarlo formalmente? ¿Acaso puede un ente, en general, llegar a expresarse de otra manera respecto de su ser? En la analítica existencial las pruebas no pueden evitar ese pretendido "círculo", porque no se atienen a las reglas de la "lógica de la consecuencia". Lo que cierta comprensividad quiere descartar para obviar ese "círculo", pretendiendo así ajustarse a una más estricta investigación científica, es nada menos que la estructura fundamental del cuidado. Constituído originariamente por el cuidado, el DASEIN viene en cada caso a anticiparse. Siendo, se ha ~~xxxxxxx~~ proyectado ya en cada caso hacia determinadas posibilidades de su existencia, y en estas proyecciones ónticas ha proyectado al propio tiempo preontológicamente lo que denominamos existencia y "ser". ¿Cómo impedirle entonces a la investigación este proyectarse del DASEIN, que a éste le es esencial, cuando toda investigación es un modo de ser del DASEIN que trata de franquear, desarrollar y traducir en conceptos la comprensión del "ser" implicada en la existencia?





La objeción del "círculo vicioso" proviene al cabo de un modo de ser del DASEIN. A la comprensividad de quien se halla sumido en el "Man" bajo el signo del cuidado ha de resultarle extraño todo proyecto, y más todavía el ontológico, porque en principio se cierra a ello. Es una comprensividad que, tanto en el orden teórico como en el práctico, sólo se cuida de los entes visibles en torno; una comprensividad que sólo trata de experimentar y confirmar los entes "efectivos", creyendo poder así ~~desembarazarse~~ desembarazarse de la comprensión del "ser", sin parar mientes en que del ente sólo cabe efectiva experiencia cuando ya se tiene cierta comprensión del "ser", aunque no se haya llegado al concepto. Estamos ante una comprensividad que comprende mal el comprender, y por ello no puede menos de considerar como forzado y violento todo lo que rebasa el ámbito de su comprensión y el hecho mismo de rebasarlo.

Alegar en el comprender un "círculo vicioso" es acusar un doble desconocimiento: 1º que el propio comprender constituye una forma fundamental del ser del DASEIN; 2º que este ser está constituido como cuidado. Y negar ese "círculo", disimularlo o empeñarse en superarlo, sería remarcar definitivamente tal desconocimiento. El empeño hay que ponerlo en saltar originariamente y de lleno dentro de ese "círculo" para asegurar ya desde el comienzo del análisis del DASEIN la plena visión del ser "circular" de éste. Para la ontología del DASEIN no supone demasiado, sino demasiado poco, el partir de un yo sin mundo para procurarle luego un objeto y una relación con éste, ontológicamente deficiente. Mi o pe visión la que convierte la "vida" en problema, para después, ocasionalmente, tomar también en consideración la muerte: porque entonces el objeto temático queda artificiosa y dogmáticamente recortado al reducirlo ya inicialmente a un tema teórico para completarlo después "por el lado práctico" adjuntándole una ética.

Lo dicho basta para aclarar el sentido existencial de la situación hermenéutica de una analítica originaria del DASEIN. Con la exposición de la resolutividad anticipativa el DASEIN se enfrenta con las perspectivas de su propia integridad. La peculiaridad del poder uno ser quien es garantiza la cautela y previsión en cuanto a la existencialidad originaria, y ésta asegura la fijación de los conceptos existenciales adecuados.

El análisis de la resolutividad anticipativa condujo obviamente al fenómeno de la verdad originaria y propia. Ya antes se vió cómo la comprensión del "ser", dominante en principio y de ordinario, lo concibe



en el sentido de algo que está ahí: con lo cual encubre el fenómeno originario de la verdad. (& 44 b). Pero si sólo hay "ser" en cuanto que hay verdad, y si la comprensión del "ser" varía según la forma de la verdad, entonces la comprensión del ser del DASEIN y la del "ser" en general ha de estar garantizada por la verdad originaria y propia. La verdad ontológica del análisis existencial se constituye sobre la base de la verdad óntica originaria; pero ésta no necesita ineludiblemente de aquélla. La verdad existencial más originaria, fundamental, a la que tiende la problemática ontológica con miras a la consideración radical de la cuestión del ser, es la franqueabilidad del sentido del ser del cuidado. Para penetrar y dejar claro este sentido hay que poner de manifiesto en toda su amplitud el contenido estructural del cuidado.

& 64.- El cuidado y la ipseidad o <sup>el</sup> mantenimiento en sí mismo.



La unidad de los elementos constitutivos del cuidado - existencialidad, facticidad y caída en el tráfago de la trivialidad cotidiana - permitió una primera delimitación ontológica del conjunto estructural del DASEIN en su integridad. La estructura del cuidado ofrecióse en esta fórmula existencial: anticiparse, estar ya asomado a un mundo cabe los entes con que uno ha de habérselas en él. La total estructura del cuidado no es resultado de una combinación o acoplamiento, pero está articulada. (& 41). Esta conclusión ontológica hubimos de valorarla estimando hasta qué punto satisface las exigencias de una interpretación originaria del DASEIN. (& 45). La reflexión permitió comprobar que no se había constituido en tema ni la integridad del DASEIN ni su genuíno "poder ser". Sin embargo, el intento de captar fenoménicamente el DASEIN en su integridad parecía abocado al fracaso ante la estructura del cuidado. El anticiparse se ofrecía como un "todavía no"; caracterizado en el sentido de un faltar algo, de un quedar algo pendiente, el anticiparse se le revelaba a la consideración existencial como ser de cara al final o a la finitud, como un estar al cabo, que eso es en definitiva todo DASEIN en el fondo de su ser.

Asimismo pusimos en claro que el cuidado, en la llamada de la conciencia, intima al DASEIN a volverse hacia su auténtico ser. La comprensión de esa llamada, originariamente entendida, se manifestaba como resolutivez anticipativa, que entraña un auténtico poder ser plenamente por parte del DASEIN. La estructura del cuidado nada dice en contra

de un posible ser total, sino que es la condición que hace posible ese poder ser en el plano existencial. A lo largo de estos análisis quedó claro también que en el fenómeno del cuidado anclan los fenómenos existenciales de la muerte, de la conciencia y de la deuda o culpa. La articulación de la totalidad del conjunto estructural resulta entonces aún más rica, y de ahí que sea aún más perentoria y apremiante la cuestión existencial de la unidad de ese conjunto.

¿Cómo debemos concebir esta unidad? ¿Cómo puede el DASEIN existir unitariamente dentro y a través de los mencionados modos y posibilidades de su ser? Sólo en la medida que este ser se mantenga idéntico a través de sus posibilidades esenciales, sólo en cuanto que en todo caso siga yo siendo el ente que soy. El "yo" es el que parece mantener unida, refundir la totalidad del conjunto estructural. El "yo" y el "sí mismo" se han considerado siempre en la ontología del DASEIN como la base de sustentación (substancia, sujeto). La presente analítica ha tropezado también, al caracterizar la cotidianidad, con la cuestión del "quién" del DASEIN. Vióse ya que en principio y de ordinario el DASEIN se desvirtúa y pierde en ciertas situaciones híbridas de personalismo y despersonalización que modifican existencialmente el propio ser en sus rasgos más genuinos. Quedaba pendiente la cuestión de la constitución ontológica de esa ipseidad.

El problema se planteaba entonces fundamentalmente desde este enfoque (& 25): si el "sí mismo" es una de las determinaciones del DASEIN, y la esencia del DASEIN estriba en la existencia, la yoidad y la ipseidad han de ser consideradas existencialmente. Vióse así también de modo negativo que la característica ontológica del "Man" descarta cualquier aplicación de las categorías de la simple presencia o subsistencia (substancia). Y en el fondo quedó claro que ontológicamente el cuidado no puede inferirse de la realidad ni basarse o estructurarse con categorías de la realidad. (§ 43). El cuidado entraña ya el fenómeno del "sí mismo", aun cuando la expresión "cuidado de sí mismo", cotejada con la del procurar o cuidar de de los otros, resulte tautológica. (& 41). Sino que entonces se agudiza el problema de la determinación ontológica de la ipseidad del DASEIN, convirtiéndose en el problema de la conexión existencial entre cuidado e ipseidad.



La dilucidación de la existencialidad del "sí mismo" arranca de la interpretación cotidiana por parte del DASEIN cuando se refiere a sí mismo al decir "yo". Aquí ni siquiera es menester la expresión oral. Con el "yo" el DASEIN se refiere a sí mismo, y el contenido de tal expresión pasa por ser muy sencillo: al decir "yo" me refiero a mí, y nada más. Así enfocado, el "yo" tampoco es ninguna determinación de otras cosas, ni un predicado, sino el sujeto absoluto. Lo dicho al decir "yo" es algo que se mantiene siempre igual. Los caracteres de simplicidad, substancialidad y personalidad, que Kant, por ejemplo, considera básicos en su doctrina "De los paralogismos de la razón pura" (1) responden a una auténtica experiencia fenomenológica. Queda entonces por dilucidar la cuestión de si lo experimentado en ese plano óptico cabe interpretarlo ontológicamente con ayuda de las mencionadas categorías.

Ateniéndose estrictamente a la realidad fenoménica dada al decir "yo", Kant muestra que, en efecto, las tesis ópticas sobre la substancia del alma, inferidas de dichos caracteres, no están justificadas. Pero con ello simplemente se descarta una defectuosa explicación óptica del "yo", sin que en modo alguno se llegue a la interpretación ontológica de la ipseidad, ni siquiera a su positivo planteamiento. Y aunque Kant trata de fijar más rigurosamente que sus antecesores el contenido fenoménico de la afirmación del "yo", viene a parar a la misma ontología inadéuada de lo substancial, cuyos fundamentos ópticos le había negado al "yo" teoréticamente. Esto hay que ponerlo de relieve con mayor precisión para fijar el sentido ontológico que encierra el planteamiento del análisis de la ipseidad en ese decir "yo". El análisis kantiano del "yo pienso" vamos a considerarlo aquí tan sólo en cuanto nos ayuda a aclarar la problemática apuntada. (2)

El "yo" es la simple conciencia que acompaña a todo concepto. En él "no se representa más que un sujeto transcendental de los pensamientos". "La conciencia en sí no es tanto una representación... como una forma de representación en general". El "yo pienso" es "la forma de

=====

(1) Vide "Kritik der reinen Vernunft"<sup>2</sup>, pág. 399; y sobre todo la elaboración en la 1ª edición, págs. 348 y sigs.

(2) El análisis fenomenológico-crítico concreto de la apercepción transcendental y de su significación ontológica figura en la 1ª Sección de la Parte 2ª de este estudio.



apercepción que acompaña y precede a toda experiencia" ("Kritik der reinen Vernunft", pág.404; Ibid, pág.354).

Kant, con razón, capta el contenido fenoménico del "yo" en la expresión "yo pienso"; o bien, teniendo en cuenta la inclusión de "la persona práctica" en la "inteligencia, en un "yo pienso", que incluye un "yo obro o actúo". Decir "yo" significa, según Kant, decir "yo pienso", y como tal ha de entenderse. El trata de fijar el contenido fenoménico del "yo" como "res cogitans". Cuando llama a este "yo" "sujeto lógico", no entiende que el "yo" sea un mero concepto obtenido por los caminos de la lógica. El "yo" es más bien el sujeto de un comportamiento lógico en el sentido de enlazar o vincular. "Yo pienso" quiere decir "yo enlazo, yo uno". Todo concertar implica un "yo". En el fondo de todo conjuntar o relacionar hay siempre un "yo": ὑποκείμενον. De ahí que el sujeto sea "conciencia en sí", y no una representación, sino la "forma" de la representación. Esto significa que el "yo pienso" no es algo representado, sino la estructura formal del representar en cuanto tal, la estructura mediante la cual resulta posible la lo representado. "Forma de representación" no quiere decir encuadre o concepto general, sino aquello que, en cuanto εἶδος, hace que lo representado y el representar sea lo que es. Decir que el "yo" es forma de representación equivale a decir que es "sujeto lógico".

Dos cosas positivas ofrece el análisis kantiano: de un lado, Kant ve la imposibilidad de reducir ópticamente el "yo" a una substancia; de otro, enfoca rotundamente el "yo" como "yo pienso". Sin embargo, toma de nuevo este "yo" como sujeto, y lo toma además en un sentido ontológicamente impropio: porque el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la ipseidad del "yo" en sí, sino la identidad y persistencia de lo que está simplemente presente, de lo subsistente. Determinar ontológicamente el "yo" como sujeto significa afirmarlo como algo que está ya siempre ahí. El ser del "yo" queda entendido como realidad de la "res cogitans". (1)



=====

(1) Que Kant, en el fondo, consideró el carácter ontológico del "sí mismo" de la persona - dentro del ámbito de esa inadecuada ontología de lo que está meramente presente en el mundo - como "substancial", resulta claro del material utilizado por H. Heimsoeth en su trabajo "Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich an sich in der kantischen

(cont. esta nota en el folio sig.)

(Cont. de la Nota)

Philosophie" (Separatade "Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages" 1924). Heimsoeth va más allá de la mera exposición histórica y apunta al problema "categorial" de la personalidad. Así, dice: "Sigue prestándose muy escasa atención a la estrecha compenetración entre la razón práctica y la teórica, tal como Kant la plantea y trata. Demasiado poca atención al hecho de que aquí hasta las categorías (contrastando con su tratamiento naturalista en los "Principios") mantienen su explícita validez y, bajo el primado de la razón práctica, hallan una nueva aplicación liberada del racionalismo naturalista. Así, al considerar la substancia en la persona y en la inmortalidad personal, la causalidad como "causalidad de la libertad", la acción recíproca en la "comunidad de las esencias racionales", etc. Las categorías sirven para lograr una nueva vía de acceso a lo incondicionado como medio de fijación conceptual, sin pretender por ello proporcionar un concepto racionalizador del objeto. (Pág. 31).- Pero aquí se ha soslayado el verdadero problema ontológico. Y no cabe soslayar la cuestión de si esas categorías pueden mantener su validez originaria con tal de aplicarse de otro modo, o si invierten radicalmente la problemática ontológica del DASEIN. Aun insertando la razón teórica en la práctica, el problema existencial del "sí mismo sigue, no sólo sin resolver, sino sin ser planteado. ¿Sobre qué base ontológica debe llevarse a cabo la tarea de compenetración entre la razón teórica y la práctica? ¿Es la actitud teórica la que determina la forma de ser de la persona, o es la actitud práctica la determinante, o no es ninguna de las dos? ¿Qué es, entonces, lo que la determina? ¿Los paralogismos no revelan, pese a su fundamental significación, la falta de base ontológica en la problemática del "sí mismo", desde la "res cogitans" de Descartes hasta el concepto hegeliano de "espíritu"? No es menester, en absoluto, pensar de forma "naturalista y racionalista" para quedar supeditado a la ontología de lo "substancial", tanto más funesta cuanto que parece evidente.

Vide, completando el trabajo de Heimsoeth, otro trabajo suyo: "Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus" ("Kantsstudien" T. XXIX, 1924). Para una crítica del concepto del "yo" en Kant vide también M. Scheler: "Der Formalismus in der Ethik..." Parte II: "En torno a la persona y al "yo" de la apercepción transcendental".



Pero ¿a qué se debe que Kant no valorara ontológicamente su certero arranque del fenómeno "yo pienso", y recalara en el sujeto, es decir, en lo substancial? El "yo" es, no sólo "yo pienso", sino "yo pienso algo". ¿Y no es el propio Kant quien subraya que el "yo" permanece referido a sus representaciones, de suerte que sin ellas no es nada? Estas representaciones son para él "lo empírico", lo que va acompañado del "yo", manifestaciones a las que se ajusta. Sólo que Kant no precisa en ninguna parte la índole de este ajustarse y de este acompañar, y en el fondo ve como una constante presencia conjunta del "yo" y sus representaciones. Kant, ciertamente, evitó cualquier corte del "yo" respecto del pensar; pero sin afirmar el "yo pienso" en su contenido esencial como "yo pienso algo", y sobre todo sin ver el supuesto ontológico de ese "yo pienso algo" como determinación fundamental del "sí mismo". Porque incluso la afirmación "yo pienso algo" resulta deficientemente determinada en el plano ontológico al quedar indeterminado ese "algo". Si se trata de un ente del mundo, entonces ese mundo queda tácitamente supuesto; y precisamente este fenómeno es el que contribuye a determinar la constitución del ser del "yo", si éste ha de implicar de algún modo ese "yo pienso algo". Decir "yo" es mentar el ente que en cada caso soy en cuanto que "soy-en-un-mundo". Kant no vió el fenómeno del mundo, y fué lo bastante consecuente para mantener las representaciones al margen del contenido apriorístico del "yo pienso". Pero con ello retrotrajo de nuevo la visión del "yo" a la de un sujeto aislado que acompaña en las representaciones de un modo completamente indeterminado ontológicamente. (1).

Al decir "yo", el DASEIN se expresa en su condición de "ser-en-el-mundo". Pero ¿el modo cotidiano de decir "yo" se entiende a sí mismo como siendo-en-el-mundo? Aquí importa distinguir. Sin duda que, al decir "yo", el DASEIN mienta el ente que en todo caso es él mismo; pero en la autointerpretación cotidiana tiende a comprenderse conforme al mundo objeto de su cuidado. Onticamente, entonces, tiene una visión defectuosa de la forma de ser del ente que es él mismo. Y esto afecta primordialmente a la constitución fundamental del DASEIN, al ser-en-el-mundo. (2).

=====

(1) Vide la crítica fenomenológica en la "Refutación del idealismo" de Kant, & 43, pág.202 y sigs.

(2) Vide && 12 y 13 del presente estudio.



¿A qué obedece este modo huidizo de decir "yo"? A la evasión del DASEIN que huye de sí mismo hacia el "Man". El "natural" modo de hablar cuando dice "yo", es el "Man" quien lo lleva a cabo, y en ese "yo" viene a expresarse un "sí mismo" que en principio y de ordinario no soy yo propiamente. Al sumirse en la dispersa multiplicidad cotidiana, y en el sucederse y empujarse las cosas que son objeto del cuidado del DASEIN, el "yo" se muestra bajo el signo del cuidado como entidad simple que se olvida de sí y permanece idéntica, pero indeterminada y vacía. Uno es aquello de que <sup>uno</sup> se cuida. El hecho de que el "natural" hablar óntico, al decir "yo", pase por alto el contenido fenoménico del DASEIN mentado en ese "yo" no justifica en modo alguno que la interpretación ontológica del "yo" lo soslaye también, forzando la problemática del "sí mismo" al encuadrarla en un horizonte categorial inadecuado.

Cierto que la interpretación ontológica del "yo", con rechazar el habitual sentido cotidiano de nuestro decir "yo", no resuelve el problema; pero marca el rumbo hacia el planteamiento y encauzamiento de esa problemática. Decir "yo" es mentar el ente que uno es siendo en-el-mundo. El ser-ya-en-un-mundo, como el ser cabe a lo que en el mundo hay a mano, significa asimismo originariamente anticiparse. El "yo" mienta al ente a quien en todo momento le va, que en todo momento está comprometiendo su ser. Con el "yo" se expresa el cuidado, y se expresa en principio y de ordinario en ese huidizo hablar de un "yo" enredado en mil cuidados y preocupaciones. La simbiosis del "yo" y el "Man" repite de continuo y a toda voz su "yo, yo" porque en el fondo no es propiamente él mismo y esquivo su genuino poder ser. Si la constitución ontológica del "sí mismo" no es reductible a una substancia-yo ni a un sujeto, sino que, a la inversa, el cotidiano y huidizo "yo" ha de ser comprendido desde el propio poder ser, de ahí no se sigue aún que el "sí mismo" sea el fundamento perenne del cuidado. La ipseidad sólo puede comprobarse existencialmente en el genuino poder ser uno mismo, es decir, en la peculiaridad del ser del DASEIN como cuidado. Desde ella se aclara el mantenimiento del "sí mismo" como presunta persistencia y ahinco del sujeto. Pero el fenómeno del propio ser mira también a la constancia y estabilidad del "sí mismo" en el sentido de haber logrado un puesto, de una fijación. Esta constancia y estabilidad del "sí mismo", en el doble sentido de mantenerse y afirmarse de una situación, es la genuina posibilidad contrapuesta al





continuo dejar de ser uno mismo, propio de la inhibitoria caída en el "Man". El mantenerse en sí mismo no significa existencialmente otra cosa que la resolutive anticipativa. La estructura ontológica de esta capacidad de decisión revela la existencialidad de la ipseidad, de la esencia del "sí mismo".

El DASEIN es propiamente él mismo en esa singularización originaria de una resolutive silente y abocada a la angustia. El auténtico "ser uno mismo", por callado, no dice "yo, yo", sino que es en el silencio el ente derrelicto que propiamente puede ser. El "sí mismo", revelado en el silencio de la existencia decidida, es la base fenoménica originaria para plantear la cuestión del ser del "yo". La orientación fenoménica, en el sentido del ser del auténtico "poder ser uno mismo", es la que lleva a discutir qué justificación ontológica cabe acordarle a la substancialidad, la simplicidad y la personalidad como caracteres de la ipseidad. La cuestión ontológica del ser del "sí mismo" tiene que desviarse de la órbita de la cosa en sí, simplemente subsistente, sugerida de continuo por ese dominante decir "yo".

El cuidado no necesita fundarse en un "sí mismo", sino que la existencialidad, como constitutivo del cuidado, da la constitución ontológica de la autonomía del DASEIN, a la que - respondiendo al pleno contenido estructural del cuidado - es inherente el efectivo quedar sumido en la despersonalización. La estructura del cuidado, bien comprendida, entraña el fenómeno de la ipseidad. El esclarecimiento de este fenómeno se lleva a cabo como interpretación del sentido del cuidado, un cuidado que comprende y define la integridad del ser del DASEIN.



& 65.- La temporalidad en cuanto sentido ontológico del cuidado.

Al señalar la conexión entre cuidado e ipseidad tendíamos, no sólo a despejar el problema de la "yoidad", sino a dar los últimos pasos para captar el fenómeno de la estructura integral del DASEIN. Precisa una disciplina inquebrantable en el planteamiento existencial de la cuestión, so pena de que la forma de ser del DASEIN acabe desnaturalizándose, para la indagación ontológica, en un modo indiferenciado de simple presencia. El DASEIN realizase esencialmente en la existencia propia, constituida como resolutive anticipativa. Este modo de la

autenticidad del cuidado entraña la originaria autonomía, el radical mantenimiento del DASEIN en sí mismo. Contemplándolo con mirada integradora, existencialmente comprensiva, se nos franquea el sentido ontológico del ser del DASEIN.

¿Ontológicamente, qué se busca al indagar el sentido del cuidado? ¿Qué significa "sentido"? El fenómeno nos salió al paso cuando analizábamos el comprender y la interpretación. (& 32). "Sentido", según aquellas consideraciones, es aquello en que, sin ofrecérsenos como tema expreso de estudio, estriba la comprensibilidad de algo. "Sentido" es el "sobre qué", el "quid" medular del diseño primario desde el cual puede algo, en cuanto es, concebirse en su posibilidad. El diseñar abre posibilidades, es decir, depara aquello que posibilita.

Poner de manifiesto ese "sobre qué" de un esbozo o proyecto significa franquear aquello que hace posible lo proyectado. Esto requiere, en cuanto al método, examinar el proyecto que sirve de base a una interpretación, las más veces implícitamente, de suerte que lo proyectado resulte asequible por lo que respecta a su fondo, a su "sobre qué". Destacar el sentido del cuidado y desentrañarlo es, entonces, seguir de tal manera la proyección básica y orientadora de la interpretación existencial originaria del DASEIN, que en lo proyectado aparezca visible, perceptible, ese fondo. Lo proyectado es el ser del DASEIN, accesible precisamente en aquello que lo constituye en su auténtica posibilidad de ser plenamente. El fondo básico de este ser así constituido y abierto es lo que hace posible esa constitución del ser como cuidado. Así, lo que en definitiva se pregunta, al inquirir el sentido del cuidado, es esto: ¿ qué es lo que hace posible una visión integral de la estructura del cuidado, que reduzca a unidad, que con sus varios elementos en ella articulados?

"Sentido" significa estrictamente el "sobre qué" del diseño primario trazado al comprender o al tratar de comprender el "ser". El ser-en-el-mundo, en su autoapertura, comprende tan originariamente el ser del ente que es él mismo, como el de los entes que descubre en el mundo, aunque no lo haga esto temáticamente, ni los diferencie en sus modos primarios de existencia y realidad. Toda experiencia óptica del ente, al contar discretamente con lo a mano, así como el conocimiento científico positivo de lo que está ahí a la vista, se basan en un diseño, más o menos exacto, del ser del ente respectivo. Pero estos diseños entrañan un fondo medular del que en cierto modo se nutre la comprensión del "ser".



Cuando decimos que un ente "tiene sentido" significamos que se ha vuelto accesible en su ser; que, proyectado sobre su "quid" medular, tiene propiamente sentido. El ente sólo tiene sentido en cuanto que, franqueado de antemano como ser, resulta comprensible desde ese fondo básico. El diseño primario de la comprensión del ser lo da el sentido. La cuestión del sentido del ser de un ente se centra temáticamente en el "sobre qué" de esa comprensión del "ser", que es básica en todo aquello que afecta a la entidad óptica del ente.

El DASEIN, en cuanto a su existencia, se franquea a sí mismo propia o impropriamente. Existiendo se comprende de suerte que esta comprensión no es un mero aprehender, sino que constituye el ser existensivo del efectivo poder ser. Este franquearse es el de un ente que compromete en ello su propio ser. El sentido de este ser, es decir, del cuidado, el que hace posible ese cuidado en su constitución misma, perfila originariamente el ser del poder ser. El sentido del ser del DASEIN no es algo extrínseco y flotante, sino el propio DASEIN comprendiéndose a sí mismo. ¿Qué es lo que hace posible el ser del DASEIN, y con él su existencia efectiva?

Lo proyectado por parte del diseño existencial originario de la existencia se manifestó como resolutivez anticipativa. ¿Qué es lo que hace posible este peculiar ser total del DASEIN en cuanto a la unidad de su articulado complejo estructural? Considerado desde el punto de vista existencial formal - sin referirnos ahora explícitamente al pleno contenido estructural -, la resolutivez anticipativa es el ser con miras a su más genuino y significativo poder ser. Esto sólo es posible en la medida en que el DASEIN puede retraerse y apelar a sí mismo, rehacerse en su más peculiar posibilidad, mantener la posibilidad como tal, existir. Lo que mantiene esta posibilidad es el fenómeno originario del ad-venir. Si al ser del DASEIN le es inherente un propio o impropio estar a la muerte, ello sólo le es posible en cuanto ad-venidero, en el sentido que acabamos de indicar y que requiere una mayor precisión. "Ad-venir" no significa aquí un "ahora" que todavía no es "efectivo", pero que lo será un día, sino ese advenimiento en que el DASEIN reviene sobre sí mismo y se rehace en su genuino poder ser. El anticiparse hace que el DASEIN sea propiamente ad-venidero; y esta anticipación en tanto es posible en cuanto que el DASEIN, como ente, adviene siempre a sí, es de suyo en general advenidero.



La capacidad de decisión anticipativa comprende al DASEIN en su condición esencial de deudor o culpable. Este comprender significa asumir como existente tal condición, ser de algún modo fundamento ~~fundamento~~ de nihilidad en su estado de derrelicción. Pero asumir este estado significa para el DASEIN ser propiamente, afincarse en lo que ya era. Y este asumir sólo es posible en cuanto que el DASEIN advenidero puede seguir ~~siendo~~ siendo quien era, mantener su "sido", advenir a sí mismo en un futuro, volver sobre sí. El DASEIN es propiamente advenidero cuando o en cuanto que es propiamente sido. La anticipación de su más extrema y genuína posibilidad es un comprensivo recapitular, retornar a su más peculiar "sido". El DASEIN sólo puede ser propiamente ~~xxxxxxx~~ "sido" en cuanto que es advenidero. El pasado surge en cierto modo del futuro.

La resolutivez anticipativa franquea en cada caso la situación del "ahí", de suerte que la existencia, actuando, se cuida con circunspección de lo que realmente hay a mano en el mundo. El decidido encontrarse y habérselas con cuanto surge en el mundo sólo es posible haciéndose presente este ente. Sólo como presente, en el sentido de presentarse y actualizarse, puede la resolutivez ser lo que es: el franco ir al encuentro de lo que ella capta en su actuación.

Advenidera, tornando sobre sí, la decisión se nos ofrece haciéndose presente, actualizada en la situación. El pasado surge del advenir, de suerte que ~~xx~~ lo advenidero ya sido ( más exacto, que va siendo) suelta de sí el presente. \* Este fenómeno unitario de un advenir que va convirtiéndose, actualizándose en presente, es x lo que denominamos temporalidad o temporalización. Sólo en cuanto determinado como tal temporalidad o temporalización puede el DASEIN depararse a sí mismo la peculiar posibilidad integral de la resolutivez anticipativa. Esta temporalización viene a revelarse como el sentido propio del cuidado.

El contenido fenoménico de este sentido, inferido de la constitución óptica de esa resolutivez anticipativa, constituye la significación del término "temporalidad". Al emplearlo hay que descartar, por de pronto, cualesquiera acepciones dadas por la noción vulgar de tiempo a los términos "futuro", "pasado" y "presente". Asimismo hay que descartar, referidos al tiempo, los calificativos de "subjetivo" u "objetivo", "inmanente" o "transcendente". Dado que el propio DASEIN, en principio y de ordinario, se comprende impropiaamente, cabe conje-



turar que el tiempo, tal como lo concibe la noción vulgar, denota un fenómeno genuíno, pero derivativo, que surge de una temporalidad impropia que tiene a su vez su peculiar origen. Los conceptos de "futuro", "pasado" y "presente" cunden basados en una impropia comprensión del tiempo. La delimitación terminológica de los fenómenos originarios correspondientes tropieza con la misma dificultad con que tropieza toda terminología ontológica. Las torsiones verbales, ciertas expresiones ~~que~~ de momento pueden resultar extrañas, aquí no son arbitrarias, sino que están impuestas ineludiblemente por el objeto. Sin embargo, para poder mostrar el origen del concepto impropio de temporalidad, que arranca del concepto originario y propio, hay que considerar concretamente el fenómeno originario, fenómeno examinado apenas de manera rudimentaria, tosca.

Si la resolutiveidad constituye el "modus" del auténtico cuidado, y éste sólo es posible a través de la temporalidad, ese fenómeno captado al considerar la resolutiveidad ha de significar tan sólo una modalidad de la temporalización que posibilita el cuidado como tal. La integridad del ser del DASEIN como cuidado denota un situarse ya anticipadamente en (un mundo), un ser cabe los entes con que nos tropezamos en el mundo. Ya, al fijar inicialmente esta estructura articulada, se advirtió que, dada su disposición, habría que retrotraer la cuestión ontológica todavía más allá hasta franquear la unidad integral de esa múltiple estructura. (& 41). La unidad originaria de la estructura del cuidado estriba en la temporalidad o temporalización.

El anticiparse se funda en el advenir. El ser o estar ya en... implica de suyo un pasado, un haber sido o estado. El ser o estar cabe a... resulta posible haciéndose presente. De cuanto llevamos dicho se sigue que el "antes" de la anticipación y el "ya" no hay que entenderlos según la acepción corriente del tiempo. Aquí el "antes" no entraña prioridad en el sentido de "ahora-todavía-no, pero más tarde"; tampoco el "ya" es un "ahora ya no, pero antes". Si el "antes" y el "ya" tuvieran tales significaciones - que pueden también tenerlas - cabría aplicar a la temporalidad del cuidado el "más pronto" y "más tarde", el "todavía no" y el "ya no"; y el cuidado cabría concebir~~se~~ como un ente que llega y transcurre en el tiempo. Con lo que el ser del DASEIN reduciríase al de la mera presencia. Como esto no cabe, la significación temporalizada de dichos términos y expresiones ha de ser otra. El "antes" y el anticiparse denotan un advenir, entendiendo



por tal lo que hace posible que el DASEIN sea de modo que en ello le vaya su poder ser. El proyectarse anticipándose con miras a sí mismo es un carácter esencial de la existencialidad. Su sentido primario es el advenir.

Asimismo, el "ya" denota el sentido temporal existencial del ser del ente que, en cuanto es, se halla ahí derrelicto. Precisamente porque el cuidado se funda en el haber sido, puede el DASEIN existir como tal ente derrelicto. Mientras de hecho existe, el DASEIN nunca es pretérito, pero sí es "sido", en el sentido de "yo he sido", "yo soy sido", [yo asumo, llevo conmigo mi pasado]. Y solamente puede ser "sido" mientras es. "Pasado", en cambio, consideramos al ente que ya no es, que ya no está presente. Por eso el DASEIN, al existir, nunca puede realizarse como una realidad a la vista, una realidad que "con el tiempo" surge y pasa y en parte ya ha pasado. El DASEIN se encuentra siempre solamente como "factum" derrelicto. En el sentirse en tal o cual estado de ánimo el DASEIN es sorprendido y afectado por sí mismo como ente que, al ser, ya era, es decir, como ente que constantemente queda traspasado por el "sido". El sentido existencial primario de la efectividad estriba en el haber sido. Y la formulación de la estructura del cuidado acusa con los términos "antes" y "ya" el sentido temporalizado de la existencialidad y la efectividad.

En cambio, falta la correspondiente indicación o connotación para el tercer elemento constitutivo del cuidado: la caída cabe a... Esto no quiere decir que esa caída deje de estar también fundada en la temporalidad, sino que el actualizar, el presentarse, en que se funda primariamente la caída cabe a lo disponible y lo meramente presente, objeto del cuidado, queda incluído en el "modus" de la temporalidad originaria dentro del futuro y del pasado. En su decisión el DASEIN se ha recobrado de la caída para ser más auténtico de cara a la situación que se le presenta.

La temporalidad torna posible la unidad de la existencia, la efectividad y la caída, constituyendo así originariamente la totalidad de la estructura del cuidado. Los elementos o momentos del cuidado no están unidos por mera yuxtaposición, como tampoco la temporalidad va componiéndose sumando el futuro, el pasado y el presente. La temporalidad no es en absoluto un ente. La temporalidad no es, sino que transcurre, madura. Sin embargo, no podemos menos de decir: "la temporalidad es el sentido del cuidado", "la temporalidad es de tal o cual



modo". Esta manera de expresarnos sólo resulta comprensible aclarando la idea del "ser" y del "es" en general. La temporalidad madura, y madura posibles modos de sí misma, que posibilitan la multiplicidad de modos de ser del DASEIN, y sobre todo deparan la posibilidad fundamental de la existencia auténtica o inauténtica.

Futuro, pasado y presente muestran los caracteres fenoménicos del retorno, del retrotraerse, del ir al encuentro. Estos fenómenos manifiestan la temporalidad simplemente como εξοτατιχόν. Temporalidad es el originario "fuera de sí" en y para sí mismo. De ahí que a los fenómenos caracterizados como futuro o por-venir, pasado o sido, y presente, los denominemos los éxtasis de la temporalidad. La temporalidad, lejos de ser un ente con perfil definido y definitivo, es esencialmente maduración en la unidad de sus éxtasis. Lo característico del tiempo, tal como lo capta la comprensión vulgar, consiste, aparte otros rasgos, en que en él, en cuanto pura sucesión de "ahoras" sin comienzo ni fin, queda nivelado el carácter extático de la temporalidad originaria. Pero esta nivelación se funda, según su sentido existencial, en una determinada maduración posible, conforme a la cual la temporalidad va madurando impropriamente lo que denominamos "tiempo". Entonces, si se demuestra que el "tiempo" asequible a la comprensión del DASEIN no es originario, sino que brota de la genuína temporalidad, queda justificado - ateniéndonos al principio "a potiori fit denominatio" - el que a esa temporalidad que acabamos de poner de manifiesto la denominemos tiempo originario.

En la enumeración de los éxtasis hemos nombrado siempre en primer término el futuro. Con ello se da a entender que el futuro mantiene una primacía en la unidad extática de la genuína temporalidad originaria, aunque la temporalidad no sea resultado de una adición o mera secuencia de éxtasis, sino que madura y se actualiza con la misma originalidad que éstos. Lo que en ella varía son los modos de maduración, determinables primordialmente desde los diversos éxtasis. La genuína temporalidad originaria madura desde el genuino futuro, de suerte que lo por-venir suscita el presente. El fenómeno primario de la genuína temporalidad originaria es el futuro. Su primacía adoptará diversas modalidades e inflexiones según vaya concretándose la temporalidad impropia, pero seguirá acusándose aun en el "tiempo" originario.



El cuidado es estar a la muerte. Considerábamos la capacidad de decisión anticipativa como el auténtico afrontar la posibilidad de la absoluta imposibilidad del DASEIN. En este vivir bajo el signo de la mortalidad el DASEIN existe propiamente y de lleno como el ente que puede ser "arrojado a la muerte". No es que simplemente tenga un final en el que acabe, sino que existe bajo el signo de su finitud. El propio futuro, que madura primariamente la temporalidad, y que constituye el sentido de la resolutividad anticipativa, se ofrece como finito. Pero ¿el tiempo no prosigue y avanza, aunque <sup>ya</sup> no esté yo ahí? ¿No puede el futuro reservar una infinidad de cosas que surgirán en él?

Indudablemente. Sino que ello no implica objeción alguna contra la finitud de la temporalidad originaria, porque esas preguntas ya no tienen que ver con ella. La cuestión no es la de qué pueda acaecer todavía en un tiempo que prosigue su marcha, ni qué clase de acontecimientos puedan sobrevenir "desde ese tiempo", sino cómo está determinado originariamente ese advenir hacia sí mismo como tal. Su finitud no denota primariamente un cese, sino que viene a caracterizar la duración, la maduración misma. El futuro originario y propio es el "hacia sí", un hacia sí o a sí, que existe como la irrebasable e ineludible posibilidad del no ser. El carácter extático del futuro originario estriba precisamente en que entraña el poder ser, es decir, que él mismo está entrañado y hace posible como tal la comprensión de la nihilidad. El genuíno y originario "advenir a sí" es el sentido de un existir en su más propia anulación, en su más propia nada. Con la tesis de la finitud originaria de la temporalidad no se niega la marcha, el transcurso del tiempo; sencillamente se afirma el carácter fenoménico de la temporalidad originaria, que se muestra en el resultado de la proyección existencial originaria del mismo DASEIN.

El intento de soslayar la finitud del futuro propio y originario, y con ella la de la temporalidad, o el de considerarla a priori imposible, proviene de la presión constante ejercida por la noción vulgar de tiempo. El hecho de que esta noción, comprensiblemente, admita un tiempo sin fin y no conozca otro, tampoco prueba que tenga una idea muy cabal de ese tiempo y de su "infinitud". ¿Qué quiere decir lo de que "el tiempo pasa" y "se disipa"? ¿Qué significa, en general, lo de "en el tiempo", y el "en" y "desde el futuro" en particular? ¿En qué sentido es infinito "el tiempo"? Todo esto requiere una





aclaración, so pena de que resulten fundadas las objeciones vulgares contra la finitud del ~~del~~ tiempo originario. Aclaración que exige un planteamiento adecuado de la cuestión de la finitud y la infinitud, que a su vez postula una visión comprensiva del fenómeno originario del tiempo. El problema no puede formularse así: ¿Cómo el tiempo infinito, derivativo, en que surge y transcurre lo existente, se convierte en temporalidad finita originaria?, sino en estos términos: ¿Cómo de la temporalidad propia finita surge la impropia, y cómo ésta va madurando desde el tiempo finito un tiempo infinito? Sólo porque el tiempo originario es finito puede el derivado madurar como infinito. En el orden de la comprensividad la finitud del tiempo sólo es plenamente perceptible cuando se ha puesto de manifiesto el "tiempo sin fin" para contrañerlo a dicha finitud.

El análisis de la temporalidad originaria desarrollado hasta aquí cabe compendiarlo en las siguientes proposiciones:

El tiempo es originariamente concreción, maduración de la temporalidad, que como tal hace posible la constitución de la estructura del cuidado.

La temporalidad es esencialmente extática.

La temporalidad se configura originariamente desde el futuro.

El tiempo originario es finito.

Ahora bien, la interpretación del cuidado como temporalidad no puede quedar limitada a la estrecha base obtenida hasta ahora, aunque hayamos dado los primeros pasos con miras al originario y genuino ser total del DASEIN. La tesis de que el sentido del DASEIN es la temporalidad hay que comprobarla ateniéndonos al estado concreto de la constitución fundamental que acusa este ente.



& 66.- La temporalidad del DASEIN y, en consecuencia, la tarea de una revisión más originaria de <sup>su</sup> análisis existencial.

El fenómeno de la temporalidad, que hemos puesto de relieve, no sólo requiere una comprobación más amplia y profunda de su poder constitutivo, sino que se nos ofrece entonces en sus posibilidades fundamentales de temporalización. La demostración de la posibilidad de una constitución óptica del DASEIN basada en la temporalidad es lo que denominamos, concisa y provisionalmente, interpretación "temporal" o temporalizada.

Ahora, más allá del análisis temporal del genuino y pleno poder ser del DASEIN, y más allá de la caracterización general de la temporalidad del cuidado, nos incumbe mostrar la impropiedad del DASEIN en su específica temporalidad. La temporalidad mostróse primeramente en la resolutivez anticipativa. Sus decisiones son un peculiar modo de apertura mantenida de ordinario en una autointerpretación dominada por las corrientes y maneras del "Man". La caracterización de la temporalidad de la apertura en general lleva a la comprensión temporal del inmediato ser-en-el-mundo bajo el signo del cuidado, y con ello a la comprensión de la indiferencia que suele acusar el DASEIN y que ya registró la analítica existencial. (& 9). A este modo de ser, adoptado habitualmente por el DASEIN, lo hemos denominado cotidianidad, trivialidad cotidiana.

Al reanudar aquel análisis, esta cotidianidad ha de descubrirsenos en su sentido temporal para advertir claramente la problemática que la temporalidad encierra, y para que se desvanézca por completo la aparente evidencia de los análisis preparatorios. Hay que comprobar la temporalidad en todas las estructuras esenciales de la constitución fundamental del DASEIN. Lo cual no significa que hayamos de reiterar superficial y esquemáticamente, en el orden ya expuesto, aquellos análisis. La analítica del tiempo, en esta otra dirección, debe esclarecer la congruencia de las consideraciones anteriores, y descartar cuanto pudiera haber de casual o lo que pudiera parecer arbitrario. Pero, por encima de estas exigencias metodológicas, prevalecen motivos que radican en el propio fenómeno y que obligan a darle al análisis otra estructura y disposición.

La estructura ontológica del ente que en todo caso soy **yo** mismo se centra en la autonomía de la existencia. Precisamente porque el



"sí mismo" no puede ser considerado ni como substancia ni como sujeto, sino que se funda en la existencia, el análisis del "sí mismo" inauténtico, del "Man", hubo de insertarse en el curso de la interpretación preparatoria del DASEIN ( && 25 y sigs.). Ahora que la ipseidad ha quedado recogida expresamente en la estructura del cuidado, y por tanto en la de la temporalidad, la interpretación de la estabilidad autónoma y de la inestabilidad cobra singular interés. Esta interpretación requiere un especial tratamiento temático, que nos asegure, no sólo contra los paralogismos y contra planteamientos inadecuados de ciertas cuestiones en torno al ser del "yo" en general, sino que al propio tiempo nos depare, conforme a su función central, una visión más originaria de la estructura de la temporalización, del proceso de maduración de la temporalidad que se nos revela como la historicidad del DASEIN. La proposición: "El DASEIN es histórico" se nos ofrece ahora confirmada como proposición ontológica existencial fundamental. Dista mucho de ser una mera afirmación óptica del hecho de que el DASEIN concurre o se halla inserto en <sup>una</sup> ~~la~~ historia del mundo; pero la historicidad del DASEIN es el fundamento de una posible comprensión histórica que ofrece, por su parte, la posibilidad de un cabal desarrollo de la historiografía como ciencia.

La interpretación temporal de la cotidianidad y de la historicidad incide lo bastante en el tiempo originario para ver en él la condición que hace posible y necesaria la experiencia cotidiana del tiempo. El DASEIN, en cuanto ente al que le va en ello su ser, se interesa primordialmente, de modo más o menos explícito, por sí mismo. En principio y de ordinario el cuidado es un circunspecto cuidarse u ocuparse de... Aplicándose a velar por sí mismo, el DASEIN dispone de sí, gasta su tiempo. Gastar el tiempo es contar con él. Ese cuidado de..., que cuenta con la circunspección, descubre primero el tiempo y lleva a contar con él. ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ Este contar con el tiempo es constitutivo del ser-en-el-mundo. Y la circunspección, al descubrir las cosas bajo el signo del cuidado contando con el tiempo, viene a encontrarse con ellas según va descubriéndolas. Así, cuanto hay en el mundo va resultando accesible en cuanto es en el tiempo. A la determinación temporal de los entes del mundo la denominamos intratemporalidad. El "tiempo" ópticamente hallado en ella constituye la base para la elaboración del concepto vulgar y tradicional del tiempo. Pero el tiempo como intratemporalidad surge en virtud de un



modo esencial de maduración de la temporalidad originaria. Este origen declara que el tiempo, en el que aparece y pasa todo aquello que se nos presenta, es un genuíno fenómeno temporal, y no la conversión de un "tiempo cualitativo" en espacio, como pretende hacer creer la interpretación bergsoniana del tiempo, interpretación ontológicamente imprecisa y deficiente.

La consideración de la temporalidad del DASEIN como cotidianidad, historicidad e intratemporalidad permite contemplar directamente las implicaciones y complicaciones de una ontología originaria del DASEIN. En cuanto ser-en-el-mundo, el DASEIN existe de hecho con y junto a los entes con que ha de habérselas en él. De ahí que el ser del DASEIN, para su cabal dilucidación ontológica, ha de contemplarse en el horizonte de los entes que no tienen la forma de ser del DASEIN, que meramente "están o subsisten". La interpretación de las variantes del ser de todo aquello que decimos que es requiere una previa idea, suficientemente clara, del "ser" en general. Mientras no se obtenga esa idea, el análisis temporal que intentamos reelaborar del DASEIN queda incompleto y confuso, aparte las dificultades que el tema entraña. El análisis temporal existencial del DASEIN exige por su parte una nueva recapitulación dentro del marco de la discusión a fondo del concepto de "ser".



## CAPÍTULO CUARTO

## TEMPORALIDAD Y COTIDIANIDAD

=====

& 67.- La consistencia fundamental de la constitución existencial del DASEIN, y el esbozo de su interpretación temporal.

El análisis preparatorio de la Parte Iª nos ha permitido considerar una diversidad de fenómenos que, por muy centrados que se hallen en la estructura íntegra y básica del cuidado, no deben escapar a la mirada fenomenológica. El complejo originario de la constitución del DASEIN, lejos de excluir de su estructura tal multiplicidad, la exige. Lo originario de la constitución del ser no es la simplicidad de un último elemento en su construcción. El arranque ontológico del ser del DASEIN no es menos significativo que aquello que procede de él, sino que de antemano le sobrepasa en potencia, y en el terreno ontológico todo "derivar de" es degeneración. Remontarse ontológicamente al "origen" no depara evidencias ónticas de "sentido común", sino que patentiza cuanto hay de problemático en tales evidencias.

Para revisar fenomenológicamente los fenómenos registrados en los análisis preparatorios bastará ahora una referencia a los estadios recorridos en dicha analítica. La delimitación del cuidado fué el resultado de analizar la franqueabilidad constitutiva del ser del "ahí". La explicación de este fenómeno es al cabo una interpretación provisional de la constitución fundamental del DASEIN, del ser-en-el-mundo. Con esta caracterización la investigación trataba de asegurar ya desde el principio un horizonte fenoménico cabal frente a inadecuadas preterminaciones ontológicas del DASEIN, las más de las veces implícitas. El ser-en-el-mundo se caracterizó inicialmente atendiendo al fenómeno del mundo. Y la explicación avanzó desde la caracterización óntico-ontológica de lo a mano y a la vista en el mundo circunstante hasta el examen detenido de la mundidad en general. Pero la estructura de la mundidad, la significatividad, mostróse ligada a aquello sobre lo que se proyecta la comprensión que implica ese estado de apertura, ligada esencialmente a ese poder ser del DASEIN que es su razón de existir y su estímulo.

La interpretación temporal del DASEIN cotidiano debe atenerse a las estructuras constitutivas de la franqueabilidad: comprender, sensibilidad interior, caída en las corrientes tópicas del "Man", discurs-



so, habla. Los modos de maduración de la temporalidad que se nos ofrecen al considerar estos fenómenos proporcionan la base para determinar la temporalidad del ser-en-el-mundo. Esto nos remite de nuevo al fenómeno del mundo y permite perfilar la problemática específica de la mundidad. Esta delimitación ha de verificarse caracterizando el inmediato ser en el mundo cotidiano, el cuidado en que el DASEIN se mantiene en ese estado de caída en el "Man" bajo el signo de la circunspección y la cautela. Su temporalidad hace posible la modificación de ~~tal~~ circunspección, que se convierte en percepción atenta y en un conocimiento teórico basado en esa percepción. La temporalidad del ser-en-el-mundo, así manifestada, revélase al propio tiempo como fundamento de la espacialidad específica del DASEIN. Y hay que señalar también la constitución temporal del a-lejamiento y de la orientación. El conjunto de estos análisis revela una posibilidad de maduración de la temporalidad, en la que se funda ontológicamente la inautenticidad del DASEIN, y que suscita la cuestión de cómo debe comprenderse el carácter temporal de la cotidianidad, el sentido temporal de la expresión "en principio y las más veces". La fijación de este problema hace ver claro que la explicación del fenómeno dada hasta aquí es insuficiente, y hasta qué punto lo es.

Según esto, el presente capítulo queda así articulado: La temporalidad de la franqueabilidad o apertura en general (& 68); La temporalidad del ser-en-el-mundo y el problema de la trascendencia (&69); La temporalidad de la espacialidad ajustada a la índole del DASEIN (& 70); El sentido temporal de la cotidianidad del DASEIN (& 71).

& 68.- La temporalidad de la franqueabilidad o apertura en general.

La capacidad de decisión, en cuanto a su sentido temporal, representa una auténtica apertura del DASEIN. Esta apertura constituye un ente tal que, existiendo, puede ser propiamente su "ahí". De momento el cuidado quedó caracterizado sólo en sus rasgos fundamentales por lo que respecta a su sentido temporal. Mostrar su constitución temporal concreta significa interpretar temporalmente, con singularísima atención, sus elementos estructurales: comprensión, sensibilidad interior, caída en las corrientes del "Man", discurso, habla. Todo comprender tiene su tono psíquico. Toda sensibilidad interior es de algún modo comprensiva. El comprender desde tal o cual estado de ánimo acusa



el carácter de la "caída". Este comprender se articula entonces, por lo que atañe a su comprensibilidad, en el discurso. La constitución temporal de cada uno de los fenómenos mencionados nos remite a una temporalidad que, como tal, garantiza la posible unidad estructural de todos ellos: comprensión, sensibilidad interior, caída, discurso, habla.

a) La temporalidad del comprender. ( Vide & 31)

Con el término "comprender" designamos un existencial fundamental: ni un determinado modo de conocer, distinto hasta cierto punto del aclarar, entender o concebir, ni en general un conocer en el sentido de abarcar o penetrar de lleno un tema. El comprender constituye el ser del "ahí, de suerte que un DASEIN puede sobre esta base desarrollar las diversas posibilidades del ver, del mirar en torno, del simple mirar. Toda aclaración o explicación, en cuanto descubrimiento comprensivo de lo incomprendido, radica en el comprender primario del DASEIN.

En su acepción existencial originaria comprender significa ser en proyección hacia un poder ser, con miras al cual existe cada DASEIN. El comprender franquea el propio poder ser, de manera que el DASEIN sabe entonces a qué atenerse respecto de sí mismo. Pero este saber no estriba en haber descubierto un hecho, sino que es un mantenerse en una posibilidad existencial, óntica. Asimismo, correlativamente, tampoco el no saber es un dejar de comprender, sino un modo deficiente de la ideación del poder ser. La existencia puede ser problemática. Para que algo pueda resultar problemático ha de ofrecerse de algún modo abierto y accesible. El comprenderse proyectado hacia una posibilidad existencial tiene por base el futuro como un venir sobre sí desde la coyuntura en que el DASEIN encaja su existencia. El futuro, al advenir, hace ontológicamente posible un ente que, al comprender, existe en su poder ser. El proyectar, fundamentalmente advenidero, no capta primariamente la posibilidad proyectada imaginándola, sino que se proyecta en ella como posibilidad. Comprendiendo, el DASEIN es en cada caso como puede ser. La resolutividad, la capacidad de decisión, se nos manifestó como originario y auténtico existir. En principio y de ordinario el DASEIN permanece irresoluto, es decir, cerrado respecto de su más peculiar poder ser, sólo accesible en la singularización. Esto da a entender que la temporalidad no madura de fijo



desde el auténtico futuro. Bien que esta falta de fijeza no significa que la temporalidad carezca a veces de futuro, sino que la temporalización o maduración de este futuro tiene diversas modalidades.

Para designar terminológicamente el auténtico futuro hemos fijado la expresión "anticiparse". Esta expresión indica que el DASEIN, al existir auténticamente, adviene sobre sí como peculiarísimo poder ser; que el futuro ha de forjarse a sí mismo, no desde un presente, sino desde un cierto advenir. El término formal indiferente para el futuro se halla en la denominación del primer elemento estructural del cuidado, en el anticiparse. El DASEIN está de hecho constantemente adelantándose, pero no se halla en una constante anticipación según la posibilidad existencial, óntica.

¿Cómo viene a ofrecérsenos, en cambio, el advenir inauténtico? Este modus extático - análogamente a como el futuro auténtico se nos revela apelando a la resolutiveidad - sólo puede revelársenos retrayéndonos ontológicamente desde el cotidiano comprender inauténtico, bajo el signo del cuidado, hasta su sentido temporal-existencial. En cuanto cuidado, el DASEIN es esencialmente anticipación. En principio y de ordinario el ser-en-el-mundo bajo el signo del cuidado se comprende desde el objeto de ese cuidado. La comprensión inauténtica se proyecta sobre aquello que es susceptible de cuidado, de realización, de apremio, sobre aquello que resulta ineludible en el quehacer cotidiano. Pero lo que constituye el objeto del cuidado es como ~~es~~ en virtud o con miras a un poder ser, a una capacidad y disposición para cuidarse de..., que hace que el DASEIN incida sobre sí al incidir sobre el objeto de su cuidado. En principio el DASEIN no vuelve sobre sí en su más genuino y absoluto poder ser, sino que en ese cuidarse de... queda a la expectativa de sí mismo desde aquello que el objeto del cuidado da o no da de sí. Desde este objeto de su cuidado vuelve sobre sí el DASEIN. El advenir inauténtico tiene carácter expectante. Entonces el comprenderse desde el "Man", inmerso en el mundo del que uno se ocupa, tiene en ese modo extático del futuro el fundamento de su posibilidad. Y sólo porque el DASEIN efectivo está a la expectativa, pendiente de su poder ser desde el objeto de su cuidado, puede esperar y aguardar a... El estar a la expectativa tiene que haber despejado ya el horizonte y el ámbito desde el cual cabe esperar algo. La espera es un modo del futuro fundado en ese estar a la expectativa, un modo que propiamente se actualiza y madura como





anticipación. De ahí que el anticiparse entrañe un "estar a la muerte" más originario que la espera acuciada por el cuidado.

El comprender, en cuanto existir como un poder ser proyectado de algún modo, es primordialmente advenidero. Pero no maduraría si no fuese temporal, es decir, si no estuviera determinado por el pasado y el presente. La forma en que el éxtasis últimamente mencionado contribuye a constituir el comprender inauténtico quedó ya rudimentariamente explicada. El cotidiano cuidarse de... se comprende desde un poder ser que viene a su encuentro contando con el posible éxito o fracaso respecto de aquello en que se ocupa. Al futuro inauténtico, al estar a la expectativa, corresponde un peculiar ser cabe aquello que es objeto del cuidado. El modo extático de esta presencia o actualización se nos manifiesta al compararlo con el correspondiente a la genuína temporalidad. Al anticiparse de la resolutivez corresponde un presente, conforme al cual viene a decidirse la situación. En esa resolutivez el presente, no sólo es rescatado de la dispersión en aquello de que inmediatamente se ocupa, sino que es mantenido en el futuro y en el pasado. Al presente mantenido en la genuína temporalidad, al estricto presente, lo denominamos instante. Este término debe entenderse en sentido activo como éxtasis. Denota la suspensión del DASEIN resuelta, mantenida en aquello que afecta a las posibilidades y circunstancias de la situación. El fenómeno del instante no puede explicarse a fondo desde el ahora. El "ahora" es un fenómeno temporal que pertenece al tiempo como intratemporalidad; en ese "ahora" algo surge, pasa, o está ahí delante. "En el instante" no puede ocurrir nada, sino que en cuanto auténtico presente expectante (a) atrae aquello que "en un tiempo" puede estar a mano o a la vista. (1)

=====

(a) M. Heidegger descompone aquí el término "Gegenwart" (presente): "gegen-wart", que entonces entraña una espera.



(1) S. Kierkegaard vió de modo muy penetrante el fenómeno óptico del instante, si bien no alcanzó la correspondiente interpretación existencial. El seguía aferrado a la noción vulgar de tiempo, y definía el instante con ayuda del ahora y de la eternidad. Cuando él habla de temporalidad piensa en el "ser-en-el-tiempo" del hombre. El tiempo como intratemporalidad conoce sólo el ahora, pero nunca el instante. Para tener una experiencia óptica del instante hay que presuponer una temporalidad más originaria, aunque no explícitamente existencial. Respecto al instante, vide K. Jaspers: "Psychologie der Weltanschauungen" 3ª ed. 1925, págs, 108 y sigs., especialmente las págs. 419-432 por lo que respecta a Kierkegaard.

→ Por otra parte, tengamos en cuenta que el término "Augenblick", traducido por "instante", significa propiamente "ojeada", "golpe de vista".

Diferenciándose del instante como genuíno presente distinguimos el impropio hacer presente, el actualizar. Formalmente entendido, todo presente actualiza, pero no todo instante. Cuando empleamos sin más la expresión "hacer presente" mentamos un actualizar impropio, irresoluto, en que el instante no cuenta. La actualización quedará clara desde la interpretación temporal de la caída en el tráfago del mundo, que tiene en él su sentido existencial. Pero en la medida en que el comprender inauténtico proyecta sus posibilidades desde aquello en que se ocupa, viene a temporalizarse desde la actualización. En cambio, el instante se temporaliza desde el auténtico futuro.

El comprender inauténtico se temporaliza como una espera activa actualizante, cuya unidad extática implica un correspondiente pasado. El auténtico venir-sobre-sí de la resolutividad anticipativa es ante todo un retrotraerse al más auténtico "mismo" en su singularización. Este éxtasis hace posible que el DASEIN, al decidir, pueda asumir el ente que es ya. En el anticiparse recobra el DASEIN su más auténtico poder ser. El auténtico "haber sido" lo denominamos reencuentro. Pero el impropio proyectarse sobre las posibilidades deparadas por el objeto del cuidado, actualizándolo, en tanto es posible en cuanto que el DASEIN se olvida de sí mismo en su más auténtico poder ser dentro de su situación de derrelicto. Este olvido no es pura nada, ni mero fallo del recordar, sino un modo extático "positivo" propio del haber sido. El éxtasis (salir de sí) del olvidar es un sustraerse o evadirse ante el más auténtico "sido", de suerte que cierra extáticamente el "ante qué", y con ello se cierra a sí mismo. El olvido, como pasado inauténtico, afecta al propio ser en cuanto derrelicto; es el sentido temporal de la forma de ser conforme a la cual yo he sido en principio y de ordinario. Y sólo sobre la base de este olvidar puede la actualización, a la expectativa, hacerse cargo de los entes que difieren del DASEIN y con los cuales ha de habérselas en el mundo. A este hacerse cargo corresponde un desentenderse que representa en sentido derivativo un "olvidar".

Así como la espera sólo es posible desde un estar a la expectativa, así el recuerdo sólo es posible sobre la base del olvidar, y no a la inversa, pues en la modalidad del olvido abre el pasado el horizonte dentro del cual puede acordarse el DASEIN, perdido en la exterioridad de aquello de que se cuida. El estar a la expectativa olvidando y actualizando constituye una unidad extática peculiar, según



la cual el comprender inauténtico sincroniza por lo que respecta a su temporalidad. La unidad de estos éxtasis cierra el propio poder ser, y es, según ello, la condición existencial que hace posible la indecisión. Aunque el comprender inauténtico, inmerso en el cuidado, se determina desde la actualización del objeto de ese cuidado, la temporalización del comprender se realiza primordialmente en el futuro.

b) La temporalidad de la sensibilidad interior, del estado de ánimo (Vide & 29)

El comprender no funciona flotando en el vacío, sino afectado por un estado de ánimo. El "ahí" resulta en cada caso franqueado o cerrado originariamente por un estado de ánimo que deja al DASEIN ante su situación de derrelicto, de suerte que esta derrelicción no es considerada en sí, sino más bien en su incidencia sobre el DASEIN. Tal situación significa existencialmente sentirse de este o de aquél modo, un sentirse que se basa al cabo en dicho estado de derrelicción. El estado de ánimo denota el modo en que en cada caso soy yo primordialmente un ente derrelicto. ¿Cómo se hace perceptible la constitución temporal del estado de ánimo? ¿Cómo entender, desde la unidad extática de determinada temporalidad, la conexión existencial entre sensibilidad interior y comprensión?

El estado de ánimo se manifiesta a la manera de un flujo y reflujo por parte del propio DASEIN. El situar ante el "qué" de la propia derrelicción - en un auténtico descubrir, o en un inauténtico encubrir - sólo es posible existencialmente si el ser del DASEIN se ha mantenido estable conforme a su sentido. El situar ante el ente derrelicto que uno mismo es, no crea el pasado, el "sido", sino que el éxtasis de éste es el que hace posible el hallarse en tal o cual estado de ánimo. El comprender se funda primariamente en el futuro; en cambio, la sensibilidad interior madura primordialmente en un pasado. El estado de ánimo se temporaliza, es decir, su éxtasis específico pertenece a un futuro y a un presente, pero de manera que el pasado modifica los éxtasis cooriginarios.

Hemos subrayado que los estados de ánimo son conocidos ónticamente, pero no son reconocidos en su función existencial originaria. Se les considera vivencias fugaces o transitorias que "tiñen" en conjunto el talante del alma. Lo que, al observarlo, ofrece el carácter de



un huido emerger y sumergirse, es propio de la constitución originaria de la existencia. Ahora bien, ¿qué tienen que ver con el tiempo los estados de ánimo? Decir que estas "vivencias" van y vienen "en el tiempo" es una observación trivial, óptica y psicológicamente trivial. Lo que importa es destacar la estructura ontológica del estado de ánimo en su constitución temporal-existencial. Bien que de momento sólo cabe tratar de hacer perceptible la temporalidad del estado de ánimo. La tesis: "la sensibilidad interior se funda primordialmente en el pasado, en el haber sido" quiere decir que el carácter existencial fundamental del estado de ánimo es un retrotraer a... Este retrotraer no crea o establece el pasado, sino que en cada caso la sensibilidad interior le manifiesta al análisis existencial el modo de ese haber sido. Por tanto, la interpretación temporal de esa sensibilidad interior no puede proponerse ni intenta deducir de la temporalidad los estados de ánimo, despachándolos como meros fenómenos de temporalización. De lo que se trata, simplemente, es de aportar la prueba de que los estados de ánimo - atendiendo a su significado existencial y al modo de significarlo - sólo son posibles sobre la base de la temporalidad. La interpretación temporal limitase a los fenómenos, ya analizados preparatoriamente, del temor y de la angustia.

Ya iniciámos el análisis señalando la temporalidad del temor. (Vide & 30). El temor quedó caracterizado como situación de ánimo inauténtica. ¿Hasta qué punto el pasado, el haber sido, es el sentido existencial que hace posible tal situación? ¿Qué tipo de éxtasis caracteriza la específica temporalidad del temor? El temor sobreviene ante algo que amenaza, ante algo que, amenazando las posibilidades de hecho del DASEIN, se acerca, según ya describímos, en el ámbito de lo a mano y a la vista, que es el ámbito del cuidado. El temor atisba, conforme al modo de la circunspección cotidiana, un algo amenazador. Un sujeto dotado meramente de visión jamás sería capaz de descubrir nada semejante.

Pero este atisbar, por parte del temor, ¿no es un revenir del DASEIN sobre sí mismo? ¿No se ha considerado el temor, con razón, como un aguardar un "malum futurum"? ¿No es de futuro su sentido temporal primario? Incontestablemente el temor, no sólo se refiere a un futuro en el sentido de advenidero "en el tiempo", sino que esta misma referencia tiene un sentido originario temporal de futuro. Al temor, la constitución temporal-existencial del temor, le es inherente



también, sin duda, un estar a la expectativa. Pero esto, en principio, sólo denota que la temporalidad del temor es inauténtica. ¿El temor ante algo es tan sólo un aguardar algo amenazador que adviene? Ese aguardar puede no ser ya temor, y puede distar tanto de serlo, que le falte precisamente la nota específica del temor: en el temor la expectativa hace que lo amenazador repercuta sobre las posibilidades del DASEIN en medio del cuidado. Al incidir sobre el ente que soy yo, lo amenazador puede resultar tan sólo aguardado, y entonces resulta amenazado el DASEIN si el objetivo de tal repercusión está ya ahí extáticamente franco. Nota fundamental del temor, como estado de ánimo emocional, es que el temer ante es un temer por. Su sentido temporal existencial está constituido por un olvidarse de sí, por un desconcertado evadirse ante las posibilidades efectivas según las cuales el amenazado ser-en-el-mundo procura por aquello que tiene a mano. Con razón considera Aristóteles el temor como depresión o desconcierto: *λύπη τις ἢ ταραχή* (1).

La depresión fuerza al DASEIN a volver sobre su situación de derrelicto, pero de suerte que siente cerrado el horizonte. El desconcierto se funda en un olvidar. Este escape por el olvido ante un poder ser efectivo, decidido, se atiene a las posibilidades de salvación y de evasión que ya la circunspección ha descubierto. El temeroso preocuparse surge porque, no disponiendo en su olvido de ninguna posibilidad determinada, el DASEIN salta de una a otra. Todas se le ofrecen: las posibles y las imposibles, sin acertar a detenerse en ninguna. No es que desaparezca el mundo circunstante, sino que uno ha de habérselas con él sin saber a qué atenerse. A ese olvidarse, característico del temor, le es propio este desconcertado actualizar, recurrir a lo primero que se presenta. Sabido es, por ejemplo, que los vecinos de una casa en trance de incendio suelen lanzarse a salvar lo más indiferente, lo que encuentran a mano. Al actualizar, olvidándose de sí, toda una maraña de posibilidades fluctuantes, sobreviene el desconcierto característico del temor. Y el olvido propio del aturdimiento modifica también el estado de expectativa: es un estar a la expectativa deprimido, desconcertado, muy diferente del puro esperar.

=====

(1) "Retórica" B 5, 1382 a 21



La unidad extática específica que hace existencialmente posible el atemorizarse se temporaliza primariamente a partir de un olvidar que, en cuanto modo del pasado, modifica en su temporalización el presente y el futuro. La temporalidad del temor es un olvidar que actualiza y está a la expectativa. En un principio trata de interpretar razonablemente el temor, conforme a su orientación según lo que encuentra en el mundo; piensa que el temor surge ante un mal que se aproxima, y considera ese temor como un aguardar. Entonces, más allá de cuanto el fenómeno implica, queda "un sentimiento de placer o displacer".

¿Qué relación guarda con la temporalidad del temor la de la angustia? Habíamos considerado este fenómeno (& 40) como un estado de ánimo fundamental. La angustia enfrenta al DASEIN con su peculiarísimo estado de derrelicción, y revela la inquietud inhóspita del cotidiano y confiado ser-en-el-mundo. La angustia, como el temor, está determinada formalmente por un "ante qué" y un "por qué" o "sobre qué" de ese angustiarse. Pero el análisis mostró que ambos fenómenos coinciden, sin que esto signifique fusión de sus elementos estructurales. Al decir que coinciden, lo que se quiere dar a entender es que en ambos el ente que experimenta o sufre ese "ante qué" y ese "por qué" es el mismo: el DASEIN. Importa subrayar que el "ante qué" de la angustia no se ofrece como algo determinado que preocupa. La amenaza no proviene de algo a mano o a la vista, sino más bien de que cuanto queda a mano o a la vista ya no nos dice nada, de que todo es silencio, opacidad, sin sentido, <sup>dando</sup> es la impresión de un absoluto desajuste con los entes del mundo circunstante. El mundo en que existo se ha hundido o desvanecido en la insignificancia, y un mundo tal solamente puede dar paso a entes que acusen ese desconcierto. La nada del mundo, ante la que se angustia la angustia, no significa que en la angustia se sienta algo así como una ausencia de cuanto había ahí en el mundo. Todo eso ha de seguir encontrándose ahí, precisamente para que el desconcierto se sienta bajo una impresión inexorable de vacío. Pero esto implica que el estar a la expectativa y en cuidado no halla apoyo para comprenderse y queda como pendiente de la nada del mundo; y, lanzado contra el mundo, el comprender es puesto por la angustia ante el ser en el mundo como tal, y este "ante qué" de la angustia es al propio tiempo su "por qué" y su "sobre qué". El angustiarse ante... no tiene el carácter de espera ni de expectativa. El



"ante qué" de la angustia está ya ahí, en el propio DASEIN. Entonces, ¿no está constituida la angustia por un futuro? Ciertamente lo está, pero no por el futuro inauténtico de la expectativa.

La insignificancia o irrelevancia del mundo, tal como la siente la angustia, descubre la futilidad de aquello que es objeto del cuidado, es decir, la imposibilidad de proyectarse sobre un primario poder ser de la existencia fundado en dicho objeto. Pero la revelación de esta imposibilidad significa el alumbramiento de la posibilidad de un auténtico poder ser. ¿Qué sentido temporal tiene este alumbramiento? La angustia se angustia por un desnudo DASEIN derrelicto en la inquietud inhóspita, y retrotrae al puro hecho de la derrelicción más genuína y singularizada. Este retrotraer no es un olvidar que elude o se inhibe, pero tampoco un recordar. Ni hay en la angustia un asumir reiterativo de la existencia en trance de decisión. En cambio, sí retrotrae al estado de derrelicción susceptible de ciertas reiteraciones. Con lo cual pone de manifiesto, al propio tiempo, que la posibilidad de un auténtico poder ser, que esa reiteración incide necesariamente sobre el "ahí" del DASEIN derrelicto. Situarse ante la reiterabilidad es el modo extático específico del haber sido, que constituye el estado de ánimo de la angustia.

El olvidar, constitutivo del temor, desconcierta al DASEIN y lo lleva de acá para allá entre posibilidades del mundo que escapan a su decisión y gobierno. Frente a este actualizar desconcertado, el presente de la angustia retrotrae al DASEIN a su más peculiar derrelicción. La angustia, por su mismo sentido existencial, no puede perderse en nada que sea meramente susceptible de preocupación. Cuando ocurre algo de esto, estamos ante el temor, equiparado vulgarmente a la angustia. Pero, si bien el presente de la angustia es un presente que se mantiene como tal, la angustia no tiene ese carácter instantáneo que se temporaliza en la decisión. La angustia afecta sólo al temple de una posible actitud decisoria. Su presente mantiene a punto el instante, que sólo como tal instante resulta posible.

En la temporalidad peculiar de la angustia, en su fundarse originariamente en el pasado madurando desde él el futuro y el presente, se muestra la posibilidad de la intensidad y extensión que la distingue. En ella el DASEIN se retrotrae de lleno a la inquietud inhóspita, y es dominado por ésta. Pero este dominio, no sólo retrae al



DASEIN de las posibilidades del mundo, sino que le depara la posibilidad de un auténtico poder ser.

Ambos estados de ánimo, el temor y la angustia, no "sobrevienen" nunca aislados en "la corriente de las vivencias", sino que determinan, le dan el tono en cada caso a un comprender, o quedan afectados por él. El temor es suscitado por algún ente del mundo circunstante. La angustia, en cambio, surge del propio DASEIN. El temor sobreviene por algo que hay en el mundo. La angustia ~~sobrecoge~~ y cunde desde un ser-en-el-mundo que es un estar a la muerte. Este provenir la angustia del propio DASEIN, temporalmente entendido, significa que el futuro y el presente de la angustia se temporalizan desde un pasado originario, en el sentido de un retrotraer reiterativo. Pero propiamente la angustia sólo puede darse en un DASEIN decidido que no conoce el temor, pero que comprende la posibilidad de la angustia como estado de ánimo que no le paraliza ni aturde. La angustia libra de posibilidades fútiles, y deja a uno libre para las auténticas.

Aunque ambos modos de la sensibilidad interna, el temor y la angustia, se fundan primariamente en un pasado, su origen difiere en cuanto a su temporalización respectiva dentro del complejo del cuidado. La angustia surge del futuro de la resolutividad; el temor proviene de un presente perdido, desorientado, que teme medrosamente ese temor para caer derechamente en él.

Ahora bien, ¿esta tesis de la temporalización de los estados de ánimo no tendrá una validez restringida estrictamente a los fenómenos que hemos escogido para nuestro análisis? ¿Qué sentido temporal cabe encontrar en la desvaída apatía que domina la gris vida cotidiana? ¿Y qué pensar de la temporalización de estados de ánimo y sentimientos tales como la esperanza, la alegría, el entusiasmo, la serenidad, el buen humor, la auforia? El que no sólo el temor y la angustia, sino también otros estados de ánimo, se basan existencialmente en un pasado, lo vemos claro con sólo considerar fenómenos tales como el hastío, el tedio, la tristeza, la melancolía, la desesperación. Y en todo caso su interpretación requiere una base más amplia: la de una analítica existencial del DASEIN. Pero también un fenómeno como el de la esperanza, que parece absolutamente fundada en el futuro, reclama un análisis adecuado, como el del temor. A diferencia del temor, referido a un "malum futurum", la esperanza ha sido caracterizada como la espera de un "bonum futurum". Sin embargo, lo decisivo en su estructura,





más que el carácter advenidero del objeto de la esperanza, es el sentido existencial del esperar. Primordialmente es un esperar-para-sí. El esperanzado se instala a sí mismo en la esperanza y se entrega a aquello que espera. Pero esto supone un previo afianzamiento, un haberse asegurado. El hecho de que la esperanza, en contraste con la medrosidad o la zozobra, alivie el ánimo, indica al cabo que también queda referida a un peso o lastre que se ofrece al modo de un haber sido. Un sentimiento elevado, mejor dicho, elevador, sólo es ontológicamente posible mediante una referencia temporal-extática del DASEIN a la derrelicción como fondo de sí mismo.

La desvaída apatía de una indiferencia total que a nada se aferra, que a nada aspira, que se deja llevar por el afán de cada día y allí en cierto modo todo lo comparte, demuestra agudamente el poder del olvido en los sentimientos cotidianos que surgen en el ámbito de los cuidados inmediatos. Ese ir viviendo, que todo va dejándolo ser como es, se funda en un olvidadizo abandonarse a la derrelicción. Tiene el sentido extático de un impropio haber sido...La indiferencia, compaginable con el precipitado ajetreo, debe distinguirse ~~XXXXXXXXXX~~ rigurosamente de la serenidad y ecuanimidad. Estas provienen de una resolutividad que de momento está atenta a las posibles coyunturas del poder ser total, expeditivo en su salida al encuentro de la muerte.

Sólo el ente que, conforme a su sentido del ser, se siente en tal o cual estado de ánimo, es decir, el ente que existe según un modo constante del haber sido, puede quedar afectado. La afección supone ontológicamente actualización, de suerte que en ella el DASEIN puede retrotraerse sobre sí en cuanto sido. Lo que sigue siendo de suyo un problema es el definir ontológicamente el estímulo y la excitación sensorial en el simple viviente; el ver cómo, <sup>por ejemplo,</sup> está constituido, <sup>si lo está,</sup> el ser de los animales <sup>por un "tiempo",</sup>

c) La temporalidad de la caída. ( Vide & 38).

La interpretación temporal del comprender y de la sensibilidad interna nos lleva, no sólo al éxtasis primario que implica el fenómeno en cuestión, sino de lleno a la temporalidad en sí. Así como el futuro hace posible el comprender, y el pasado hace posible el estado de ánimo, así el tercer elemento constitutivo de la estructura del cuidado, la "caída", cobra su sentido existencial en el presente. El análisis previo de la "caída" se inició con una interpretación del



"parloteo", de la curiosidad y el prurito de novedades, y de la ambigüedad. (& 35.). Ahora el análisis de la temporalidad de la "caída" debe seguir el mismo rumbo. Bien entendido que nuestra investigación se limita a considerar la curiosidad y el prurito de novedades, porque en ellos resulta más perceptible la temporalidad específica de esa caída en las corrientes del "Man". El análisis del "parloteo y de la ambigüedad, en cambio, presuponen un esclarecimiento de la constitución temporal del discurso y de la significación (de la interpretación)

La curiosidad y avidez de novedades es una marcada tendencia del ser del DASEIN, que le suscita un afán de poder ver. (& 36). Aquí el "ver" no se circunscribe a percibir con los ojos corporales. La percepción, en su sentido amplio, hace que lo a mano y a la vista se ofrezcan de suyo vivamente, tal como son. Ello se funda en un presente que, en general, depara el horizonte extático dentro del cual puede un ente presentarse con ese vivo realismo. Pero la curiosidad y el prurito de novedades no actualizan, no hacen presente lo que hay ahí delante para comprenderlo deteniéndose en ello, sino que tratan de ver sólo por ver y por haber visto. En cuanto es un actualizar enredado en sí mismo, la curiosidad se halla en unidad extática con los correspondientes futuro y pasado. La curiosidad es un ávido asomarse a lo aún no visto, pero de manera que al hacerlo presente intenta sustraerse a cuanto signifique expectativa. La curiosidad y el prurito de novedades no tienen nada de advenideros, dado que no están a la expectativa de una posibilidad, sino que en su avidez la pretenden efectiva. La curiosidad y el prurito de novedades resultan constituídos por un actualizar inconsistente que, limitándose a esa actualización, tratan de escapar a la situación de expectativa, en la que, sin embargo, permanecen desasosegados. El presente escapa hacia una expectativa en el sentido, ya subrayado, de un evadirse. Este evasivo actualizar por parte de la curiosidad es tan poco objetivo que, apenas ha logrado ver la cosa, ya está volviendo la mirada hacia la inmediata: con lo que hace posible ontológicamente la inestabilidad característica de tales actitudes. El hacer presente no se evade hacia una expectativa en el sentido de que, una vez lograda la comprensión óptica (valga la expresión), se desentienda de ella y se confíe a sí mismo. La evasión aquí es una modificación extática del estar a la expectativa, de suerte que ésta es un lanzarse tras las huellas de ese actualizar. La expectación entonces se confía, por así decirlo, a sí misma, y ya no deja



que accedan, desde el objeto de su cuidado, posibilidades impropias de éste, salvo aquéllas que deparan un inestable actualizar. La modificación extática del estar a la expectativa, mediante un actualizar que tiende a ir tras las huellas, es la condición temporal-existencial de una posible disgregación o dispersión.

Por ese estar a la expectativa lanzándose tras algo, el actualizar queda cada vez más confiado a sí mismo. Hace presente con miras al presente. Ceñido a sí mismo, en sí mismo enredado, esa dispersa inestabilidad se convierte en un no parar, en constante agitación. Este modo del presente es el fenómeno más abiertamente contrapuesto al instante. El DASEIN está en todas partes y en ninguna. En cambio, el instante ~~xxx~~ pone la existencia ~~xxx~~ en situación, y franquea el propio "ahí".

Cuanto más inauténtico es el presente, es decir, cuanto más revierte a sí mismo ese actualizar, tanto más huye y se cierra ante una posibilidad determinada, y tanto menos puede el futuro retrotraerse al ente derrelicto. En el evadirse del presente hay al propio tiempo un creciente olvidar. El hecho de que la curiosidad se pose siempre en lo inmediato, olvidando lo anterior, lejos de ser efecto de esa curiosidad, es su condición ontológica.

Los caracteres, ya señalados, de la "caída" - la tentación, el aquietamiento, el extrañamiento o alienación, el enredarse en sí mismo - significan, por lo que atañe al sentido temporal, que el actualizar, conforme a su tendencia extática, trata de temporalizarse desde sí mismo. El DASEIN se enreda en sí mismo, y esta disposición tiene un sentido extático. La suspensión de la existencia en el actualizar no significa que el DASEIN se desentienda de su propio yo. Aun en el más extremado actualizar el DASEIN sigue siendo temporal, es decir, estando a la expectativa y olvidando. También, al hacer presente algo, sigue el DASEIN comprendiéndose, aunque extrañado de su más genuíno poder ser, que se funda primordialmente en el futuro y el pasado propios. Pero, como el actualizar siempre ofrece algo nuevo, no deja al DASEIN volver sobre sí y lo aquieta constantemente. Con ello agudiza la tendencia a la evasión. No es la imposibilidad de abarcar la infinidad de cuanto queda por ver, lo que acucia la curiosidad, sino la forma de temporalidad determinada por la caída en las corrientes mostrencas del "Man", esa forma de temporalidad propia del presente evasivo. Incluso cuando ya lo ha visto todo, la curiosidad y el afán de novedades inventan entonces algo nuevo.



El modo de temporalización del "evadirse", típico del presente, se funda en la finitud esencial de la temporalidad. Lanzado a la expectativa de la muerte, el DASEIN en principio y de ordinario huye ante esa derrelicción más o menos explícitamente declarada. El presente escapa de su propio futuro y pasado para que el DASEIN, mediante un rodeo en torno a sí mismo, incida en su auténtica existencia. El origen de este evadirse por parte del presente, es decir, de esta caída en una situación de perdidizo, es la propia temporalidad originaria que hace posible en la derrelicción el estar a la muerte.

La derrelicción, ante la que el DASEIN puede quedar situado para comprenderse auténticamente en ella, le permanece, sin embargo, cerrada en cuanto a su "de dónde" y "cómo" ónticos. Pero esta cerrazón u opacidad no es en modo alguno un mero no saber de hecho, sino que constituye la facticidad del DASEIN. Contribuye, con el carácter extático del confiarse a la existencia, a determinar el fútil fundamento de sí misma.

El trance de la derrelicción en el mundo no es en principio captado auténticamente por el DASEIN; su "movilidad" no se mantiene por el hecho de que el DASEIN "está ahí". El DASEIN es arrastrado en su caída en la derrelicción, es decir, en cuanto caído en el mundo se pierde en ese mundo sin poder prescindir del objeto de su cuidado. El presente, que perfila el sentido existencial de ese quedar arrebatado, nunca logra de suyo otro horizonte extático, a menos que se decida a sacudir su estado de perdidizo franqueando como instante pleotórico la situación en cada caso, y con ella la situación límite originaria del estar a la muerte.

d) La temporalidad del ~~discurso~~ discurso. ( & 34)

La plena franqueabilidad del "ahí", constituida por el comprender, la sensibilidad interna y la caída en las corrientes del "Man", todo ello viene a articularse mediante el discurso. De ahí que éste no se temporalice primariamente en un éxtasis determinado. Pero, como de hecho el discurso se expresa de ordinario en el lenguaje, y adopta en principio el modo ambiental del hablar bajo el signo de una facundia marcada por el cuidado, el actualizar no puede menos de desempeñar una función primordial en su constitución.

Los tiempos verbales, así como los demás fenómenos del lenguaje



afectados por el tiempo - modos y voces de la conjugación, grados de la acción - no son efecto de que el habla se exprese "también" sobre procesos que ocurren y transcurren "temporalmente", ~~XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX~~ Ni se fundan en que el lenguaje proceda "en un tiempo psíquico". El habla es intrínsecamente temporal, en cuanto que todo hablar sobre, de, para, por...tiene por base la unidad extática de la temporalidad. Los modos de la acción radican en la temporalidad originaria del cuidado, afecte éste o no a lo intratemporal.

El problema de la estructura temporal-existencial de los modos de la acción ni siquiera puede plantearse con ayuda del concepto vulgar y tradicional del tiempo, aunque ineludiblemente haya de recurrir a él la ciencia del lenguaje. (1). Pero como el discurso es un tratar de lo existente - aunque no primordialmente en plan de exposición teórica -, el análisis de la constitución temporal del habla y la explicación de ~~XXXXXXXXXXXX~~ <sup>los</sup> caracteres temporales de las formas del lenguaje sólo resultan comprensibles tras haber desarrollado la cuestión de las conexiones fundamentales entre ser y verdad, partiendo de la problemática de la temporalidad. Entonces cabe precisar también el sentido ontológico del "es", deformado en la noción de "cópula" por una teoría superficial de la proposición y del juicio. Sólo partiendo de la temporalidad del discurso, es decir, del DASEIN en general, puede quedar aclarada la génesis de la "significación", y puede resultar ontológicamente comprensible la posibilidad de formar concepto.(2)

El comprender se basa primordialmente en el futuro (salir al encuentro, estar a la expectativa). La sensibilidad interna se temporaliza o concentra primariamente en el pasado (reiteración, olvido). La "caída" tiene fundamentalmente sus raíces temporales en el presente (actualización, instante, mirada). Sin embargo, el comprender es en todo caso un presente que va siendo, la sensibilidad interna se temporaliza o madura como futuro que actualiza, y el presente surge de, es mantenido por un futuro que pasa a ser. Con lo cual queda claro que la temporalidad se condensa en cada éxtasis; o dicho de otro modo, que

\* =====

(1) Vide, entre otros, Jak. Wackernagel: "Vorlesungen über Syntax" T.I (1920), en especial las págs. 149-210. También G. Herbig: "Aktionsart und Zeitstufe" (en "Indogermanische Forschung" T.VI (1896),p.167...

(2) Vide Sección III, Cap.2 de este trabajo.



en la unidad extática de la plena maduración de la temporalidad en cada caso se funda todo el complejo estructural integrado por la existencia, la facticidad y la caída en las corrientes tópicas del "Man", es decir, la unidad de la estructura del cuidado.

La temporalización no significa un "sucederse" los éxtasis. El futuro no es después que el pasado, ni el pasado es antes que el presente. La temporalidad madura como futuro que va actualizándose y siendo.

La franqueabilidad del "ahí" y las posibilidades existenciales básicas del DASEIN - autenticidad e inautenticidad - se fundan en la temporalidad. Pero la franqueabilidad afecta siempre con igual originalidad al pleno ser-en-el-mundo: tanto al "ser en" como al "mundo". Por tanto, al orientarnos por la constitución temporal de esa apertura, hay que poner de manifiesto la condición ontológica que hace posible el ente que existe en cuanto que es-en-el-mundo.

& 69.- La temporalidad del ser-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo.

La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del "fuera de sí" en los éxtasis del futuro, el pasado y el presente, condiciona la posibilidad de que un ente sea lo que existe como su "ahí". El ente que denominamos DA-SEIN es un ente "iluminado". (Vide & 28). La luz que determina esta condición en el DASEIN no es una fuerza ópticamente a la vista, desde la cual irradia una claridad que alcanza en ocasiones a dicho ente. Lo que esencialmente ilumina al DASEIN, es decir, lo que hace que resulte para sí mismo patente y claro, fué definido ya, antes de toda interpretación "temporal", como cuidado. En este cuidado se basa la plena franqueabilidad, el pleno estado de apertura del "ahí". Esta iluminación o claridad es la que hace posible todo esclarecimiento, todo percibir, "ver" y tener. Su luz sólo la comprendemos cuando no buscamos una fuerza a la vista, implantada, sino cuando, fijándonos en el cuidado como constitución total del DASEIN, nos preguntamos por el fundamento unitario de su posibilidad existencial. La temporalidad extática es la que ilumina, la que aclara originariamente el "ahí". Ella es el regulador primario de la posible unidad de todas las estructuras existenciales esenciales del DASEIN.



Partiendo de la radicación del DA-SEIN en la temporalidad es como resulta inteligible la posibilidad existencial de ese fenómeno que, desde el comienzo de nuestro análisis, hemos considerado un constitutivo fundamental del DASEIN: el ser-en-el-mundo. Lo que en principio nos importaba era asegurar la inquebrantable unidad estructural de este fenómeno, dejando en segundo término la cuestión del fundamento de la posible unidad de esta articulada estructura. Con miras a librar a este fenómeno de las tendencias a desintegrarlo - tendencias de suyo comprensibles, y por ello aún más funestas -, interpretóse a fondo el modo cotidiano del ser-en-el-mundo: un ser cabe a lo disponible dentro del mundo bajo el signo del cuidado. Ahora, una vez precisado ontológicamente el cuidado en su fundamento existencial, la temporalidad, cabe perfilar un concepto del "cuidarse de", de la solicitud, expresamente desde el cuidado, o sea, desde la temporalidad.

El análisis de la temporalidad del "cuidarse de" se atiende inicialmente al modo circunspecto de habérselas con lo disponible. Seguidamente aborda la posible modificación temporal-existencial de ese "cuidarse de", reducida al mero descubrir con la simple mirada los entes del mundo, en el sentido de ciertas posibilidades de investigación científica. La interpretación de la temporalidad del ser cabe lo que el mundo ofrece a mano y a la vista, tanto en lo que respecta a la circunspección como en lo que concierne a la teoría, muestra al propio tiempo cómo la misma temporalidad es de antemano la condición de la posibilidad del ser-en-el-mundo, posibilidad en la que se funda el ser cabe los entes del mundo en general.

La temática de la constitución temporal del ser-en-el-mundo plantea en este análisis las siguientes cuestiones: ¿De qué modo es posible, en general, eso que denominamos "mundo"? ¿En qué sentido es mundo? ¿Qué y cómo trasciende el mundo? ¿Qué dependencia acusa, respecto del mundo trascendente, el ente intramúndico "independiente"?

La exposición ontológica de estas cuestiones no depara una respuesta cabal, pero aporta la necesaria aclaración previa de las estructuras respecto de las cuales hay que plantear el problema de la trascendencia. La interpretación temporal-existencial del del ser-en-el-mundo ha de considerar estos tres puntos: a) La temporalidad del "cuidarse de" bajo el signo de la circunspección; b) El sentido temporal de la modificación de ese "cuidarse de", al convertirse en



conocimiento teórico de aquello que subsiste dentro del mundo;  
c) El problema temporal de la trascendencia del mundo.

a) La temporalidad del "cuidarse de" bajo el signo de la circunspección.

¿Cómo enfocar certeramente el análisis de esta temporalidad? El ser cabe el "mundo" bajo el signo del cuidado lo hemos denominado trato en y con el mundo circunstante. (Vide & 15). Como fenómenos típicos de este ser cabe a...hemos destacado el usar, manipular, confeccionar lo a mano, y sus modos deficientes e indiferenciados, es decir, el habérselas con cuanto implican los menesteres cotidianos. (Vide & 12). La propia existencia auténtica del DASEIN se mantiene en tal actitud del cuidarse de..., incluso cuando le resulta "indiferente". Lo a mano, objeto del cuidado, no es propiamente la causa de éste, en el sentido de que el "cuidarse de" resulte originado por la acción de los entes del mundo. Ni cabe explicar ónticamente por la acción de tales entes el ser cabe lo a mano, ni, a la inversa, cabe derivar de este ser aquella acción. "Cuidarse de", en cuanto modo de ser del DASEIN, y "objeto del cuidado", en cuanto algo a mano en el mundo, tampoco acusan meramente una presencia conjunta: entre ambos hay "conexión". La comprensión del "con qué" de su vinculación y trato ayuda a aclarar éste; y, al contrario, la incompreensión de la estructura fenoménica del "con qué" impide comprender la constitución existencial de dicho trato.

Para el análisis de los entes con que inmediatamente hemos de habérselas tenemos ya adelantado algo esencial al registrar el carácter instrumental específico de estos entes. Pero importa además comprender que ese trato bajo el signo del cuidado nunca se ciñe a un útil aislado. El uso y manejo de un determinado útil se orienta como tal hacia un complejo de útiles. Así, cuando buscamos un útil que no está en su sitio, no pensamos exclusiva ni primordialmente en él, sino que se nos ofrece inserto en un conjunto. Todo "poner manos a la obra" no es ir derechos desde la nada o el vacío a un útil aislado que se da ahí previamente, sino un echar mano de ese utensilio desde un mundo de actividades ya expedito en cada caso.

Importa entonces, al analizar el trato en su "con qué", no orientar ese existir cabe el ente objeto del cuidado fijándonos en un útil





aislado, sino considerar el conjunto. A ello nos lleva también la idea de la índole de ese útil, y su conformación. (Vide & 18). Este término, "conformación", entendido ontológicamente: cuando decimos que algo se conforma a algo, no hacemos constar ónticamente un hecho, sino que indicamos el modo de ser del útil. El carácter referencial de la conformación indica que un útil sin más, sin tales referencias, es ontológicamente imposible; que lo que está ahí a mano se halla adscrito a algo distinto de él, aunque se presente como algo único y no aparezca nada más. El trato con el signo del cuidado no nos depararía el encuentro con lo a mano si no tuviéramos ya una idea de esa conformación mutua que guardan entre sí las cosas. El ser cabe a, el modo de andar entre las cosas y de habérselas con ellas, propio del cuidado, ~~cxxxxxxxixxxx~~ es un atemperarse, un comprensivo proyectar esa conformación y ajuste. Si este atemperarse constituye la estructura existencial del cuidarse de, y éste, en cuanto ser cabe a..., es inherente a la constitución esencial del cuidado, y si el cuidado se basa en la temporalidad, entonces hay que indagar la condición existencial de la posibilidad de ajuste en un modo de temporalización o maduración de la temporalidad.

El más simple manejo de un utensilio implica ya esa conformación. El "con", el "cabe a", el "por qué" de ésta viene a ser un "para qué", al cual queda referida la aplicación del utensilio. La comprensión de este "para qué" tiene la estructura temporal del estar a la expectativa. Sólo estando a la expectativa del "para qué" puede el "cuidarse de" revertir a aquello con lo que guarda cierta conformación. El estar a la expectativa y el mantener al propio tiempo el "con" de la conformación hacen posible en su unidad extática el específico actualizar el utensilio, actualización implicada en su manejo.

La expectativa del "para qué" no es un considerar el fin, ni un aguardar la inminente terminación de la obra que uno trae entre manos. No es un aprehender temático. Pero tampoco denota una fijación temática el mantenimiento de aquello con que se guarda conformación. El trato que la manipulación implica dista mucho de atenerse al "cabe a" ni al "con qué" de la conformación. Esta disposición a la conformación se constituye más bien en la unidad del mantenerse a la expectativa, de suerte que la actualización derivada de ésta expectativa hace posible que el "cuidarse de" se instale en su mundo de



útiles. El auténtico andar ocupado, entregado a, no es un mero poner manos a la obra, o un manejar las herramientas, ni ambas cosas a un tiempo. La conformación, basada en la temporalidad, ha establecido ya la unidad de las relaciones que constituyen la trama del "cuidarse de", relaciones entre las que se mueve con cautela.

A la temporalidad constitutiva de la conformación le es esencial un específico olvidar. Para poder realmente ponerse a la obra y manipular, perdido en el mundo de los útiles, de la técnica, uno ha de olvidarse de sí mismo. Pero, en cuanto que en la unidad de la actualización del "cuidarse de" priva la dirección de una expectativa, queda sentado, según demostraremos, el peculiar poder ser del DASEIN entregado al cuidado.

El espectador y retentivo actualizar determina esa familiaridad con que el DASEIN se las entiende en el mundo circunstante, dado que existe bajo el signo de la reciprocidad. La conformación la comprendemos existencialmente como un dejar o hacer ser. Sobre esta base puede lo disponible, como ente que es, ser objeto de circunspección. De ahí que podamos aclarar la temporalidad del "cuidarse de" fijándonos en los modos de encuentro circunspecto ya caracterizados ( Vide & 16) como sorpresa, impertinencia, importunidad, insistencia. El útil no se nos ofrece en su verdadero "en sí" para una percepción temática, sino en el modo natural de lo que cabe encontrar en plan objetivo y de suyo comprensible. Pero precisamente lo que en el conjunto de estos entes pueda sorprendernos es lo que abre la posibilidad de que el conjunto de los útiles destaque al propio tiempo como tal. ¿Cómo ha de estructurarse existencialmente la conformación, la coordinación, para tropezarse con algo que sorprenda? Esta pregunta no afecta ahora a coyunturas de hecho que apuntan a algo dado previamente, sino al sentido ontológico de esta conductibilidad, de esta posibilidad de dirección como tal.

La inutilidad o el defecto de un utensilio sólo puede advertirse al manejarlo. Por aguda y perspicaz que sea nuestra percepción y representación de las cosas, nunca lograríamos con la mera percepción descubrir el deterioro o la avería. Para tropezarnos con lo no manejable ha de verse perturbado el manejo. Pero ¿qué denota esto ontológicamente? El hacer presente reteniendo y estando a la expectativa resulta mantenido, en cuanto a las implicaciones de su conformación,



por aquello que posteriormente aparece como deterioro o avería. El actualizar, originariamente a la expectativa del "para qué", queda fijado por el útil empleado, de suerte que es ahora cuando expresamente se ofrecen el "para qué" y el "por". Este actualizar sólo puede tropezarse con lo inadecuado para... en cuanto que se mueve ya en un expectante retener aquello con que de algún modo registra cierta conformación. Decir que la actualización queda retenida o impedida significa que, en su unidad con el estar a la expectativa reteniendo, se hunde más en sí mismo y constituye así el echar una mirada, el examinar y tantear, y también el descartar o remediar el fallo o la irregularidad. Si el trato con las cosas bajo el signo del cuidado fuera mera secuencia de vivencias que transcurren en el tiempo, resultaría ontológicamente imposible - por íntimamente que tales vivencias estuvieran asociadas - tropezarse con el útil que sorprende o que no puede utilizarse. Sea lo que fuere aquello que hace accesibles los conjuntos de útiles en dicho trato, la conformación ha de fundarse, como tal, en la unidad extática de un actualizar que retiene y está a la expectativa.

¿Y cómo advertir lo que falta, es decir, no ya lo que está a mano sin ser manejable, sino lo que no está a mano? Mediante la circunspección que "echa de menos". Este "echar de menos", y el consiguiente comprobar que algo no está ahí, tienen sus peculiares supuestos existenciales. Echar de menos no es en modo alguno un no actualizar, sino un modo deficiente, fallido, del estar presente, en el sentido de advertir la no presencia de algo esperado con que se contaba. Si la circumspecta conformación no estuviese de suyo a la expectativa de aquello que es objeto de su cuidado, y si esta expectativa no sincronizase unitariamente con un presente, el DASEIN nunca podría "encontrar" que algo falta.

Y, a la inversa, la posibilidad de quedar sorprendidos por algo se funda en que el hacer presente algo a mano estando a la expectativa es un no estar a la expectativa de otra cosa que guarda con aquélla una posible conexión. Lo que hay de no expectante en el actualizar desconcertado, perdido, es lo que abre el horizonte dentro del cual puede lo sorprendente caer sobre el DASEIN.

Lo que el trato bajo el signo del cuidado no domina - construir, disponer, alejar, apartar, librarse de -, todo eso se descubre en su inasequibilidad. El "cuidarse de" se aviene a ello. Y este avenirse



es un modo peculiar del circunpecto suscitar el encuentro. Sobre la base de este descubrir puede el "cuidarse de" encontrar lo que no está en su sitio, lo que estorba o molesta, lo que entraña un peligro, cualquier obstáculo en general. La estructura temporal del avenirse estriba en un no retener que actualiza y está a la expectativa. Este actualizar estando a la expectativa no cuenta, por ejemplo, con lo inadecuado, aunque esté disponible. El no contar con... es un modo de registrar aquello a que no cabe atenerse, y que no queda olvidado, sino retenido, de suerte que permanece a la mano manteniendo su condición de inadecuado. Esta modalidad de lo a mano pertenece al contenido, a la realidad cotidiana del mundo circunstante franqueable de hecho.

Sólo en cuanto que lo que ofrece resistencia es descubierto en virtud de la temporalidad extática del "cuidarse de", puede el DASEIN efectivo comprenderse a sí mismo en su situación de quedar confiado a un mundo que nunca llega a dominar. Y aunque el "cuidarse de" se circunscribe a lo más perentorio de los menesteres cotidianos, nunca es un puro hacer presente, sino que surge de un retener expectante, merced al cual existe el DASEIN en un mundo. Por ello el DASEIN fácticamente existente se conoce y afianza ya siempre, en cierto modo, incluso en un "mundo" extraño.

El conformarse del "cuidarse de", fundado en la temporalidad, es un comprender todavía preontológico y atemático de esa conformación y de ese estar a mano. Vamos ahora a ver hasta qué punto la temporalidad es al cabo fundamento de la comprensión de estas determinaciones del ser como tales. Pero antes hay que exponer más concretamente la temporalidad del "ser-en-el-mundo" considerando cómo, del circunpecto "cuidarse de" respecto de lo disponible, surge la actitud teórica concerniente al "mundo". El descubrimiento de los entes del mundo, tanto por lo que atañe a la circunpección como por lo que afecta a la teoría, se basa en el ser-en-el-mundo. La interpretación temporal-existencial de aquélla prepara la caracterización temporal de esta constitución fundamental del DASEIN.



b) El sentido temporal de la modificación del circunspecto "cuidarse de", al ~~descubrir~~ ~~en descubrimiento de~~ aquello que subsiste dentro del mundo.

Si en el curso de estos análisis ontológico-existenciales nos preguntamos por el origen del descubrimiento teórico partiendo del circunspecto "cuidarse de", ello significa ya que el problema planteado no es el de la historia y la evolución ónticas de la ciencia, sus motivaciones efectivas, y sus tendencias y fines inmediatos. Al indagar la génesis ontológica de la actitud teórica, lo que nos preguntamos es cuáles son las condiciones radicadas en la constitución del ser del DASEIN, condiciones existencialmente necesarias para que el DASEIN pueda existir en el modo de la investigación científica. Este planteamiento de la cuestión apunta a un concepto existencial de ciencia distinto del concepto "lógico", que considera la ciencia atendiendo a su resultado y la define como un "orden cimentado y trabado de proposiciones verdaderas, esto es, válidas". El concepto existencial comprende la ciencia como modo de la existencia, y por tanto como modus del ser-en-el-mundo, que descubre, que franquea el ente y el ser. Pero una interpretación existencial de la ciencia sólo cabe desarrollarla satisfactoriamente aclarando el sentido del "ser" y la conexión entre "ser" y verdad, partiendo de la temporalidad de la existencia. ( & 44 ). Las consideraciones que siguen preparan la comprensión de esta problemática central, dentro de la cual se desarrollará también la idea de la **F**enomenología, diferenciándola del concepto previo esbozado en la Introducción. ( & 7 ).

Dado el nivel alcanzado en nuestras indagaciones, hay que imponerle a la interpretación de la actitud teórica una nueva limitación. Lo que tratamos de indagar es tan sólo la conversión del circunspecto "cuidarse de" respecto de lo a mano, de lo disponible, en búsqueda de lo que subsiste ahí en el mundo, a fin de penetrar en la constitución temporal del ser-en-el-mundo.

Parece obvio el caracterizar la conversión del manejo "práctico" en indagación "teórica" partiendo de la idea de que la pura consideración del ente surge cuando el "cuidarse de" se abstiene de cualquier aplicación práctica, es decir, que la actitud teórica requiere una eliminación o restricción de la actitud práctica. Según esto, lo decisivo para la actitud teórica sería esa eliminación o



restricción. Ciertamente, si se estima como primaria y predominante manera de ser del DASEIN ese "cuidarse de", en su sentido de ocupación y preocupación "práctica", la posibilidad ontológica de la "teoría" estribará en descartar la praxis, es decir, en una privación. Pero la verdad es que el interrumpir o cortar una específica manipulación en nuestro andar acá bajo el signo del cuidado no deja la circunspección y cautela que informaba aquel andar como si fuera ya un simple residuo. El "cuidarse de" pasa entonces más bien a convertirse en pura introspección, en un "mirarse en torno a sí" estrictamente.

Ahora bien, con ello aún no se ha logrado en modo alguno la actitud "teorética" propia de la ciencia. Lejos de ello, el cese de la actitud práctica puede adoptar el carácter de una circunspección más intensa en el sentido de revisar y comprobar lo logrado, de abarcar y examinar lo que aún resta por hacer. La mera abstención del manejo de útiles dista tanto de ser "teoría", que la circunspección contemplativa y detenida sigue totalmente aferrada al útil objeto del cuidado. El trato "práctico" tiene sus modos peculiares de demora. Y así como la praxis tiene su específico mirar ("teoría"), así también la indagación teorética tiene su propia praxis. La comprobación de las cifras que dan el resultado de un experimento requiere a menudo una complicada técnica del ordenamiento investigador. Para observar al microscopio hay que disponer de "preparaciones". La excavación arqueológica previa a la interpretación de los descubrimientos exige trabajosas manipulaciones. Hasta el más abstractivo desarrollo de problemas y la fijación de sus resultados requieren, por ejemplo, los utensilios para escribir. Por evidentes y faltos de especial interés que parezcan tales elementos para la investigación científica, ontológicamente no son en modo alguno indiferentes. Quizá parezca prolijo y superfluo este advertir expresamente que la actitud científica, en cuanto modo de ser-en-el-mundo, no es "realidad puramente espiritual"; pero lo cierto es que esta observación trivial hace patentes las dificultades para deslindar ontológicamente la actitud teorética y la ateorética.

Hay que dejar sentado que todo tratamiento científico está al servicio o se ordena a la reflexión pura, a una indagación abierta "a las cosas mismas". El "ver", en su más amplio sentido, regula todos los dispositivos y mantiene la primacía. "Cualesquiera que



sean la forma y los medios por donde un conocimiento incide en los objetos, lo que permite inmediatamente tal referencia, y a lo que tiende como un medio a su fin todo pensar, es la intuición", advierte Kant (1). Desde los comienzos de la filosofía griega hasta hoy la idea del "intuitus" guía toda interpretación del conocimiento, tanto si es realizable de hecho como si no lo es. Conforme a la primacía del "ver", la dilucidación de la génesis existencial de la ciencia deberá comenzar caracterizando la circunspección que orienta la ocupación y preocupación "prácticas".

La circunspección actúa dentro de unas referencias de conformación respecto del conjunto de útiles disponibles. Y ella misma a su vez se somete a una visión global, más o menos explícita, de los útiles del mundo en que actúa y del mundo circunstante. Esta visión no es un simple abarcar a posteriori los entes que allí hay; es esencialmente ante todo un comprender el complejo de conformaciones y ajustes dentro del cual se inserta en cada caso el "cuidarse de". La visión de conjunto que se proyecta sobre esto recibe su luz de un poder ser del DASEIN, en virtud del cual este "cuidarse de" existe como cuidado. La circunspección propia del cuidado le acerca al DASEIN en esa visión - en su uso y manejo concretos - lo disponible, en cuanto que ha de interpretar lo visto. A este específico acercamiento del objeto del cuidado, en el que median la circunspección y la interpretación, lo denominamos reflexión o deliberación. Su esquema peculiar es el "si..., entonces...": si hay que prevenir el uso de tal o cual cosa, entonces hay que emplear o aprovechar tales o cuales medios, caminos, circunstancias, coyunturas.

La reflexión circunspecta alumbra la posición efectiva del DASEIN en el mundo objeto de su cuidado. Esto quiere decir que jamás se limita a comprobar simplemente la presencia de un ente o de sus propiedades. La reflexión puede también llevarse a cabo sin que lo acercado a ella por la circunspección resulte plenamente asequible, incluso sin que se presente en el inmediato campo visual. En ella el acercar el mundo circunstante tiene el sentido existencial de un actualizar, de un hacer presente, puesto que la representación es

=====

(1) "Kritik der reiner Vernunft", 2, pág.33



sólo,  
 un modo de esta actualización. En la representación la reflexión advierte directamente lo que necesita y no está disponible. La circunspección representativa no se refiere simplemente a "meras representaciones".

Pero la actualización circunspecta es un fenómeno de base compleja. Ante todo pertenece a una plena unidad extática de la temporalidad. Se basa en un retener el conjunto de útiles cuyo cuidado por parte del DASEIN hace que éste quede a la expectativa de una posibilidad. Lo franqueado en ese retener expectante determina un acercamiento a la actualización o representación reflexiva. Mas para que la reflexión pueda actuar conforme al esquema "si.., entonces...", el "cuidarse de" tiene que comprender ya, abarcándolo con la mirada, un complejo de conformación. Lo enunciado en el "si..." ha de ser comprendido ya como tal y tal cosa. Ello requiere que la comprensión de los útiles se exprese en forma de predicación o atribución. El esquema "algo en cuanto algo" está ya diseñado en la estructura de una comprensión previa a esa atribución y a la proposición consiguiente. La estructura del "en cuanto" se basa ontológicamente en la temporalidad del comprender. Sólo en la medida en que el DASEIN, a la expectativa de una posibilidad - aquí a la expectativa de un "para qué" -, ha vuelto a un "hacia o sobre tal cosa", es decir, sólo en cuanto que retiene algo a mano, puede la actualización inherente a ese retener expectante acercarlo expresamente en su referencia a una finalidad. La reflexión que aproxima ha de ajustarse, en el esquema de la actualización, a la índole de aquello que trata de aproximar. El carácter de conformación de lo disponible resulta así tan sólo acercado por la reflexión, no descubierto, de suerte que esa reflexión hace ver aquello en el punto mismo de su conformación.

La radicación del presente en el futuro y en el pasado es la condición temporal-existencial para que lo proyectado en el comprender sea actualizado y acercado de manera que el presente se ajuste a cuanto se le ofrece en el horizonte del retener estando a la expectativa, es decir, se interprete según la estructura del "en cuanto". Con ello logramos la respuesta a la cuestión antes planteada: si la estructura del "en cuanto" se halla ~~xxxxxxxxxxxxxxxx~~ en conexión ontológico-existencial con el fenómeno del proyecto. (Vide & 32 ). El "en cuanto" se funda, como el compren-





der y el interpretar en general, en la unidad extática que ofrece el horizonte de la temporalidad. En el análisis fundamental del ser, y más concretamente en la interpretación conjunta del "es" - cuyo sentido copulativo viene a expresar el hecho de enunciar algo como tal -, hemos de convertir de nuevo el fenómeno del "en cuanto" en tema de estudio, y delimitar existencialmente el concepto de "esquema".

Ahora bien, ¿qué es lo que puede aportar la caracterización temporal de la reflexión circunspecta y de sus esquemas cuando tratamos de responder a la cuestión pendiente sobre la génesis de la actitud teórica? En tanto podrá aportar algo, en cuanto que aclare la peculiar situación del DASEIN, por la que el circunspecto "cuidarse de" se convierte en un descubrir teórico. El análisis de esta conversión es lo que intentamos ahora al hilo de unas consideraciones elementales sobre ~~sobre~~ la reflexión circunspecta y sus posibles modalidades.

Al utilizar con circunspección un instrumento o herramienta podemos, por ejemplo, decir: el martillo es demasiado pesado, o demasiado ligero. La expresión "el martillo es pesado" puede significar que no es leve, o que su manejo exige cierto esfuerzo, o que por su peso resulta dificultoso manejarlo. Pero puede significar también que este ente que tenemos aquí, conocido como martillo, tiene un peso, es decir, la propiedad de la pesantez, ejerce una presión sobre eso en que se apoya, o que si le quitamos ese apoyo cae. Así entendida, la expresión ya no queda en el horizonte del retener expectante, referida a un conjunto de útiles y a sus referencias de conformación, sino que afecta a la propiedad de ese ente macizo en cuanto tal, y subraya una cualidad que no se predica del martillo en cuanto herramienta, sino en cuanto cuerpo sometido a la ley de la gravedad. Aquí ya no tiene sentido lo de "demasiado pesado" o "demasiado ligero", porque el ente del que ahora se trata no es susceptible de que se le atribuya en tal sentido la pesantez o la levedad.

¿ En qué estriba el que, en este nuevo modo de expresarnos, el objeto, un martillo pesado, se nos muestre bajo distinta forma? No estriba en que hayamos desistido de manejarlo, o en que simplemente nos desentendamos de su carácter de útil, sino en que lo contemplamos de modo nuevo, como algo que subsiste y está ahí delante.



La comprensión del "ser", comprensión que informa el trato con los entes del mundo, ha dado aquí un viraje. Pero ¿ el hecho de que, en vez de reflexionar con circunspección sobre lo disponible, lo consideremos como algo subsistente, basta para constituir una actitud científica? Lo a mano puede convertirse también en tema de estudio y determinación científica cuando, por ejemplo, se considera el mundo circunstante, el ambiente o el contexto, en una biografía histórica. El complejo cotidiano de útiles disponibles, su origen y formación, su valoración, su papel efectivo por lo que atañe al DASEIN, todo ello es objeto de la ciencia económica. Lo a mano no necesita, para ser objeto de una ciencia, perder su carácter de útil. La modificación de la comprensión del ser no parece un constitutivo necesario para originar la actitud teórica respecto de las cosas. Ciertamente, si "modificación" denota un cambio en el modo de ser del ente que subsiste ahí, tal como lo registra nuestra comprensión.

Para caracterizar inicialmente la génesis de la actitud teórica desde la circunspección hemos tomado como base un modo de aprehensión teórica de los entes del mundo, de la naturaleza física, en que la comprensión del ser implica un viraje radical. En la proposición "el martillo es pesado", enfocada según la física, no sólo se deja al margen el carácter de herramienta del martillo, sino que también se hace caso omiso de algo que es inherente a todo útil disponible: su emplazamiento. No es que el martillo deje entonces de ocupar un lugar, sino que éste se torna un punto en el tiempo y en el espacio, en el mundo, que resulta indiferente respecto de cualquier otro. Lo cual implica, no sólo que la multiplicidad de sitios de un útil disponible, limitada por el mundo circunstante, queda modificada en una mera multiplicidad de puntos o lugares, sino que lo existente en el mundo circunstante queda en general desdibujado. El conjunto de cuanto subsiste en ese mundo conviértese entonces en tema.

En este caso, a la modificación de la comprensión del ser le es inherente un saltarse los límites del mundo circunstante. Pero al hilo de esa comprensión en el sentido de presencia, comprensión que marca ahora la pauta, eso resulta un acotar el ámbito delo subsistente. Cuanto más adecuadamente se comprende el ser de los entes que constituyen el objeto de la indagación, y cuanto mejor



articulado el conjunto de esos entes como posible campo de una ciencia en sus determinaciones fundamentales, tanto más se asegura la correspondiente perspectiva en el planteamiento metodológico del problema.

El ejemplo clásico del desarrollo histórico de una ciencia, y de su génesis ontológica, nos lo ofrece el origen y proceso de la Física matemática. Lo decisivo para su formación no estriba ni en la alta valoración de la observación de los hechos, ni en la aplicación de la matemática a la determinación de los procesos naturales, sino en la proyección matemática de la propia naturaleza. Esta proyección descubre por de pronto algo que está ahí siempre ( la materia), y abre el horizonte a un enfoque certero de sus elementos constitutivos susceptibles de determinación cuantitativa: movimiento, fuerza, lugar y tiempo. Únicamente a la luz de una naturaleza así proyectada cabe hallar lo que se dice un "hecho" y someterlo a un estudio perfilado conforme a las pautas de la proyección. La "fundamentación" de una "ciencia de hechos o realidades" sólo resultó posible cuando los investigadores comprendieron que en el fondo no hay "puros hechos".

En la proyección matemática de la naturaleza, a su vez, lo primordial y decisivo no es lo matemático como tal, sino un<sup>3</sup> a priori<sup>4</sup> que franquea<sup>1</sup> <sup>2</sup>. De ahí que lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza no es su específica exactitud y su validez universal, sino el que en ella el ente es descubierto de la única manera que cabe descubrirlo: en la previa proyección de la constitución de su ser. Con la elaboración de las nociones fundamentales de la comprensión del ser quedan determinadas las líneas directrices en cuanto a los métodos, la estructura conceptual, la correspondiente posibilidad de verdad y de certeza, la forma de fundamentar y de probar, el modo, la validez y la forma de participación y comunicación. El conjunto de estos elementos y aspectos constituye el pleno concepto existencial de ciencia.

El diseño científico de los entes que de algún modo se nos ofrecen en cada caso permite comprender su forma de ser, de suerte que con ello quedan expeditos los posibles caminos para un puro descubrir los entes del mundo. El conjunto de este proyectar, que comprende, articulados, la comprensión del ser, el acotamiento del campo, y el esbozo de los conceptos adecuados a cada ente, es lo



que denominamos tematización. La tematización tiende a franquear el ente que se nos presenta en el mundo, , de suerte que pueda convertirse en objeto. La tematización objetiva el ente. No lo fija o dispone; lo deja expedito para la indagación y precisión objetivas. Este poder objetivante respecto de lo que se presenta en el mundo tiene el carácter de una especial actualización. (1).

Este hacer presente se diferencia del de la circunspección ante todo porque el descubrir propio de la ciencia está únicamente a la expectativa de la manifestabilidad del objeto. Esta expectativa se basa existentially en una resolutiveidad del DASEIN que le lleva a proyectarse hacia un poder ser en la verdad. Y esta proyección es posible porque el ser-en-la-verdad configura una determinación de la existencia del DASEIN. Pero no vamos a apurar aquí la cuestión del origen de la ciencia partiendo de la existencia auténtica: lo que ahora importa simplemente es comprender que y cómo la tematización de los entes del mundo presupone la constitución fundamental del DASEIN, el ser-en-el-mundo.

Para que sea posible la tematización de lo que está ahí presente, la proyección científica de la naturaleza, el DASEIN ha de trascender el ente de que se trata. La trascendencia no consiste en la objetivación, sino que ésta supone aquélla. Pero si la tematización es una conversión del "cuidarse de", que ve en torno y descubre, entonces el ser cabe lo a mano, que tiene un sentido "práctico", se basa en una trascendencia del DASEIN.

=====

(1) La tesis de que todo conocimiento tiene por fin la "intuición" entraña un sentido temporal: todo conocer es un actualizar. No entramos ahora a decidir la cuestión de si toda ciencia, y en especial el conocimiento filosófico, tienen ese objetivo. Husserl, para caracterizar la percepción sensible, emplea el término "Gegenwärtigen" (actualizar, hacer presente). Vide "Logische Untersuchungen" 1ª ed. 1901, T.II, págs. 588 y 620. El análisis intencional de la percepción y de la intuición en general tenía que sugerir esta caracterización "temporal" del fenómeno. En la Sección siguiente expondremos que y cómo la intencionalidad de la conciencia se funda en la temporalidad extática del DASEIN.



Si, además, la tematización modifica y articula la comprensión del ser, entonces el DASEIN, al convertirlo en tema, ha de comprender ya eso que denominamos el "ser". Esta comprensión puede mantenerse neutral, y entonces la disponibilidad y la presencia no están diferenciadas todavía, y menos aún podrán estar conceptuadas ontológicamente. Mas, para que el DASEIN pueda habérselas con un conjunto de útiles, ha de comprender, siquiera atemáticamente, lo que denominamos "conformación": tiene que franqueársele un mundo. ~~xxxxxxx~~ Y ese mundo se le franquea con la existencia efectiva del DASEIN, a menos que éste deje de ser esencialmente un ente que existe en el mundo. Y si el ser del DASEIN se basa cabalmente en la temporalidad, será ésta la que hará posible el ser-en-el-mundo, y por ende la trascendencia del DASEIN. Trascendencia que por su parte sustenta ese existir bajo el signo del cuidado, teórica o prácticamente, entre los entes del mundo.

c) El problema temporal de la trascendencia del mundo.

El comprender, dentro del circunscripto "cuidarse de", un complejo total de conformación se basa en la comprensión previa de las referencias y conexiones: "para", "por", respecto a", "con miras a", "a causa de", "en virtud de". El cuadro de estas referencias lo pusimos de manifiesto como "significatividad" (& 18). Su unidad constituye lo que llamamos mundo. Y la cuestión que se plantea es ésta: ¿Cómo es ontológicamente posible eso que denominamos "mundo" en su unidad con el DASEIN? ¿Cómo ha de ser el mundo para que el existir del DASEIN sea un ser-en-el-mundo?

El DASEIN existe en virtud de un intrínseco poder ser. Derrelicto, queda ahí a merced de los entes, de los cuales ha menester para poder ser como es, mirando a sí mismo. En cuanto de hecho existe, el DASEIN se comprende en ese conjunto donde andan concertados el mirar por sí mismo y la concreta finalidad en cada caso. Aquello en cuyo ámbito se comprende el DASEIN al existir está ahí con su propia existencia. El asentamiento y el encaje de esta autocomprensión primaria tiene el modo de ser del DASEIN. El DASEIN, al existir, es su mundo.

El ser del DASEIN lo hemos definido como "cuidado". Su sentido ontológico es la temporalidad. Ya hemos visto que y cómo esta temporalidad constituye la franqueabilidad del "ahí", franqueabilidad que



implica la del mundo. La unidad de la significatividad, es decir, la constitución ontológica del mundo, tiene entonces que fundarse a su vez en la temporalidad. La condición temporal-existencial de la posibilidad del mundo estriba en que la temporalidad, en cuanto unidad extática, tiene así como un horizonte. Los éxtasis no son meros raptos o salidas fuera de sí... Al éxtasis más bien le es inherente un "adónde", que lo denominamos "esquema horizónico". El horizonte extático es diverso en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en que el DASEIN, propia o impropriamente, reviene a sí mismo con sentido de futuro, es un "con miras a sí mismo", a causa de sí". Y el esquema en que el DASEIN se franquea a sí mismo como derrelicto en su estado de ánimo lo concebimos como el "ante qué" de esa derrelicción, o el "dónde" o el "sobre qué" del confiarse. Tal esquema configura la estructura horizónica del haber sido; por ese su existir confiado a sí mismo en su derrelicción, el DASEIN - en cuanto ser cabe a, que anda en esto o en aquello - es capaz de actualizar, de hacer algo presente. El esquema horizónico del presente queda determinado por el "para", "con objeto de", "a fin de"...

La unidad de los esquemas horizónicos del futuro, el pasado, y el presente, se funda en la unidad extática de la temporalidad. El horizonte íntegro de la temporalidad determina las perspectivas a las cuales queda esencialmente abierto el ente en su existencia efectiva. Con el efectivo DA-SEIN, ser-ahí, proyéctase en cada caso en el horizonte del futuro un poder ser, se abre un "ser ya" en el horizonte del pasado, y se descubre en el horizonte del presente aquello que constituye el objeto del cuidado. La unidad horizónica de los esquemas de los éxtasis posibilita el complejo originario de las referencias y conexiones del "para, el "a fin de", el "a causa de", el "virtdd de", el "con miras a". Esto implica que, basándose en la estructura horizónica de la unidad extática de la temporalidad, **a**l ente que es en todo caso su ahí le es inherente eso que cabe denominar un mundo abierto.

Así como en la unidad de la maduración de la temporalidad el presente brota del futuro y del pasado, así, con pareja originalidad, su horizonte sincroniza con los horizontes del futuro y del pasado. En cuanto que el DASEIN se inserta en el horizonte del tiempo, es también un mundo; y, dada la constitución horizónico-extática de la temporalidad, es esencialmente "en un mundo". El mundo no está a mano



ni a la vista, sino actualizándose en la temporalidad. Esta "ahí", con el "fuera de sí" de los éxtasis. De no existir el DASEIN, tampoco hay "ahí" un mundo.

El efectivo ser cabe a las cosas bajo el signo del cuidado, la tematización de lo que está ahí presente, el descubrimiento objetivante de estos entes, presupone ya el mundo, es decir, todo ello sólo es posible como modos de ser-en-el-mundo. El mundo es trascendente por estar fundado en la unidad del horizonte de la temporalidad extática. Ha de estar ya extáticamente abierto para que los entes que hay en el mundo puedan ofrecérsenos al paso. La temporalidad se mantiene ya extáticamente en los horizontes de sus éxtasis, y revierte, en esa maduración temporal, al ente con el que nos encontramos en el "ahí". Con la existencia efectiva del DASEIN se presentan ya los entes del mundo. El que tales entes sean descubiertos con el peculiar "ahí" de la existencia no depende del arbitrio del DASEIN. De su libertad, dentro de las limitaciones que entraña su condición de derrelicto, sólo dependen la dirección, el qué y el cómo y el alcance de ese descubrir y penetrar.

Las referencias de significatividad que determinan la estructura del mundo no son, por tanto, una retícula de formas aplicables a una materia por un sujeto extraño al mundo. El DASEIN efectivo, al comprenderse y comprender extáticamente su mundo en la unidad del "ahí", más bien retorna desde esos horizontes a los entes que en ellos se le ofrecen. Este comprensivo retornar es el sentido existencial del disponer y actualizar el encuentro con los entes que por ello se denominan intramúndicos. El mundo está ya, por así decirlo, "demasiado fuera" ~~de sí~~ para poder ser en ningún caso un objeto. El "problema de la trascendencia" no cabe reducirlo a la cuestión de cómo sale de sí un sujeto hacia el objeto, identificando encima el conjunto de los objetos con la idea de mundo. La cuestión es más bien ésta: ¿Qué es lo que hace ontológicamente posible el encuentro con los entes en el mundo, y su objetivación como tales? Para responder a esta cuestión hay que remontarse a la de la trascendencia del mundo, fundada en el horizonte del éxtasis.

Si concebimos ontológicamente el "sujeto" como DASEIN existente, cuyo ser se funda en la temporalidad, entonces hay que decir que el mundo es algo "subjetivo". Pero en realidad ese mundo "subjetivo" es, en cuanto temporalmente trascendente, "más objetivo" que cualquier



~~este~~ "objeto" posible.

Al referir el ser-en-el-mundo a la unidad horiz3ntica-ext3tica de la temporalidad, compr3ndese la posibilidad ontol3gico-existencial de esta constituci3n fundamental del DASEIN. Y al propio tiempo queda claro que el examen concreto de la estructura del mundo en general y de sus posibles variantes y modalidades s3lo puede emprenderse orientando la ontolog3a de los posibles entes del mundo desde una idea ya clarificada del "ser". La posible interpretaci3n de esta idea exige ante todo una dilucidaci3n de la temporalidad del DASEIN, y a ello trata de contribuir la caracterizaci3n del ser-en-el-mundo.



& 70.- La temporalidad de la espacialidad propia del DASEIN.

Aunque el t3rmino "temporalidad" no significa aqu3 lo que se entiende por tiempo cuando hablamos de "espacio y tiempo", la espacialidad, sin embargo, parece constituir tambi3n una determinaci3n fundamental del DASEIN, como la constituye la temporalidad. Dir3ase que con esta espacialidad del DASEIN el an3lisis temporal-existencial llega a un l3mite, de suerte que este ente denominado DASEIN ha de considerarse dentro de las dichas coordenadas de espacio y tiempo. ¿Se halla obligado este an3lisis a hacer un alto por el fen3meno que estim3bamos la espacialidad propia del DASEIN, espacialidad inherente al ser-en-el-mundo? (Vide && 22-24).

No es menester insistir en aclarar que, cuando en el curso de la interpretaci3n existencial se habla de la determinabilidad espacial-temporal del DASEIN, se descarta la idea de que el DASEIN subsista "en el espacio y tambi3n en el tiempo". La temporalidad es el sentido del ser del cuidado. La constituci3n del DASEIN y sus modos de ser s3lo son posibles ontol3gicamente sobre la base de la temporalidad, independientemente de que este ente se presente o no "en el ~~xxx~~ tiempo". Pero entonces habr3 de basarse tambi3n en la temporalidad la espacialidad espec3fica del DASEIN. Por otra parte, la prueba de que esta espacialidad s3lo es existencialmente posible mediante la temporalidad no puede llevarnos a inferir del tiempo el espacio o a reducir el espacio a puro tiempo. De quedar asumida por la temporalidad esa espacialidad del DASEIN, en el sentido de fundarse existencialmente en ella, semejante conexi3n, como intentaremos explicar seguidamente, diferir3 de la relaci3n que mentamos al afirmar la



primacía del tiempo sobre el espacio en el sentido kantiano. El que las representaciones empíricas de cuanto se presenta en el espacio transcurran como procesos psíquicos "en el tiempo", y el que lo ~~XXIXIX~~ "físico" se presente también "en el tiempo", no es una interpretación ontológico-existencial del espacio como forma intuitiva, sino la conformación óptica de una subsistencia y presencia psíquica "en el tiempo".

El análisis existencial debe indagar las condiciones temporales que hacen posible la espacialidad propia del DASEIN, espacialidad que es básica para descubrir el espacio intramúndico. Recordemos ante todo en qué sentido es espacial el DASEIN. El DASEIN sólo puede ser espacial como "cuidado", en cuanto que existe inmerso en las condiciones implicadas por la "caída". O dicho negativamente: el DASEIN nunca, ni siquiera inicialmente, es mera presencia en el espacio. No llena un hueco del espacio como una cosa real o un útil, de manera que su delimitación frente al espacio circundante sea pura determinación espacial de un espacio. El DASEIN ocupa, toma, en el sentido literal del término, un espacio. Su presencia no queda en modo alguno adscrita al trozo de espacio que ocupa el cuerpo viviente. Existiendo se ha deparado ya en cada caso un espacio libre, y va determinando su propio lugar, de suerte que del espacio de que dispone vuelve al puesto que ha dejado para su emplazamiento. Decir que el DASEIN está presente o subsiste en un lugar del espacio es un modo ontológicamente impropio de considerarlo. La diferencia entre la espacialidad de una cosa extensa y la espacialidad del DASEIN tampoco estriba en que éste tenga conocimiento del espacio: ocupar un espacio dista tanto de identificarse con un representarse lo espacial, que ~~es esta representación que presupone la ocupación~~ es lo espacial lo que <sup>pre</sup>supone la representación. Tampoco la espacialidad del DASEIN debe interpretarse como una imperfección que afecte a su existencia por un fatal "encadenamiento del espíritu al cuerpo". Más bien importa advertir que precisamente por su espiritualidad puede el DASEIN ser espacial de tal modo que su espacialidad difiera esencialmente de la de cualquier otro cuerpo extenso.

La acomodación espacial del DASEIN viene a estar constituida por la dirección u orientación y el a-lejamiento. ¿Cómo es esto posible existencialmente sobre la base de la temporalidad del DASEIN? La función básica de la temporalidad en la espacialidad del DASEIN vamos



~~vamos~~ a considerarla brevemente, tan sólo en cuanto indispensable para ulteriores aclaraciones del sentido ontológico de la compenetración entre espacio y tiempo. La acomodación espacial del DASEIN implica el descubrimiento orientado de lo que cabe llamar "enclave", "paraje", "entorno". Con este término mentamos ante todo el "adónde" de la posible pertenencia o adscripción del útil localizable en el entorno. Todo "dar con", manejar, mudar de sitio o quitar de en medio un útil implica el descubrimiento del enclave. El ser-en-el-mundo bajo el signo del cuidado es dirigido al orientarse. La pertenencia o adscripción refiérese esencialmente a la conformación, y se determina de hecho siempre desde el complejo en que encuadra el útil objeto del cuidado. Las referencias de este enclave sólo son comprensibles en el horizonte de un mundo abierto. Su carácter horizontal es el que hace posible el horizonte específico de ese "adonde" implicado en la adscripción al entorno. El descubrir certeramente el entorno o paraje se funda en un extático estar a la expectativa del posible "hacia allá" y "hacia acá". El situarse espacialmente es también originariamente, en cuanto expectativa de un entorno, un acercar (a-lejar) lo a mano y a la vista. Desde el paraje descubierto el "cuidarse de" vuelve a-lejando a lo inmediato. Tanto el acercamiento como la estimación y el cálculo de las distancias, dentro de cuanto se ofrece a-lejado en el mundo, fúndase en un hacer presente, inherente a la unidad de la temporalidad, en la que también resulta posible la orientación.

Por mantenerse el DASEIN, en cuanto temporalidad, en su horizonte extático, puede de hecho ocupar, participar de un puesto en el espacio. Respecto de este espacio ocupado extáticamente, el "aquí" de la posición o situación efectiva no denota un lugar espacial, sino el ámbito del conjunto de útiles de los que inmediatamente se ocupa, ámbito que se abre en la dirección y el a-lejamiento.

En el acercamiento que hace posible el manejo y la ocupación atareada muéstrase la estructura esencial del cuidado, la "caída". Su constitución temporal-existencial queda marcada por el hecho de que en ella - y, por ende, también en el acercamiento fundado en el hacer presente - surge el espectante olvidar de ese presente. En este actualizar algo, acercándolo desde su "allí", la actualización se pierde en sí misma olvidando el "allí". Por eso, cuando la consideración del ente intramúndico se inicia con tal ~~xxxxxx~~ actualiza-



ción, parece que en principio sólo se nos presenta una cosa cuyo "aquí" es incontestable, pero de modo indeterminado en un espacio en general.

Sólo sobre la base de la temporalidad horizóntico-extática es posible la inserción del DASEIN en el espacio. El mundo no es algo que simplemente subsista en el espacio; pero el espacio sólo cabe descubrirlo en el mundo. La temporalidad extática de la espacialidad propia del DASEIN es la que hace comprensible la independencia del espacio respecto del tiempo; pero también confirma la "dependencia" del DASEIN respecto del espacio, dependencia que se patentiza en el conocido fenómeno que nos ofrece la autointerpretación del DASEIN y el contenido semántico del lenguaje en general, ampliamente influidos por "imágenes espaciales". Esta primacía de lo espacial en la articulación de significaciones y conceptos se basa, no en una específica potencia del espacio, sino en la índole del DASEIN. Esencialmente abocada a la "caída", la temporalidad se pierde o diluye en el actualizar; y guiada por la circunspección, no sólo se comprende desde los objetos de que se ocupa, sino que entresaca los hilos conductores para articular lo comprendido, lo susceptible de interpretación en el comprender, en las relaciones espaciales, esto es, en aquello que la actualización va mostrándole como constantemente presente o subsistente. (a)

& 71.- El sentido temporal de la cotidianidad del DASEIN.

El análisis de la temporalidad del "cuidarse de" mostró que las estructuras esenciales de la constitución del ser del DASEIN - ya interpretadas antes de estudiar la temporalidad, precisamente para un mejor enfoque de ésta - deben referirse existencialmente a dicha temporalidad. De primera intención la analítica, en vez de considerar como tema una determinada y peculiar posibilidad de existencia del DASEIN, enfocó un modo ordinario, como término medio, del existir. A este modo de ser, en el que el DASEIN suele mantenerse en principio, lo hemos denominado cotidianidad. (Vide & 9 ).

=====

(a) Vide la Conferencia de M:Heidegger, titulada "Zeit und Sein" (1969), en la que advierte, entre otros extremos, que el intento de asimilar o de considerar convertibles la espacialidad y la temporalidad del DASEIN era insostenible.



Lo que este término significa en el fondo, en cuanto a su determinación ontológica, quedó oscuro. Tampoco la investigación inicial abrió camino alguno para plantear siquiera como problema el sentido ontológico-existencial de la cotidianidad. Ahora, dilucidado ya el sentido del DASEIN como temporalidad, ¿podrá aún surgir alguna duda sobre la significación temporal-existencial de la "cotidianidad"? Sin embargo, todavía estamos lejos de lograr un concepto ontológico de dicho fenómeno, e incluso resulta problemático que la explicación de la temporalidad, tal como se ha dado hasta aquí, baste para perfilar el sentido existencial de la cotidianidad.

Al decir "cotidianidad" mentamos manifiestamente el modo de existir en que el DASEIN se mantiene "todos los días", a diario. Pero este "todos los días" no significa la suma de los días asignados de por vida al DASEIN, si bien, aun descartando cualquier significación de calendario, ~~xx~~ dicha expresión encierra cierta determinación temporal. Primordialmente el término "cotidianidad" expresa un determinado "cómo" de existencia que prevalece en el DASEIN a lo largo de su vida. En los análisis anteriores hemos empleado frecuentemente la expresión "en principio y de ordinario": "en principio" ("Zunachst") significa el modo de manifestarse el DASEIN en la vida de relación, aunque haya superado en el fondo ónticamente la cotidianidad; "de ordinario", "las más veces" (Zumeist") significa el modo en que el DASEIN, si no siempre, se manifiesta regularmente a todos.

La cotidianidad alude al modo como el DASEIN "va viviendo al día", ya en su comportamiento y sus actitudes habituales, ya en ciertos aspectos de su conducta condicionados por la convivencia. Este modo de la cotidianidad implica además un bien hallarse o un avenirse a esos cauces y carriles, pese al fastidio y a la repugnancia que uno pueda sentir en ocasiones. El "mañana", en cuya expectativa permanecen las preocupaciones cotidianas, es el "eterno ayer". La monotonía cotidiana va asumiendo como variedad y renovación cuanto le depara cada día. La cotidianidad configura al DASEIN, incluso aunque éste no haya elegido el "Man" como modelo o arquetipo.

Ahora bien, estos rasgos muy varios de la cotidianidad no la caracterizan como meros "aspectos" que ofrece el DASEIN cuando contemplamos el ir y venir de los hombres. La cotidianidad es un modo de ser al que sin duda pertenece lo que es socialmente manifiesto. Pero, en cuanto modo de su propio existir, el DASEIN, cada DASEIN,



la conoce mejor o peor en cada caso a través de ese estado de ánimo que es una desvaída, una gris atonía. El DASEIN puede en la cotidianidad sentirse embotado, apático, abúlico, y puede intentar superar esa apatía procurándose nuevas distracciones, entregándose al tráfico de los negocios. Y de momento, sólo de momento, puede la existencia dominar, pero sin anularla nunca, esa malla de la trivialidad cotidiana.

Todo esto, tan conocido ónticamente que apenas se le presta atención al interpretar al DASEIN, encierra un sin fin de enigmas en el plano ontológico-existencial. Al proceder a una analítica existencial del DASEIN, el horizonte "natural" abierto ante nosotros sólo en apariencia es evidente.

Tras la interpretación de la temporalidad elaborada hasta aquí ¿nos hallamos ante una situación más rica en perspectivas, más prometedora en cuanto a la delimitación existencial de la estructura de la cotidianidad? ¿No se advierte claramente, cuando consideramos ~~este~~ desconcertante fenómeno, ~~xxxxxxxxxxxxxxxxxxxx~~ la insuficiencia de la precedente explicación de la temporalidad? ¿No habremos venido hasta aquí, tácita y sistemáticamente, inmovilizando al DASEIN en ciertas posiciones y actitudes, y descuidando, por ende, el hecho de que el DASEIN, mientras va viviendo sus días, va abarcando temporalmente su curso? La monotonía, la costumbre, la rutina, el "hoy como ayer, mañana como hoy", todo eso que se resume en la expresión "de ordinario", no cabe captarlo sin comprender cuanto entraña y abarca la temporalidad del DASEIN.

¿Pero la existencia del DASEIN no implica también el hecho de que, al consumir su tiempo, va dando cuenta de él día por día, y reglando esa cuenta mediante un calendario regulado astronómicamente? Sólo cuando, al interpretar la temporalidad del DASEIN, contemos con su cotidiano acontecer y transcurrir, y con su cuidadoso registrar y asumir el tiempo de ese acontecer, estaremos suficientemente orientados para poder configurar el problema del sentido ontológico de la cotidianidad como tal. Y, como lo mentado con el término "cotidianidad" es en el fondo la temporalidad, y ésta es la que hace posible el ser del DASEIN, la cabal delimitación conceptual de dicha cotidianidad sólo puede lograrse mediante un esclarecimiento a fondo del sentido del "ser" en general y de sus posibles variantes y modalidades.



CAPÍTULO QUINTO  
TEMPORALIDAD E HISTORICIDAD

=====

& 72.- Exposición ontológico-existencial del problema de la Historia

Todos los esfuerzos de la analítica existencial tienden a un fin: hallar una respuesta satisfactoria a la cuestión del sentido del "ser". El tratamiento de esta cuestión requiere una delimitación del fenómeno que haga accesible lo que llamamos "ser", la comprensión del "ser". Pero esta comprensión es inherente a la constitución del ser del DASEIN. Sólo mediante una interpretación cabal y originaria del DASEIN podemos formar concepto de esa comprensión del "ser" implicada en su constitución, y plantear entonces sobre esa base la cuestión del "ser", así comprendido, y de los supuestos de ese comprender.

Aunque singularmente muchas de las estructuras del DASEIN permanecen oscuras, su interpretación originaria parece lograda al haber destacado la temporalidad como condición radical de la posibilidad del cuidado. La temporalidad quedó puesta de relieve referida al peculiar poder ser del DASEIN. La interpretación temporal del cuidado confirmó ~~ése~~ muy luego al comprobar la temporalidad del ser-en-el-mundo bajo el signo del cuidado. El análisis del propio poder ser en su integridad, radicado también originariamente en el cuidado, reveló el complejo de la muerte, la deuda o culpa, y la conciencia. ¿Cabe una comprensión aún más originaria del DASEIN que la proyectada sobre su auténtica existencia?

Si bien por ahora no vemos posibilidad alguna de apurar más radicalmente la analítica existencial, suscítase una grave duda respecto a la exposición precedente del sentido ontológico de la cotidianidad: ¿Se ha contado realmente, en el proyecto de análisis existencial, con la totalidad del DASEIN por lo que atañe a su auténtico e íntegro ser? El planteamiento de la cuestión refiriéndola a la integridad del DASEIN puede indudablemente poseer su genuína univocidad ontológica, y la cuestión misma puede haber hallado adecuada respuesta considerando el "ser de cara al final". Ciertamente que la muerte es al cabo el final del DASEIN, es formalmente uno de los extremos de su trayectoria total. El otro extremo es el comienzo, el nacimiento. Y entre ambos extremos, nacimiento y muerte, está ese todo que buscamos. Según esto, resulta unilateral la orientación seguida has-



ta ahora por la analítica, pese a querer captar la totalidad de cuanto existe, y pese a su genuína explicación del auténtico y el inauténtico "estar a la muerte". El DASEIN se ha tematizado tan sólo en su existencia "hacia adelante", valga la expresión, desentendiéndose de cuanto deja "tras de sí". No sólo no se ha prestado atención al comienzo, sino sobre todo a la trayectoria entre el nacimiento y la muerte. Precisamente esa continuidad trabada de la vida, en que el DASEIN se mantiene constante a todo trance, es lo que se ha pasado por alto al analizarlo en su integridad.

Entonces, aunque esa trayectoria entre el nacimiento y la muerte se nos ofrezca ontológicamente muy oscura, ¿habremos de reconsiderar la visión del principio de la temporalidad como clave de la totalidad del DASEIN? ¿O resulta que es esa temporalidad, tal como la hemos considerado, la que nos depara la base para orientar certeramente la cuestión ontológico-existencial de esa trabada trayectoria? Quizá, en el ámbito de estas investigaciones, el aprender a no abordar demasiado a la ligera los problemas sea ya un estimable logro.

Nada más "sencillo", al parecer, que la caracterización de la "trayectoria de la vida" entre el nacimiento y la muerte. Consiste en una sucesión de vivencias "en el tiempo". Pero, considerada más a fondo, y sobre todo si apuramos su sentido ontológico, nos encontramos con algo muy de notar: que en esta sucesión y encadenamiento de vivencias sólo es propiamente efectiva la vivencia presente, la de cada "ahora". Las pasadas y las venideras, o ya no son, o no son todavía efectivas. El DASEIN recorre de tal manera el lapso de tiempo que se le depara entre ambos topes, que, siendo real sólo en cada "ahora", va saltando, por así decirlo, del uno al otro los "ahoras" de su tiempo. Por eso se afirma que es "temporal". En ese continuo cambio de vivencias el DASEIN se mantiene de algún modo idéntico. Caben distintas apreciaciones al precisar esa persistencia y su posible relación con el mudar de las vivencias. El ser de esa continuidad de vivencias, a la vez cambiante y permanente, queda un tanto impreciso. Pero en el fondo, quiérase o no reconocerlo, esta caracterización de la trayectoria vital registra una subsistencia y presencia "en el tiempo" que, evidentemente, no son las de una cosa.

Por lo que ya se advirtió al considerar el sentido del cuidado bajo el signo de la temporalidad, vemos que al hilo de la interpretación vulgar del DASEIN, interpretación relativamente justificada



y satisfactoria, no cabe un genuino análisis ontológico del curso del DASEIN entre el nacimiento y la muerte, ni siquiera su fijación como problema.

El DASEIN no existe como suma de realidades momentáneas de vivencias que van sucediéndose y desapareciendo una tras otra. Esta sucesión tampoco es un ir llenando paulatinamente un ámbito o contorno. Porque ¿qué subsistencia sería la de ese ámbito, si sólo la vivencia actual es efectiva, y si los límites de ese encuadre - el nacimiento y la muerte -, el uno por pasado y el otro por venidero, carecen de realidad? En el fondo tampoco la concepción vulgar del curso de la vida imagina una especie de trayectoria tendida fuera del DASEIN, en la que éste va insertándose, sino que justamente busca ese curso vital en el propio DASEIN. Pero el tácito asentar ontológicamente el DASEIN como algo que subsiste y se presenta "en el tiempo" malogra cualquier intento de caracterización ontológica de ese ser "entre" el nacimiento y la muerte.

El DASEIN no llena, a través de las fases de sus realidades momentáneas, un cauce vital que está ya de algún modo ahí, sino que es él mismo el que dura y se despliega, de suerte que desde un principio su propio ser está constituido como continuidad y despliegue. En el ser del DASEIN radica ya ese "entre" referido al nacimiento y a la muerte. En modo alguno es el DASEIN real en un instante, quedando bloqueado por la no realidad de su nacimiento y de su muerte. Existencialmente entendido, el nacimiento nunca es un pasado en el sentido de desaparecido para siempre, ni la muerte es simplemente algo que todavía no se ha presentado, aunque llegará. De hecho el DASEIN existe en su condición de nacido, como nacido muere, y como nacido es ahí en su estar a la muerte. Ambos extremos y su "entre" son mientras el DASEIN existe; y son del único modo que pueden ser en cuanto que el ser del DASEIN entra en el cuidado. En la unidad constituida por la derrelicción y el precario estar a la muerte, nacimiento y muerte acuérdanse <sup>2</sup>/<sub>a</sub> la índole del DASEIN <sup>1</sup>/<sub>conjuntamente</sub>. En cuanto cuidado, el DASEIN es un "entre".

Ahora bien, la constitución integral del cuidado tiene el posible fundamento de su unidad en la temporalidad. La dilucidación ontológica de la trayectoria vital, es decir, de la específica continuidad, dinamismo y persistencia del DASEIN, hay que basarla, pues, en el horizonte de su constitución temporal. El dinamismo de la





existencia no es el moverse de algo que subsiste ahí, sino que se determina desde la duración y la proyección intrínsecas del DASEIN. A esta específica movilidad de un autocontinuar la denominamos el acontecer o suceder del DASEIN. El problema de esa trayectoria conjunta del DASEIN es el problema ontológico de su acontecer. Frangir la estructura de este acontecer y de sus condiciones temporales-existenciales de posibilidad es un paso decisivo para una comprensión ontológica de la historicidad.

Con el análisis del dinamismo y de la persistencia de ese suceder propio del DASEIN la investigación replantea el problema ya abordado inmediatamente antes de examinar la temporalidad: el problema de la estabilidad del "sí mismo"; del "quién" del DASEIN. (& 64). Esta estabilidad es un modo de ser del DASEIN, basado en una específica maduración o atemperación de la temporalidad. Y es el análisis del acontecer el que nos lleva ante la problemática de una investigación temática de la temporalización como tal.

Si la cuestión de la ~~historia~~ historicidad nos remonta a esos "Orígenes", queda ya entonces decidida la fijación del problema de la historia. Este enclave no hay que buscarlo en la historiografía como ciencia del acontecer histórico. Aun en el caso de que el tratamiento teórico-científico del problema de la "historia" no apunte solamente al esclarecimiento epistemológico de la captación historiográfica (Simmel), o a la lógica de una conceptualización de la exposición historiográfica (Rickert), sino que se oriente hacia el "ángulo del objeto", aun en tal caso la historia fundamentalmente sólo resulta accesible como objeto de una ciencia. Con ello se soslaya irremisiblemente el fenómeno fundamental de la historia, que es previo y radical para una posible tematización historiográfica. Cómo puede ser la historia objeto y tema de la historiografía es cosa que sólo puede inferirse considerando la índole de lo histórico, de la historicidad y de su radicación en la temporalidad.

Si la propia historicidad debe explicarse desde la temporalidad, y originariamente desde la genuína temporalidad, no hay esencialmente otro camino para ello que el de una construcción fenomenológica. (Vide & 63). La constitución ontológico-existencial de la historicidad tiene que ser rescatada de la interpretación vulgar de la historia del DASEIN. La construcción existencial de la historicidad tiene determinados puntos de apoyo en la comprensión vulgar del DASEIN, y



ha de discurrir por las estructuras existenciales fijadas hasta aquí.

La investigación comienza por procurarse, mediante una caracterización de las nociones vulgares de la historia, una orientación sobre los elementos que suelen estimarse esenciales para esa historia. Con lo cual ha de quedar claro qué es lo que originariamente se considera histórico, y fijado entonces el punto de partida para una exposición del problema ontológico de la historicidad.

El hilo conductor para una construcción existencial de la historicidad nos lo ofrece la interpretación, ya realizada, del peculiar poder ser total del DASEIN y el consiguiente análisis del cuidado como temporalidad. La proyección existencial de la historicidad del DASEIN límitase a descubrir lo que se encierra ya en la maduración o atemperación de la temporalidad. Respondiendo a la radicación de la temporalidad en el cuidado, el DASEIN existe en cada caso como auténtica o inauténticamente histórico. Y lo que bajo el término "cotidianidad" figuraba como horizonte inmediato para la analítica existencial del DASEIN queda aclarado como su historicidad inauténtica.

El suceder y el realizarse del DASEIN entraña esencialmente apertura e interpretación. De esta índole del ente, que existe históricamente, deriva la posibilidad óptica de una explícita apertura y captación de la historia. La tematización, es decir, la apertura historiográfica de la historia, es el supuesto previo para una posible "construcción del mundo histórico entre las ciencias del espíritu". La interpretación existencial de la historiografía como ciencia tiende tan sólo a confirmar su entronque ontológico en la historicidad del DASEIN. Partiendo de ahí es como cabe trazar los límites dentro de los cuales una teoría de la ciencia conforme a un método y una elaboración efectivamente científicos puede afrontar las contingencias de su problemática.

El análisis de la historicidad del DASEIN trata de mostrar que este ente no es temporal por estar inserto en la historia, sino que, a la inversa, existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo mismo de su ser.

Sin embargo, el DASEIN ha de considerarse "temporal" también en el sentido de ser "en el tiempo". De hecho el DASEIN necesita y hace uso - sin entrar en una historiografía propiamente dicha - del calendario y del reloj. Cuanto le sucede, lo experimenta sucediendo



"en el tiempo". Asimismo sobrevienen "en el tiempo" los acontecimientos y procesos de la naturaleza inanimada y animal: son intratemporales. Esto nos lleva, antes de dilucidar la conexión entre historicidad y temporalidad, al análisis - en el próximo capítulo, vide & 80 - de cómo el "tiempo" de la intratemporalidad radica en la temporalidad. Para restarle a la caracterización vulgar de lo histórico - con ayuda del sentido del tiempo en la intratemporalidad - su aparente evidencia y su exclusivismo hay que proceder conforme al orden objetivo de las cosas y deducir previa y limpiamente de la temporalidad originaria del DASEIN la historicidad. Pero, dado que el tiempo, en cuanto intratemporalidad, entronca también en la temporalidad del DASEIN, historicidad e intratemporalidad revélanse igualmente originarias. La interpretación vulgar del carácter temporal de la historia queda así, dentro de sus límites, hasta cierto punto justificada.

¿Será menester, tras esta primera caracterización del curso de la exposición ontológica de la historicidad desde la temporalidad, asegurar aún expresamente que la siguiente investigación no pretende resolver de golpe el problema de la historia? La penuria de medios "categoriales" disponibles y la inseguridad del horizonte ontológico primario resultan un lastre tanto más pesado cuanto más se remonta el problema de la historia a sus "raíces originarias". El estudio que sigue contentase con señalar el enclave ontológico del problema de la historicidad. Lo que en el fondo le interesa al siguiente análisis es contribuir a abrirle a la generación actual el camino por donde asimile las investigaciones de Dilthey.

La exposición del problema existencial de la historicidad, necesariamente circunscrita al objetivo ontológico fundamental, ofrece estos puntos: La comprensión vulgar de la historia y el acontecer o suceder del DASEIN ( & 73); La constitución fundamental de la historicidad ( & 74 ); La historicidad del DASEIN y la Historia universal ( & 75 ); La génesis existencial de la historiografía partiendo de la historicidad del DASEIN ( & 76 ); La conexión de nuestra exposición del problema de la historicidad con las investigaciones de Dilthey y con las ideas del conde Yorck ( & 77 ).



& 73.- La comprensión vulgar de la historia y el acontecer  
o suceder del DASEIN.

Nuestro objetivo inmediato es hallar el punto de inserción del problema originario sobre la esencia de la historia, es decir, de la construcción existencial de la historicidad. Este enclave ha de marcarle la fijación de lo originariamente histórico. Por tanto, hay que comenzar analizando lo que la interpretación vulgar entiende por "historia" y por "histórico", dado que son términos equívocos.

La primera ambigüedad con que tropezamos, ambigüedad frecuentemente advertida y en modo alguno irrelevante, nos la ofrece el hecho de que el término "historia" suele expresar tanto la "realidad histórica" como la posible ciencia de esa realidad. Provisionalmente, al emplear la palabra "historia", descartamos la segunda acepción, para la cual reservamos el término "historiografía".

Entre las acepciones del término "historia" que no se refieren ni a la ciencia histórica ni a la realidad que constituye su objeto, sino que consideran esta realidad no necesariamente objetivada, se se nos ofrece en primer lugar la que comprende tal realidad como pasado. Así, cuando decimos que esto o aquello pertenece, pasó ya a la historia: aquí "pasado" significa que ya no es presente, o que, aún siéndolo de algún modo, ya no tiene actualmente efectividad. Contrasta esta significación de lo histórico con la implicada al decir que no podemos sustraernos o escapar de la historia: aquí "historia" mienta un pasado, pero reconociéndole cierta vigencia. En todo caso lo histórico, en el sentido de pasado, compréndese ejerciendo una influencia positiva o negativa sobre el presente, como algo que mantiene "ahora" y "hoy" su realidad. El pasado tiene entonces un doble sentido que importa subrayar: lo pasado pertenece irremisiblemente a un tiempo anterior, está adscrito a acontecimientos anteriores, pero sigue acusando una presencia. Pensemos, por ejemplo, en los restos de un templo griego: en esos restos subsiste un fragmento del pasado.

En este caso el término "historia" viene a expresar, más que un pasado en el sentido ya expuesto, lo que de él proviene. Aquello que "tiene una historia" entra en el conjunto y en la trayectoria de un sucederse, de una evolución que puede ser progreso o decadencia. Eso que "tiene historia" puede al propio tiempo "hacer historia".



Lo que "hace época" está determinando desde un presente un futuro. "Historia" en este caso denota una conexión de acontecimientos e influencias que prosiguen a través del pasado, el presente y el futuro, sin que el pasado tenga aquí especial primacía.

"Historia significa también el conjunto de cuantos entes mudan "en el tiempo"; mejor dicho - ya que también la naturaleza actúa en el tiempo - las mudanzas y destinos de los hombres, de las instituciones humanas y de su cultura. La historia afecta entonces, más que a la forma de ser y acontecer, al ámbito de lo existente, que - si determinamos la genuína existencia humana por el espíritu y la cultura - se diferencia de la naturaleza, aunque ésta pertenezca en cierto modo a la historia así entendida.

Finalmente, entendemos por "histórico" lo tradicional en cuanto tal, ya historiográficamente reconocido, ya aceptado como obvio con raíces más o menos ocultas.

Si compendiamos y reducimos a unidad estas cuatro significaciones cabe decir que "historia" es el específico suceder y realizarse del DASEIN en su existencia a través del tiempo, de suerte que primordialmente entra en la historia todo cuanto ha sucedido en el ámbito de la convivencia humana de manera que, habiendo pasado, es tradicional y mantiene cierta vigencia.

Las cuatro significaciones conciértanse al referirse al hombre como "sujeto" de los acontecimientos. ¿Cómo determinar el carácter de este acontecer? ¿Este gestarse es una secuencia de procesos, un alternativo aparecer de hechos y sucesos? ¿De qué modo le es inherente al DASEIN este gestarse de la historia? ¿Está el DASEIN ya presente de hecho, y luego se inserta ocasionalmente "en una historia"? ¿Tórnase histórico por y a través de su inserción o participación en acontecimientos y circunstancias? ¿O más bien el ser del DASEIN resulta constituido por ese suceder y ese realizarse, de suerte que, precisamente por ser el DASEIN de suyo histórico, son ontológicamente posibles todo eso que denominamos acontecimientos, circunstancias, destinos? ¿Y por qué, en esa caracterización "temporal" del DASEIN que se gesta "en el tiempo", tiene el pasado una destacada función?

Si la historia es inherente al ser del DASEIN, y este ser se funda en la temporalidad, será obvio iniciar el análisis existencial de la historicidad por aquellos rasgos de lo histórico que entrañan



un patente sentido temporal. Por tanto, la exposición de la constitución fundamental de la historicidad requiere previamente una caracterización rigurosa de la primacía del pasado en el concepto de ~~xxx~~historia.

Las "antigüedades" conservadas en el museo - por ejemplo, unos enseres domésticos - pertenecen a un tiempo pasado, pero mantienen una existencia en el "presente". ¿En qué sentido, ese utensilio que no ha pasado aún del todo, es histórico? ¿Lo es simplemente por haberse convertido en objeto de interés historiográfico, arqueológico, etnográfico? El convertirse en objeto de la historiografía implica el ser ya de algún modo histórico. La cuestión, entonces, vuelve a plantearse así: ¿Con qué derecho denominamos histórico a ese ente, si todavía no ha pasado? ¿O es que estas cosas que todavía subsisten hoy entrañan algo del pasado? ¿Son, en su existencia actual, lo que eran? Manifiestamente han sufrido mudanza o alteración: "en el curso del tiempo" el utensilio se rompió o apolilló. Pero el carácter específico de pasado, que lo ha convertido en algo histórico, no estriba en esa fractura o deterioro, que no se remedia con guardarlo en el museo. Entonces, ¿qué es lo que ha sucedido en el útil? ¿Qué eran las "cosas" que hoy ya no son? Son todavía un determinado utensilio, aunque fuera de uso ya. Suponiendo que, como tantos enseres heredados, aún estuvieran hoy en uso ¿esto retardaría el que fuesen históricos? En uso o en desuso, lo cierto es que ya no son lo que eran. ¿Y qué es en ellos lo pasado? No es otra cosa que el mundo en que, dentro de un conjunto de útiles, se encontraban como disponibles y eran utilizados por un DASEIN que existía en el mundo bajo el signo del cuidado. Ese mundo ya no es. Pero cosas que un día se hallaban en él siguen todavía entre nosotros. Como útiles pertenecientes al mundo podemos apreciar ahora su subsistencia, pese a seguir adscritas al pasado. ¿Pero qué significa el "no ser ya" de un mundo? "Mundo" solamente lo hay en el modo del DASEIN, del DASEIN que realmente existe como ser-en-el-mundo.

El carácter histórico de las antigüedades conservadas se basa, pues, en el hecho de haber desaparecido ya el DASEIN a cuyo mundo pertenecían. Según esto, parece que sólo sería histórico el DASEIN pretérito, nunca el actual. Pero ¿cabe considerar pasado al DASEIN,



si definimos el pasado como lo que ahora ya no está a mano o a la vista? Es evidente que el DASEIN nunca puede ser pasado en ese sentido: no porque no sea efímero, sino porque esencialmente nunca puede limitarse a subsistir; más bien, si es, existe. En un sentido estrictamente ontológico el DASEIN que ya no existe no ha pasado, sino que ha sido ahí. Las antigüedades que contemplamos subsistentes tienen carácter de pasado y de histórico por pertenecer y proceder de un mundo adscrito a un DASEIN que existía ahí. Hé ahí lo primariamente histórico. Pero ¿el DASEIN se torna histórico por el hecho de no ser ya ahí? ¿No es histórico precisamente en cuanto que efectivamente existe? ¿El DASEIN sólo ha sido en el el sentido de haber sido ahí, o ha sido en cuanto actualizante y proyectado al futuro, es decir, en cuanto madurado en su temporalidad?

Este análisis provisional del utensilio que todavía subsiste, pero que es de algún modo pasado, perteneciente ya a la historia, hace ver claramente que sólo es histórico por su pertenencia a un mundo. Pero el mundo tiene el carácter de histórico porque constituye una determinación ontológica del DASEIN. Vemos también que esa determinación temporal que denominamos "pasado" no posee un sentido unívoco y se diferencia manifiestamente del "haber sido", que constituye, como hemos visto, la unidad extática de la temporalidad del DASEIN. Con todo ello, entonces, viene a agudizarse el enigma: ¿Por qué es precisamente el pasado, o más exactamente el "haber sido", lo que determina ante todo lo histórico, siendo así que este "sido" se conjuga y compenetra temporalmente con el presente y el futuro con pareja originalidad?

Decíamos que lo primariamente histórico es el DASEIN. Pero secundariamente es también histórico todo aquello que se encuentra en el mundo: no sólo el útil en su más amplio sentido, sino hasta la naturaleza que forma parte de ese mundo como "campo de la historia". Al ente cuya índole difiere de la del DASEIN, y que es histórico en cuanto perteneciente a un mundo, lo denominamos histórico por su adscripción a ese mundo. Bien se advierte que el concepto vulgar de "historia universal" (historia del mundo) surge precisamente de la orientación hacia lo secundariamente histórico. Lo histórico en esa historia universal no lo es en virtud de una objetivación historiográfica, sino por ser un ente que se afirma en su propio ser al encontrarse en el mundo.



El análisis del carácter histórico del útil que aún subsiste, no sólo nos llevó al DASEIN como lo primordialmente histórico, sino que al propio tiempo suscitó la duda de si la caracterización temporal de lo histórico puede centrarse en el horizonte de un ser-en-el-tiempo tal como se acusa en lo que actualmente está ahí. Un ente no se torna más histórico por el hecho de alejarse hacia un pasado cada vez más remoto, de manera que cuanto más antiguo vaya a ser más propiamente histórico. La distancia temporal respecto del ahora y el hoy es irrelevante o secundaria para la historicidad del ente: no porque éste sea intemporal y no transcurra "en el tiempo", sino <sup>porque</sup> existe temporalmente de modo tan originario que, por su propia esencia ontológica, difiere de lo que simplemente está ahí y subsiste y pasa y sobreviene "en el tiempo".

Tal vez alguien piense que éstas son sutilezas, cuestiones bizantinas. Nadie niega que en el fondo el "sujeto" primario de la historia es el humano DASEIN, y el concepto vulgar de historia lo confirma. Pero tengamos en cuenta que el aserto: "el DASEIN es histórico", no sólo subraya el hecho óntico de que el hombre representa un "átomo", una pieza importante, más o menos destacada en el engranaje y el tráfago de la historia universal, condicionado por los acontecimientos y circunstancias, sino que plantea este problema: ¿hasta qué punto, en qué medida, y en virtud de qué condiciones ontológicas, la subjetividad del sujeto "histórico" entraña como constitutivo esencial la historicidad?



#### & 74.- La constitución fundamental de la historicidad.

De hecho cada DASEIN tiene su "historia", y puede tenerla porque la constitución de su ser entraña la historicidad. Esta tesis hay que justificarla con miras a la exposición del problema ontológico de la historia como problema existencial. El ser del DASEIN fué definido como cuidado. El cuidado se basa en la temporalidad. Por tanto, es en el ámbito de la temporalidad donde hemos de inquirir ese gesterse que determina el carácter histórico de la existencia. Así la interpretación de la historicidad del DASEIN viene a ser en el fondo una elaboración más concreta de la temporalidad. La temporalidad hubimos de escrutarla inicialmente al considerar el modo del auténtico existir que caracterizámos como resolutividad, como ánimo



y capacidad de decisión que se anticipa y va al encuentro. ¿Hasta qué punto, y en qué sentido es éste un auténtico acontecer del DASEIN?

La resolutividad fué definida como un proyectarse silencioso, presto a la angustia, sobre la propia condición de deudor o culpable. ( & 60 ). Este proyectarse alcanza su autenticidad como resolutividad anticipativa ( & 62 ). En ella el DASEIN toma conciencia de su poder ser, en cuanto que marcha de cara a la muerte asumiendo así de lleno su condición de derrelicto. Este resuelto asumir el propio "ahí" efectivo denota al propio tiempo un decidir en la situación. El análisis existencial no puede de suyo dilucidar el objeto de la decisión del DASEIN en cada caso; y nuestra investigación, además, excluye cualquier proyección existencial de las posibilidades efectivas de la existencia. Sin embargo, hay que preguntarse de dónde pueden surgir, en general, las posibilidades sobre las cuales se proyecta de hecho el DASEIN. El proyectarse sobre la posibilidad irrebasable de la existencia, la de la muerte, yendo a su encuentro, corrobora la integridad y autenticidad de la decisión. Pero las posibilidades de la existencia franqueables de hecho no cabe sustraerlas de la muerte, tanto menos cuanto que el ir al encuentro de la posibilidad no denota especulación alguna en torno a ella, sino un retrotraerse al efectivo "ahí". ¿Acaso el asumir la derrelicción del propio yo en su mundo despejará un horizonte al que la existencia arranca sus posibilidades de hecho? ¿No se dijo, además, que el DASEIN nunca se retrotrae más allá de su situación de derrelicto? ( & 58 ). Antes de decidir si el DASEIN saca o no de esta situación sus propias posibilidades de existencia hemos de asegurarnos de que tenemos un concepto cabal de esa determinación fundamental del cuidado.

Sin duda es derrelicto el DASEIN confiado a sí mismo y a sus posibilidades, pero en cuanto es-en-el-mundo. El DASEIN queda referido, adscrito a un mundo, y de hecho existe con los demás. En principio y de ordinario su mismidad o identidad se pierde o anega en el "Man". En tales condiciones esa mismidad se comprende desde las posibilidades de existencia que resultan viables o se ofrecen según las situaciones y coyunturas dentro de un término medio. Las más veces resultan, por su ambigüedad, incognoscibles, pero cabe distinguir las de algún modo. Aquí el auténtico comprender existencial,



lejos de sustraerse a los modos tradicionales de interpretación, responde a esos modos, ya partiendo de ellos, ya reaccionando, ya viniendo en definitiva a parar a ellos.

La resolutiveidad, por la que el DASEIN vuelve sobre sí mismo, franquea las posibilidades efectivas concretas del auténtico existir, partiendo de la herencia que él asume como derrelicto. El decidido retrotraerse al estado de derrelicción entraña una transmisión de posibilidades tradicionales, aunque no necesariamente como tales. Si todo "bien" es hereditario, y su carácter de bien estriba en depararle posibilidades de autenticidad a la existencia, es en la resolutiveidad donde se constituye en cada caso la transmisión hereditaria a que aludíamos. Cuanto más auténtica la decisión del DASEIN, es decir, cuanto mejor se comprende sin ambigüedades en su previsión y anticipación de la muerte, tanto más inequívoca y sustancial será la elección de tal o cual posibilidad de su existencia. Sólo ese anticiparse descarta cualquier posibilidad casual o provisional. Sólo el sentirse libre ante la muerte le depara al DASEIN su meta, y lanza la existencia hasta encajarla en su finitud. Bien captada, la finitud de la existencia arranca de la infinita multiplicidad de posibilidades inmediatas que se le ofrecen - comodidad, superficialidad, evasión, inhibición -, y trae al DASEIN a la sencillez de su destino. Al decir esto pensamos en el originario suceder y gestarse del DASEIN implicado en su resolutiveidad cuando, desembarazado ante la muerte, se encamina y entrega a una posibilidad heredada y al propio tiempo elegida.

El DASEIN está expuesto y queda afectado por los golpes del destino porque en el fondo de su ser es destino en el sentido ya apuntado. Al existir bajo el signo y las perspectivas de su destino con un poder decisorio que se transmite, el DASEIN se halla dispuesto abiertamente, en cuanto ser-en-el-mundo, a encajar las circunstancias y coyunturas felices y lo acerbo de los infortunios. El destino no lo forjan simplemente el encuentro y la trama de acontecimientos y circunstancias. También el irresoluto se halla a merced de todo ello, más todavía que quien fué capaz de optar con decisión, y, sin embargo, no puede propiamente tener un destino.

Cuando el DASEIN, anticipándose a la muerte, queda sometido a su influencia, toma conciencia de su libertad limitada, pero decisiva, para asumir por libre elección cierto abandono confiado a sí



mismo, logrando una clarividencia respecto de las coyunturas que se le ofrecen. Pero, por existir y estar destinado a ser-en-el-mundo en convivencia esencial con los otros, su acontecer es un gestarse bajo el signo de esa convivencia y queda determinado como destino común. Con esta expresión designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo: que no es una suma de los destinos individuales, como tampoco la convivencia es un mero coincidir varios sujetos. ( & 26 ). En la coexistencia dentro de un mismo mundo, y en la resolutividad respecto de determinadas posibilidades se orientan ya de antemano los destinos individuales. En la cooperación y en la lucha es donde se franquea el poder del destino común, en el que se inserta el destino del DASEIN junto con su "generación" (1), y que forja el propio y pleno acontecer de este DASEIN.

El destino individual, en cuanto desvalida fortaleza dispuesta a afrontar contrariedades e infortunios, la fortaleza del silencioso y angustiado rumiar la propia condición de deudor o culpable, requiere como condición ontológica de su posibilidad ese constitutivo óntico del cuidado que es la temporalidad. Sólo cuando en el ser de un ente moran juntas la muerte, la deuda o culpabilidad, la conciencia, la libertad y la finitud, tan originariamente como se entretienen en el cuidado, puede ese ente existir conforme a un destino individual, es decir, puede ser histórico en el fondo mismo de su existencia.

Sólo el ente que en su ser es esencialmente advenidero, de modo que, abierto libremente a su muerte, a su mortalidad, puede retrotraerse a su "ahí" efectivo, es decir, sólo el ente que, proyectado hacia el futuro, mantiene cooriginariamente su condición de sido, puede, deparándose a sí mismo la posibilidad que tradicionalmente heredó, asumir su peculiar derrelicción y ser en cada instante hombre "de su tiempo". Sólo la genuína temporalidad, que es finita, hace posible eso que se dice un destino individual, es decir, la auténtica historicidad.

No es menester que la resolutividad esté expresamente sabedora del origen de las posibilidades a que se inclina. Pero sí que entra

=====

(1) Sobre el concepto de "generación" vide G. Dilthey: "Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (1875). GESAMMELTE SCHRIFTEN, T.V, págs. 36-41 (1924).



en la temporalidad del DASEIN, y solamente en ella, la posibilidad de ir a buscar explícitamente en la comprensión tradicional del DASEIN las raíces de ese poder ser <sup>existente</sup> ~~óntico~~, en que el DASEIN se proyecta. La resolutividad que revierte hacia sí y se transmite convirtiéndose entonces en reiteración de una posibilidad transferida de existencia. La reiteración es tradición expresa, lo cual significa un retrotraerse a posibilidades del DASEIN ya sido. La auténtica reiteración de una posibilidad de existencia ya "sida" - el DASEIN se elige su héroe - se funda existencialmente en la resolutividad anticipativa, puesto que en ella estriba la elección que deja en libertad para una esforzada continuidad y fidelidad. El que una posibilidad ya "sida" se haga tradición por vía reiterativa no deja al DASEIN en disposición de restaurar el pasado conectando ~~xxx~~ el presente con lo que ya aconteció. La reiteración de lo posible no es una recuperación del pasado ni una supeditación retroactiva del presente a lo que ya quedó superado en el tiempo. La reiteración que brota de un decidido proyectarse no se deja llevar del pasado para limitarse a reproducirlo tal como un día aconteció; es más bien respuesta, reacción o réplica a la posibilidad de la existencia que fué. Esta respuesta es de momento revocación de lo que hoy se actualiza como pasado. La reiteración, ni se abandona al pasado ni se vincula a un progreso: ambas actitudes le son de momento indiferentes a la auténtica existencia.

Hemos definido la reiteración como el modo de resolutividad que se decanta y transmite, y a través de la cual existe expresamente como destino el DASEIN. Pero si el destino, en su sentido individualizado, constituye la historicidad originaria del DASEIN, entonces la historia no tiene su centro de gravedad en el pasado, ni en un hoy conectado con ese pasado, sino en el auténtico gestarse de la existencia, que brota del futuro del DASEIN. La historia, en cuanto modo de ser del DASEIN, se halla tan esencialmente arraigada en el futuro, que la muerte, en cuanto posibilidad característica del DASEIN, proyecta la existencia hacia su derrelicción de hecho, y así le presta al pasado, al "sido", su peculiar primacía en lo histórico. El auténtico estar a la muerte, es decir, la finitud de la temporalidad, es el fundamento latente de la historicidad del DASEIN. El DASEIN no se torna histórico en virtud de la reiteración, sino que, por ser histórico en cuanto que es temporal, puede



reiterativamente reasumirse en su historia. Para ello no ha menester aún de la historiografía.

A este anticipativo entregarse al "ahí" del momento, actitud implicada en la resolutiveidad, lo denominamos destino, ceñido más bien al ámbito individual, y que contribuye a fundamentar ese destino común, en el que comprendemos el gestarse del DASEIN en convivencia con los otros. Este destino común forjado con los individuales puede franquearse abiertamente en la reiteración por su arraigo en la herencia transmitida. La reiteración es la que le patentiza al DASEIN su propia historia. El propio acontecer y su apertura, la apropiación de esta franqueabilidad, se fundan existencialmente en que el DASEIN, como temporal, está extáticamente abierto.

Lo que hasta aquí, ateniéndonos al acontecer acusado en la resolutiveidad anticipativa, hemos caracterizado como historicidad, es lo que denominamos genuína historicidad del DASEIN. Escrutando los fenómenos de la tradición y la reiteración, radicados en el futuro, se advierte claramente por qué el acontecer de la auténtica historia tiene su centro de gravedad en el "haber sido". Sin embargo, sigue más problemático todavía el enigma de cómo este acontecer, en cuanto destino, haya de constituir la trayectoria íntegra del DASEIN desde su nacimiento hasta su muerte. ¿Qué esclarecimiento cabe aquí lograr al remontarnos a la resolutiveidad, a la capacidad y ánimo de decisión? ¿Una decisión, en todo caso, es algo más que una vivencia singular en el curso del conjunto de las vivencias? ¿Constará, ese conjunto del propio acontecer, de una secuencia ininterrumpida de decisiones? ¿A qué se debe que el problema de la constitución de la trayectoria vital no halle una respuesta satisfactoria? ¿No será que, al cabo, la investigación se precipita a dar esa respuesta sin haber examinado previamente la legitimidad de tal cuestión? Del curso de la analítica existencial recorrido hasta aquí nada ha quedado tan claro como el hecho de que la ontología del DASEIN sucumbe una y otra vez a las seducciones de la concepción vulgar del "ser". Metodológicamente el único modo de evitarlo es indagar el origen de la cuestión de la constitución de la trayectoria conjunta del DASEIN, cuestión que suele presentarse como "evidente", y determinar en qué horizonte ontológico se mueve.

Si la historicidad es inherente al ser del DASEIN, histórico habrá de ser también el existir inauténtico. ¿Será esta historicidad



inauténtica la que lleva a cuestionar la "trayectoria conjunta de la vida", obstruyendo el acceso a la auténtica historicidad y a su genuína continuidad y coherencia? Sea de ello lo que fuere, para completar la exposición del problema ontológico de la historia no podemos menos de considerar la historicidad inauténtica del DASEIN.

& 75.- La historicidad del DASEIN y la Historia universal.

En principio y de ordinario el DASEIN se comprende desde todo aquello con que se encuentra en el mundo circunstante, desde todo lo que es objeto de su circunspección y cuidado. Esta comprensión no es un mero tomar conciencia de sí, toma de conciencia que acompaña a cualesquiera actividades y actitudes del DASEIN, sino que es un proyectarse sobre cada posibilidad del ser-en-el-mundo, un existir según tal posibilidad. Así el comprender, en cuanto sentido práctico, es también un constitutivo de la existencia inauténtica del "Man". Lo que se nos depara en los cauces generales de la convivencia y es objeto del cuidado y la preocupación cotidianos no son tan sólo útiles y obras, sino cuanto ello implica y determina: negocios, empresas, acontecimientos, incidentes, accidentes, contratiempos, desgracias. El "mundo" es a un tiempo suelo y escenario, y, como tal, media en el ir y venir de la cotidianidad. En las pautas generales de la convivencia nos las tenemos con los otros dentro de ese tránsito en el que se engolfa el yo inmerso en el "Man". Se sabe, se expone, se explica, se ayuda y fomenta, se lucha, se recuerda, se olvida, todo ello mirando primordialmente a lo que priva y a lo que resulta de ese repertorio de actitudes. Progreso, estancamiento, mudanza, balance definitivo del DASEIN individual, todo eso lo calculamos en principio por la marcha, la situación, el cambio y la disponibilidad de aquello que es objeto del cuidado. Por trivial que parezca la referencia o la apelación a la comprensividad cotidiana del DASEIN, ontológicamente esta comprensión dista mucho de ser diáfana. Pero ¿por qué no definir la continuidad de la trayectoria del DASEIN por el objeto de su cuidado y sus vivencias? ¿Los útiles, las obras, la tarea, todo aquello en que anda el DASEIN, no pertenece también a la historia? ¿Acaso el acontecer y el gestarse de la historia es tan sólo el aislado transcurrir de las "corrientes vivenciales" en la singularidad de cada sujeto?



En realidad la historia no es ni la sucesión dinámica de los cambios y alteraciones de los objetos, ni una cadena, flotante en el vacío, de las vivencias de los distintos sujetos. ¿Estribaré entonces el gestarse de la historia en el ensamblaje del sujeto y el objeto? Si nos remitimos a esta conexión habremos de preguntarnos por la índole de tal engarce, en el supuesto de que ésta sea la base del acontecer histórico, lo que en el fondo acontece. La tesis de la historicidad del DASEIN no dice que lo histórico sea el sujeto al margen del mundo, sino el ente que existe siendo-en-el-mundo. El gestarse de la historia es un gestarse del ser-en-el-mundo. La historicidad del DASEIN es esencialmente historicidad del mundo, historicidad que, por fundada en la temporalidad horizontal-extática, es inherente a la maduración de esa temporalidad. En cuanto existente de hecho, el DASEIN ha de habérselas con todo lo que va descubriendo en el mundo. Con la existencia del ~~xxxxxxx~~ histórico ser-en-el-mundo queda implicado en la historia del mundo lo a mano y lo simplemente subsistente. Útiles y obras, los libros por ejemplo, tienen su destino; monumentos e instituciones, su historia.

Ahora bien, la naturaleza es también histórica: no en el sentido en que empleamos el término al hablar de "Historia natural" (1), sino como paraje y panorama, base de residencia, colonización o explotación, campo de batalla, sede del culto. Estos entes del mundo son, en cuanto tales, históricos, no meros "exteriores" que se limiten a acompañar o ambientar la historia "interior" del "alma". A estos entes los denominamos "mundi-históricos". Importa aquí tener en cuenta la doble acepción de la expresión "Historia universal", ontológicamente entendida: de un lado significa el acontecer y la marcha del mundo en su compenetración esencial con el DASEIN; pero al propio tiempo, dado que con el mundo existente de hecho descúbrese cuanto hay en él, significa también el acontecer de cuanto queda a mano y de cuanto subsiste. El mundo histórico lo es de hecho tan sólo en cuanto mundo de los entes que hay en él. Lo que sucede con los útiles y las obras como tales tiene un tipo de movilidad peculiar

=====

(1) Por lo que respecta a la cuestión del deslinde ontológico del acontecer de la naturaleza frente al dinamismo de la historia, vide las consideraciones, por largo tiempo infravaloradas, de F. Gottl en "Die Grenzen der Geschichte" (1904).



que hasta ahora permanece oscura. Por ejemplo, un anillo regalado y llevado no es mero objeto de cambios de lugar. El dinamismo de cuanto ocurre con él no cabe concebirlo como simple movimiento reducido a esos desplazamientos. Observación, ésta, aplicable a cualesquiera acontecimientos y procesos históricos en el ámbito del mundo, incluso en cierto modo a las "catástrofes de la naturaleza".

Aparte de que ello rebasaría los cauces de nuestro tema, aquí no podemos abordar la cuestión de la estructura ontológica del gestarse histórico del mundo; tanto menos cuanto que nos proponemos examinar el enigma ontológico del dinamismo del acontecer histórico en general. De lo que se trata es de acotar el ámbito de fenómenos mentados ontológicamente al hablar de la historicidad del DASEIN. Dada la trascendencia del mundo, basada en la temporalidad, en el gestarse del ser-en-el-mundo se da ya objetivamente lo mündicamente histórico, al margen de la consideración historiográfica. El DASEIN, al enfrascarse en el objeto de su cuidado y preocupación, comprende en principio su historia dentro de la historia del mundo. Y como, además, la comprensión vulgar del "ser" lo capta indiferentemente como mera presencia o subsistencia, el ser de lo histórico-mündico es experimentado e interpretado en el sentido de algo que sobreviene, que se presenta y desaparece. Y como el sentido del "ser" en general se estima, sin más, "evidente", la cuestión de la índole de lo histórico-mündico y del dinamismo del acontecer en general acaba considerándose un mero juego de palabras prolijo, pedantesco y estéril.

El DASEIN cotidiano viene a dispersarse en la diversidad de cuanto "pasa" a diario. Las circunstancias y coyunturas a cuya expectativa se mantiene tácticamente el cuidado son las que forjan el destino. Partiendo del objeto del cuidado, el DASEIN en su existencia inauténtica se traza su historia. Y como para ello, ajetreado en sus "negocios", ha de comenzar por recogerse de la dispersión y disgregación de cuanto "pasa" reintegrándose en sí mismo, no conoce otro horizonte de comprensión de la historicidad que el inauténtico, y plantea el problema de la continuidad coherente del DASEIN como continuidad de vivencias del sujeto, entendidas como presencia. La posibilidad de dominar el horizonte de esta cuestión depende de la irresolutividad que caracteriza esencialmente la inestabilidad del "mismo".





Con ello descúbrese la raíz del problema de la continuidad del DASEIN en el sentido del encadenamiento unitario de vivencias entre el nacimiento y la muerte; raíz que delata asimismo su incompatibilidad con una interpretación existencial originaria del acontecer integral del propio DASEIN. El predominio de este horizonte "natural" de la cuestión explica a su vez por qué parece como si precisamente la historicidad auténtica del DASEIN - destino y reiteración - fuese incapaz de ofrecer la base fenoménica para configurar como problema ontológicamente fundado aquello que en el fondo nos planteamos al plantear la cuestión de la trayectoria conjunta y coherente de la vida.

Cuestión que no estriba en preguntarnos cómo y de dónde logra el DASEIN la unidad de esa trayectoria para ir ensamblando las vivencias, sino en virtud de qué modo de su propio ser no se pierde de suerte que haya de recogerse desde esa dispersión y rescatar la unidad capaz de abarcar aquel conjunto. La despersonalización en el "Man" y en lo "mundi-histórico" se nos reveló ya como fuga ante la muerte, fuga que manifiesta el "estar a la muerte" como una determinación fundamental del cuidado. La resolutividad anticipativa trae este "estar a la muerte" a la existencia auténtica. Pero el acontecer, el gestarse de esa resolutividad, el reiterar tradicional de una herencia de posibilidades, yendo a su encuentro, lo hemos interpretado como auténtica historicidad. ¿Consistirá en ésta la extensión y comprensión originarias de la existencia en su conjunto, una extensión orientada y segura, no necesitada de acoplamientos? La resolutividad del "sí mismo" frente a la dispersión es de suyo la dilatada estabilidad y coherencia con que el DASEIN, en cuanto destino individual, mantiene insertos en su existencia el nacimiento y la muerte y la trayectoria entre ambos cabos, de suerte que en esa estabilidad el DASEIN se atiene de momento a lo histórico-múndico de cada situación. En la reiteración de las posibilidades ya "sidas" al filo del destino individual, el DASEIN se retrotrae al pasado inmediato, es decir, a lo temporalmente extático. Pero con este depararse tal herencia el "nacimiento" es asumido retroactivamente en la existencia desde la posibilidad irrebasable de la muerte: con lo que la existencia asume libre de ilusiones la derrelicción del propio "ahí".



La resolutiveidad constituye la fidelidad de la existencia a su propia identidad. En cuanto resolutiveidad presta a la angustia, la fidelidad es al propio tiempo el posible respeto a la única autoridad que puede tener un existir libre ante las coyunturas reiterables de la existencia. Mal se entendería ontológicamente la resolutiveidad si se pensara que su efectividad como vivencia dura lo que dure el acto de decisión. En la resolutiveidad late esa estabilidad existencial que, conforme a su esencia, se ha anticipado a todo posible momento que venga a surgir de ella. La resolutiveidad, en cuanto destino individual, es libertad para abandonar una determinada decisión buscando el acomodo a las situaciones. Esto no rompe la continuidad de la existencia, sino que la confirma de momento. Esta coherencia y constancia no fragua por ni desde una secuencia de "instantes", sino que son éstos los que brotan de la ya dilatada temporalidad de la reiteración proyectada desde el pasado con miras al futuro.

En cambio, en la historicidad inauténtica late la prolongación o extensión originaria del destino individual. Inestable en cuanto hibridación del yo en el "Man", el DASEIN hace presente su "hoy". Espectante de la novedad inmediata, ha olvidado ya lo antiguo. El "Man" rehuye la opción. Ciego para las posibilidades, es incapaz de reiterar lo "sido", limitándose a recibir y retener los restos efectivos de lo que fué en el curso histórico del mundo, los vestigios y los despojos y las noticias que de ellos queden por ahí. Perdido en la actualización del hoy, comprende el pasado desde el presente. En contraste, la temporalidad de la historicidad auténtica es, como mirada reiterativa que va al encuentro, una desactualización del hoy y un deshacerse de los usos y maneras del "Man". La existencia histórica inauténtica busca, bajo la carga de un pasado que quedó atrás en la penumbra, incognoscible ya para ella misma, lo moderno. La historicidad auténtica entiende la historia como "retorno" de lo posible, y por ello sabe que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia se le franquea de momento al filo del destino individual en decidida reiteración.

La interpretación existencial de la historicidad del DASEIN, al menor descuido, se hunde de continuo en las sombras. Aquí la oscuridad es tanto menos superable cuanto que ni siquiera aparecen claras las líneas de un planteamiento adecuado de la cuestión, y en



todas ellas tropezamos con el enigma del "ser" y, según ya quedó patente, del movimiento. Con todo, cabe aventurar un esbozo de la génesis ontológica de la historiografía como ciencia partiendo de la historicidad del DASEIN. Esta proyección nos abre el camino para dilucidar y perfilar la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía. (Vide & 6).

& 76.- La génesis existencial de la historiografía partiendo de la historicidad del DASEIN.

Es obvio que la historiografía, como toda ciencia, depende realmente en cada caso de la "concepción del mundo" imperante. Pero, más allá de este hecho, hay que indagar la posibilidad ontológica de la radicación de las ciencias en la constitución del ser del DASEIN. Esta radicación y génesis no aparece muy clara, y nuestro análisis habrá de limitarse a detectar a grandes rasgos el entronque existencial de la historiografía para contemplar con mayor claridad la historicidad del DASEIN y sus raíces en la temporalidad.

Si el ser del DASEIN es fundamentalmente histórico, toda ciencia habrá de acomodarse a ese histórico gestarse. Pero la historiografía presupone de un modo peculiar y eminente tal historicidad del DASEIN.

Cabría demostrarlo, por de pronto, observando que la historiografía, en cuanto ciencia de la historia del DASEIN, ha de presuponer como su posible objeto el ente originariamente histórico. Ahora bien, no basta contar con la historia para que un objeto historiográfico sea accesible; y, por otra parte, el conocimiento historiográfico no es propiamente tal por el mero desarrollo histórico del comportamiento del DASEIN, sino que la apertura historiográfica de la historia, se cumpla o no se cumpla de hecho, hállase de suyo radicada por su estructura ontológica en la historicidad del DASEIN. Esta vinculación es la que mentamos al registrar la génesis existencial de la historiografía partiendo de la historicidad del DASEIN. Metodológicamente el esclarecimiento de esta vinculación significa un proyectar ontológicamente la idea de historiografía desde la historicidad del DASEIN. Bien entendido que no se trata de "abstraer" el concepto de historiografía partiendo de la orientación y de los planteamientos actuales de la ciencia y ajustándose a ellos. Porque, si



lo consideramos a fondo, ¿qué garantía tenemos de que tal proceder responda efectivamente a las auténticas posibilidades originarias de la historiografía? Y aun dando que así fuere, cuestión que no vamos a decidir ahora, ese concepto sólo podría de hecho "descubrirse" al hilo de la idea ya comprendida de historiografía. Y, a la inversa, la idea existencial de historiografía no queda más justificada por el hecho de que el historiógrafo atestigüe la congruencia de su comportamiento efectivo con dicha idea; como tampoco tal idea resultará falsa por el hecho de que el historiógrafo niegue, desmienta o ponga en entredicho esa congruencia.

La idea de la historiografía como ciencia implica la conciencia de haber asumido como tarea peculiar la exploración del ente histórico. Toda ciencia se constituye primordialmente por y a través de la tematización. Aquello que precientíficamente conocemos en el DASEIN, su abierto ser-en-el-mundo, queda proyectado sobre su ser específico. Con esta proyección se delimita la región de lo existente, se orienta metodológicamente el acceso, y la estructura conceptual de la interpretación logra su previa traza. Si ahora, dejando al margen la cuestión de una posible "historia del presente", consideramos como tarea de la historiografía la penetración del pasado, la tematización historiográfica de la historia sólo será posible a condición de que ese pasado esté ya en todo caso franqueable. Y aun prescindiendo totalmente de si se cuenta con fuentes bastante claras para una actualización historiográfica del pasado, es de todo punto necesario que el camino hacia ese pasado esté expedito para remontarnos historiográficamente hasta él. El que lo esté, y cómo pueda llegar a estarlo, dista mucho de ser una cuestión clara.

Pero, en cuanto que el ser del DASEIN es histórico, es decir, en cuanto que está abierto en su pasado en virtud de una temporalidad horizontal-extática, tiene vía libre la tematización del pasado realizable en la existencia. Y dado que el DASEIN, y sóloamente él, es originariamente histórico, lo que la tematización historiográfica ofrece como posible objeto de investigación ha de ajustarse ineludiblemente a la índole del DASEIN ya "sido" ahí. Con el DASEIN efectivo como ser-en-el-mundo, hay también historia universal. Si desaparece el DASEIN, el mundo se hunde en el pasado, sin que para esto sea óbice el que aquello que un día estuvo disponible en el mundo no haya desaparecido todavía, de suerte que el presente puede



aún encontrarlo ahí historiográficamente como algo que sobrevive de ese mundo pasado.

Los restos, monumentos, ~~documentos~~ documentos todavía presentes, constituyen un material disponible para franquear concretamente el acceso al DASEIN ya "sido". Pueden convertirse en material historiográfico precisamente porque, conforme a su propia índole, tienen carácter histórico-múndico. Y de hecho se convierten en cuanto que son comprendidos de antemano en razón de su adscripción al mundo. El mundo ya proyectado se determina mediante la interpretación del material histórico-múndico conservado. El acopio, examen y comprobación de ese material no es lo que activa el retorno al pasado; tal retorno lo presupone ya el ser histórico respecto del DASEIN que fué, es decir, la historicidad de la existencia del historiógrafo. Esta viene a fundamentar existencialmente la historiografía como ciencia hasta en sus más insignificantes manifestaciones y actuaciones. (1).

Si la historiografía, en este sentido, radica en la historicidad, desde ahí habrá que determinar cuál sea propiamente el "objeto" de la historiografía. La delimitación de su temática originaria habrá de hacerse ajustándonos a la auténtica historicidad y a la correspondiente apertura a lo "sido" ahí, es decir, recurriendo a la reiteración y evocación. Estas comprenden al DASEIN ya "sido" ahí en su propia posibilidad y coyuntura ya "sida". El que la historiografía surja de la genuína historicidad significa entonces que la tematización primordial del objeto historiográfico proyecta ese DASEIN ya "sido" sobre su más auténtica posibilidad existencial. ¿Quiere esto decir que la historiografía tiene por tema propio lo posible? ¿No depende todo su sentido de los "hechos", de la realidad tal como efectivamente fué?

Pero ¿qué significa al cabo la "efectividad" del DASEIN? Si propiamente el DASEIN sólo se realiza en la existencia, su efectividad estribará en el decidido proyectarse hacia una posibilidad que él ha elegido. Ahora bien, lo propia y efectivamente "sido" ahí es entonces la posibilidad existencial en que de hecho fraguaron el destino individual y el colectivo y la historia universal. Puesto que  
=====

(1) Sobre la constitución del comprender historiográfico vide E. Spranger: "Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie", en "Festschrift für Joh. Volkelt, 1918, p.357 y ss.



la existencia en cada caso sólo es en cuanto "derrelicta", la historiografía franqueará tanto más afondo la callada fuerza de lo posible cuanto más sencilla y concretamente comprenda y se limite a exponer el ser "sido" en-el-mundo partiendo de su posibilidad.

Cuando la historiografía, brotando de la auténtica historicidad, desvela la reiteración y evocación del DASEIN ya "sido" en sus posibilidades, ha patentizado ya, en lo que una vez pasó, lo "universal". La cuestión de si el objeto de la historiografía es tan sólo la sucesión de acontecimientos singulares que ocurrieron un día, o son también las "leyes", adolece de desenfoque ya en su planteamiento: porque ese objeto no es ni lo sucedido una vez ni cierto vago universalismo montado sobre esa sucesión, sino la posibilidad que de hecho ha existido. Posibilidad que no resulta evocada como tal, es decir, comprendida historiográficamente, si la desvirtuamos reduciéndola a un desvaído paradigma ultratemporal.

Sólo una historicidad genuína, efectiva, es capaz, en cuanto resuelto destino, de franquear la historia "sida" ahí, de suerte que en la evocación la fuerza de lo posible irrumpa en la existencia conforme a su sentido de futuro. De ahí que la historiografía no parta en modo alguno del presente, de lo que solamente es efectivo hoy - como tampoco parte del presente la historicidad del DASEIN ahistoriográfico - para desde ahí remontarse mediante tanteos hacia el pasado, sino que la apertura historiográfica madura también desde el futuro. La selección de aquello que debe constituir el posible objeto de la historiografía queda ya hecha en la elección existencial de la historicidad del DASEIN, raíz y base única de la historiografía.

La apertura historiográfica del pasado, basada en la reiteración al filo del destino individual, dista tanto de ser "subjetiva", que en realidad resulta la única garantía de "objetividad" historiográfica, puesto que la objetividad de una ciencia se calibra ante todo por su capacidad para ofrecerle paladínamente a la comprensión el correspondiente ente temático en su ser originario. La "validez universal" de los módulos, y las pretensiones de universalidad exigidas por el "Man" y por su comprensividad, en ninguna ciencia resultan menos viables como criterios de "verdad" que en la auténtica historiografía.



Precisamente porque el tema central de la historiografía es en cada caso la posibilidad de la existencia "sida" ahí, y ésta existe de hecho ~~xxxx~~ siempre en la historia del mundo (universal), puede exigirse a sí misma una orientación inexorable conforme a las "realidades". De ahí las múltiples ramificaciones de la investigación, que hace objeto <sup>de</sup> su tarea la historia de los útiles, de las obras, de la cultura, del espíritu, de las ideas. La historia, en sí misma y en cuanto se convierte en tradición, es objeto de una interpretatividad peculiar que tiene ya su propia historia, de modo que la historiografía avanza regularmente hacia aquello que ha sido a lo largo de la historia de la tradición. Por ello la investigación historiográfica concreta puede mantenerse en cada caso dentro de una cambiante cercanía respecto de su propia temática. El historiador que de antemano se proyecta sobre la concepción del mundo en tal o cual época no ha demostrado aún con esto que su comprensión del objeto sea propiamente histórica, y no meramente estética. Y, por otra parte, la existencia de un historiador que se limita a sacar a la luz las fuentes puede estar determinada por una auténtica historicidad.

De ahí también que el predominio de un singular interés historiográfico por las culturas más remotas y primitivas tampoco prueba de suyo la auténtica historicidad de un "tiempo". Al cabo la aparición de un problema como el del "historismo" es el signo más claro de una historiografía que trata de extrañar al DASEIN de su genuína historicidad: historicidad que no ha menester necesariamente de la historiografía. Las épocas ahistoriográficas no son, como tales, ahistóricas.

La posibilidad de que la historiografía redunde en pro o en contra de la "vida" se basa en que la vida es histórica en la raíz misma de su ser; y, según esto, en cuanto existente de hecho, se ha decidido ya en cada caso por la historicidad auténtica o por la inauténtica. En la segunda de sus "Consideraciones intempestivas" (1874) Nietzsche ha reconocido y declarado con inequívoca penetración lo esencial sobre "el provecho y el daño que la historiografía puede reportarle a la vida". El distingue tres tipos de historiografía: la monumental, la de los anticuarios y la crítica, sin justificar esta división tripartita ni el fundamento de su unidad. Tal división está ya prefijada por la historicidad del DASEIN, historicidad que permite asimismo comprender hasta qué punto la auténtica historiografía ha de unificar de hecho concretamente esas tres posibilidades o modalidades. No es casual la



división que apunta Nietzsche. El comienzo de su "Consideración" ya da a entender que comprendía más de lo que expresaba.

El DASEIN sólo puede ser histórico en virtud de su temporalidad. Esta madura en la unidad del horizonte de sus éxtasis. El DASEIN existe como advenidero en cuanto franquea decidido una posibilidad elegida. Volviendo entonces sobre sí, ábrese a las posibilidades "monumentales" de la existencia humana. La historiografía a que da lugar esa historicidad es "monumental". El DASEIN, en cuanto "sido", se halla confiado y a merced de su condición de derrelicto. Y en la reiterativa o evocadora apropiación de lo posible se halla asimismo bosquejada la posibilidad de la respetuosa conservación de la existencia ya "sida" ahí, existencia en la que se manifiesta la posibilidad asumida. En cuanto monumental, la auténtica historiografía es "anticuaria". El DASEIN se ajusta al tiempo en la unidad del futuro y el pasado como presente. El presente, como instante, o como "mirada", franquea propiamente el hoy. Pero en la medida en que el hoy es interpretado por una comprensión que evoca con sentido de futuro una determinada posibilidad de existencia, la auténtica historiografía conviértese en desactualización del hoy. La historiografía monumental-anticuaria es de suyo una crítica del "presente". La auténtica historicidad es el fundamento de la posible unidad de los tres modos de la historiografía. Pero la base del fundamento de la auténtica historiografía es la temporalidad en cuanto sentido existencial del cuidado.

La exposición concreta del origen histórico-existencial de la historiografía realízase en el análisis de la tematización que constituye esta ciencia. La tematización historiográfica tiene su pieza clave en el desarrollo de la situación hermenéutica que se franquea cuando el DASEIN penetra decididamente en lo que ha sido ahí. La posibilidad y la estructura de la verdad historiográfica hay que exponerlas partiendo de la auténtica apertura ("verdad") de la existencia histórica. Pero como los conceptos básicos de las ciencias historiográficas, **ya** conciernan a sus objetos, ya a sus métodos, son conceptos que afectan a la existencia, la teoría de las ciencias del espíritu presupone una interpretación temáticamente existencial de la historicidad del DASEIN. Esta interpretación es la meta a la que tiende constantemente la investigación de G. Dilthey, y que se nos ofrece aún con más penetrante claridad a través de las ideas del Conde Yorck de Wartenburgo.





& 77.- Conexión de nuestra exposición del problema de la historicidad con las investigaciones de G. Dilthey y con las ideas del Conde Yorck.

La exposición y el análisis que hemos hecho del problema de la historicidad son fruto de la obra de Dilthey, y hallan su confirmación y consolidación en las tesis del Conde Yorck formuladas a través de sus cartas a Dilthey. (1)

La imagen de Dilthey, todavía hoy muy difundida, es la de un exquisito intérprete de la historia del espíritu, sobre todo en su vertiente literaria, que se esforzó por deslindar las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, asignando un destacado papel a la historia de aquéllas y a la Psicología, y dejando diluirse el conjunto en una "filosofía de la vida" cuyo fondo es relativista. Para una consideración superficial esa imagen es hasta cierto punto fiel, pero se le escapa la sustancia: encubre más de lo que muestra.

Esquemáticamente la labor investigadora de Dilthey abarca tres sectores: 1.-Estudios en torno a la teoría de las ciencias del espíritu, incidiendo en su diferenciación respecto de las ciencias de la naturaleza. 2.- Investigaciones sobre la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado. 3.-Ensayos de una psicología que comprenda y exponga en su integridad la realidad humana. Estas investigaciones - teoría de la ciencia, historia de la ciencia y psicología hermenéutica - se compenetrán y entrecruzan de continuo. Cualquiera de los tres enfoques que predomine, las otras direcciones intervienen como motivaciones y caminos. Lo que esto pueda traer de disonancia y extorsión, de inseguridad y de tanteo, responde a la elemental inquietud que mira a una meta unitaria: lograr una comprensión filosófica de la "vida", y afianzarla basándola hermenéuticamente en la "vida misma". Todo ello se centra en la "psicología", que debe captar la "vida" en la continuidad histórica de su desarrollo y operatividad, como el modo en que el hombre es, en cuanto posible objeto y raíz primordial de las ciencias del espíritu. La hermenéutica es la autoexplicación de este comprender, y subsidiariamente es la metodología de la historiografía.

=====

(1) Vide "Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897" Halle a.d.S. 1923



Debido a ciertas discusiones coetáneas, que hicieron derivar sus propias investigaciones sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu hacia el campo de la teoría de la ciencia, Dilthey orientó frecuentemente sus trabajos en esta dirección. La "Lógica de las ciencias del espíritu" es para él tan poco central como su "psicología", que aspira a ser "tan sólo" una corrección de la ciencia positiva de lo psíquico.

La verdadera tendencia filosófica de Dilthey en la correspondencia con su amigo el Conde Yorck la declara éste inequívocamente al expresar, subrayando las palabras, "el interés que compartimos por comprender la historicidad". (Vide Ob. cit. pág. 185). La asimilación de las investigaciones diltheyanas, ahora ya asequibles en toda su extensión, requiere la continuidad y concreción de una discusión a fondo, y no es éste el lugar para examinar ampliamente los problemas que le estimularon y cómo sintió él ese estímulo. (1). En cambio, cabe caracterizar provisionalmente algunas de las ideas centrales del Conde Yorck a través de una selección de textos muy significativos de su epistolario.

La tendencia de Yorck, que se advierte muy viva en este contacto con la problemática y la obra de Dilthey, muéstrase precisamente en su actitud respecto del objetivo de la disciplina fundamental: la psicología analítica. A propósito de la disertación académica de Dilthey: "Ideas sobre una Psicología descriptiva y analítica" (1894) escribe Yorck: "La conciencia y el conocimiento de sí mismo como medio primario de conocimiento, y el análisis como método primordial del conocimiento, quedan definitivamente fijados. Partiendo de ahí, fórmulanse ciertas proposiciones que cada cual puede comprobar. Pero no se ha llegado a una solución crítica, a una explicación, y por tanto tampoco se ha logrado una refutación intrínseca de la psicología constructiva y de sus postulados". ("Briefwechsel..."pág.177). "...El prescindir de un análisis crítico y de un esclarecimiento psicológico de la procedencia en sus pormenores y en conjunto, está ligado, a mi

=====

(1) Poderosa razón, además, para renunciar a ello es que debemos a G. Misch una exposición del pensamiento de Dilthey atenta a sus tendencias centrales, exposición de la que no cabe prescindir al examinar su obra. Vide W. Dilthey: "Gesammelte Schriften" T.V (1924), Prefacio, págs. VII-CXVII.



parecer, al concepto y al puesto y función que usted le asigna a la teoría del conocimiento" (Ibid. p.177). "La explicación de haberlos dejado al margen - que queda bien sentada con toda claridad - sólo la da una teoría del conocimiento. Esta debe dar cuenta de la adecuación de los métodos científicos, tiene que fundamentar la metodología, mientras que ahora se toman a los distintos campos sus respectivos métodos de una manera que no puedo menos de estimarla caprichosa, al buen tuntún" (Ibid. p.179).

Esta exigencia o demanda de Yorck - en el fondo, la de una lógica previa a las ciencias y dispuesta a dirigir las, como la lógica platónica y aristotélica - implica la tarea de poner de manifiesto positiva y radicalmente la diversa estructura categorial del ente naturaleza y del ente que es historia (del DASEIN). Entiende Yorck que las investigaciones de Dilthey "no acentúan bastante la diferencia genérica entre <sup>lo</sup> óntico <sup>y lo</sup> histórico" (Ibid. p.191). "Sobre todo, al postular como método de las ciencias del espíritu el comparativo. Aquí discrepo de usted...La comparación es siempre estética, aferrada a la forma. Windelband asigna formas a la historia. Su concepto de tipo en la historia es absolutamente interno: se trata de caracteres, no de formas. Para Windelband la historia es una sucesión de imágenes, de figuras individuales; es exigencia estética. Para el cultivador de la ciencia de la naturaleza, al lado de la ciencia como una especie de medio humano de sosiego y equilibrio, sólo queda el goce estético. Su concepto de historia (el de Dilthey) es, en cambio, el de una conexión de fuerzas, de unidades de fuerza, a las que sólo en sentido traslaticio cabría aplicar la categoría de figura". (Ibid. p.193).

Desde su certero instinto para percibir la "diferencia entre lo óntico y lo histórico" Yorck reconoce cuán fuertemente se mantiene aún la investigación histórica tradicional en el plano de unas "determinaciones puramente oculares" que apuntan a lo corporal y figurativo" (p.192). "Ranke - advierte en la pág. 60 - es un gran visual; para él lo que ha desaparecido ya no puede convertirse en realidades...Su modo de concebir la historia explica que redujera la materia histórica a lo político. Y esto es lo que resulta dramático". "Las modificaciones que se han producido en el curso del tiempo no me parecen esenciales, y por eso prefiero aplicar otros criterios de valoración. Así, por ejemplo, para mí la denominada "Escuela histórica" no pasa de ser



una corriente secundaria dentro de la misma cuenca, un simple miembro representativo de una vieja e ininterrumpida antítesis. El nombre mismo tiene algo de engañoso. Aquella Escuela no era en absoluto histórica, sino anticuaria y estética en su modo de construir, cuando dominaba el mecanicismo. Por ello lo que hizo fué tan sólo aportar metodológicamente cierto sentido común y cierto sentimiento <sup>de lo</sup> colectivo al método racionalista". (P. 68)

"Estamos - escribe en la pág.61 - ante el auténtico filólogo, para quien la historiografía es un arca de antigüedades. Allí donde no hay nada palpable, a donde se llega sólo mediante una viva trasposición psíquica, esos señores no alcanzan. Son en lo más hondo de su ser cultivadores de las ciencias naturales, y cuando falta la experimentación tórnanse más escépticos todavía. Hay que mantenerse totalmente alejado de ese cotilleo menudo que lleva la cuenta, por ejemplo, de las veces que Platón anduvo en la Magna Grecia o en Siracusa. Ahí no hay nada vital. Esa manera superficial, cuya revisión crítica hube de hacer, acaba en un tremendo interrogante y constituye una vergüenza frente a las grandes realidades de un Homero, de un Platón, del Nuevo Testamento. Todo lo verdaderamente real se convierte en esquema cuando es considerado como "cosa en sí", cuando no es experimentado y vivido." "Estos cientifistas se mantienen frente a las fuerzas de la época como se mantenía la refinada sociedad francesa frente al movimiento revolucionario de su tiempo. Aquí, como allí, nos tropezamos con el formalismo, con el culto a la forma. Las determinaciones de relación y proporción son ya la última palabra de la sabiduría. A mi entender, semejante orientación y mentalidad cuenta naturalmente con una historia todavía no escrita. La falta de base, en cuanto al pensamiento y a la creencia, que acusa esa mentalidad - epistemológicamente una actitud metafísica - es un producto ~~histórico~~ ~~histórico~~. (Ibid. p.39).

"Las oscilaciones provocadas por un principio excéntrico que hizo surgir hace más de cuatro siglos una nueva época me parecen haberse extendido y nivelado hasta el extremo de que el conocimiento diríase que ha llegado a anularse a sí mismo, y el hombre se nos ofrece desgajado, extrañado de sí hasta el punto de no verse tampoco a sí mismo. El hombre moderno, es decir, a partir del Renacimiento, está ya listo para ser enterrado" (p.83). En cambio, "toda historia ~~verdadera~~ ~~verdadera~~ ramente viva, que no sea mero espejismo de vida, es crítica". (p.19).



"Pero el conocimiento histórico es en su mejor parte conocimiento de fuentes ocultas" (p.109). "Con la historia ocurre que lo principal no es lo espectacular y lo manifiesto. La naturaleza es invisible, como suele ser invisible lo esencial. Y así como se dice: "si estuvierais tranquilos llegaríais a ser fuertes", también resulta cierta la otra variante: "si os mantenéis callados y en sosiego, percibiréis, comprenderéis". (p.26). "Y entonces gozaría yo del plácido soliloquio y del trato con el espíritu de la historia. Este espíritu no se le presentó a Fausto en su celda, ni tampoco al maestro Goethe. Ni hubieran retrocedido espantados ante él, por grave e impresionante que fuera su aspecto, que es fraternal y familiar en otro sentido más profundo que aquél en que lo son los moradores del bosque y del campo. Aquí el esfuerzo acusa cierta analogía con la lucha de Jacob, que supone para el luchador una ganancia segura. Y de esto es de lo que primordialmente se trata." (p.133).

La clara visión del carácter fundamental de la historia como "virtualidad" la obtiene Yorck del conocimiento del carácter del propio ser del DASEIN humano, es decir, no lo obtiene por vía teórico-científica hacia el objeto de la consideración histórica: "...que lo dado física-psíquicamente no es - entendiendo aquí por "ser" la simple presencia natural - , sino que vive como punto germinal de la historicidad. Y un autoconocimiento que se dirija, no a un yo abstracto, sino a la plenitud de mí mismo, me encontrará determinado históricamente, como la física me reconoce determinado cósmicamente. Precisamente por mi naturaleza soy historia.!!..(p.71). Y Yorck, que había penetrado la inautenticidad de todas las determinaciones de relación y de los relativismos faltos de base, no duda en sacar las últimas consecuencias de esta visión de la historicidad del DASEIN: "Mas, por otra parte, dada la historicidad interna de la conciencia de mí mismo, una sistemática que se desentienda de la historia ~~apropiada~~ resulta metodológicamente inadecuada. Así como la fisiología no puede desentenderse de la física, tampoco la filosofía, precisamente por su carácter crítico, puede desentenderse de la historicidad... El mantenimiento de la propia personalidad y la historicidad son como la respiración y la presión atmosférica; y, por paradójico que esto suene, la no historización del filosofar me parece metodológicamente un residuo metafísico". (p. 69). "Porque filosofar es vivir, por eso - no se alarme usted - hay, a mi entender, una filosofía de la historia.



¡Quién pudiera escribirla! Una filosofía de la historia que, ciertamente, no es la concebida e intentada hasta ahora, la que usted ha denunciado de modo irrefutable. El planteamiento de la cuestión, tal como se ha venido haciendo, era falso, más todavía, imposible; pero no es el único planteamiento. No hay verdadero filosofar que no sea histórico. La escisión entre filosofía sistemática y exposición histórica ~~es~~ es esencialmente incorrecta." (p.251).

"El poder resultar práctica es en rigor la genuína justificación de toda ciencia. Pero la praxis matemática no es la única. La finalidad práctica de nuestra posición es la pedagógica en el más amplio y profundo sentido del término. Hé ahí el alma de toda auténtica filosofía, la verdad de Platón y de Aristóteles". (p.42). "Usted conoce mi tesis sobre la posibilidad de una Etica como ciencia. Pero siempre cabe llegar a hacer algo mejor. ¿Qué, <sup>y para quién,</sup> son realmente tales libros? Indices de índices, referencias de referencias. Lo único digno de consideración es el esfuerzo por llegar de la física a la ética" (p.73). "Si se concibe la filosofía como manifestación de la vida, no como espectoración de un pensamiento sin base - que parece tal porque la mirada se desvió del terreno de la conciencia -, la tarea resulta tan pobre en sus frutos como fatigosa y enmarañada en su elaboración. El andar libre de prejuicios es el supuesto, y este supuesto ya es difícil de lograr" (p.250).

Por cuanto él dice respecto de la especial dificultad de tales investigaciones, se advierte claramente que el propio Yorck emprendió el camino para llegar a distinguir categorialmente lo histórico ~~co~~ de lo óptico (ocular) y para elevar "la vida" al nivel de una comprensión científica adecuada. "El modo de pensar mecanicista-estético halla una más fácil expresión verbal, dado que la mayor parte de las palabras tienen una procedencia visual, cuyo análisis no sobrepasa el ámbito de lo intuitivo... En cambio, lo que penetra hasta el fondo de la vitalidad escapa a cualquier representación esotérica: de ahí que toda la terminología resulte incomprensible al vulgo y siga siendo simbólica e inevitable. La índole especial del pensar filosófico implica una especial expresión verbal". (p.70). "Pero usted conoce mi afición a la paradoja, afición que justifico considerando que la paradoja es rasgo e indicio de la verdad, y que la "communis opinio" nunca está en la verdad, pues no pasa de ser un poso elemental de comprensión a medias de generalidades que, comparadas con la verdad,



son como el vaho sulfuroso que deja tras sí el rayo. La verdad nunca es elemento. La función pedagógica del Estado debiera consistir en disolver esa opinión pública elemental y fomentar en lo posible, mediante la educación, la individualización del ver y del contemplar. Entonces, en vez de la llamada conciencia pública, radicalmente alienada, volverían a prevalecer las conciencias individuales, es decir, las conciencias." (p.249).

El interés por comprender la historicidad se encuentra ante la tarea de poner de manifiesto "la diferencia ~~éxixix~~ genérica entre lo óntico y lo histórico~~co~~". Con ello queda fijado el objetivo fundamental de la "filosofía de la vida". Pero la cuestión, tal como está planteada, requiere una radicalización a fondo. ¿Cómo captar filosóficamente y conceptualmente la historicidad en sus diferencias respecto de lo óntico, sino encauzando lo óntico y lo histórico hacia una unidad más originaria que haga posible la comparación y diferenciación? Esto sólo es factible advirtiendo claramente que:

- 1.-La cuestión de la historicidad es la cuestión ontológica de la constitución del ser del ente histórico.
- 2.-La cuestión de lo óntico es la cuestión ontológica de la constitución del ser de los entes que están ahí subsistentes en su más amplio sentido.
- 3.- Lo óntico es tan sólo un sector de lo existente. La idea del "ser" abarca lo óntico y lo histórico~~co~~, y esta idea es la que ha de "diferenciarse genéricamente".

No es casual que Yorck denomine al ente no histórico simplemente lo óntico. Ello es puro reflejo del dominio mantenido por la ontología tradicional que, radicada en el modo antiguo de plantear la cuestión del "ser", fija de modo fundamentalmente angosto la problemática ontológica. El problema de la diferenciación entre lo óntico y lo histórico~~co~~ sólo puede estudiarse como objeto de investigación asegurando previamente el hilo conductor mediante el esclarecimiento ontológico fundamental del problema del sentido del "ser" (Vide && 5 y 6 ). Queda ~~x~~ así claro el sentido en que la analítica temporal-existencial, preparatoria, del DASEIN intenta considerar el espíritu con que el Conde Yorck trata de cooperar a la obra de Dilthey.



CAPÍTULO SEXTO  
TEMPORALIDAD E INTRATEMPORALIZACIÓN COMO ORIGEN DEL CONCEPTO  
VULGAR DE TIEMPO.

& 78.- Insuficiencia del precedente análisis temporal del DASEIN.

Como prueba de que la temporalidad constituye el ser del DASEIN, y del modo de constituirlo, se mostró que la historicidad, en cuanto constitutivo del ser de la existencia, es en el fondo temporalidad. La interpretación del carácter temporal de la historia llevóse a cabo sin considerar el hecho de que todo acontecer transcurre "en el tiempo". A lo largo del análisis temporal-existencial de la historicidad se prescindió de la comprensión cotidiana del DASEIN, comprensión que de hecho concibe la historia tan sólo como un acontecer "intratemporal". Si la analítica existencial del DASEIN ha de esclarecerlo precisamente en su facticidad, habrá que justificar también explícitamente la interpretación temporal-óntica que se haga de la historia. El tiempo, en el que se encuentra lo existente, reclama un análisis a fondo, tanto más necesario cuanto que también los procesos naturales al margen de la historia están determinados "por el tiempo" y "a través del tiempo". Más elemental, sin embargo, que la circunstancia de que el "factor tiempo" intervenga en las ciencias de la historia y de la naturaleza, es el hecho de que el DASEIN, previamente a toda indagación temática, cuenta con el tiempo y se ajusta a él y por él se rige. Aquí sigue siendo decisivo este contar el DASEIN con su tiempo, previamente a cualquier uso de instrumentos para medirlo y a cualquier medición. Esto es lo que hace posible el hecho, por ejemplo, de usar relojes.

En su efectivo existir el DASEIN "tiene" o "no tiene" tiempo, según los casos. Uno "se toma tiempo", o "no dispone de tiempo", o "apura el tiempo". ¿Por qué se toma tiempo el DASEIN, y por qué puede "perderlo"? ¿De dónde toma el tiempo? ¿Qué relación guarda este tiempo con la temporalidad del DASEIN?

De hecho el DASEIN lleva cuenta del tiempo sin comprender existencialmente la temporalidad. Este comportamiento elemental de contar con el tiempo importa aclararlo antes de abordar la cuestión de qué significa esto de que el ente es "en el tiempo". Todo comportamiento del DASEIN debe ser interpretado desde su ser, o sea, desde la temporalidad. Hay que mostrar cómo el DASEIN, en cuanto temporal-





dad, madura o ajusta su comportamiento llevando y dando cuenta del tiempo. La caracterización de la temporalidad esbozada hasta aquí resulta, por tanto, no sólo insuficiente - al no haber considerado todas las dimensiones del fenómeno -, sino con graves lagunas, ya que la propia temporalidad implica eso que podemos denominar el tiempo mündico en el sentido estricto del concepto temporal-existencial del mundo. Lo que importa es comprender cómo es ello posible y por qué es necesario. Con lo cual quedará aclarada la noción vulgar del tiempo, el tiempo en que se ofrece el ente, y aclarada asimismo la intratemporalización, la inserción en el tiempo, la íntima maduración temporal de ese ente.

El DASEIN cotidiano, este DASEIN que se toma tiempo, que dispone de tiempo, en principio lo encuentra en todo aquello que, a la mano o a la vista, se le ofrece en el mundo. Este tiempo así "experimentado" lo comprende el DASEIN dentro del horizonte de una inmediata comprensión del ser, es decir, como algo de algún modo presente. El cómo y el por qué llega el DASEIN a perfilar el concepto vulgar de tiempo, hay que explicarlo partiendo de la constitución básicamente temporal del propio DASEIN que se cuida del tiempo. La noción vulgar de tiempo viene a originarla cierta nivelación del tiempo originario. La demostración de este aserto justificará también la interpretación de la temporalidad, ya apuntada, como tiempo originario.

En la configuración del concepto vulgar de tiempo se acusa una notable fluctuación en cuanto a atribuirle carácter "subjetivo" u "objetivo". Allí donde se le concibe como algo en sí, aparece como atributo del "alma". Y allí donde se le caracteriza como algo ajustado a la conciencia, funciona en cambio como algo "objetivo". En la interpretación hegeliana del tiempo quedan de algún modo superadas ambas posiciones. Hegel trata de precisar la conexión entre "tiempo" y "espíritu" para hacer comprensible mediante dicha conexión el por qué el espíritu, en cuanto historia, "cae en el tiempo". Nuestra interpretación de la temporalidad del DASEIN y de la inserción del tiempo mündico en esta temporalidad parece coincidir en su resultado con la exégesis hegeliana. Pero como el anterior análisis del tiempo difiere fundamentalmente del hegeliano ya en su arranque, y como también su meta, es decir, su intención fundamentalmente ontológica responde a una orientación que contrasta con la de Hegel, una sucinta exposición de la concepción hegeliana al considerar la



relación entre tiempo y espíritu puede ayudarnos indirectamente a aclarar y a zanjar provisionalmente la interpretación ontológico-existencial de la temporalidad del DASEIN, del tiempo mündico y del origen del concepto vulgar de tiempo.

La cuestión de si cabe atribuirle al tiempo un ser, y en qué sentido puede tenerlo, y del por qué y cómo decimos que existe, sólo puede contestarse mostrando hasta qué punto la propia temporalidad hace posible, en el conjunto de su maduración, la comprensión del ser y la expresión del ente. De ahí los puntos de este capítulo: La temporalidad del DASEIN y el cuidado del tiempo (& 79). El tiempo como objeto del cuidado y la intratemporalización (& 80). La intratemporalización y la génesis del concepto vulgar de tiempo (& 81). Dilucidación del complejo ontológico-existencial de la temporalidad, el DASEIN y el tiempo mündico, frente a la concepción hegeliana de la relación entre tiempo y espíritu (& 82). La analítica temporal-existencial del DASEIN y la cuestión ontológica fundamental del sentido del "ser" en general (& 83).



& 79.- La temporalidad del DASEIN y el cuidado del tiempo.

El DASEIN existe como ente al que en su existir le va su ser, como ente que ha de ir forjando y comprometiendo su propio ser en el curso de su existencia. Anticipándose esencialmente a sí mismo, se ha proyectado hacia sus posibilidades previamente a toda ulterior atención a sí mismo. En esa proyección revélase como derrelicto en la existencia y, en cuanto tal, queda en el mundo bajo el signo del cuidado.. Existiendo ~~xxx~~ según esa unidad constituída por la proyección, la derrelicción y la caída en las corrientes tópicas del "Man", el ente se franquea en su "ahí". Siendo con otros, siendo el suyo un "ser con", mantiénese a un nivel medio de interpretabilidad que viene a articularse en el discurso y a expresarse en el lenguaje. El ser-en-el-mundo es algo que se ha expresado ya siempre, y el que este ser en el mundo es un ser cabe los entes con que ha de habérselas en él, resulta constantemente explícito en el habitual hablar y comentar y discutir en torno a aquello que constituye el objeto del cuidado. Este circunspecto y discreto cuidarse de... se basa en la temporalidad, y precisamente en un modo de la temporalidad que consiste en un actualizar que retiene y está a la espec-

tativa. En cuanto calcula, planea, toma precauciones, prevé y se precave bajo el signo del cuidado, sus modos de expresión, más o menos explícitos, ~~xxxx~~ son ya siempre éstos: "luego", "entonces" (ha de suceder tal cosa); "antes que" (antes de que aquello se cumpla); "ahora" (intentar de nuevo lo que una vez fracasó o falló).

En el ~~xxxxxxx~~ "después" se expresa un cuidarse de..., que está a la expectativa, anclado en el "entonces" y actualizado en el "ahora". El "después" entraña - las más veces implícito - un "ahora todavía no", un actualizar que, reteniendo u olvidando, está a la expectativa. El "entonces" encierra en sí el "ahora ya no". El "después" y el "entonces" son comprendidos conjuntamente en atención a un "ahora", de suerte que aquí el hacer presente algo tiene un peso peculiar. Sin duda que este hacer presente se ajusta al tiempo concertándose siempre con la expectativa y con el retener, aunque en ciertos casos media un olvido falto de expectativas. En tales casos la temporalidad se sume en el presente actualizante que postula el "ahora". Aquello a cuya expectativa está el cuidado como lo inmediato o inminente se expresa con un "ahora mismo", al instante"; y aquello de que uno disponía y lo ha perdido se expresa con un "hace un momento". El horizonte del retener, expresado en el "entonces", es un "anteriormente"; el del "después", un "posteriormente" (futuro); el del "ahora", un "hoy".

Pero todo "después", en cuanto tal, es un "después, cuando..."; todo "entonces", un "entonces, cuando, o al..."; Todo "ahora", un "ahora que, o mientras...". A esta estructura referencial, que parece obvia, entre el "ahora", el "entonces" y el "después" la denominamos "databilidad". No entremos ahora en la cuestión de si esta databilidad se ajusta al calendario y hasta qué punto pueda ajustarse. Aun sin tal ajuste, los "ahora", los "después", los "entonces", están más o menos exactamente datados. Aquí la falta de precisión no significa que la estructura de la databilidad falle o sea casual.

¿Qué es lo esencialmente inherente a esta databilidad, y en qué se funda ésta? ¿O acaso tal cuestión es sumamente superflua? Con el "ahora que" mentamos sin duda un punto o momento temporal. El "ahora" es tiempo. Comprendemos incontestablemente el "ahora-ahí", el "después - cuando", el "entonces - cuando o al..." Y comprende-





El que la estructura de la databilidad, de cierta fijabilidad del tiempo, aparezca esencialmente implicada en la significación del "ahora", del "después", del "entonces", resulta la prueba más elemental de que los contenidos de la interpretación provienen o arrancan de una temporalidad que se interpreta a sí misma. Al decir "ahora" sobreentendemos siempre tácitamente un "mientras esto o aquello". ¿Por qué? Porque ese "ahora" interpreta una actualización del ente. En el "ahora que", "ahora ahí" late el carácter extático del presente. La databilidad del "ahora", del "después", del "entonces", refleja la constitución extática de la temporalidad, y es, por ende, esencial al tiempo mismo expresado. La estructura de la databilidad de los "ahora", los "después", los "entonces", demuestra que, al brotar del tronco de la temporalidad, de suyo son tiempo. Su significativa expresividad implica la más originaria indicación temporal. Y como en la unidad extática de la temporalidad - comprendida automáticamente con la databilidad, y como tal reconocida como ingognoscible - el DASEIN se franquea a sí mismo en cuanto ser-en-el-mundo, descubriéndose con él cuanto en el mundo existe, resulta que el tiempo interpretado tiene ya una fijación preparada por los entes con que ha de habérselas en su apertura: ahora que la puerta está dando golpes, ahora que echo en falta el libro, etc.

Por este mismo originarse en la temporalidad extática, los horizontes correspondientes al "ahora", al "después", al "entonces", cabe considerarlos con un carácter de databilidad: "hoy, que...", "más tarde, cuando...", "anteriormente, cuando...", "antes que..."

Si el estar a la expectativa comprendiéndose es lo que viene a significar el "después", y si con ello se comprende desde su "ahora" como un actualizar aquello a cuya expectativa se está, el "después" entraña un "y ahora todavía no". El estar a la expectativa actualizando algo da a entender un "hasta que", que viene a significar "entre tanto" y expresa su databilidad en el "mientras". El cuidado a su vez, estando a la expectativa, puede articular un "mientras" a través de ulteriores "después". Y el "hasta que" o "hasta cuando" va dosificándose en cierto número de "desde - hasta", que ya en un principio se integran en la proyección expectante de un "después" primario.



Con el comprender actualizador y expectante del "mientras" se articula el continuar, el perdurar. Este perdurar es a su vez el tiempo abierto en la autointerpretación de la temporalidad, tiempo que en todo caso es comprendido atemáticamente en el cuidado como lapso de tiempo o como tensión temporal. El actualizar reteniendo y a la expectativa sólo expresa, por tanto, un "mientras" en tensión, porque con ello se ha franqueado como prolongación extática de la temporalidad histórica, aunque no reconocida como tal. Pero aquí aparece una nueva peculiaridad del tiempo "indicado". No sólo ~~es~~ tenso el "mientras", sino que todo "ahora", "después", "entonces", presenta en cada caso, con la estructura de la databilidad, una tensión de variable amplitud: "ahora" - en la pausa, en la comida, en la tarde, en el verano -; "después" - durante el desayuno, al subir, etc. -.

El cuidarse de...actualizando, reteniendo y a la expectativa de algún modo se toma tiempo y se lo asigna en ese cuidado, aunque no cuente o antes de contar específicamente con cierta determinación temporal. Aquí se data el tiempo partiendo del objeto del cuidado en el mundo circunstante, abierto a una comprensión sensible, arrancando de lo que se presenta y va uno haciendo a lo largo del día. Conforme el DASEIN, a la expectativa, se absorbe en el objeto del cuidado y, desentendido de sus propias perspectivas, se olvida de sí mismo, ese tiempo que él se toma resulta encubierto o desvirtuado por el modo de tomárselo. Precisamente en el cotidiano vivir bajo el signo del cuidado el DASEIN nunca se considera como recorriendo una trayectoria ~~duradera~~ de puros "ahora". El tiempo que se toma el DASEIN tiene, a causa de aquel encubrimiento o desvirtuación, como ciertos huecos o brechas. A menudo, cuando recapitulamos sobre el tiempo consumido, no llegamos a integrar un día. Esta discontinuidad, estas lagunas del tiempo, no denotan fragmentación, sino un modo de la temporalidad franqueada ya en cada caso y extáticamente prolongada. El modo de transcurrir el tiempo "sosegado", y el modo como el cuidado, más o menos explícitamente, se lo asigna, sólo son susceptibles de una dilucidación fenoménica cabal descartando, de un lado, la representación teórica de un flujo continuado de "ahoras", y, de otro lado, teniendo en cuenta que los modos posibles de tomarse tiempo el DASEIN hay que determinarlos primariamente por la forma que posee o administra su tiempo según las circunstancias y modalidades de su existencia.



Más arriba hubimos de caracterizar el existir auténtico y el inauténtico según los modos de ajustarse a la temporalidad en que se fundan. Conforme a esta caracterización la actitud irresoluta de la existencia inauténtica se ajusta al tiempo en un actualizar falto de expectativas y dado al olvido. El irresoluto se comprende a tenor de los acontecimientos inmediatos que se agolpan cambiantes en ese actualizar. Perdido en sus cuidados y ajetreo, pierde su tiempo, y de ahí su característico estribillo: "no tengo tiempo". Pero, así como quien existe inauténticamente pierde de continuo el tiempo y nunca lo tiene, la temporalidad de la existencia auténtica se caracteriza por el hecho de que en su resolutivez nunca pierde el tiempo y siempre lo tiene. Porque esa temporalidad mantiene, por lo que atañe a su presente, el carácter del instante. Su modo peculiar de actualizar la situación no lo orienta él mismo, sino que apunta a un futuro ya sido o madurado. La existencia confiada al instante madura como prolongación total ajustada al destino individual en el sentido de autoestabilidad histórica. Semejante existencia tiene habitualmente su tiempo para lo que de ella pida la situación. Bien entendido que la resolutivez franquea ese "ahí" solamente como situación. Por consiguiente, al decidido nunca puede ofrecérsele la coyuntura de manera que, por su indecisión, vaya a perder el tiempo en ella.

El DASEIN, dada su condición de derrelicto, en tanto puede tomarse o perder tiempo, en cuanto que, como temporalidad extáticamente prolongada y tensa, se le depara y asigna - con la apertura del "ahí" basada en esa temporalidad - un "tiempo".

En su apertura el DASEIN existe de hecho en un "ser con" los otros., y se mantiene conforme a unas pautas sociales de comprensión a nivel medio. Los "ahora que", "luego, cuando", interpretados y expresados en esa convivencia cotidiana, son comprendidos a fondo, aunque su databilidad sólo hasta cierto punto es ~~única~~ unívoca. En su inmediato coexistir cabe que varios digan conjuntamente "ahora", y que cada cual lo date diversamente: ahora, que acaece esto o aquello... Este "ahora" viene cada cual a expresarlo en el ámbito común de la coexistencia en el mundo. El tiempo interpretado y expresado en cada caso por el DASEIN es, pues, como tal, y sobre la base de su extático ser-en-el-mundo, un tiempo hecho público, compartido.



Así, desde el momento que el cuidado cotidiano es comprendido desde el mundo que constituye el objeto de ese cuidado, no considera suyo el tiempo que se toma, sino que aprovecha un tiempo que hay ahí, un tiempo con el que se cuenta. Este carácter comunal del tiempo tórnase tanto más ahincado en su mentalidad, cuanto más explícitamente se preocupa de él el DASEIN y cuenta con él.

& 80.- El tiempo objeto del cuidado y la intratemporalización.

De momento tratábase tan sólo de comprender cómo el DASEIN, fundamentalmente temporal, se ocupa del tiempo, y cómo el tiempo resulta algo comunal, compartido en esa trama de cuidados y ocupaciones y preocupaciones que es el ser-en-el-mundo. Quedó sin determinar el sentido en que ese tiempo "es" comunal, suponiendo que propiamente quepa considerarlo como siendo. Pero antes de decidir sobre si este tiempo es meramente subjetivo o realmente objetivo, o si queda al margen de tal distinción, importa determinar más rigurosamente su índole fenoménica, los rasgos que ofrece como fenómeno.

El sentido comunal del tiempo no se ofrece de modo adicional y ocasional. Dado que el DASEIN, en cuanto temporal-extático, es franqueable, y puesto que a la existencia le es inherente la interpretación comprensiva, el tiempo se ha hecho comunal en los cuidados y ocupaciones del DASEIN: nos ajustamos al tiempo, nos regimos por él, de suerte que cada cual ha de contar con él de algún modo.

Aunque este andar y ocuparse y preocuparse bajo el signo del tiempo puede ofrecérsenos de la manera que ya hemos caracterizado, datándolo, fijándolo según los acontecimientos del mundo, esto se realiza siempre dentro del horizonte ~~de~~ cuya primera noción del tiempo estriba en medirlo y calcularlo mediante los astros y el calendario. Este calcular y contar con el tiempo no es algo accidental, sino ontológico-existencialmente necesario, dada la constitución básica del DASEIN como cuidado. Por existir de suyo como derrelicto en el mundo y caído en las corrientes despersonalizadoras del "Man", el DASEIN considera su tiempo bajo el signo del cuidado, sintiendo la necesidad de contar con él y calcularlo y medirlo. En este plano se atempera y madura el proceso que convierte el tiempo en algo común, y cabe entonces decir que el fundamento de este sentido comunal del tiempo es la derrelicción del DASEIN.





Para comprender en lo posible esto de que el tiempo común se basa en la temporalidad efectiva, tendríamos que caracterizar previamente el tiempo considerándolo en la temporalidad del cuidarse de, de ese ocuparse y procurar en que anda de continuo el DASEIN, siquiera para poner en claro que ese cuidarse y ocuparse del tiempo no estriba de suyo en las determinaciones numéricas al fijarlo o datarlo. Lo decisivo ontológico-existencialmente de ese calcular y contar con el tiempo tampoco cabe pensar que sea su cuantificación. Hay que llegar a una concepción más originaria partiendo de la temporalidad de ese DASEIN que calcula y cuenta con el tiempo.

El «tiempo comunal» se manifiesta como el tiempo en el que nos las habemos con cuanto el mundo ofrece como disponible o subsistente. De ahí que a esos entes cuya índole difiere de la del DASEIN los denominemos intratemporalizados, encuadrados en el tiempo. La interpretación de esa intratemporalidad depara una visión más originaria del «tiempo comunal» y permite asimismo delimitar su "ser".

El ser del DASEIN es el cuidado. El DASEIN existe como derrelicto y caído. Confiado a un mundo descubierto en su "ahí" efectivo, y referido a él bajo el signo del cuidado, el DASEIN manteniéndose a la expectativa de sus posibilidades en el mundo, de suerte que cuenta con aquello con que ha de habérselas y que ha de concordar según esas posibilidades. El cotidiano y avisado ser-en-el-mundo requiere una posibilidad de visión, es decir, una claridad para poder andar en él ocupándose de cuanto hay disponible dentro de cuanto subsiste. Al franquear de hecho su mundo, el DASEIN descubre la naturaleza. En su derrelicción queda a merced de las alternativas del día y de la noche: el día, con su claridad, hace posible la visión; la noche la impide o dificulta.

Circunspecto, ocupado y preocupado, a la expectativa de unas posibilidades de ver, comprendiéndose desde su afán y su tarea cotidianos, el DASEIN se toma su tiempo con un "luego, cuando amanezca". Este "luego" viene fijado por algo que concuerda directa o inmediatamente, dentro del mundo en que está, con la llegada de la claridad: con la salida del sol: "luego, cuando el sol salga, es tiempo de o para..." Así el DASEIN fija el tiempo con que cuenta, el tiempo que ha de tomarse, ateniéndose a aquello que, en el horizonte de su mundo y de su andar confiado al mundo, se le ofrece como algo ajustado a sus posibilidades en ese mundo. En su cuidarse



de...hace uso de ese sol del que dispone y que le presta luz y calor. El sol viene entonces a marcarle el tiempo: tal es la visión que de él tiene el DASEIN desde su actividad, sus planes, etc. De esta fijación proviene la medida "más natural" del tiempo, el día. Y como la temporalidad del DASEIN, de un DASEIN que ha de tomarse su tiempo, es limitada, sus días ya están también contados. El "durante el día", "por todo el día", le depara a la actitud de expectativa la posibilidad de determinar el "después" de su cuidado, es decir, la posibilidad de dividir el día. Esta división realízase de nuevo respecto de aquello que va marcando el tiempo: el curso solar. La salida, la puesta del sol, el mediodía, son posiciones del sol. De este curso regular y retornante lleva cuenta el DASEIN derrelicto en el mundo, que va ajustándose al tiempo, tomándose tiempo, aprovechándolo, madurando en el tiempo. Si realizarse, su vida, sobre la base de una consideración del tiempo que data de la previa derrelicción en el "ahí", es un gestarse día tras día.

Este datar el tiempo ajustándose al astro que dispensa luz y calor, conforme a sus posiciones en el cielo, es algo que, dentro de ciertos límites y de manera en principio concorde, puede realizar todo el mundo, en todo tiempo y de igual modo, dado que coexistimos "bajo el mismo cielo". Lo que fija el tiempo está ahí, disponible a lo ancho del mundo, sin quedar limitado a los útiles en que uno se ocupa. En ese mundo, entonces, queda descubierta para siempre la naturaleza del mundo circunstante y el entorno comunal. (Vide & 15). Con esta fijación del tiempo, en la que todos y cada cual se marcan su tiempo, puede contar todo DASEIN: la medida a que recurre tal fijación resulta disponible en común. Se cuenta con el tiempo en el sentido de una medición que requiere cierto instrumento: el reloj. Lo cual hace que, con la temporalidad del DASEIN en su condición de derrelicto que se toma tiempo, venga a descubrirse ese instrumento disponible, ese reloj que en su vuelta regular resulta accesible para un actualizar que está a la expectativa. El **hallarse derrelicto cabe a lo** disponible se basa en la temporalidad, y ésta es el fundamento del reloj, la que condiciona su necesidad y, por tanto, su posible descubrimiento, pues sólo ese actualizar expectante el curso del sol, acorde con la manifestación y el encuentro con los entes del mundo, posibilita y requiere la fijación del tiempo, partiendo de unas posibilidades compartidas.



El reloj "natural", descubierto en su derrelicción por el DASEIN asentado en la temporalidad, es el que hace posible y estimula la construcción y el uso de relojes más manejables, de suerte que estos relojes "artificiales" han de ajustarse al natural para hacer accesible y cómodamente administrable el tiempo descubierto y fijado primariamente por el reloj natural.

Antes de señalar los rasgos principales del proceso habido en este calcular el tiempo y en este uso del reloj - siempre desde un enfoque ontológico-existencial -, importa caracterizar más cabalmente el tiempo en cuanto objeto del cuidado del DASEIN que lo mide y que cuenta con él. Si la medición del tiempo es la que propiamente lo hace común, precisa que, al indagar cómo en esta fijación y en este cálculo se muestra lo fijado, lo datado, consideremos fenoménicamente, sin reserva ni salvedad alguna, ese tiempo comunal.

La datación del "después", desde el ángulo del cuidado y de la expectativa del DASEIN, implica esto: después, cuando llegue el día, es el tiempo de iniciar la tarea diaria. En su ocuparse y preocuparse el DASEIN considera el tiempo como tiempo de o para... El "ahora, que tal o cual cosa..." resulta, según los casos, adecuado o inadecuado. El "ahora", y cualquier modo temporal que consideremos, no sólo es un "ahora que o ahí", sino que, en cuanto esencialmente datable, está asimismo determinado esencialmente por la estructura de la propiedad o impropiedad, de la oportunidad o la importunidad. El tiempo en cuestión tiene de suyo el carácter de "tiempo de o para". El actualizar manteniéndose a la expectativa, propio del ocuparse, comprende el tiempo refiriéndose a un "para", que por su parte queda referido al poder ser, a las posibilidades y coyunturas del DASEIN. El tiempo comunal patentiza con esta referencia aquella estructura que dimos a conocer anteriormente como "significatividad". (Vide && 18 y 69). Esta estructura constituye la mundidad del mundo. El tiempo comunal tiene esencialmente, como "tiempo de o para...", el carácter de tiempo mündico. Por ello denominamos así, "tiempo mündico", ese tiempo que resulta común, compartido en la concreción y maduración de la temporalidad: no porque se ofrezca como intramündico, que jamás puede serlo, sino porque aparece adscrito al mundo en sentido ontológico-existencial.

Veamos ahora cómo las referencias esenciales de la estructura del mundo - por ejemplo, el "para", el " a fin de" - se relacionan



y conciertan con el tiempo comunal - por ejemplo, con el "luego, cuando" -, basándose en la constitución horizóntico-extática de la temporalidad. En todo caso, éste es ya el momento de caracterizar por completo la estructura del tiempo objeto del cuidado: es un tiempo datable, tenso, comunal, inherente por su estructura al mundo. Así, por ejemplo, todo "ahora", en su expresión cotidiana y natural, tiene esa estructura y es comprendido como tal, aunque atemática y preconceptualmente, en ese tomarse ~~xx~~ tiempo el DASEIN bajo el signo del cuidado.

El reloj natural, a disposición del DASEIN existente en las condiciones ya apuntadas, hace común ese tiempo objeto del cuidado, cuidado temporal que todavía se agudiza y consolida al perfeccionarse los métodos de medición y llegar al refinamiento que supone el uso del reloj. No vamos a exponer aquí la evolución de estos procesos en sus posibles variantes, sino a preguntarnos ontológico-existencialmente qué modo de atemperación o maduración de la temporalidad del DASEIN se hace patente en la trayectoria de tales procesos. Con la respuesta a esta pregunta se comprenderá más originariamente cómo la medición del tiempo, medición que entraña el hacer comunal este tiempo objeto del cuidado, se funda en la temporalidad del DASEIN, y precisamente en una maduración perfectamente determinada de esta temporalidad.

Si comparamos el "primitivo" DASEIN, al que nos referíamos al analizar el cómputo "natural" del tiempo, con el DASEIN ya en vías de progreso, advertimos que para éste el día, la presencia de la luz del sol, ya no desempeña una función primordial, porque ya el DASEIN es capaz de convertir la noche en día. Asimismo, tampoco necesita para fijar el tiempo atenerse directa y expresamente a la posición del sol. La fabricación y el uso de un instrumento para calcularlo le permite leer directamente el tiempo en el reloj construido expreso para ello. El "¿qué hora es?" significa "¿qué tiempo es?". Y aunque en muchos casos no paramos mientes en ello, también el uso del reloj, que ha de ajustarse al reloj "natural", se funda en la temporalidad del DASEIN, dado que esta temporalidad, juntamente con la franqueabilidad del "ahí", es la que hace posible la fijación del tiempo objeto del cuidado. La comprensión del reloj "natural", que se afina según progresamos en el descubrimiento de la naturaleza,



ofrece datos para nuevas posibilidades de medir el tiempo, posibilidades relativamente independientes de que sea o no de día, y de la expresa observación del cielo.

Ahora bien, el DASEIN "primitivo" también se independiza en cierto modo de la lectura directa del tiempo en el cielo cuando, en vez de comprobar directamente la posición del sol, mide la sombra proyectada por un ente del que cabe disponer en cualquier caso. Tal ocurre en principio con el antiguo y sencillo "reloj de campesino". La sombra que acompaña constantemente a todo hombre nos permite apreciar la trayectoria y posición del sol. La longitud de esa sombra durante el día puede medirse por pasos en todo tiempo; y, aunque la longitud de los cuerpos y de los pasos varía según los individuos, la proporción se mantiene con relativa exactitud. Así, la determinación común del tiempo - por ejemplo, al concertar una cita - puede adoptar esta fórmula: "cuando la sombra alcance tantos pies de longitud, nos encontraremos allí". Claro que en la convivencia en el mundo esto supone tácitamente una igualdad de latitudes. Este reloj no necesita el DASEIN llevarlo consigo, porque en cierto modo él mismo es el reloj.

El reloj de sol, en el que una línea de sombra gira en sentido inverso al del curso solar sobre una trayectoria numerada, no necesita más amplia descripción. Pero ¿por qué encontramos, qué significa eso de encontrar en el lugar ocupado por ~~per~~ la sombra sobre la superficie numerada lo que denominamos tiempo? Ni la sombra ni la trayectoria con sus divisiones son el tiempo, ni lo es tampoco la relación espacial entre ambas. ¿Dónde, entonces, está ese tiempo que leemos y computamos en el reloj de sol, y también cada cual en su reloj de bolsillo?

¿Qué significa lo de leer el tiempo? Mirar al reloj no es un mero contemplarlo en su marcha y seguir las posiciones de las saetas. Cuando, al consultarlo, comprobamos la hora que es, expresa o tácitamente venimos a decir: ahora es tal o cual hora, ahora es tiempo de o para..., aún hay tiempo..., ahora, hasta... La mirada al reloj se basa y responde a un contar con y a un tomarse tiempo. Lo que ya cupo advertir en el más elemental contar con el tiempo resulta aquí más claro: el ajustarse al tiempo cuando consultamos el reloj es esencialmente un decir "ahora". Esto es algo tan "evidente" que se nos pasa desapercibido, y menos aún tenemos conciencia expresa de que en



estos casos el "ahora" es considerado y comprendido en su plena consistencia estructural de databilidad, tensión, carácter comunal y mundidad.

Decir "ahora" es articular una actualización que se temporaliza compenetrada con una actitud de expectativa. La fijación del tiempo llevada a cabo mediante el reloj se nos ofrece como marcada actualización de algo presente. Tal fijación, no sólo afecta a algo presente, sino que esa misma referencia es un medir. Ciertamente que cabe comprobar directa o inmediatamente esta medida; pero ello implica un comprender que el módulo está contenido en un trecho mensurable, es decir, requiere la determinación de la frecuencia con que ese patrón de medida está presente en dicho trecho. La medición se constituye temporalmente mediante una actualización del módulo presente en el trecho presente. La inmutabilidad que la idea de módulo entraña significa que en todo tiempo y para cualquiera ha de mantenerse inalterable. La fijación que mide el tiempo absorbido por el cuidado considera este tiempo desde un enfoque actualizador del presente, un presente que, como módulo y como objeto medible, sólo es accesible en una actualización concreta. Porque en dicha fijación este actualizar tiene una especial primacía, es por lo que la comprobación del tiempo en el reloj se expresa también, en un marcado sentido, en el ahora. En la medición del tiempo realízase una tarea comunal, de suerte que el tiempo se ofrece en todo momento y dondequiera a todo el mundo como un "ahora y ahora y ahora". Este tiempo generalmente accesible, captable en los relojes, resulta encontrado, valga la expresión, como una multiplicidad de "ahoras", sin que su cómputo apunte temáticamente al tiempo en cuanto tal.

Puesto que la temporalidad del efectivo ser-en-el-mundo es la que hace posible originariamente la franqueabilidad del espacio, y dado que el DASEIN, ocupante del espacio, se ha señalado en cada caso desde un "donde" y un "aquí" ajustados a su índole, el tiempo objeto del cuidado en la temporalidad del DASEIN se halla ligado en cada caso, por lo que respecta a su databilidad, a un lugar del DASEIN. No es que el tiempo se vincule a un lugar ni que sea localizable, sino que la temporalidad condiciona cierta fijación local-espacial del tiempo, de suerte que ello resulta ineludible como medida para todo hombre. Ni es tampoco que el tiempo se acople al espacio, sino que el espacio presuntamente acoplable se nos ofrece tan sólo sobre



el supuesto de una temporalidad que se cuida del tiempo. Y dado que el reloj y el computar el tiempo y el contar con él se basan en la temporalidad del DASEIN - una temporalidad que constituye a éste en ente histórico -, adviértese hasta qué punto es ontológicamente histórico el uso del reloj, y cómo cada reloj, en cuanto tal, "tiene una historia". (1)

El tiempo, que la medición hace común, no se transforma en modo alguno en espacio por el hecho de datarlo según relaciones de medida espaciales. Tampoco hay que buscar lo esencial de esa medición, ontológico-existencialmente, en el hecho de que ese tiempo se determine numéricamente mediante trechos espaciales y cambios de lugar por parte de un objeto espacial. Lo ontológicamente decisivo estriba más bien en la actualización específica que hace posible la medición. El datar y fijar el tiempo mediante algo espacial dista tanto de ser una espacialización del tiempo, que esta pretendida espacialización redúcese a actualizar para todos un ente en cada "ahora". En esa medición del tiempo que esencialmente tiene que denotar un "ahora" diríase que la atención prestada a la obtención de la medida hace olvidar lo medido, de suerte que sólo importa hallar el trecho y el número.

Cuanto menos tiempo que perder tiene el DASEIN, tanto más valioso se le torna, y tanto más fácilmente ha de tener a mano el reloj. Porque entonces no sólo hay que fijar el tiempo con mayor exactitud, sino que importa comprobarlo con la mayor rapidez posible, procurando a su vez ajustarse a las determinaciones del tiempo por parte de los demás.

=====

(1) No hay por qué abordar aquí el problema de la medición del tiempo tal como lo plantea la teoría de la relatividad. La explicación de los fundamentos ontológicos de esta medición supone haber aclarado el tiempo mündico y la intratemporalidad partiendo de la temporalidad del DASEIN, y asimismo haber dilucidado la constitución temporal-existencial del descubrimiento de la naturaleza y del sentido temporal de la medición en general. Una axiomática de la técnica física de medición se apoya en estas investigaciones, y nunca alcanza por su parte a desarrollar el problema del tiempo como tal.



De momento sólo interesaba mostrar en general la conexión del uso del reloj con una temporalidad que se toma tiempo. Así como el análisis concreto del proceso de medición del tiempo según los astros entra en la interpretación ontológico-existencial del descubrimiento de la naturaleza, así también el fundamento de la cronología historiográfica ajustada al calendario solamente se franquea penetrando en la esfera de acción del análisis existencial del conocimiento historiográfico. (1)

La medición le confiere al tiempo un marcado carácter comunal, y es por ese camino por donde alcanzamos la noción de lo que comúnmente denominamos "el tiempo". En nuestro trato con las cosas le asignamos a cada una "su tiempo". Cada una lo tiene y puede tenerlo porque, como todo ente en el mundo, es "en el tiempo". El tiempo "dentro del cual" se nos ofrece cuanto existe en el mundo lo conocemos como tiempo mündico. Este tiempo, debido a la constitución horizóntico-extática de la temporalidad a la que está adscrito, tiene la misma trascendencia ~~xxx~~ que el mundo. Con la franqueabilidad del mundo se convierte en común el tiempo mündico, de suerte que todo andar ocupado temporalmente con los entes que hay en el mundo lo comprende en cuanto concurrente "en el tiempo"

=====

(1) Como un primer ensayo de interpretación del tiempo cronológico y de la numeración histórica vide nuestra Lección de "habilitación" en Freiburg (Semestre de Verano de 1915): "Der Zeitsbegriff in der Geschichtswissenschaft" (*Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik*, **T**, 161 (1916), p.173 ss. Las conexiones entre la numeración histórica, el tiempo mündico astronómicamente calculado y la temporalidad e historicidad del DASEIN requieren una investigación de mayor alcance. Vide G.Simmel: "Das Problem der historischen Zeit" (Philos.Vorträge von der Kantgesellschaft, N.12, 1916). Las dos obras fundamentales sobre el desarrollo de la cronología historiográfica son la de Josephus Justus Scaliger: "De emendatione temporum" (1583) y la de Dyonisius Petavius: "Opus de doctrina temporum" (1627). Sobre el cómputo del tiempo en la antigüedad vide G. Bilfinger: "Die antiken Stundenangaben" (1888), "Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter" (1888). También H. Diels: "Antike Technik", 2ª ed. 1920, págs. 155-232 ss: "Die antike Uhr".- En cuanto a la cronología moderna vide Fr. Rühl: "Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit" (1897).





El tiempo en el que se mueve y reposa lo subsistente no es "objetivo", si entendemos por tal la presencia y consistencia en sí de los entes con que nos encontramos en el mundo, ni tampoco "subjetivo", si por tal entendemos el subsistir en un "sujeto". El tiempo mún-dico es más objetivo que cualquier objeto posible, porque, en cuanto condición de la posibilidad de los entes del mundo, resulta ya objetivado horizóntico-extáticamente en cada caso con la franqueabilidad del mundo. El tiempo mún-dico, por ende, resulta también - contra la opinión de Kant - hallable de modo inmediato, tanto en el plano físico como en el psíquico, sin que el hecho de encontrarlo en el plano físico implique un rodeo por el psíquico. En principio el tiempo se muestra justamente en el cielo, es decir, allí donde uno lo encuentra cuando se rige por él naturalmente: y hé ahí por qué el tiempo llega a identificarse con el cielo.

Pero el tiempo mún-dico es también más subjetivo que cualquier sujeto posible porque, bien entendido el cuidado como el ser del propio existente de hecho, contribuye <sup>radicalmente</sup> a la posibilidad de ese ser. El tiempo no subsiste ni en el sujeto ni en el objeto, ni dentro ni fuera, y es previo a toda subjetividad y objetividad, pues representa la condición misma de esa prioridad. ¿Tiene entonces en definitiva un "ser"? Y si no lo tiene, ¿es un fantasma, o un ente cuyo ser excede el de cualquier ente posible? La indagación que derive hacia estas cuestiones tropezará con la misma barrera que se alzaba ya al examinar provisionalmente la conexión entre verdad y ser. (Vide & 44 C). Sea cual fuere la respuesta ulterior a dichas cuestiones, y su planteamiento originario, lo que ante todo importa es comprender que la temporalidad, en cuanto horizóntico-extática, atempera, madura y configura lo que llamamos tiempo mún-dico, constitutivo de la conformación temporal interior de cuanto hay disponible o subsistente. Bien que entonces estos entes nunca podrán denominarse temporales en un sentido estricto: son atemporales, como lo es todo ente cuya índole difiere de la del DASEIN, aunque surja y aparezca y perezca realmente, o aunque mantenga una subsistencia meramente "ideal".

Si, pues, el tiempo del mundo queda adscrito a la concreción y maduración de la temporalidad, no puede ni evaporarse en el "subjetivismo" ni cosificarse en una torpe "objetivación". Para evitar cualquiera de ambos errores es menester una clara visión que no



fluctúe insegura entre ellos, y que comprenda cómo el DASEIN cotidiano llega a concebir el tiempo teóricamente partiendo de su comprensión inmediata, y cómo el auge de esta concepción le obstruye la posibilidad de comprenderlo originariamente en cuanto temporalidad. El cuidado, las ocupaciones y preocupaciones cotidianas, se dan tiempo, se toman tiempo, encuentran el tiempo en los entes del mundo, han de habérselas con ellos en el tiempo. De ahí que el esclarecimiento de la génesis del concepto vulgar de tiempo haya de partir de la intratemporalización.



& 81.- La intratemporalización y la génesis del concepto vulgar de tiempo.

¿Cómo se manifiesta en principio al cotidiano andar ocupado y preocupado, propio del DASEIN, eso que denominamos "tiempo"? ¿En qué recodo del camino, en qué pasos de ese circunspecto andar y de ese disponer y utilizar las cosas, le resulta el tiempo expresamente accesible? Si con la franqueabilidad del mundo el tiempo se convierte en algo comunal, y si con el consiguiente descubrimiento de los entes del mundo el tiempo es ya objeto del cuidado - dado que el DASEIN, al contar consigo, cuenta el tiempo y con el tiempo - , el comportamiento consistente en regirse por el tiempo estribará en el uso del reloj. El sentido temporal-existencial de este uso del reloj se ofrece como un actualizar la saeta que va girando. Seguir actualizándose ~~de~~ las posiciones de la saeta es un calcular. Y este actualizar madura en la unidad extática de un espectador retener. Mantener el "entonces" actualizando significa que, al decir "ahora", se está abierto al horizonte del "antes", es decir, del "ahora ya no". Estar a la expectativa del "después" actualizando significa que, al decir "ahora", se está abierto al horizonte del "después", es decir, del "ahora todavía no". ¿Qué denota, según esto, la definición del tiempo manifestada en el uso del reloj, bajo el signo de la circunspección, del tomarse tiempo y del cuidado? El tiempo es eso que calculamos y numeramos, eso que se muestra en el curso de la saeta que actualiza y cuenta, de suerte que su actualización se atempera en su unidad extática con el retener y el estar a la expectativa dentro del horizonte del antes y el después.

Pero esto no es al cabo sino la interpretación ontológico-existencial de la definición aristotélica del tiempo: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ πρότερον καὶ ὕστερον.*

"Esto es propiamente el tiempo: lo computado y numerado en el movimiento que se nos ofrece dentro del horizonte del antes y el después". (1) Por extraña que resulte de pronto esta definición, lo cierto es que, cuando perfilamos el horizonte ontológico-existencial de donde la sacó Aristóteles, nos resulta "evidente" y sólidamente fundada. Para Aristóteles el origen del tiempo así manifestado no es problema. Su interpretación del tiempo orientase más bien hacia la comprensión "natural" del "ser". Y como esta comprensión, y el "ser" que constituye su objeto, es el objetivo fundamental de nuestra investigación, entendemos que sólo tras resolver la cuestión del "ser" cabrá una interpretación temática del análisis aristotélico del tiempo, de modo que ello nos sirva de base para asimilar de manera positiva la problemática, críticamente delimitada, de la ontología antigua en general. (2).

Toda dilucidación ulterior del concepto de tiempo se atiene en el fondo a la definición aristotélica, es decir, convierte el tiempo en tema tal como se muestra en la circunspección y el cuidado y la actividad y los planes del DASEIN. El tiempo es eso que mentamos, aunque atemáticamente, al fijarnos en la saeta o en la sombra del reloj, actualizándolo. Al actualizar el móvil en su trayectoria va uno pensando: ahora aquí, ahora aquí, y así sucesivamente. Vamos llevando la cuenta de los "ahora", y éstos se muestran "en cada ahora" como "ahora mismo-ya-no", "ahora mismo-aún-no". Al tiempo mündico así visto al consultar el reloj lo denominamos "tiempo de horas".

Cuanto más "naturalmente" cuenta con el tiempo ese andar ocupado y preocupado que se toma tiempo y cuenta con él, tanto menos atención pone en el tiempo como tal, sino que se pierde hacia el útil que le interesa y que tiene ya su tiempo. Cuanto menos problema se hace del tiempo al determinarlo e indicarlo, tanto más está mentando y gravitando hacia el "ahora", el "después", el "entonces".

=====  
(1) "Física" 11, 219 b 1 ss.

(2) Vide & 6



De ahí que para la comprensión vulgar el tiempo viene a ser una secuencia de "ahoras" que constantemente llegan y pasan. El tiempo es concebido como un fluir sucesivo de "ahoras", como un continuo "correr del tiempo". ¿Qué es lo que entraña esta interpretación del tiempo mündico, con el que cuenta en su cuidado el DASEIN?

Para dar con la respuesta hay que retroceder de lleno a la estructura esencial del tiempo mündico y cotejar con ella la noción latente en la comprensión vulgar del tiempo. Como primera nota esencial del tiempo, tal como el DASEIN se ocupa de él, hemos destacado la databilidad, basada en la constitución extática de la temporalidad. El "ahora" es esencialmente "ahora que..." El ahora datable, tal como lo comprende el DASEIN en su ocupado andar, aunque no llegue a captarlo en su esencia, es un "ahora" auténtico o inauténtico, según los casos. A la estructura del "ahora" le es inherente la significatividad. Por ello hemos denominado tiempo mündico el tiempo objeto de tal cuidado, elemento de la actividad y de los planes del DASEIN. En la concepción vulgar del tiempo como secuencia de "ahoras" faltan la databilidad y la significatividad. La caracterización del tiempo como pura sucesión encadenada no deja que aparezcan, encubre esas estructuras. Y la concepción horizontal-extática de la temporalidad, base de la databilidad y de la significatividad del "ahora", queda por este encubrimiento a muy bajo nivel. Los "ahora" quedan, valga la expresión, amputados en cuanto a esas conexiones, simplemente alineados uno tras otro.

Este encubrimiento que rebaja el nivel del tiempo mündico, por parte de la concepción vulgar del tiempo, no es casual, sino que, precisamente porque la interpretación cotidiana del tiempo se aytiene exclusivamente a una comprensividad bajo el signo del cuidado, sin captar nada de cuanto escapa a ese horizonte, a dicha concepción forzosamente han de escapársele tales estructuras. Lo medido y cifrado en esa medición del tiempo, el ahora, queda involucrado en el trato del DASEIN con todo aquello que tiene a la mano y a la vista. Entonces, en la medida en que el ocuparse del tiempo retrocede hacia el tiempo mismo y lo contempla, ve los "ahora", que de algún modo están ahí, dentro del horizonte de aquella comprensión del "ser" que orienta constantemente ese ocuparse y preocuparse. ( Vide & 21). Los "ahora" quedan también, por ende, implícitamente subsistentes en cierto modo, es decir, nos encontramos con lo



existente y con el "ahora". Y aunque no tengan la presencia de las cosas, los "ahora" son "visibles" ontológicamente en el horizonte de la idea de subsistencia o de presencia.. Los "ahora" transcurren, pasan, y van constituyendo así el pasado; llegan, y los que están por llegar perfilan el "futuro". La interpretación vulgar del tiempo mündico como tiempo de "ahoras" es incapaz de dominar el horizonte desde donde resulta accesible eso que llamamos mundo, **significatividad**, databilidad. Estas estructuras se mantienen para dicha interpretación forzosamente encubiertas, y tanto más cuanto que el encubrimiento aún se extrema por el modo como tal interpretación caracteriza conceptualmente el tiempo.

La sucesión de los "ahora" es captada como algo en cierto modo presente, pues esa sucesión avanza "en el tiempo". Decimos: "en cada ahora es ahora", "en cada ahora un ahora desaparece". En cada "ahora" el ahora está presente como tal, aunque cada "ahora" implique la desaparición del otro. Al par que esta sucesión, el "ahora" muestra la constante presencia de sí mismo: por lo que ya Platón, en este enfoque del tiempo como secuencia de "ahoras" que surgen y pasan, hubo de denominar al tiempo imagen de la eternidad: εἰς ὃ δ' ἐπεισόει χινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διαχοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰῶνιοῦ εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάξαμεν ("Timeo" 37d).

La sucesión de los "ahora" es ininterfumpida y sin vacíos. Por mucho que apuremos las divisiones, el "ahora" sigue siendo un "ahora". La continuidad del tiempo se nos ofrece en el horizonte de una presencia indisoluble. En la perspectiva ontológica conforme a una presencia constante, o se plantea el problema de la continuidad del tiempo, o se deja ahí la aporía; con lo cual ha de permanecer encubierta la estructura específica del tiempo mündico, que queda en tensión juntamente con la databilidad extáticamente fundada. La tensión del tiempo no se comprende desde la dilatación del horizonte de la unidad extática de la temporalidad que se ha hecho comunal al ocuparnos y contar con el tiempo. No se comprende desde esa dilatación, por mucho que se extreme. El que en cada "ahora", por momentáneo que sea, hay ya un "ahora", es algo que ha de concebirse desde el "todavía antes" del cual brota o deriva todo "ahora"; ha de concebirse desde la proyección extática de la temporalidad, extraña a cualquier continuidad de lo presente, pero con-



dicionando la posibilidad de acceso a lo continuo, a lo perceptible como tal.

La tesis fundamental de la interpretación vulgar del tiempo, la de que el tiempo es "ilimitado", patentiza agudamente el bajo nivel y el encubrimiento del tiempo mündico y de la temporalidad en general que semejante interpretación entraña. El tiempo se ofrece en principio como una ininterrumpida secuencia de "ahoras". Todo "ahora" es también un "hace un momento" o "en seguida", o "dentro de un instante". Si caracterizamos el tiempo ateniéndonos primordial y exclusivamente a esta sucesión, no cabe en el fondo hallarle, como tal, ni principio ni fin. Cada último "ahora" es de suyo ya siempre "dentro de un instante ya no", es decir, tiempo en el sentido de "ahora ya no", de un pasado; y cada primer "ahora" es un "hace un instante todavía no", es decir, tiempo en el sentido de "todavía no ahora", de "futuro". De ahí la visión de un tiempo "infinito" por ambos cabos. Esta tesis sólo es posible basándonos en la orientación marcada por el "en sí" de un transcurso de "ahoras" simplemente presentes, sin más, en que el fenómeno del "ahora" queda encubierto en cuanto a la databilidad, a la mundidad, a la tensión y a la adecuada localización del DASEIN, y rebajado al nivel de un fragmento incognoscible. Si se piensa en la secuencia de "ahoras" hasta el fin, poniendo la atención en el estar o no ahí presente, no hay modo de encontrarle nunca un final. De ahí que este pensar el tiempo con vistas al final ha de seguir añadiéndole tiempo al pensarlo, y entonces se llega a la conclusión de que el tiempo es infinito.

¿En qué se basa esta degradación del tiempo mündico y este encubrimiento de la temporalidad? En el propio ser del DASEIN, que previamente hemos interpretado como "cuidado" (Vide & 41). El DASEIN, derrelicto y caído en las corrientes tópicas del "Man", se pierde en principio y de ordinario en todo aquello que constituye el objeto del cuidado. En este perderse se echa de ver la encubridora fuga del DASEIN respecto de su existencia auténtica, existencia que caracterizámos ya como resolutivez anticipativa. La fuga ante la auténtica existencia implica la fuga respecto de la muerte, es decir, un desviar la mirada de ese final del ser-en-el-mundo. (Vide & 51). Este desviar la mirada de...es de suyo un modo del extático y futurista estar al cabo. La temporalidad inauténtica del DASEIN coti-



diano, perdido en las maneras tópicas, ya no puede, al apartar la mirada de la finitud, reconocer el propio futuro ni la temporalidad en general. Y si encima es el "Man", son las corrientes impersonales de opinión las que orientan esa comprensión vulgar del DASEIN, entonces cobra fuerza la representación de la infinitud del tiempo comunal que comienza por el olvido de sí.

El "Man" nunca muere, porque no puede morir, dado que la muerte es en cada caso mi muerte, sólo comprensible auténticamente desde el ángulo óptico de la resolutividad anticipativa. El "Man" que nunca muere, y que no comprende o mixtifica ese estar al final, da una interpretación característica de la fuga ante la muerte: hasta que el final llegue "sigue habiendo aún tiempo". Aquí el tener tiempo lo tomamos en el sentido de poder continuar perdiéndolo: ahora todavía podemos entretenernos en tal o cual cosa, luego en aquello otro, y luego, y luego... Aquí, lejos de comprender bien la finitud del tiempo, el ajetreo cotidiano trata de apurar todo lo posible el tiempo que aún viene y pasa, de arrebañarlo. El tiempo es entonces manifiestamente algo que cada cual puede ir tomándose. La sucesión de "ahoras" a ese nivel resulta totalmente incognoscible por lo que respecta a su arranque de la temporalidad del DASEIN en la coexistencia cotidiana. ¿Cómo va a afectar lo más mínimo al tiempo, a la marcha del tiempo, el que un hombre que estaba ahí "en el tiempo" ya no exista? El tiempo existe y sigue, del mismo modo que ya "era" cuando ese hombre "entró en la vida". El "Man" sólo conoce un tiempo comunal, despersonalizado, de bajo nivel, un tiempo que, por ser de todos, no es de nadie, a nadie pertenece.

Pero, así como en el hurtarse a la muerte ésta persigue al fugitivo, quien en su alejarse no puede menos de verla y sentirla, así también la secuencia de los "ahora", anodina, simplemente en curso, ilimitada, gravita de modo misterioso sobre el DASEIN. ¿Por qué decimos que "el tiempo pasa", y no hacemos hincapié en que "el tiempo surge, mana"? Si consideramos la mera sucesión de "ahoras", ambas expresiones tienen la misma vigencia y justificación. Al hablar del paso del tiempo el DASEIN comprende que la temporalidad en que va madurando el tiempo del mundo no está plenamente cerrada, zanjada, pese a cualquier encubrimiento o malentendido. Cuando decimos que el tiempo pasa, cuando comentamos cómo se va el tiempo, expresamos una experiencia: la de que el tiempo no se deja detener,



de que no hay modo de detenerlo. Esta experiencia sólo es posible desde un querer detener el tiempo. Aquí interviene un impropio estar a la expectativa de los instantes, olvidándolos según van deslizándose y desapareciendo. Este estar a la expectativa actualizando y olvidando, este actualizar entre la expectación y el olvido, típica actitud de la existencia inauténtica, es lo que hace posible la experiencia vulgar del paso del tiempo. Por ser el DASEIN un ente de futuro en ~~su~~ anticiparse ha de comprender estando a la expectativa la secuencia de "ahoras" como una sucesión que se desliza y va pasando. El DASEIN conoce la fugacidad del tiempo desde su huidiza conciencia de su muerte. En el enfático hablar del paso del tiempo hay un común reflejo de la limitación acusada por la temporalidad del DASEIN en sus perspectivas de futuro. Y como la muerte puede permanecer encubierta incluso en ese hablar del paso del tiempo, éste se muestra como un pasar y un expirar o desvanecerse "en sí".

Ahora bien, en esa misma sucesión de puros "ahora" que pasan y expiran en sí manifiéstase a través de cualesquiera nivelaciones y encubrimientos el tiempo originario. La consideración vulgar ve en el fluir del tiempo un sucederse encadenado e irreversible. ¿Por qué esta irreversibilidad? De suyo, cuando consideramos el fluir de los "ahora", no se ve por qué dicha sucesión no pueda renovarse en dirección inversa. El fundamento de tal irreversibilidad estriba en que el tiempo comunal radica en una temporalidad cuya maduración, con un sentido primordial de futuro, marcha extáticamente hacia su fin, de suerte que ya "está" al final.

La caracterización vulgar del tiempo como secuencia sin fin de "ahoras" que pasan de modo irreversible surge de la temporalidad misma del DASEIN caído en las corrientes del "Man". Esta representación vulgar tiene su natural justificación. Responde a la índole cotidiana del DASEIN y a la idea generalizada del "ser". De ahí también que en principio y de ordinario la historia se conciba comúnmente como un acontecer intratemporalizado, madurado en el tiempo. Esta interpretación del tiempo pierde, en cambio, su justificación en cuanto a su exclusividad o primacía cuando pretende ofrecer el "verdadero" concepto del tiempo y trazarle a la idea de tiempo el único horizonte posible. Porque lo cierto es que sólo desde la temporalidad del DASEIN y desde su maduración según el tiempo cabe





comprender por qué y cómo está implicado y responde a ella el tiempo del mundo. La interpretación de la estructura cabal del tiempo mún-dico desde la temporalidad es la que brinda el hilo conductor para advertir el encubrimiento que entraña ese concepto vulgar del tiempo y para apreciar el descenso de nivel sufrido por la constitución horizóntico-extática de la temporalidad. Pero la orientación conforme a la temporalidad del DASEIN hace asimismo posible el señalar la procedencia y la necesidad efectiva de este encubrimiento nivelador, y permite examinar hasta qué punto estén justificadas las tesis vulgares sobre el tiempo.

En cambio, dentro del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo la temporalidad resulta inaccesible. Bien que, como el tiempo de los "ahora", no sólo ha de orientarse primariamente por la temporalidad para una interpretación viable, sino que se atempera a la temporalidad ~~xxxxxx~~ inauténtica del DASEIN, justificase la consideración de la temporalidad como el tiempo radical originario, dado que el tiempo de los "ahora" radica en esa temporalidad.

La temporalidad horizóntico-extática madura primordialmente desde el futuro. La comprensión vulgar del tiempo, por el contrario, ve el fenómeno fundamental del tiempo en el "ahora", en un puro "ahora" recortado en su plena estructura, que llamamos el "presente". Por ello resulta estéril el intento de explicar, y no digamos ya el de derivar de ese "ahora" el fenómeno horizóntico-extático del instante, inherente a la genuína temporalidad. De ahí que no se concierten el futuro extáticamente comprendido, el "después" datable y significativo, y el concepto vulgar de futuro en el sentido de puros "ahora" que todavía no han llegado, que están al llegar. Asimismo, tampoco concuerdan el pasado extático, el "entonces" datable y significativo, y el concepto de pasado en el sentido de puros "ahora" fenecidos. El "ahora" no llega preñado de un "ahora todavía no", sino que es el presente brotando del futuro en la unidad extática de la maduración de la temporalidad. (1)

---

(1) El que el concepto tradicional de eternidad en el sentido de "nunc stans", de un ahora perdurable, brota de la comprensión vulgar del tiempo y se perfila según la idea de una constante y perdurable presencia, no ha menester de una más amplia dilucidación. Si cupiera construir filosóficamente la eternidad de Dios, sólo sería comprensible como una temporalidad más originaria e infinita. Quede en pie la cuestión de si para ello podría ofrecer un posible camino la "via negationis et eminentiae".



Aunque la experiencia vulgar del tiempo, en principio y de ordinario, sólo conoce el tiempo múnico, no deja de atribuirle siempre una marcada relación con el "alma" y el "espíritu", incluso allí donde el planteamiento filosófico dista mucho de orientarse expresa y primariamente por el lado del "sujeto". Basten dos comprobantes bien caracterizadas. La primera, de Aristóteles, dice así: εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ ὄντος... (1)

La segunda, de San Agustín, ~~reza~~ reza: "inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi". (2). Así, pues, la interpretación del DASEIN como temporalidad cae fundamentalmente fuera del horizonte de la comprensión vulgar del tiempo. Ya Hegel intentó expresamente demostrar la conexión del tiempo, según la concepción vulgar, con el espíritu, mientras que en Kant el tiempo es sin duda "subjetivo", aunque desligado del "yo pienso" si bien junto a él. (3). El fundamento expreso de la conexión entre tiempo y espíritu, según Hegel, es la apropiada para aclarar indirectamente la anterior interpretación del DASEIN como temporalidad y la tesis del origen y radicación del tiempo del mundo en la temporalidad.

=====  
 (1) "Física" 14, 223 a 25. Vide también el Cap.11, 218 b 29 - 219 a 1, 219 a 4-6.

(2) "Confesiones" Lib. XI, cap. 26

(3) En la Sección 1ª de la Segunda Parte de nuestro estudio se expondrá hasta qué punto ofrece Kant una comprensión del tiempo más radical que la hegeliana.



& 82.- Esclarecimiento de la conexión ontológico-existencial de la temporalidad, el DASEIN y el tiempo mündico, frente a la concepción hegeliana de la relación entre tiempo y espíritu.

La historia, que es por su propia esencia historia del espíritu, transcurre "en el tiempo". "En el tiempo, dirá Hegel, se da la evolución de la historia". (1). Pero Hegel no se contenta con presentar la intratemporalización del espíritu como un "factum", sino que trata de comprender la posibilidad de que el espíritu evolucione en el tiempo, en ese curso del tiempo que es lo "insensiblemente sensible" (2). El tiempo ha de poder albergar al espíritu. y el espíritu a su vez ha de acusar alguna afinidad con el tiempo y con su esencia. Por tanto, hay que esclarecer esta doble cuestión: 1ª ¿Cómo determina Hegel la esencia del tiempo.- 2ª ¿Qué hay en la esencia del espíritu para que pueda "caer en el tiempo"?

La respuesta a ambas cuestiones puede contribuir a aclarar y contrastar la anterior interpretación del DASEIN como temporalidad. No intentamos, pues, examinar de lleno, ni siquiera relativa o parcialmente, la problemática que ineludiblemente traspasa el pensamiento hegeliano; tanto menos cuanto que no intentamos una crítica. Simplemente estimamos oportuno cotejar la idea que hemos expuesto de la temporalidad con el concepto hegeliano del tiempo, porque representa la elaboración conceptual más radical, y muy poco estudiada, de la comprensión vulgar del tiempo.



a) Concepto hegeliano del tiempo.

El "lugar sistemático" en el que aparece una interpretación filosófica del tiempo puede ya denotar el criterio que preside la concepción fundamental que orienta dicha interpretación. La primera interpretación tradicional, temática y detenida, de la comprensión vulgar del tiempo se encuentra en la "Física" de Aristóteles, es decir, implicada en una ontología de la naturaleza. El tiempo está allí conectado con el "lugar" y con el "movimiento". El análisis hegeliano del tiempo, fiel a la tradición, figura en la segunda parte de la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" titulada "Filosofía de la naturaleza". La primera sección trata de la mecánica, y su primer apartado está dedicado a dilucidar "espacio y tiempo", que son la "abstracta reciprocidad exterior" (3).

(1) Hegel: "Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte". Ed. Lasson, 1917, pág. 133.

(2) Ibid.

(3) Hegel: "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grund- [cont. la nota al dorso]

Este acoplamiento del espacio y el tiempo en Hegel no es un situarlos extrínsecamente uno al lado del otro: espacio "y también tiempo". Semejante "también" repugna a la filosofía. El paso de espacio a tiempo no estriba en ensamblar los parágrafos correspondientes, sino que "es el propio espacio el que da el paso". El espacio "es" tiempo, o sea, el tiempo es la "verdad" del espacio. (1). Cuando consideramos dialécticamente el espacio en su genuíno ser, este ser del espacio, según Hegel, se nos revela como tiempo. ¿Y cómo hay que pensar el espacio?

El espacio es "la inmediata y escueta indiferencia del ser fuera de sí ~~xxxxxxxxxxxx~~ de la naturaleza" (2). En otros términos: el espacio es la multiplicidad abstracta de los puntos que cabe distinguir en él. Estos puntos no implican discontinuidad; pero tampoco el espacio viene a ser como el resultado de su adición o ensambaje. El espacio, diferenciado a través de los puntos en él perceptibles, puntos que de suyo son ya espacio, permanece en sí indiferenciado. Las diferencias participan del carácter de aquello que están diferenciando. Pero el punto, en cuanto marca una diferenciación de algo en el espacio, es negación del espacio, si bien como tal negación ( el punto es al cabo espacio) el punto permanece en el espacio. El punto no viene a extrañarse del espacio como algo distinto. El espacio es la indistinta exterioridad recíproca de una multiplicidad de puntos. Bien entendido que el espacio no es punto, sino, como dice Hegel, "puntualidad" (3).

Hé ahí el fundamento de la tesis hegeliana del espacio pensado como tiempo: "Pero la negatividad que afecta al espacio como punto, y que desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, existe en la esfera del ser fuera de sí y para sí, poniendo sin embargo sus determinaciones a la vez en ello y en la esfera del ser fuera de sí, pero mostrándose indiferente frente al sosegado uno junto al otro. Puesta de tal modo para sí, esa negatividad es el tiempo". (4).

=====

(1) Ibid. & 257. Apéndice.

(2) Ibid. & 254

(3) Ibid. & 254. Apéndice.

(4) Ibid. & 257



Representado el espacio, es decir, intuído inmediatamente en la indiferente permanencia de sus diferencias, las negaciones resultan obvias. Pero este representarse el espacio no es todavía captar su ser. Para captarlo requiérese un pensar que, como síntesis, asuma y supere la tesis y la antítesis. El espacio es pensado y captado en su ser cuando las negaciones no se limitan a persistir en su indiferencia, sino que al propio tiempo son negadas. En la negación de la negación (es decir, de la "puntualidad") el punto se pone para sí, saliendo de la indiferencia del estar ahí. Como puesto para sí, se distingue de éste y de aquél: ya no es éste, y aún no es aquél. Al ponerse para sí mismo, pone el uno tras el otro en que está, la esfera del estar fuera de sí, que es ahora la de la negación negada. La superación de la "puntualidad", en cuanto indiferencia, denota un no permanecer ya en la "paralizada quietud" del espacio. El punto resalta frente a todos los demás puntos. Esta negación de la negación como "puntualidad" es, según Hegel, el tiempo.

Si esta elucubración tiene un sentido inteligible, no puede expresar otra cosa que esto: el ponerse para sí, el afirmarse de cada punto es un "ahora aquí", "ahora aquí", y así sucesivamente. Cada punto, entonces, es un "punto-ahora". "Es en el tiempo, pues, donde el punto tiene su realidad". Aquello en cuya virtud cada punto puede ponerse para sí mismo como este determinado "ahí", es en cada caso un "ahora". La condición para poder ponerse el punto para sí es el "ahora". Esta condición constituye el ser del punto, y el ser viene a fundirse con el pensar. Y así, dado que el puro pensar la "puntualidad", es decir, el espacio, es un pensar en cada caso el "ahora" y el ser fuera de sí de los "ahora", el espacio es el tiempo.

¿Y cómo viene a determinarse el tiempo? "El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser fuera de sí, es algo meramente abstracto, ideal: es el ser que, en cuanto es, no es, y en cuanto no es, es; es el "devenir intuído". O sea, que las distinciones, simplemente momentáneas, destacadas de modo inmediato, son determinadas como extrínsecas, incluso extrínsecas a sí mismas." (1) Según esta interpretación el tiempo se revela como "devenir intuído": lo cual, para Hegel, significa un tránsito del ser a la nada, o de la nada al ser. (2). Devenir es



(1) Ibid. & 258

(2) Vide Hegel: "Wissenschaft der Logik", Lib.I, Sección 1ª, Cap.I. Ed. G. Lasson, 1923, págs. 66 y sigs.

tanto nacer como perecer, brotar como desaparecer. El ser sobrepasa, trasciende el no ser. ¿Qué significa esto respecto del tiempo? El ser del tiempo es el "ahora"; pero, dado que todo ahora deja de ser ahora mismo, o ahora mismo no es aún, puede considerarse también como un no ser. En cuanto "devenir intuído", el tiempo es tránsito, que no es pensado, sino que simplemente se ofrece en la secuencia de los "ahora". Si la esencia del tiempo queda determinada como "devenir intuído", resulta patente que el tiempo es comprendido primariamente desde el "ahora", y tal como puede captarlo la pura intuición.

No es menester un prolijo examen para dejar claro que, en su interpretación del tiempo, Hegel procede por los derroteros de la comprensión vulgar. Su caracterización del tiempo desde el "ahora" presupone que éste permanece encubierto y nivelado en su plena estructura para poder ser intuído como algo que está ahí, aunque sea ideal. Este sentido y dirección de la interpretación hegeliana lo confirman las siguientes proposiciones: "El "ahora" tiene un incontestable y extraordinario fuero; no es el "ahora" singular, pero en la exclusividad de su acentuación, cuando yo lo anuncio se disuelve, se deshace en gotas, se pulveriza" (1). "Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es un "ahora", no se alcanza la distinción estable de aquellas dimensiones (el pasado y el futuro)". (2). "En cuanto a su sentido positivo, del tiempo cabe decir que sólo el presente es, que el antes y el después no son; pero el presente concreto es resultante del pasado y está grávido de futuro. El verdadero presente es esencialmente la eternidad." (3).

Si para Hegel el tiempo es "devenir intuído", en ese tiempo no puede tener primacía ni el nacer ni el perecer. Sin embargo, él caracteriza ocasionalmente el tiempo como "la abstracción del consumir o disipar", prestando así a la experiencia y a la interpretación vulgar del tiempo su más radical formulación. (4). Por otra parte, Hegel es lo bastante consecuente para no otorgar a ese consumir o disipar, en la definición del tiempo, primacía alguna, tal como se

=====

(1) Vide "Enzyklopädie..." & 258, Addenda.

(2) Ibid. & 259

(3) Ibid. & 259, Addenda

(4) Ibid. & 258, Addenda



la otorga con razón en la experiencia cotidiana del tiempo, pues Hegel no hubiera podido fundamentar dialécticamente tal primacía, como tampoco podía fundamentar la de una "circunstancia" que supone evidente: que el "ahora" emerge precisamente al ponerse para sí el punto. Por ello, al caracterizar el tiempo como devenir, Hegel lo comprende en un sentido "abstracto", allende la representación del fluir del tiempo. La expresión más ajustada de la concepción hegeliana del tiempo la encontramos, por ende, en la determinación del tiempo como negación de la negación ( es decir, de la "puntualidad"). Aquí la secuencia de los "ahora" aparece formalizada en su sentido más extremado, e insuperablemente nivelada. (1) Tan sólo desde este concepto dialéctico-formal del tiempo logra Hegel establecer una conexión entre tiempo y espíritu.

=====

(1) Desde la primacía de un "ahora" nivelado resulta claro que también la definición hegeliana del tiempo sigue el rumbo de la comprensión vulgar del tiempo, lo que equivale a mantener el concepto tradicional. Cabe mostrar que el concepto hegeliano del tiempo está sacado directamente de la "Física" de Aristóteles. En la "Lógica de Jena" ( vide la ed. de Lasson, 1923), abocetada cuando la habilitación de Hegel, aparece ya perfilado en todas sus piezas esenciales el análisis del tiempo que luego expondrá en la "Enciclopedia". La Sección sobre el tiempo (págs. 202 y sigs.) ofrécese ya al más somero ~~examen~~ examen como una paráfrasis del tratado aristotélico sobre el tiempo. Hegel desarrolla ya en la "Lógica de Jena" su concepción del tiempo encuadrada en la filosofía de la naturaleza (pág. 186), cuya primera parte se titula "Sistema solar" (pág.195). Hegel elabora el concepto de tiempo conectándolo con la determinación conceptual del éter y del movimiento, sin entrar aquí a analizar el espacio. Si bien ya aflora aquí la dialéctica, ésta no ofrece aún la forma rígida y esquemática que ofrecerá más tarde, sino que permite todavía una flúida comprensión de los fenómenos. En la trayectoria de Kant al sistema hegeliano ya plenamente desarrollado se acusa una vez más la entrada decisiva de la ontología y la lógica aristotélicas. Este es un hecho hace tiempo registrado. Pero el camino, la índole y los límites de esa influencia permanecen hasta ahora oscuros. Una interpretación filosófica comparada y concreta de la "Lógica de Jena" y



(cont. de la Nota de la pág. anterior)

la "Física" y la "Metafísica" de Aristóteles prestaría nueva luz a esta cuestión. Para nuestro propósito basten algunas indicaciones rudimentarias.

Aristóteles ve la esencia del tiempo en el  $\nu\tilde{\nu}$ ; Hegel, en el "ahora". Aristóteles considera el  $\nu\tilde{\nu}$  como  $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ ; Hegel considera el "ahora" como límite. A. comprende el  $\nu\tilde{\nu}$  como  $\chi\rho\omicron\nu\tilde{\nu}$ ; H. interpreta el "ahora" como punto. A. caracteriza el  $\nu\tilde{\nu}$  como  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ ; H. denomina al "ahora" el "esto absoluto". A., siguiendo la tradición, relaciona  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  con  $\sigma\varphi\alpha\iota\tilde{\rho}\alpha$ ; H. subraya la "circularidad" del tiempo. A Hegel se le escapa, o no comparte, en cambio, la tendencia central del análisis aristotélico del tiempo: descubrir y fijar la relación de fundamentación ( $\acute{\alpha}\chi\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\epsilon\tilde{\iota}\nu$ ) entre  $\nu\tilde{\nu}$ ,  $\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma$ ,  $\sigma\tau\iota\gamma\mu\acute{\eta}$ ,  $\tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\iota$ .

Con la tesis hegeliana de que el espacio es tiempo coincide en cuanto al resultado, pese a las diferencias de fundamentación, la concepción bergsoniana. Bergson se limita a invertir la proposición: el tiempo es espacio. También esta concepción bergsoniana brotó manifiestamente de una interpretación de los textos aristotélicos sobre el tiempo. No es mera coincidencia el que, simultáneamente con el "Essai sur les données immédiates de la conscience", donde se expone el problema del "temps" y la "durée", apareciese un estudio de Bergson titulado "Quid Aristoteles de loco senserit". Inspirado en la definición aristotélica del tiempo como  $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma\ \chi\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ , Bergson antepone al análisis del tiempo el del número. El tiempo, en cuanto espacio, es sucesión cuantitativa ("Essai..." p.69). La duración describe-se, en contraste con este enfoque del tiempo, como sucesión cualitativa. No es éste el lugar para una crítica del concepto bergsoniano del tiempo y de las demás concepciones contemporáneas sobre el tiempo. Lo que hay de avance esencial, respecto de la visión aristotélica y kantiana, en los actuales análisis del tiempo, atañe más bien a la aprehensión y a la conciencia del tiempo. Sobre ello volvemos en las secciones 1ª y 2ª de la Segunda Parte.

Al señalar la conexión directa del análisis hegeliano del tiempo con el aristotélico no le imputamos a Hegel una "dependencia", sino que prestamos atención al básico alcance ontológico que esta filiación ofrece para la lógica hegeliana. Sobre "Aristóteles <sup>und</sup> Hegel" vide el trabajo publicado con este título por Nicolai Hartmann en "Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus" T.III (1923), págs. 1-36.





b) Interpretación hegeliana de la conexión entre tiempo y espíritu.

¿Cómo es entendido el espíritu para poder afirmar que en él se da normalmente el realizarse "cayendo" en el tiempo, en el tiempo definido como negación de la negación? La esencia del espíritu es el concepto. Hegel no entiende por tal la universalización de un género intuída como la forma de algo pensado, sino la forma misma del pensar que se piensa a sí mismo, el concebirse o conceptuarse en cuanto aprehensión del no-yo. En la medida en que la aprehensión del no-yo denota un distinguir, el concepto puro, la aprehensión de este distinguir, marca la diferenciación. Por ello puede Hegel precisar de modo apofántico-formal la esencia del espíritu como negación de la negación. Esta "negatividad absoluta" depara la interpretación lógicamente formalizada del "cogito me cogitare rem", en el que Descartes ve la esencia de la "conscientia".

Según esto, el concepto es la conceptualización conceptuante del "sí mismo", conforme a la cual el "sí mismo" es propiamente como puede ser, es decir, libre. "El yo es el mismo concepto puro, que ha llegado como concepto a la existencia, a ser ahí" (1) "El yo es primordialmente esta unidad pura, referida a sí misma, pero no de modo inmediato, sino en cuanto que se abstrae de toda determinación, de todo contenido, retornando a la libertad de una igualdad absoluta consigo misma". (2). Así resulta que el yo es "universalidad" y asimismo de modo inmediato "individualidad".

Este negar la negación es a la vez el "desasosiego absoluto" del espíritu y su automanifestación, inherente a su propia esencia. El progreso o expansión del espíritu realizado en la historia entraña un principio de exclusión" (3). Pero esta exclusión no lleva a anular o a prescindir de lo excluído, sino a superarlo. El liberarse soportando y superando a un tiempo es lo que caracteriza la libertad de espíritu. De ahí que el progreso nunca significa un mero "más" cuantitativo, sino que es esencialmente cualitativo, con la cualidad propia del espíritu. Su avanzar consciente conoce la meta, y según avanza, a cada paso ha de superarse a sí mismo como el obstáculo

=====

(1) Vide Hegel: "Wissenschaft der Logik" T.II, Ed. Lasson, 1923, p.220

(2) Ibid.

(3) Vide Hegel: "Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte" Ed. Lasson, 1917, p.130



verdaderamente hostil a la consecución de su fin. (1). "La meta de la evolución del espíritu es "lograr su propio concepto" (2) Su proceso es "una lucha dura, interminable, sin tregua, contra sí mismo" (3).

Por ser, esta inquietud del proceso del espíritu que marcha hacia su concepto, la negación de la negación, al realizarse le es natural "caer en el tiempo", como inmediata negación de la negación. Pues "el tiempo es el concepto mismo, que está ahí y se le presenta a la conciencia como intuición vacía. De ahí que el espíritu aparezca necesariamente en el tiempo, manteniéndose allí mientras no alcance su concepto puro, es decir, mientras no anule o borre el tiempo. El tiempo es el yo puro intuído desde fuera, no aprehendido por sí mismo, el concepto meramente intuído" (4). Así, pues, por su propia esencia el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo. "La historia universal es, por ende, en general la interpretación de la evolución del espíritu en el tiempo, análogamente a como la idea es interpretada en el espacio como naturaleza" (5). El "excluir", implicado en el proceso evolutivo, entraña una referencia al no-ser. Hé ahí el tiempo, comprendido desde el "ahora" en que se destaca.

El tiempo es la "negatividad "abstracta". En cuanto "devenir intuído," es el diferenciado autodistinguirse que comparece inmediatamente, el concepto que está presente ahí, y por tanto fuera del espíritu. Como tal, no tiene poder alguno sobre el concepto, sino que más bien es el concepto el que "ejerce un poder sobre el tiempo". (6).

Hegel muestra la posibilidad de la realización histórica del espíritu "en el tiempo" remontándose a la identidad de la estructura *(minúsc.)* FORMAL DE ESPÍRITU Y TIEMPO EN CUANTO NEGACION DE LA NEGACION. La muy vacía abstracción ontológico-formal y apofántico-formal, en la que espíritu y tiempo resultan alienados, hace posible establecer una afinidad entre ambos. Pero, como el tiempo es concebido en el sentido del tiempo múnico, y su nivel queda reducido de suerte que mantiene encubierto su origen, el tiempo límitase a encontrarse con el espíritu como algo meramente presente. Por ello el espíritu tiene que caer ineludiblemente "en el tiempo". La significación ontológica

(1) Ibid. p.132  
(2) Ibid.  
(3) Ibid.  
(4) Vide "Phänomenologie des Geistes" W W. II, p. 604  
(5) Vide "Die Vernunft in der Geschichte" Loc. cit. p.134  
(6) Vide "Enzyklopädie..." & 258



de este "caer" y de esta "realización" del espíritu, que tiene poder sobre el tiempo y existe fuera de él, sigue oscura. Tampoco aclara Hegel el origen del tiempo reducido de nivel, ni examina detenidamente la cuestión de si la constitución esencial del espíritu como negación de la negación es posible en general sobre otra base que la de la temporalidad originaria.

No cabe ahora todavía discutir si la interpretación hegeliana del tiempo, del espíritu y de su conexión, es viable y descansa en bases ontológicas originarias. Pero el hecho de poder intentar la "construcción" dialéctico-formal de esa conexión entre espíritu y tiempo revela una originaria afinidad entre ambos. La "construcción" hegeliana responde a un esforzado empeño de concebir la "concreción" del espíritu. Nos lo declara el siguiente pasaje de la "Fenomenología del espíritu" en su capítulo final: "El tiempo aparece, pues, como el destino obligado del espíritu que no es perfecto y acabado en sí, como la necesidad de enriquecer la participación que la conciencia de sí tiene en la conciencia, de poner en marcha la inmediatez del en sí, como la forma en que la sustancia es en la conciencia, o, a la inversa, de realizar y revelar lo "en sí" tomado como lo interior, como lo primariamente interior, es decir, la necesidad de reivindicar la certeza de sí mismo" (1).

Nuestra analítica existencial del DASEIN, por el contrario, pasa a concretar la existencia en su efectiva condición de derrelicta en el mundo, para desentrañar la temporalidad como su posibilidad originaria. El espíritu no "cae" en el tiempo, sino que existe como maduración originaria de la temporalidad. La temporalidad atempera el tiempo del mundo, en cuyo horizonte puede aparecer la "historia" como un temporalizado gestarse desde dentro. El espíritu no "cae" en el tiempo, sino que es la existencia derrelicta efectiva la que "cae" desde la temporalidad originariamente auténtica. Este "caer" tiene él mismo su posibilidad existencial en un modo de maduración inherente a la temporalidad.

=====

(1) Vide "Phänomenologie des Geistes" Loc. cit. pág. 605



& 83.- La analítica temporal-existencial del DASEIN y la cuestión ontológica fundamental del sentido del "ser" en general.

Las consideraciones hechas hasta aquí tenían un objetivo: la interpretación ontológico-existencial a fondo del DASEIN efectivo en su integridad originaria por lo que concierne a las posibilidades del existir auténtico y del inauténtico. Como tal fundamento, como sentido del ser del cuidado, manifestóse la temporalidad. De ahí que cuanto aportó la previa analítica existencial del DASEIN antes de despejar la temporalidad haya quedado reasumido en la estructura originaria de la totalidad del ser del DASEIN, en la temporalidad. Las posibilidades de maduración del tiempo originario, una vez analizadas, han contribuido a fundamentar las estructuras que tan sólo se habían "manifestado".

Ahora bien, la exposición de la constitución del ser del DASEIN es tan sólo un camino, cuya meta es la dilucidación rigurosa de la cuestión del "ser" en general. La analítica temática de la existencia requiere, por su parte, la luz que le preste la idea del "ser" previamente aclarada. Esto es lo que realmente importa, y lo que cabe exigir desde el momento que ya en la Introducción quedó sentado, como principio y pauta de toda investigación filosófica, que la filosofía es ontología fenomenológica universal que, partiendo de la hermenéutica del DASEIN y como analítica de la existencia, asegura el cabo del hilo conductor de todo filosofar atándolo a su punto de partida y de retorno. (Vide & 7). Bien entendido que esta tesis no debe tomarse como dogma, sino como formulación del problema fundamental que está por desvelar todavía: ¿Cabe fundamentar ontológicamente la ontología, o esta fundamentación requiere aquí también una base óntica? ¿Y qué ente ha de asumir la función de constituir ese fundamento?

Algo que aparece tan claro como la diferenciación entre el ser del DASEIN y el ser de los entes cuya índole es otra que la del DASEIN (la realidad, por ejemplo) no pasa de ser el punto de arranque de la problemática ontológica, pero no constituye una base en la que pueda descansar la filosofía. Que la antigua ontología opera con "conceptos-cosa", y que ello entraña el riesgo de "cosificar la conciencia", es algo archisabido. Pero ¿qué significa esto de la cosificación? ¿De dónde y cómo surge? ¿Por qué inicialmente se concie-



be el "ser" considerando la subsistencia, y no la disponibilidad, que es más inmediata? ¿Por qué prevalece reiteradamente esa cosificación? ¿Cómo está estructurado positivamente el ser de la "conciencia" para que resulte inadecuado, incongruente, el convertirla en cosa? ¿Basta diferenciar "conciencia" y "cosa" para un desarrollo originario de la problemática ontológica? ¿Se hallan ya en camino las respuestas a estas cuestiones? ¿Cabe siquiera esperarlas y buscarlas mientras no planteemos y dilucidemos la cuestión radical del sentido del "ser" en general?

El origen y la posibilidad de la idea del "ser" jamás podrá dilucidarse mediante la "abstracción" lógico-formal, es decir, sin asegurar un horizonte en el que preguntar y responder. Hay que buscar un camino que lleve al esclarecimiento de la cuestión ontológica fundamental, y andarlo. Que este camino sea el único, o que sea el recto, es algo que sólo podremos saber tras haberlo recorrido. Lo que no cabe es dar por zanjada la discusión en torno a la interpretación del "ser", porque ni siquiera se ha avivado, ni al cabo se deja avivar, dado que ello exige ciertos dispositivos. Nuestra investigación tan sólo es un intento de caminar hacia ese objetivo. ¿En qué punto se encuentra?

Eso que denominamos "ser" se nos franquea en una comprensión del "ser" que, como tal comprensión, es inherente al DASEIN en cuanto que existe. La franqueabilidad - previa, preliminar, no conceptual - del "ser" hace posible que el DASEIN, en cuanto existente en el mundo, se comporte respecto a cuanto existe y se le presenta en el mundo, y respecto de sí mismo. ¿Cómo es posible una comprensión que, acordada a la índole del DASEIN, nos franquee el "ser" en general? ¿Puede esta pregunta lograr cabal respuesta remontándonos a la constitución originaria del ser del DASEIN, constitución capaz de comprender el "ser"? La constitución ontológico-existencial del DASEIN en su integridad se funda en la temporalidad. Según esto, habrá de ser un modo originario de maduración de la temporalidad extática el que haga posible la proyección extática del "ser". ¿Cómo tendremos que considerar e interpretar este modo de maduración de la temporalidad? ¿Hay un camino que lleve desde el tiempo originario al sentido del "ser"? ¿Es el tiempo, el tiempo mismo, el que se nos revela como horizonte del "ser"?



Martin Heidegger

SER Y TIEMPO

Traducción y notas: José Corts Grau



## Nota sobre el traductor.

José Corts Grau , catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada (1935-1940) y de la Universidad de Valencia (1941-1975), nació en Fortaleny (Valencia) el 25 de Octubre de 1905 y murió en Valencia el 4 de Enero de 1995.

Estudió la carrera de Derecho como becario del Colegio Mayor San Juan de Ribera en Burjasot ,obteniendo el Premio Extraordinario de Licenciatura en la Universidad de Valencia y el de Doctorado en la de Madrid.

Amplió estudios con las principales figuras del pensamiento europeo de su tiempo : Georges Renard y Joseph Delos en las Universidades de Lille y Nancy, y con Martín Heidegger en la de Friburgo. La influencia de estos pensadores en su trayectoria personal e intelectual fue determinante, como puede detectarse en algunas de sus obras como *Introducción gnoseológica a la Filosofía Jurídica* (1935), *Principios de Derecho Natural* (1944), *Axiología e iusnaturalismo* (1949), *Historia de la Filosofía del Derecho* (1952, 1968), *El hombre en vilo*(1958), *Los humanismos y el hombre* (1967), *Curso de Derecho Natural* (1970), *Anotaciones previas al pensamiento ético-jurídico de Martín Heidegger* (1970).

En 1975, tras su jubilación, emprendería lo que constituyó su último trabajo, la traducción de la obra de Martín Heidegger “ *Sein und Zeit*”.

Sintió una gran admiración por Heidegger , no solo como filósofo, sino como persona. Sus vivencias del curso de la Universidad de Friburgo, las lecciones del maestro, las conversaciones distendidas con el grupo más cercano de discípulos, los paseos por los bosques cercanos, “ aquella lección constante de su palabra creadora”, “ la fuerza de su espíritu buscador”, le acompañaron siempre.

Una de sus preocupaciones intelectuales fue la fidelidad en la interpretación de la filosofía heideggeriana , por ello quiso dedicar sus últimos años a la relectura de su obra fundamental. Fruto de sus reflexiones son los artículos que publicó durante esos años, entre los que cabría destacar : *Heidegger-Rilke* (ABC, 29-1-1976), *Una lección de Heidegger* (Las Provincias,29-2-1976), *El horizonte de un gran pensador*(ABC,4-11-1976 ), *Una lección de Heidegger* (Las provincias,29-5-1977) , *De Rilke a Heidegger* ( Las Provincias,20-11-1981) y *Notas al margen*(Las Provincias, 1-6-1986), además de un trabajo más profundo, todavía inédito, sobre el pensamiento de Martín Heidegger y la traducción de su obra “ *Sein und Zeit* “ que aquí presentamos.



## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN:

Exposición de la cuestión del sentido del "ser"

### Capítulo Primero

Necesidad, estructura y primacía de la cuestión del "ser"

&1.- Necesidad de un replanteamiento explícito de la cuestión del "ser"

&2.- La estructura formal de la cuestión del "ser"

&3.- Primacía ontológica de la cuestión del "ser"

&4.- Primacía óptica de la cuestión del "ser"

### Capítulo Segundo

Doble objetivo en el examen de la cuestión del "ser". Método y plan de la investigación

&5.- La analítica ontológica del DASEIN despejando el horizonte para una interpretación del sentido del "ser" en general

&6.- La tarea de una destrucción de la historia de la Ontología

&7.- El método fenomenológico de esta investigación

- El concepto de fenómeno
- El concepto de "Logos"
- El concepto previo de fenomenología

&8.- Plan del trabajo





## PARTE PRIMERA

La interpretación del DASEIN según la temporalidad y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del "ser"

### Sección Primera

Análisis fundamental, preparatorio del DASEIN

#### Capítulo Primero

El objetivo de un análisis preliminar del DASEIN

&9.- El tema de la analítica del DASEIN

&10.- Delimitación de la analítica del DASEIN respecto de la Antropología, la Psicología y la Biología

&11.- La analítica existencial y la interpretación del DASEIN primitivo. Dificultades en la obtención de un "concepto natural del mundo"

#### Capítulo Segundo

El *ser-en-el-mundo* en general como constitutivo fundamental del DASEIN

&12.- Esbozo del *ser-en-el-mundo* desde la consideración *ser-en* como tal

&13.- La ejemplificación del *ser-en* considerando uno de sus modos básicos. El conocimiento del mundo

#### Capítulo Tercero

A.- Análisis de la mundidad ambiental y de la mundidad en general

&15.- El ser de los entes con que nos encontramos en el mundo circunstante

&16.- La "conformación" del mundo circunstante manifestándose en los entes del mundo

&17.- Referencia y signo

&18.- Destinación, conformación y significabilidad. La mundidad del mundo



B.- Cotejo de nuestro análisis de la mundidad con la interpretación cartesiana del mundo.

&19.- La determinación del "mundo" como "res extensa"

&20.- Los fundamentos de la determinación ontológica del "mundo"

&21.- La discusión hermenéutica de la ontología cartesiana del "mundo"

C.- El entorno del mundo circunstante y la espacialidad del DASEIN.

&22.- La espacialidad del ente intramundico disponible

&23.- La espacialidad del *ser-en-el-mundo*

&24.- La espacialidad del DASEIN y el espacio

### Capítulo Cuarto

) El *ser-en-el-mundo* como *ser-con* y *ser-sí-mismo*. El "man".

&25.- Planteamiento de la cuestión existencial acerca del "quien" del DASEIN

&26.- El *ser-ahí-* con de los otros y el cotidiano *ser-con*

&27.- El cotidiano *ser sí mismo* y el "man"

### Capítulo Quinto

El *ser-en* como tal

&28.- El objetivo de un análisis temático del *ser-en*

) A.- La constitución existencial del "ahí"

&29.- El *ser-ahí* como sensibilidad interna, como sentimiento de la situación

&30.- El temor como un "modus" de la sensibilidad interna

&31.- El *ser-ahí* como comprender

&32.- Comprensión e interpretación

&33.- La proposición como "modus" derivativo de la interpretación

&34.- *Ser-ahí* y discurso. El lenguaje

B.- El cotidiano ser del "ahí" y la "caída" del DASEIN

&35.- El parloteo

&36.- La curiosidad y el prurito de novedades

&37.- La ambigüedad

&38.- La "caída" y la derrelicción



## Capítulo Sexto

### El cuidado como ser del DASEIN

- &39.- La cuestión de la integridad originaria del complejo estructural del DASEIN
- &40.- El estado de ánimo fundamental de angustia como típica desvelación del DASEIN
- &41.- El ser del DASEIN como cuidado
- &42.- Comprobación de la exégesis existencial del DASEIN como cuidado, partiendo de la autointerpretación preontológica del DASEIN
- &43.- DASEIN, mundidad y realidad
  - a.- La realidad en cuanto problema del ser del "mundo exterior" y de su demostrabilidad
  - b.- La realidad como problema ontológico
  - c.- Realidad y cuidado

### &44.- DASEIN, franqueabilidad y verdad

- a.- El concepto tradicional de verdad y sus fundamentos ontológicos
- b.- El fenómeno originario de la verdad y la stirpe del concepto tradicional de verdad
- c.- El modo de ser de la verdad y el supuesto de la verdad

## Sección Segunda

### DASEIN y temporalidad

- &45.- El resultado del análisis fundamental previo del DASEIN y la tarea de una interpretación existencial originaria de este ente

## Capítulo primero

### El posible ser integral del DASEIN y el estar a la muerte

- &46.- La aparente imposibilidad de una aprehensión y determinación ontológica del ser del DASEIN en su integridad
- &47.- La experimentabilidad de la muerte de los otros y la posibilidad de aprehender el DASEIN en su integridad
- &48.- Expectativa, final y totalidad
- &49.- Delimitación del análisis existencial de la muerte frente a otras posibles interpretaciones del fenómeno



- &50.- Bosquejo de la estructura ontológico-existencial de la muerte
- &51.- El estar a la muerte y la cotidianidad del DASEIN
- &52.- El ser abocado al final, según la trivialidad cotidiana, y el cabal concepto existencial de la muerte
- &53.- Esbozo existencial de un auténtico estar a la muerte

### Capítulo Segundo

El testimonio , por parte del Dasein, de un auténtico "*poder ser*", y la capacidad de decisión

- &54.- El problema de la atestiguación de una auténtica posibilidad existencial
- &55.- Los fundamentos ontológicos- existenciales de la conciencia
- &56.- La conciencia como llamada
- &57.- La conciencia como llamada del cuidado
- &58.- Comprensión de la llamada, y endeudamiento o culpabilidad
- &59.- La interpretación existencial y la interpretación vulgar de la conciencia
- &60.-La estructura existencial del auténtico "*poder ser*" atestiguado en la conciencia

### Capítulo Tercero

El genuino y pleno "*poder ser*" del DASEIN , y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado

- &61.- Esbozo del paso metodológico de la delimitación de la verdadera plenitud &del ser del DASEIN a la dilucidación fenoménica de la temporalidad
- &62.- El pleno "*poder ser*", propio del DASEIN ónticamente, como capacidad de decisión anticipativa
- &63.- La decisión hermeneútica lograda para una interpretación del sentido del ser del cuidado, y el carácter metodológico de la analítica existencial en general.
- &64.- El cuidado y la ipseidad o el mantenimiento en sí mismo
- &65.- La temporalidad en cuanto sentido ontológico del cuidado
- &66.- La temporalidad del DASEIN y, en consecuencia, la tarea de una revisión mas originaria de su análisis existencial

### Capítulo Cuarto

Temporalidad y cotidianidad

- &67.- La consistencia fundamental de la constitución existencial del DASEIN, y el esbozo de su interpretación temporal
- &68.- La temporalidad de la franqueabilidad o apertura en general



- a.- La temporalidad del comprender
- b.- La temporalidad de la sensibilidad interior
- c.- La temporalidad de la caída
- d.- La temporalidad del discurso

&69.- La temporalidad del ser-en-el-mundo y el problema de la trascendencia del mundo

- a.- la temporalidad del “cuidarse de” bajo el signo de la circunspección
- b.- El sentido temporal de la modificación del circunspecto “cuidarse de,” al descubrir aquello que subsiste dentro del mundo
- c.- El problema temporal de la trascendencia del mundo

&70.- La temporalidad de la espacialidad propia del DASEIN

&71.- El sentido temporal de la cotidianidad del DASEIN

## Capítulo Quinto

### Temporalidad e historicidad

&72.- Exposición ontológico-existencial del problema de la Historia

&73.- La comprensión vulgar de la historia y el acontecer o suceder del DASEIN

&74.- La constitución fundamental de la historicidad

&75.- La historicidad del DASEIN y la Historia universal

&76.- La génesis existencial de la historiografía partiendo de la historicidad del DASEIN

&77.- Conexión de nuestra exposición del problema de la historicidad con las investigaciones de G. Dilthey

## Capítulo Sexto

### Temporalidad e intratemporalización como origen del concepto vulgar de tiempo

&78.- Insuficiencia del precedente análisis temporal del DASEIN

&79.- La temporalidad del DASEIN y el cuidado del tiempo

&80.- El tiempo objeto del cuidado y la intratemporalización

&81.- La intratemporalización y la génesis del concepto vulgar de tiempo

&82.- Esclarecimiento de la conexión ontológico-existencial de la temporalidad, el DASEIN y el tiempo mündico, frente a la concepción hegeliana de la relación entre tiempo y espíritu

a.- Concepto hegeliano del tiempo

b.- Interpretación hegeliana de la conexión entre tiempo y espíritu

&83.- La analítica temporal-existencial del DASEIN y la cuestión ontológica fundamental del sentido del “ser” en general

