

Núm. _____

Año _____



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL PROBLEMA DE LA COMUNIDAD

EL SER Y EL TIEMPO DE HEIDEGGER

Tesis que para optar al grado de
Maestro en Filosofía presenta
JOAQUIN SANCHEZ MACGREGOR en la
Facultad de Filosofía y Letras
de la U.N.A.M.

1955

INDICE

Epigrafe.

Introducción 1

Primera Parte

EL ANALISIS HEIDEGGERIANO

Capítulo 1. ¿Aparece el hombre en la filosofía de
Heidegger? 2
A. Una alusión al problema del ser 3
B. El ser-ahí 7

Capítulo 2. Hombre y mundo 12
A. Lo inmediato y lo concreto 15
B. Mundo circundante 18
C. Utilidad y ser-a-la-mano 19
D. La naturaleza , 21
E. Mundo y mundanidad 24
F. a) ¿Subjetivismo?, 33.- b) El espacio,
35.- c) Mundo y ciencia, 37.- d) La
reintegración, 42.

Capítulo 3. La convivencia 43
A. Los Otros 44
B. La convivencia inmediata 48
C. El 'procurar por' (Fuersorge). 49
D. El 'uno de tantos' 53
E. ¿Qué significa el 'ahí' del ser-ahí? . 68
a) Sobre la verdad, el estado-de-abierto
y la comunicación humana. 70
b) El 'encontrarse'. Los sentimientos. 96
c) 'Comprender', posibilidad, 'ver' e
intuición 107
d) La 'interpretación' y el 'círculo'. 111
e) El lenguaje 122
f) El lenguaje común 133
g) La avidez de novedades. 135
h) La ambigüedad 138
i) La 'caída' o cotidianidad impropia. 139

Capítulo 4. El ser del hombre y la angustia. . . . 144

Segunda Parte

EL TODO HUMANO.	153
Capítulo 5. La finitud	154 bis
Capítulo 6. La muerte	155
A. Dos actitudes ante la muerte	159
Capítulo 7. De la conciencia moral a la tempora- lidad	163
Capítulo 8. El hombre auténtico y el reino de los justos	172
Capítulo 9. La historia.	179
A. Concepto de la historia.	182
B. Historia viva	187
Corolarios	189
Referencias bibliográficas	
Apéndice y nota del autor.	
Epígrafe	
"Heidegger, metafísico a pesar suyo"	1
Referencias bibliográficas	29

Felix qui potuit rerum cognoscere causas...

Virgilio

INTRODUCCION

A primera vista pudiera creerse que el problema de la convivencia se plantea en un terreno exclusivamente humano y que, por lo tanto, sólo se necesita conocer al hombre y su actividad peculiar para resolverlo con acierto. Se diría que la sola cuestión: ¿qué es el hombre? circunscribe el ámbito entero del problema que se enuncia: ¿cómo se relacionan entre sí los hombres?, o mejor aún, ¿cuáles son los hechos y las posibilidades de la comunicación y la comunidad humanas?

Existimos, desde un principio, en un universo que abarca dos mundos. Uno de ellos, que es social, impele sin duda a la cuestión señera: ¿qué es el hombre? Mas el otro, el mundo natural, parece conducirnos a una región distinta y hasta contrapuesta a lo humano. Este mundo -tema de muchas cosmologías antiguas y modernas, de tantas filosofías de la naturaleza- posee una cierta dimensión inconfundible, eleva su voz sonora -canto del mundo, música de las esferas- sin la cual el hombre no se hace oír, produciéndose la gran sinfonía contrapuntística del Hombre y el Mundo, a veces demasiado fragorosa y disonante, siempre única y completa.

Los temas del hombre y el mundo han llenado las mejores páginas de las filosofías existentes. Hegel las armoniza entre sí y desde el utópico sitio de su Saber Absoluto decreta el término del diálogo, la superación de la discrepancia y contienda, el inicio del monólogo intemporal.

Sin embargo, el hombre y el mundo -sea el mundo original de la Naturaleza o el de la sociedad que es derivada- no cesan en su lucha. La técnica es el exponente máximo de este vínculo polémico. La técnica tiende a beneficiar; pero el hombre del capitalismo tiende a desnaturalizarla, que es como hacerse traición a sí mismo y casi suicidarse. Piénsese en la amenaza sin precedentes que representa para la civilización las armas termonucleares. Imaginémosnos, por lo contrario, los

efectos de esa misma energía -fabulosa- aplicada en bien del hombre. Tales son algunos alcances 'prácticos' del binomio hombre-mundo.

¿En qué forma comprende Heidegger los términos en cuestión?
¿Resuelve su filosofía qué sea el hombre, qué el mundo, cuál la relación entre ambos y, en consecuencia, los problemas referentes a la integración -entitativa, histórica y moral- de la convivencia?

Primera Parte
EL ANALISIS HEIDEGGERIANO
CAPITULO 1

¿Aparece el hombre en la filosofía de Heidegger?

Esta y no otra, debe ser la pregunta inicial. Para encuadrarla con mayor precisión hay que considerar El ser y el tiempo como la piedra angular de la filosofía heideggeriana, haciendo hincapié en aquellos párrafos decisivos acerca de lo que su autor llama el tema filosófico fundamental: la cuestión del ser. (1)

No faltará quizá quien con alguna sorpresa indague: ¿por qué esa cuestión se antepone a la del hombre; qué tiene que mezclarse un problema tan 'abstracto' con el muy concreto de la existencia y coexistencia humanas?)k

Por principio de cuentas, es el propio pensador de Friburgo quien insiste en la suprema alcurnia del problema del ser. Pero aun sin apearse a él se le tendría que conceder prioridad, ya que no por 'abstracto' está fuera de la vida y el pensamiento, sino todo lo contrario. No en balde los filósofos de tendencias más disímiles vuelven una y otra vez a plantearlo: en Inglaterra los metafísicos, en Alemania los fenomenólogos, muy especialmente Hartmann, ahora que ninguno con la constancia y ambición -dignas de mejor causa- del autor de El ser y el tiempo.

Vale la pena recordar que Engels, un espíritu tan rigurosamente científico y atenido a los hechos, tan 'positivista', dirían los

malintencionados, subrayaba la importancia de la cuestión del ser.

En su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, se lee:

El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser. (2)

~~Apéndice~~ El umbral de la meditación 'existencialista' de Martín Heidegger es el ser en general. Se prescinde aquí de señalar hasta qué punto es también, no sólo la puerta de entrada, sino de salida y hasta la espina dorsal de su obra publicada, en virtud de requerirse para ello un estudio monográfico.+

Ahora bien, ¿cómo pasa Heidegger de los feudos del ser -para él remotos e inasquibles- a los terrenos de la existencia? ¿Por qué pospone la investigación del asunto primordial, de lo que más tarde resultará el enigmático 'pensar esencial', la inextricable metafísica de la metafísica (3) a la elucidación del ente que llama 'ser ahí'? La importancia que llega a adquirir esta elucidación traicionará el punto de partida y el sentido de la obra heideggeriana haciéndola incurrir en el vicio 'metafísico' tradicional, en el escamoteo y sustitución del ser por un ente? Y, sobre todo, el ente particular denominado 'ser ahí' ¿tiene algo que ver con el hombre?

A. Una alusión al problema del ser.

Dentro de un idealismo ingenuo inquirir sobre el ser es abolirlo en beneficio de un ente que, 'creado' o increado, legisla y organiza -a veces, desorganiza, pero, siempre con entera espontaneidad- el patrimonio cósmico.

El materialismo filosófico (el más evolucionado, el dialéctico) redime en cambio para el ser el viejo concepto de physis, impregnándolo de objetividad, lo cual significa contraponer un elemento físico (aun cuando no exclusiva ni solamente físico, y esto es lo que

+ Cf. el Apéndice de este libro, para un acercamiento al tema en cuestión.

importa), derivado, a la masa restante, orgánica e inorgánica, dentro de la cual él mismo figura a título de ser actuante y objetivo.

Ambas formulaciones, quizá demasiado simplistas, contribuyen, sin embargo, a la caracterización de las dos tendencias filosóficas que bajo el aspecto de teorías múltiples libran y han librado singular contienda, reflejando la no menos prolongada entre las dos grandes fuerzas histórico-sociales que registra la historia.

El planteamiento heideggeriano que va del ser al 'ser ahí' no lo coloca, por ello, de manera automática, en las filas del idealismo. A pesar de tantas opiniones autorizadas en contrario, no sacrifica el ser en aras del 'ser ahí'.+ Ya lo ha advertido él expresamente en diversos textos, por ejemplo en un párrafo donde replica a Sartre en francés:

...si pensamos partiendo de Sein und Zeit, habría que decir: précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Etre. De dónde, espero, viene y qué es le plan? L'Etre et le plan son lo mismo (4)

Si el ser y el plan (horizonte o dimensión) son equivalentes deberán remitir, por naturaleza, a algo distinto, produciendo el 'estarse universal de tipo histórico'. Esto significa que la verdad habita en el ser, más aún, se identifica con él, ya que Heidegger la define no al modo tradicional, como adaeuatio, ni menos como evidencia, sino como a-letheia, o sea, develación en sí, apertura original que en Sein und Zeit aparece, bajo el nombre de 'estado de abierto', como caracterizando al 'ser ahí' y en sus últimos escritos identificada con el ser en general. En apariencia, esto supone una evolución filosófica, una actitud nueva, cuyo secreto desentrañaremos luego. Lo que importa es destacar ahora que en uno u otro caso el ser es un absoluto-relativo, considerando que requiere el previo análisis del 'ser ahí', único ente que se dirige al ser y hasta se enfrenta con él. En efecto, el tránsito del ser al 'ser ahí' se cumple atendiendo a sus mutuas implicaciones, a sus 'complicaciones'. Ciertamente en el Heidegger más reciente éstas manifiestan

~~propiedades que se manifiestan en el ser~~
+ lo cual tampoco significa que Heidegger explique el ser (V.A. Gón-dice)

aspectos ignorados en Sein und Zeit, conservando, no obstante, la exclusiva el 'ser ahí' en sus relaciones -bastante inexplicables, dentro de la reflexión heideggeriana- con el ser.

El 'pensar' heideggeriano se lanza a la fenomenología del 'ser ahí' (Dasein, existencia) cuando descubre que sólo éste va tras de la pista del ser, por lo que con justo derecho se puede aducir su 'preeminencia óntico-ontológica', respecto de cualquier ente, tanto como la de la misma pregunta por el ser, respecto a cualquier interrogante. (5) Dicha preeminencia justifica la entrada a la 'analítica existencial'.

Heidegger pone manos a la obra sirviéndose del método fenomenológico e invocando la vuelta a las cosas mismas, de acuerdo con la prédica husserliana. Sin embargo, resultará indispensable dirimir hasta qué punto alcanza a realizarla. [†] Por lo pronto, nos concretaremos a indicar que el método de Heidegger, por fenomenológico que sea, no es igual al de su maestro. La diferencia no se haría patente si tan sólo repetimos -siguiendo a varios comentadores- que las esencias en el autor de Sein und Zeit, se hacen existentes, o sea, que encarnan y arraigan. Este juicio comparativo se antoja un trasplante mecánico de la problemática husserliana con el propósito de encontrarla corregida y aumentada en la obra de Heidegger.

Mejor que discutir si son o no existentes las esencias heideggerianas, convendría preguntarse si es legítimo denominar 'esencias' a las estructuras del 'ser ahí' descritas en la analítica existencial, ya que las reducciones fenomenológica y trascendental -que condicionan la intuición de la esencia- no operan en Heidegger, o, por lo menos, cambian totalmente de signo.

También es verdad que los actuales seguidores de Husserl se apoyan cada vez más en los escritos -inéditos, aún, en su mayoría- donde se reemplaza el idealismo de las esencias por el idealismo del Lebenswelt. En virtud de esta sustitución desempeñan otro papel -más próximo a Heidegger y menos al Husserl de la primera época-

+ Cf. infra 2 A.

B. El 'ser-ahí'.

Heidegger escribe:

Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos con el término 'ser ahí' (7)

Hace su aparición el famoso Dasein ostentando la Jemeinigkeitⁱ, la individualidad y la cuestionabilidad. Esta es algo derivado; supone atributos básicos. Por lo que toca a la individualidad, representando la reacción contra los 'yos absolutos' y las 'conciencias en general', así como el afán de lo concreto, la búsqueda del hombre de carne y hueso, no debe confundirse con el 'individualismo' que encuentra el origen de la sociedad en el individuo y, por lo tanto, estatuye su primacía sobre la colectividad.

Heidegger no es completamente ajeno a cualquier individualismo, pero parece chocar con el de fisonomía sociológica, quizá por demasiado burdo, aun cuando acabe por coincidir con él. (¿Será que todos los actuales caminos de la filosofía 'académica' pasan por el individualismo antes de llegar a Damasco?)

La Jemeinigkeit o individualidad del 'ser ahí' salva de la abstracción generalizadora -al menos así se lo propone el metafísico de Friburgo- a las estructuras existenciales que irá revelando la Analítica. En esta forma se incorporan al hombre que sólo existe en función de cada uno de nosotros.

La individualidad por sí sola no humaniza. Otro tipo de entes la poseen también. Mas en el término original empleado por Heidegger se halla la alusión a algo mío (meinige) reveladora de un circuito de personalidad más que de un sentimiento de propiedad. Por esta causa la Jemeinigkeit^{se subordina} al otro rasgo constitutivo del 'ser ahí': la comprensión del ser en general (comprensión preontológica) y de su propio ser, ambas desprovistas de índole reflexiva, especialmente la última, ya que el Dasein se juega el ser a lo lar-

+ Cf. infra 2 F,a).

go de la vida. Su 'comprensión' es preensora. El Dasein se va engullendo a sí mismo al comprenderse. Empero, de manera simultánea se concibe con relativa felicidad. Esto no lo sabe percibir Heidegger; el señalar aquello quizás no baste, pues a cualquier ser viviente ¿no le va también en juego el ser?

Sin embargo, este jugarse el ser descubre el 'estado de abierto', -tanto como el poder esto o lo otro-, tierra nutricia de la preeminente facultad de inquirir por el ser^V por todo lo que existe.

En el sentir de Heidegger estos horizontes -y otros más complicados- del 'jugarse el ser' definirían al Dasein distinguiéndolo de los demás seres animados. No nos dice una palabra de la función humanizadora del trabajo ni de su fuerza motriz y, por lo mismo, el gestarse histórico, la praxis total dejan de comprenderse como el terreno inequívoco donde el hombre se juega el ser.

Es lo propio del hombre originar la historia al jugarse el ser. Juego tan dramático no podría tener tales consecuencias si no mediara la transformación incesante de sí mismo y de la naturaleza. Esta transformación -genuinamente creadora- se obtiene gracias al trabajo. Que Hegel haya podido decir de éste que constituye la esencia del hombre no tiene pues nada de raro, tampoco que el marxismo lo recuerde a cada momento.

Pero también es peculio del hombre embarcarse en su propia creación aumentando sin tregua su conciencia y autoconciencia. Que le vaya en juego el ser significa poco, pues igual ocurre con todo

organismo vivo. Que engendre con ello el devenir y sea consciente en mayor grado es lo que importa, pues no pasa lo mismo con otros seres.⁺

El irle en juego el ser y el ingrediente individual se los hemos atribuido al hombre, mientras que Heidegger los refiere al Dasein. ¿Es entonces legítima nuestra atribución? Pensamos que sí, ya que Dasein y hombre se identifican.

Contra esta identificación se han elevado muchas voces aduciendo planos diferentes entre uno y otro. El Dasein, en cuanto estructura genérica, haría de fundamento, siendo el hombre lo que es gracias a él. Heidegger no trata de elaborar una antropología positiva sino a priori, o sea, una ontología fundamental, que sirva de fundamento, una analítica existenciaría (existenzial) y no existencial (existenziell).

La distancia entre ambos planos podría hacerse valer recurriendo a la que media entre la esencia y el fenómeno. (8) La 'naturalidad' tiende a ocultarse; desde Heráclito lo sabemos. Mas la idea del ocultamiento, de lo que se esconde tras el fenómeno, adquiere un sentido muy diverso en la filosofía de Heidegger. Parece contentarse consigo mismo en vez de remitir a la teoría de los dos planos (9), cuya justificación seguimos aún esperando.

¿Por qué pues recurre Heidegger a un segundo nivel de abstracción, genérico y fundamentador, si los suguestos de su 'existencialismo' -como los de toda filosofía 'académica' contemporánea- es-triban en el afán de lo concreto? ¿No será que las entidades encontradas resultan falsamente concretas y, por lo mismo, insatisfactorias? El juego de los dos planos -consistiendo en la articulación de lo condicionado e incondicionado-, ¿no significará, también, la influencia inconsciente del dualismo platónico por causa de la penuria que afecta a 'lo concreto'? Queden estas preguntas, a reserva de utilizarlas y ejemplificar en el momento oportuno.⁺⁺ Por aho-

+ Cf. infra, 3 D, al final.

++ Cf. infra, 2 A.

ra baste decir que el afán de cosas concretas se engendra en el filósofo idealista, lo mismo que en el intelectual burgués representativo de la época, de modo natural y espontáneo. El aire enrarecido de la abstracción pura impulsa a vivir y conocer fenómenos tangibles, aun corriendo el riesgo de quedarse en meras apariencias con desprecio del fondo de las cosas. Se exagera la vida 'concreta' -que no se llevaba ni conocía- y en aras de una estéril compensación se sacrifica el nūmen abstracto. El equilibrio, la unidad de los contrarios (abstracción-concreción, teoría-práctica, ontológico-óntico) se vuelve entonces un sinsentido. Esto es el drama de cierta intelectualidad burguesa, su pasión inútil, como diría Sartre. Persigue la riqueza de lo existente sólo para caer en su propia trampa y en la que desde el pasado le tienden las sirenas idealistas. Las mismas violencias del lenguaje, prodigadas por Heidegger, constituyen una prueba inobjetable.

La división del trabajo, fenómeno tan simple y complicado a la vez, es causa del drama. Por supuesto que se trata de una división del trabajo extremada en forma teratológica y que además reconoce su origen en otros fenómenos sociales de mayor envergadura.

Junto a la división del trabajo, acrecida con el capitalismo, hay un elemento concomitante descubierto por Hegel: la enajenación o extrañamiento (Entäusserung, Entfremdung), susceptible de manifestarse en cualquier terreno: económico, político, religioso, cultural. Una tarea de alcances insospechados consiste en dar la batalla -múltiple y titánica- a las milenarias enajenaciones y a la mutiladora división del trabajo.

No diré que recojo de nueva cuenta el tema del Dasein y el hombre, pues la cuestión de los dos planos no fue digresiva. A pesar de que subsista su incógnita, se confirma la identidad del 'ser ahí' al repasar unos cuantos pasajes heideggerianos. Por ejemplo:

...este ente (el hombre)... lo designamos con el término "ser ahí" (10).

Heidegger parece olvidarse de esto enfrentándonos otra vez con la distinción de planos:

'El "ser ahí", es decir, el ser del hombre...'(11)

Mas en seguida escribe:

...la "sustancia" del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia, (12), donde resalta el término hombre en vez de 'ser ahí', igual que en la página 227:

...el ente que en cada caso somos nosotros mismos y que llamamos "hombre".

A pesar de tratarse del "hombre" (entre comillas), no creo fácil distinguirlo del hombre (sin comillas).

Las dudas se disipan en el § 11 que escinde cotidianidad y primitividad planteando el problema del "'ser ahí" primitivo'. ¿Cómo, a menos de historiarla y concretarla, puede resultar 'primitiva' la estructura incondicionada y genérica del 'ser ahí'? Que no hay tal estructura y sí una determinada idea del hombre lo confirma con creces las repetidas alusiones a Sein und Zeit en obras ulteriores de Heidegger, donde aparece el término hombre en lugar de 'ser ahí'.(13)

Por último, ¿cómo convertir fenómenos tan 'concretos' y humanos -habladurías, afán de novedades, disipación, temor, angustia, muerte y otros muchos de Sein und Zeit- en esencias abstractas o généros universales sin ningún soporte? Resulta difícil, aún operando la reducción fenomenológica. Por supuesto que el 'ser ahí' subsumido en el hombre -subsunción obligada- resultará de cierto tipo o clase, pero al fin y al cabo sin perder las características del ser humano, que es lo importante.

CAPITULO 2

Hombre y Mundo.

Se podrá rebatir el pensamiento heideggeriano y sus pretendidos logros metafísicos, pero siempre su conciencia problemática y estilo metódico moverán a respeto. Los abusos terminológicos se olvidan ante el espectáculo de una rigurosa disciplina mental. Lo terrible es que falle el blanco; tamañas alquimias reflexiva y verbal resultan inútiles.

Heidegger encuadra cualquier tema, lo problematiza ubicándolo y exponiéndolo con virtuosismo insuperable. De tal suerte, interroga: 'Y cuando se plantea la cuestión del "mundo", ¿qué mundo se mienta?' A lo que responde en seguida: 'Ni éste, ni aquél, sino la mundanidad del mundo en general', para volver con otra pregunta: '¿Por qué camino damos con este fenómeno?'(14)

El planteamiento insinúa la variedad de conceptos de mundo. Heidegger, en La esencia del fundamento, informa de algunos, mas llevando siempre agua a su molino so capa de consideraciones históricointerpretativas.(15) En El ser y el tiempo encontramos una clasificación conceptual y a la vez su propio pre-judicio, que no de otro modo se puede llamar el someter el mundo al lecho de Procasto de la 'mundanidad' con desprecio de la ciencia 'desmundanadora'.(16)

¿Cuáles son los mundos rechazados por Heidegger? El natural y el social, si por ambos se alude a sendos conjuntos entitativos que dotados de unidad real existen en forma independiente.

¿Qué mundo es entonces el de Heidegger? ¿El subjetivo? Tampoco, ya que debería antes esclarecerse la noción de sujeto tradicionalmente mal interpretada, según Heidegger, bajo el signo de la sustancialidad. Que ^{aquella} sea activa, en el idealismo germano, principalmente en Fichte, no parece preocupar a Heidegger. De cualquier modo, en la temática ortodoxa, se daría por sentada la sus-

tencialidad del sujeto frente a la del objeto. Todo ocurriría entre tres sustancias. Es así como los filósofos oponen el yo al no-yo y también, en algunos casos, (por ejemplo, Husserl en la 5a. Meditación cartesiana), al otro yo.

El problema del mundo había sido el del contacto de dos entidades. Al considerarlo como algo distinto del hombre (y en cierta forma independiente de él) surgía el interrogante sobre sus relaciones. Los temas que hoy llamaríamos situacionales recibían un enfoque de preferencia epistemológica; la relación hombre-mundo era pensada a la luz del vínculo cognoscitivo, estrictamente teórico.

Sin embargo, los aspectos activistas o prácticos comenzaron a imponerse. Dejó de tener importancia la discusión de sensualistas e inmatistas pasando con ello a segundo plano el problema del puente entre la interioridad del sujeto y la exterioridad del objeto; mejor dicho, esta distancia la franqueó el sujeto con su actividad transformadora.

Hombre y mundo se entremezclaban cambiándose y evolucionando a la par. Mas el problema subsistía bajo diverso semblante; quedaban claras la interacción y su origen, incluso las fricciones que se producían, pero faltaba una solución satisfactoria de los graves conflictos entre hombre y mundo.

Hegel dio un paso gigantesco: acabó con el dualismo, en teoría, gracias a la dialéctica. Hombre y mundo se reconciliaban cerrando con broche de oro el proceso histórico. Si esta reintegración y advenimiento antidialéctico de la perfección colmaron las inquietudes de los filósofos posthegelianos se puede saber leyendo a Marx...

El mundo no se contrapone, en Heidegger, al sujeto ya que no se le considera materia de representación ni red entitativa. La dicotomía hombre-mundo deja de ser un problema y el descuerdo real entre ambos -de carácter situacional- se sofoca prescindiendo tranquilamente del mundo. ¡Lindo arbitrio! Cuando Heidegger estatuye como punto de partida la estructura del Dasein llamada 'ser en el

mundo', aun antes de que analice cada elemento ('ser ahí', 'mundo' y quién es en el mundo), se sospecha el desplazamiento inevitable. En efecto, si el 'ser en el mundo' pertenece íntegramente al Dasein, el mundo -bajo la forma de mundanidad que aún no conviene, ni siquiera atendiendo a la gramática, tachar de abstracta y espectral- pierde su autonomía pasando a constituir la pieza principal del engranaje ontológico del 'ser ahí'.

Los supuestos del 'ser en el mundo' preconcebido, más que comprobado, por Heidegger afloran expresamente en El ser y el tiempo. Se lee en la página 70:

...¿qué más comprensible de suyo que el hecho de que un "sujeto" dice relación a un "objeto" y a la inversa? Esta relación sujeto-objeto tiene que darse por supuesta. Pero éste resulta un supuesto, si intangible en su factividad, justo por ello literalmente fatal cuando se deja en las tinieblas su necesidad ontológica y ante todo su sentido ontológico +

Este párrafo aclara la procedencia del 'ser en el mundo' y hasta su significado. La correlación sujeto-objeto ontologizada (se me perdonará el feo término entre tantos otros que no son míos) engendra el 'ser en el mundo'. ¿Y qué es tal correlación sino el idealismo subjetivo embozado de las epistemologías al uso? Porque, gracias a ella, el objeto pierde su independencia a fin de convertirse en mera representación del sujeto.⁺⁺ Y si en Heidegger 'sujeto y objeto no coinciden con "ser ahí" y mundo' es sólo porque anda de por medio la ontología. (También andaba en Scheler y Hartmann para quienes el saber constituye una relación ontológica y sin embargo disienten del autor de El ser y el tiempo. Los caminos de unos y otro podrán encontrarse al final pero no al comienzo).

¿Cuáles son los caminos que recorre Heidegger a fin de topar-

+ Subrayado por mí.

++ Lenin ha dejado en Materialismo y empiriocriticismo una crítica definitiva de la doctrina de la correlación.

se con la humanidad, es decir, con el mundo inserto en el hombre?

A. Lo inmediato y concreto.

Quando Heidegger escribe en las primeras páginas de su obra principal: 'A

La investigación científica no es la única ni la "más inmediata" forma posible de ser

del Dasein está disminuyendo tácitamente el valor de la ciencia⁺ -que en efecto, no es única pero sí destacadísima forma de ser- y al mismo tiempo sobrestimando el papel de lo inmediato que se con-
cibe -la paradoja está en Heidegger- limpio de las impurezas del logos, supremo mediador y, por ello, en el sentir heideggeriano, mancha e insulto del universo.

La obsesión de lo inmediato se cierne sobre el filósofo -por lo menos al nivel de El ser y el tiempo-^{en} que no balde ha sido considerado por muchos el anti-Hegel. Su deseo de 'ir' a las cosas mismas' lo conduce -igual que Husserl en su aspecto hoy de moda- a los actos prelógicos, antepredicativos, en los cuales cree percibir la fuente sempiterna, lo absolutamente originario. Es así como origen, inmediatez y concreción parecen identificarse, no sin menoscabo del Origen por antonomasia, el ser en general, cuya esfera Heidegger la ambiciona por encima de la dualidad aparente: abstracción-concreción y mediato-inmediato.

Recordemos que la constitución prelógica de las 'cosas mismas'⁺⁺ no excluye la condena de posibles intuiciones 'directas e irreflexivas'⁺⁺⁺, lo que no implica defender la ciencia sino la ontología fundamental. Sobre las relaciones entre ambas mucho se

+ Para la subestimación expresa e incluso repudio de la ciencia, lugar común de la mentalidad burguesa contemporánea, cf. Agéncice.

++ Ya se irá comprendiendo el valor 'existencial' -de pertenencia al Dasein- que esta frase tiene en El ser y el tiempo.

+++Cf. suora I, A.

podría decir, todo en demérito de la ciencia, siguiendo la argumentación heideggeriana. Conformémonos, por lo pronto, con este juicio: '...las ciencias positivas ni pueden ni deben aguardar al trabajo ontológico de la filosofía', en donde a regañadientes se otorga a la ciencia cierta beligerancia, además de que se repite la caracterización de la filosofía como ontología y su distanciamiento de la ciencia.

El origen, immediatez y concreción heideggerianos están reñidos con la racionalidad, aún en el último Heidegger que sólo considera el Origen sin preocuparse de la immediatez y concreción. Se comprende entonces -pero no se justifica- su actitud ante la ciencia, no ayuna de superlativos desdén y desconfianza. Sin embargo, la ratio mediadora expulsada de las 'cosas mismas' se interpone inevitablemente en el proceso conceptual y en su expresión idiomática. Al abordar los problemas de la 'interpretación' y el 'círculo' tendremos que poner de manifiesto la mediación ineludible, y ella, como en la propia contextura fenoménica, quizás resulte más 'lógica' de lo que se piensan los irracionalistas.

Quede pues clara la exigencia de ir tras de la mundanidad al terreno de lo inmediato, abstracto, a fuer de escindirlo, de manera ilegítima, del proceso fenoménico cuyo albergar la mediación-inmediación debería constituir uno de los problemas filosóficos más inquietantes.

Es cumpliendo con dicha exigencia -cuyo origen se encuentra en el desprecio a las fuerzas mediadoras 'reales' y discursivas- que Heidegger escribe:

El "ser en el mundo" y por ende también el mundo deben venir a ser temas de la analítica dentro del horizonte de la cotidianidad del término medio como inmediata forma de ser del "ser ahí". Hay que ir tras del cotidiano "ser en el mundo", y si se mantiene fija en este fenómeno la mirada, no podrá menos de comparecer ante ésta lo que se dice un mundo. (17)

Antes de adentrarnos por los caminos de la cotidianidad que Heidegger desembocan en el 'verdadero' -por inmediato y 'ori-

'ginal'- mundo, antes de descubrir hasta qué grado se decreta la 'superación' de la dualidad antagónica hombre-mundo pasando por alto la mediación imprescindible de la unwaelzende Praxis(18), agreguemos simplemente que la canalización del ya comentado afán de cosas concretas⁺ hacia lo inmediato hace de Heidegger, ya no solamente el anti-Hegel, sino también el anti-Marx. En efecto, el fundador del socialismo científico tuvo ocasión de verificar que 'lo concreto se manifiesta en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado y no como punto de partida'(19), en donde se alude al concreto 'elaborado' por las capacidades abstractivas y unitivas de la razón, las cuales no reflejan -cuando se comprueban verdaderas mediante la praxis- sino al concreto real, 'sitio' plétórico de interconexiones que rebasa siempre el ambiente inmediato.

Lenin también hubo de destacar, en sus Cuadernos filosóficos, el papel de la auténtica mediación científica:

...la suma infinita de los conceptos generales, de las leyes generales, etc., da lo concreto en toda su plenitud'.

Y para que no se mal interprete esto en forma idealista pensando que la reproducción mental de lo concreto es su génesis efectiva, el siguiente párrafo de los Cuadernos filosóficos ilumina las relaciones entre 'ambos' concretos mediante la praxis (devenir de la naturaleza y sociedad), criterio de verdad insobornable⁺⁺:

El raciocinio, elevándose de lo concreto a lo abstracto, no se aleja, si es un raciocinio justo..., de la verdad, sino que se acerca a ella. La abstracción de materia, de ley de la Naturaleza; la abstracción de valor, etc., en una palabra, todas las abstracciones científicas (justas, serias, no absurdas) reflejan más exactamente, más profundamente, más plenamente la Naturaleza. De la observación viva al raciocinio abstracto, y de él a la práctica, tal es la senda dialéctica del conocimiento de la verdad, del conocimiento de la realidad objetiva.

La inmediatez, exhibida por Heidegger como lo primero y pri-

+ Cf. supra, 1, B.

++ Cf. infra, 3, E, a)

mario, está grávida de mediaciones y, desde luego, resulta incompleta en su aparente finitud y concreción. Sólo la totalidad inabarcable -pero regulativa-, la 'orgia báquica' (como decía Hegel con cierto patetismo) del conjunto, bullente de infinitud y a la vez de finitud, proporciona la automoción de lo concreto, la exuberancia semoviente cuyo registro intelectual nunca logrará -y está bueno que así sea- el ajuste exactísimo e irrebasable.

B. Mundo circundante.

El mundo inmediato del "ser ahí" cotidiano es el mundo circundante... La mundanidad del mundo circundante (la "circummundanidad") la buscamos a través de una exégesis ontológica de los entes intra-circummundanos que hacen frente inmediatamente(20)

Si el medio de Heidegger ha sido de preferencia el académico, hay que reconocerle arrestos suficientes pues lo ha sobrepasado al "concebir" otro de perímetro mayor que circunscribe al suyo, al mío, al de usted. Se trata de un mundo circundante (Umwelt) en el cual entes manejables o útiles aparecen creados por el 'curarse de' (Besorgen) y el 'ver en torno' del 'andar por el mundo'.

La Analítica existencial -base de la ontología general que a su turno es metafísica de la metafísica o 'exhibición' del ser- va a condensarse en la Sorge, que el Dr. Gaos -heroico traductor de Heidegger- vierte a nuestro idioma con el arcaísmo 'cura', de donde surgen las expresiones 'curarse de' para Besorgen y 'procurar por' para Fürsorge.[†] El papel de éste ya se verá en la coexistencia (Mitdasein). En cuanto al 'curarse de', Heidegger afirma que se trata de 'un término ontológico (un existencial) para designar el ser de un posible "ser en el mundo" y enumera los siguientes comportamientos humanos -o 'modos de ser', de acuerdo con su terminología ontologizante- regidos por el 'curarse de': tener que ver con algo, encargarse y cuidar de algo, producir algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indagar, considerar, exponer, definir; 'no hacer más que eso', se-

† Cf. el Índice de traducciones del Dr. Gaos, p.xxxix-xl, en El ser y el tiempo, ed.cit.

gún se manifiesta en los actos de omitir, dejar, renunciar, descansar. (21)

El conocimiento de los objetos, el acto ideatorio, 'abste- niéndose de todo producir, manipular y demás operaciones semejan- tes', siendo el puro 'fijar la vista' de la teoría, resulta funda- do -no en balde es 'deficiente', al implicar una abstención- en el 'curarse de' toda clase de utensilios que constituye el mundo cir- cundante. De tal suerte, Heidegger niega la primacía del conoci- miento pregonada por tantos idealismos. ¿Entonces el 'curarse de' los útiles -patente en las conductas mencionadas- crea un mundo esencialmente práctico?, o, en otras palabras, ¿estatuye Heidegger el primado de la práctica sobre la teoría? El verbo 'estatuir', por lo que pudiera implicar de prejuicios constructivistas, quizá resulte inconveniente. Será en sendos capítulos sobre el 'círculo' y el sophos donde encontraremos el fallo último. Lo importante es que no hay tal primado y tampoco ninguna coincidencia con el mar- xismo, según pretenden algunos, ya que esta filosofía ^{subraya} el primado del ser sobre el pensar, de la existencia social sobre la conciencia. Unicamente identificando la práctica con aquélla, -principalmente con las relaciones de producción- podría hablarse de su prioridad.

C. Utilidad y "ser-a-la-mano"

Aún así, poco o nada tendría que ver con Heidegger, dado que en alguna parte de su obra ha advertido expresamente que las estructu- ras existenciales son anteriores a toda división en práctica y teoría, objetividad y subjetividad. De modo que el cotidiano andar por el mundo no se ocupa de cosas (prágmata) ni de objetos relati- vos a un sujeto cognoscente, sino de útiles.

En el "andar" se encuentra uno con el útil para escribir o el palillero, el útil para coser o la aguja, el útil para hacer algo o el instrumento, el útil para caminar o el vehícu- lo, el útil para medir o el instrumento de medida. (22)

El utensilio no se presenta en forma aislada; por naturaleza remite a otro u otros, 'es esencialmente "algo para..."', referencia intrínseca. Heidegger proporciona el siguiente ejemplo, en que se va del útil de menor radio de acción al de mayor: pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puertas, cuarto. 'Estas "cosas"⁺ jamás se muestran inmediatamente por sí, para luego llenar como una suma de cosas reales un cuarto'. El todo articulado (holon) es primero que las partes, por lo menos para el 'ver en torno', percepción especial que no es estigmática o 'puntual' ni discursiva, pero no por ello carente de cohesión. Reconoce su apoyo en el andar por el mundo circundante manipulando y usando, sin que esto suponga siempre la materialidad del útil, sino, más bien, su empleo.⁺⁺ De tal suerte, lo decisivo en la 'vida' del útil es cogerlo y utilizarlo. Así se revela y conocemos su 'ser a la mano' constitutivo. Si por lo contrario, fijamos la vista en su aspecto, absteniéndonos de utilizarlo, pierde su 'utilidad', aunque sea de momento, para aparecer ante los ojos como una existencia estática⁺⁺⁺ y, en el mejor de los casos (no mejor para Heidegger, sino peor), como un objeto del saber científico. Pero este es el paso del Umsicht al Hinsicht y, correlativamente, del 'ser a la mano' al 'ser ante los ojos', llegando a veces hasta el 'ser ideal': es el tránsito al conocimiento teórico, mas sobre la base ineludible -supuesto que se trata de relaciones entre el 'ser ahí' y entes que no son como él- del 'curarse de'.⁺⁺⁺⁺

+ "Cosas", entre comillas, porque Heidegger ha puesto entre paréntesis realidad y cosidad.

++ Nos servimos en la vida de múltiples 'cosas' inmateriales (la palabra, por ejemplo), aunque materializables, y de otras fuera del alcance de la mano, aunque resulten 'seres a la mano', v.gr.: el sol (cf. El ser y el tiempo, p. 474)

+++ 'Ser ante los ojos' es la paráfrasis -correcta- de Gaos al término Vorhandensein que significa existencia.

++++ Cf. infra, 2, F, c)

D. La naturaleza.

Sin pretender describir los diferentes fenómenos ni definir las nociones -todavía más abundantes que aquéllos-⁺ prodigados ambos por Heidegger antes de dar con el mundo, anotaremos lo referente a la naturaleza, cuestión fundamental dentro del gran interrogante que plantean hombre y mundo.

En el útil usado es codescubierta por medio del uso la "naturaleza", la "naturaleza" a la luz de los productos de la naturaleza. (23)

Esto significa que es en el hogar, en la oficina, en el centro de trabajo, en la escuela, donde la descubrimos a diario y sin darnos cuenta, de modo indirecto. Por eso Heidegger habló de 'codescubrimiento' y de que es 'co-a la mano'. Significa que 'conocemos' a la naturaleza en la materia prima de los instrumentos y útiles de uso cotidiano: en la madera, acero, bronce, cuero, etc. La naturaleza así mediatizada por la técnica es la única que captamos en forma inmediata. Es pues un ente intramundano, co-útil o útil, según las ocasiones. Al bosque lo 'vemos' como parque forestal, a la montaña como cantera, al río como fuerza hidráulica, advierte Heidegger. Mas esta actitud utilitaria que 've' útiles por dondequiera ¿no reconoce supuestos históricos muy concretos, no elucidados por Heidegger, que deberían distinguirse en las relaciones de clase y en la tecnificación capitalistas? ¿No traicionará con tal omisión el acerto de la página 357 de El ser y el tiempo, que no tengo inconveniente en suscribir por justo y verdadero? Ahí podemos leer:

La filosofía ni debe querer negar sus "supuestos", ni concederlos simplemente. Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente.

¿Será esta naturaleza útil, primera y primaria para todos? Desde luego no es única. Heidegger concede que a tal tecnificación

+ Cf. José Gaos, "Los caminos del bosque", Cuadernos Americanos, núm. 5, 1950.

'le permanece oculta la naturaleza como aquello que "vive y crea", nos sobrecoje, se apodera de nosotros como paisaje'. La actitud de contemplación emotiva, y no digamos la artística, intuye otra naturaleza, inútil, aunque sea momentáneamente, o cuya inutilidad se percibe distinta y quizá previa -por lo menos- a su utilidad.

Heidegger pone dos ejemplos ilustrativos de tal diferencia perceptiva: 'Las plantas del botánico no son flores del camino, el "origen" geográfico de un río no es la "fuente soterraña"'.
'

Hay más aún. 'De su forma de ser "a la mano" (de la naturaleza) puede prescindirse y descubrirla y determinársela a ella misma simplemente en su puro "ser ante los ojos"', convirtiéndola así en objeto de la ciencia.

Si Heidegger acierta en parte al describir la naturaleza como un ser útil o utilizable, la domestica con ello excesivamente, tanto que se ve obligado a ir al 'mundo público' en busca de una naturaleza menos reducida. 'En los caminos, calles, puentes, edificios es al descubierto en determinada dirección la naturaleza'. No se trata de otear, mientras se viaja en un camión, un pedazo esplendoroso de crepúsculo, ni de admirar los árboles que adornan los parques urbanos, sino de mantener la actitud utilitaria del 'andar en torno' hallando que 'un andén cubierto tiene en cuenta el mal tiempo; las instalaciones públicas de alumbrado, la oscuridad, es decir, la específica alternación de la presencia y la ausencia de la luz del día, la "posición del sol"! Así, indirectamente, como en las materias primas de ciertos utensilios, establecemos contacto con la naturaleza en el 'mundo público'.

Concedamos que tal es -'útil' y 'utilizable'- la naturaleza primera y primaria, la más próxima a nosotros, aunque no siempre nos percatemos de ello. Mas ¿no será la naturaleza por antonomasia, la principalísima Naturaleza, la que en orden cósmico se manifiesta procediendo y circunscribiendo al hombre, la naturaleza animada e inanimada, macro y microcópica, continua y discontinua, cuya materia es energía, en fin, la Naturaleza en tanto que fenómeno físico,

químico, biológico, pero también como externo y mudo desafío -a veces de proporciones incommensurables- ante el cual reacciona el hombre? La multiparidora de los antiguos se convierte -gracias a un atalante pequeño burgués- en una servicial ama de llaves. No es la naturalmente inmediata ni concreta⁺, sino la abstraída y artificial de un ambiente doméstico. Es la naturaleza antropomorfa, o como diría Heidegger, mundanizada. Pero ¿y la 'desmundanada', la que se contrapone al hombre -o, mejor, la que él contrapone-, la diversa y distinta de la percepción estética, no será las que de veras influyen, las 'determinantes'? y de aceptar ésto ¿quedaría afectada la naturaleza manuable propuesta por Heidegger? Si, porque aun en la cotidianidad aquéllas desplazarían a ésta, lo cósmico -en pequeña o grande escala- encuadraría cualquier humilde vivencia de lo natural.

Por último, la existencia de cualquier ente intramundano -creatura, en el sentido ^{etimológico} de la palabra- presupone el trabajo, actividad humana esencial, intermediario de la convivencia y, sobre todo, entre el hombre y el elemento natural, cuya transformación bienhechora procura y simultánea e indirectamente la del hombre mismo. Del trabajo como base y creación, como razonar activo (logos spermatikós) mediador, no sabe nada Heidegger. Nuevamente se revela su anhelo de prejuicios, su deseo de estructuras prelógicas, a pesar de que éstas se fundamenten en el logos del trabajo y sean meras abstracciones desprendidas de una original y poco escudriñada mediación.⁺⁺ De nueva cuenta Heidegger aparece -dentro de la historia de la filosofía- como el anti-Hegel y el anti-Marx. Por lo mismo,

+ ¿Es posible la inmediatez y la concreción -entendida ésta como un singular puro-, bien absolutas, bien relativas?

++ Por lo que atañe al hombre, el desarrollo y profundización de la sentencia juanista 'en el principio era el logos' puede llevar al camino justo.

¿qué pasa si se comprueba -contra hechos no hay argumentos- la unidad de práctica y teoría, acción y pensamiento o, en términos heideggerianos, Umsicht y Hinsicht, del 'útil' y el in-útil 'aspecto'?

E. Mundo y mundanidad.

'Si, pues, se quisiera identificar todo mundo con los entes intramundanos, habría que decir que el "mundo" es un "ser ahí"'

El ser y el tiempo, p.137.

El mundo ante el cual nos va a poner Heidegger 'es previamente descubierto, si bien atemáticamente, ⁺ con todo lo que hace frente, ⁽²⁴⁾ es decir, en el Umwelt los útiles revelan el mundo, pero sin pro-ponér-selo; por lo tanto, no hay conocimiento efectivo de él. Para que lo haya, debe mostrarse inmediata y plenamente el mundo, lo cual induce a subrayar dos características del método heideggeriano:

1a.- Se presupone una inhibición nata de todo fenómeno importante. Hay pues que abrirse 'paso a través de los encubrimientos dominantes' ⁺⁺, o sea, desinhibirlos.

2a.- Se presupone la autoexhibición del fenómeno -que de suyo oculta su verdadera faz- como requisito para su conocimiento. Primero es el ser y después el conocer, sin que por ello Heidegger se comprometa con el llamado realismo y menos con el realismo auténtico de la filosofía materialista ⁺⁺⁺, debido a que, entre otras

+ Es atemático lo que en la vida diaria, en el constante ejecutar algo, se da de modo indirecto, por añadidura, sin proponérselo uno. Se parangona con lo áteor ético y preontológico; también con la conciencia no-tética o no-posicional que aparece en L'être et le néant.

++ Cf. supra, párrafo sobre el método en l. A.

+++ Cf. Apéndice, comienzo y final.

razones, la mencionada autoexhibición (tanto como el ser y también las relaciones entre óntico y ontológico, existencial y existencia) implica el 'círculo' famoso.

El 'ser ahí' de todos los días posee una órbita sabida y resabida de implementos, dentro de la cual se mueve con entera familiaridad. Ya está acostumbrado⁺ al útil y al conjunto en general. Pero a veces acontece que algo falla, revelándose entonces como inservible, no sólo un instrumento, sino el instrumental, el sistema utilizable de que en cada caso disponemos. Esta pérdida, bien momentánea, bien definitiva, de la utilidad del útil motiva un cambio de situación: nos fijamos en el aspecto de la herramienta descubriendo su 'ser ante los ojos', su existencia estática, Y no para ahí la cosa. La descompostura inesperada es vista por Heidegger con lente de aumento; no ocasiona una simple molestia; perturba, desazona, hace tropezar con el vacío. Sobre este fondo sin fondo de un mero cacharro estropeado⁺⁺ salta a la vista, por primera vez, 'para qué y con qué "era a la mano" lo que falta'. Esta peculiar aparición de las articulaciones que constituyen la utilidad es el mundo. Las múltiples y conjuntas 'referencias' -manejadas antes sin saberlo- irrumpen desconsideradamente, absueltas, limpias de polvo y paja, horras de la cotidiana tarea, en fin, estrictamente formalizadas. Se comprende entonces que Heidegger, sin entrar por lo pronto en mayores averiguaciones escriba de tal modo:

Lo que así destella no es ello mismo algo "a la mano" entre otras "cosas" de la misma forma de ser, ni mucho menos algo "ante los ojos" en que se funde el útil "a la mano". Es en el "ahí" antes de toda constatación y consideración. Es incluso inaccesible al "ver en torno", en cuanto que éste se dirige siempre a antes, pero es en cada caso ya abierto para el "ver en torno".(25)

+ Heidegger diría 'conformado'; hay conformidad, adaequatio oje-cutiua entre el Dasein y el utensilio.
Denominador común de las diversas filosofías de la existencia es el sentido melodramático, el patetismo y la hiperestesia.

El mundo se anuncia cuando se pierde la familiaridad con él. Para conocerlo hay pues que prescindir de sentirnos en nuestra casa; sobre todo, debemos aprender a 'verlo' en los más nimios incidentes, cuya in-significancia e in-trascendencia Heidegger transforma en sus contrarios. En efecto, después del fenómeno (plano óntico-existencial) viene su conceptualización (plano ontológico-existencial). Mas como aquél no se halla completamente a salvo del logos, según quisiera el irracionalista, resulta que el segundo plano 'del' mundo parece más un desarrollo del primero que una novedad conquistada tras sesudas reflexiones (lo mismo puede decirse de cualesquiera de los fenómenos analizados en El ser y el tiempo). En suma, el mundo se dará como 'trascendencia' y 'significatividad' gracias a los artefactos y desperfectos en apariencia in-trascendentes y no significativos. Heidegger percibe el mundo en los cacharros, igual que Santa Teresa a Dios en la cocina. Mas no brinquemos hasta la mundanidad ni mezclemos los santos con los laicos ni lo sagrado con lo profano (aun cuando esto lo hiciere la mística española). Conviene antes preguntar: al perder el útil su 'ser a la mano' y mostrarse como 'ser ante los ojos', sin convertirse por ello en objeto científico, ¿se presenta⁺ el mundo a la vez que o posteriormente a la modificación? Ni una ni otra, pues Heidegger señala que el mundo 'es en cada caso ya abierto'; diríase una pantalla sobre la que se proyectan las 'creaturas' cognoscibles. Y ¿cómo se forma esa pantalla, cómo entramos en contacto con el mundo? Falso problema, contestaría Heidegger, pues dicha pantalla no se forma sino informa la superficie de nuestro ser cuyo hondón es apuro (Sorge) y éste temporalidad. De acuerdo con el pensador de la Selva Negra no entramos en contacto con el mundo supuesto que no hay dentro ni fuera humanos, la interioridad

+ Para este 'presentarse', cf. El ser y el tiempo, § 69.

y el hermetismo reales y completos son abstracciones 'contra natura'. Para Heidegger el fuera está dentro y el dentro fuera, por lo que atañe al 'ser ahí', ya que sólo pueden atribuirse a entes no existentiformes, de lo cual se sigue la imposibilidad de la oposición hombre-mundo.

Si se ejercita una percepción peculiar (alógica) en el mundo circundante, ¿cómo será la del mundo? Otro falso problema, pues cualquier percibir se refiere a entes y no al mundo que los hace posible. La percepción del mundo es una ante-percepción y cuando acompaña a los entes que en él se manifiestan es a manera de la pantalla que no se ve mientras dura la proyección.⁺ No se percibe al mundo, está ya abierto en cada caso; es la vigilia inexorable del 'ser ahí', su pertenencia intransferible, su vida misma.

Ahora bien, ¿cómo se conceptúa -no digamos 'concibe', que es más fuerte- ontológico-existencialmente el mundo así antropologizado (para no decir, todavía, subjetivado) por una antropología a priori?

'...Con la mira de apresar con más rigor el fenómeno mismo de la referencia', Heidegger emprende el análisis de un utensilio donde se ostenta mejor el tramado de relaciones propio del mencionado fenómeno y, por ende, del útil en general. Tal utensilio es la señal (piedras miliarias, mojones, boyas, banderas, señales de duelo, indicaciones de tránsito, etc.) De la misma descripción, a ratos muy exacta, de las múltiples implicaciones que hacen de cada útil la parte activa de un todo movable, Heidegger pasa a encontrarle un nombre al 'carácter de relación de estas relaciones del referir'; lo llama el 'signi-ficar' cuya dialéctica interna incluye ya la 'conformidad' y el servir para algo, que en cada útil y constelación de útiles remite, en última instancia, al 'por mor

+ El símil de la pantalla ha sido utilizado para ilustrar un tema kantiano por el Dr. García Bacca, si no me equivoco.

del que⁺, o sea, al ser humano mismo.

'Conformidad' no debe entenderse en el sentido de resignación; implica adaptarse con el utensilio en el manejo correspondiente; verbi gratia, hay 'conformidad' (ajuste, adaptación) con el martillo en el martillar.

Por lo que atañe a la red de 'paras' donde se manifiesta la empleabilidad del útil, baste decir que se apoya en el "para qué" primario: el 'por mor de' (Umwillen). Las herramientas -materiales o inmateriales- se utilizan siempre en vista de una obra determinada, pero ésta, a su turno, se supedita al que la hizo o piensa hacerla. El hombre -cada 'ser ahí', corregiría Heidegger- es, dentro del nexo teleológico actualizado en los 'paras', el alfa y omega; de él viene y a él va la 'utilidad'. Es por amor de nuestro ser -afirma el metafísico- que se pone en marcha el mundo circundante. Así pues, el Umwillen haría las veces de enlace entre la exégesis del útil y la mundanidad, por un lado, y la esfera propiamente humana, por el otro.

Con tales datos podemos seguir a Heidegger en su idea del mundo. El 'significar' -que como la conciencia de la conciencia era ya en segundo grado- aludía al 'carácter de relación' propio del útil. La 'significatividad' -tercer grado de la relación constitutiva- es 'el todo de relaciones' implícitas en el 'significar', es la esencia del mundo, la 'mundanidad'.

Aclaremos un poco la cuestión. Si por 'significatividad' (Bedeutsamkeit) se entendiera un conjunto de significados o contenidos verbales, el mundo se disolvería en una empresa nominalista. Por lo contrario, la significatividad es anterior a las 'significaciones', -'que por su parte fundan el posible ser de la palabra'

+ Expresión que suena tan arcaica como 'cura'.

del lenguaje⁺ -, las hace posibles. No es otra cosa sino el sistema de relaciones, ahora conceptualizado y antes 'intuido' gracias a la falla del utensilio. Pero tal sistema no es 'nada pensado', ni 'nada puesto únicamente en un "pensar", sino relaciones en que se detiene en cada caso ya el "ver en torno" "curándose de" en cuanto tal', o sea, que se trata de relaciones efectivas, reales, podría decirse, si no fuera porque se acostumbra identificar realidad y sustancialidad. Las constelaciones de útiles están referidas, sin embargo, a la atmósfera misma que las constela o una y que emite el hombre. Por eso, se puede conceder que para Heidegger el mundo es una facultad -la facultad, por antonomasia, humana, desde luego- relacionante. Mas pudiera mal interpretarse como un intento de reducir su mundo a la psique y su funcionamiento. No obstante, se debe tratar de ir al fondo del asunto sin temores de ninguna clase. Repasemos pues el mecanismo del mundo heideggeriano. La significatividad o sistema de relaciones en que consiste envía sin más a la constelación de instrumentos, pero resulta que ésta a su vez depende de aquélla. ¿Ha surgido un círculo vicioso? No, ya que el relacionarse del útil se origina en el de la significatividad, cuya identificación con el mundo hace de él, no un ente cualquiera o conjunto de entes, sino un existenciario, y como tal, adscrito al hombre, a cada hombre, supuesto que la Jemeinigkeit define al 'ser ahí'.

No podía ser de otra manera. Las cuestiones de alguna importancia -entre las humanas y ^{relativamente} ^{entre sí-} ^{independientes} son atribuidas por Heidegger al hombre bajo el título de 'existenciarios'. Si yo me trago al mundo -quizá para desquitarme de su amenazadora ³ realidad- podré digerirlo tranquilamente sin cuidarme del resultado de la digestión. Cualquier nombre será bueno para éste: pantalla, hori-

+ Que las 'significaciones' reconozcan su fundamento en entidades no existentiiformes, es algo inconcebible para Heidegger.

zonte, condición de posibilidad; o bien, una vez que hayamos ido del análisis a la síntesis existencial, el mundo aparecerá como trascendencia, temporalidad, en suma, nada, rigurosamente la nada.

A fuer de honrados, hay que confesar que esta 'nada del mundo' hace posible -para Heidegger- todo; es la meta-física sin la cual no hay física, el no-ser, que, como distinto del ente, conduce a él, de lo cual se sigue que es el ser... Mas aún no es hora de tamañas complicaciones.

El mundo como existencial 'mundaniza' (weltet); sin ser ente ni objeto -justo, por ello- redime de la Tierra bruta, asimilándolas, la pululación de creaturas antes ignoradas.

La consistencia del mundo expresada con el nuevo verbo welten (que hemos traducido 'mundanizar', de acuerdo con ciertas traducciones francesas) excluye la posibilidad de decir: el mundo es, de modo semejante al ser que tampoco es sino west, a la nada que nichtet (nadiza), a la noche que noctifica.

Con tales recursos verbales Heidegger se piensa a salvo del devorador ente metafísico,⁺ así como de la sustancialización idealista, y en camino transmetafísico hacia el ser.

Empero, si la idea heideggeriana de la filosofía que 'ni debe querer negar sus "supuestos", ni concederlos simplemente' y sí, en cambio, desarrollarlos en forma acabada,⁺⁺ se comprueba justa, no podemos menos de buscar las causas de tanto west, nichtet, nachtet y del 'mundanizar', que por ser la fisonomía y acción del 'mundo', ahora nos ocupa.

Las causas son de dos tipos: internas y externas a su pensamiento. La aspiración a un ser infinito (y no a la manera del cos-

+ El ente en general o en particular es para Heidegger metafísico.

++ Cf. supra, 2, D.

nos materialista), sobrenatural y sobretemporal determina la empresa desobjetivadora, ya que todo ente y objeto se miran como desviaciones del ser.

El viaje tras del ser y el afán desobjetivador reconocen su origen en la inadaptación del filósofo al medio ambiente, que no es sino una consecuencia de la inadaptación casi general privativa del capitalismo. Dentro de este sistema, hombre y mundo no han acabado de integrarse, antes al contrario.

Es en el 'zoológico espiritual', que diría Hegel, donde más resalta la división. Ahí el hosco desajuste adquiere mayor lucidez. Los entes y objetos que rebasan el radio de acción habitual se consideran extraños y hostiles. Se hacen conscientes la desconfianza y la inseguridad. Nada se comprende que no esté dentro del perímetro casero. Las luchas de los hombres, por recrudescidas y violentas, se antojan insensatas e inexplicables; se hipostasian las vivencias de carácter negativo -pan cotidiano de una sociedad en decadencia-, postulándose como única salvación un ser oculto e inefable (¿Deus absconditus de Isaías?) cuya dádiva es esta historia desdichadísima. El sentirse progresivamente expulsado de una historia incomprensida (no incomprensible) junto con la inacción de un teorizar 'enajenado', escéptico, resulta más que suficiente para producir el mundo heideggeriano. Todo ello se aclarará en análisis posteriores. Conformémonos ahora con la desobjetivación confesada del 'mundo', que pone ante el problema planteado con toda honradez por el mismo Heidegger:

...¿no se evapora el "ser sustancial" de los entes intramundanos en un sistema de relaciones?; y en tanto que las relaciones son siempre algo "pensado", ¿no se disuelve el ser de los entes intramundanos en el "puro pensar"? (26)

Ya vimos en qué forma son contestadas tales preguntas. Sin embargo, bueno será transcribir las mismas palabras de Heidegger, no sin antes subrayar, dentro de su planteamiento, que según él

'las relaciones son siempre algo "pensado"'. Mas ¿no será que las relaciones 'pensadas' reflejan las 'reales'? Ejemplos: ¿puede comprenderse el estado actual de las letras mexicanas sin desentrañar sus vínculos efectivos con el desarrollo político-económico del país? ¿Entenderíamos la vida de los partidos políticos sin indagar sus nexos con aquel sector de la sociedad en cada uno de ellos representado y favorecido? Claro que si nos quedamos en las 'vanas apariencias' jamás alcanzaremos las conexiones de la esencia. Es descubrir las radica buena parte del menester filosófico. Los sucesos de la historia y la naturaleza atestiguan, contra Heidegger y cualquier idealismo, que las relaciones no son únicamente algo 'pensado' y sí la fórmula cognoscitiva de enlaces profundos, a veces inmaterial pero no por ello menos 'reales', que operan en el seno de las cosas.

He aquí la respuesta de Heidegger a su propia pregunta:

En cuanto constitutivo de la mundanidad, este "sistema de relaciones" dista tanto de hacer que se evapore el ser de lo "a la mano" dentro del mundo, que es sobre la base de la mundanidad del mundo como cabe descubrir por primera vez estos entes en su "en sí" "sustancial" +

Mas ni él mismo queda satisfecho con esa significatividad que desemboca en un 'en sí' tan precario, tan poco 'en sí', que sólo se nutre de aquélla, no quedándole más remedio que discutir su sentido formalista.⁺⁺ Semejantes formalizaciones -previene- 'nivelan los fenómenos hasta tal punto que se pierde el efectivo contenido fenoménico, principalmente tratándose de relaciones tan "simples" como las que alberga en sí la significatividad'.(27)

Como Heidegger 'formaliza' el mundo (lo vuelve pura forma)

+ Lo 'sustancial', aunque figure entre comillas, preocupa demasiado a Heidegger, si concedemos que no es idealista, lo cual es conceder mucho.

++ Cf. infra, 3, E, a).

con toda honradez recomienda cautela ante las formalizaciones que pasan por alto 'el efectivo contenido fenoménico'. Mas éste en el Umwelt heideggeriano remite a la forma mundanidad ínsita en cada hombre, ya que el hombre genérico, para un pensador tan concreto como Heidegger, resulta una incómoda abstracción.

Los instrumentos y útiles no lanzan al Mundo -social o natural- sino al parvo mundo de cada quien o de cualquiera. Antes de adentrarnos en él para palpar la existencia (Dasein) y la coexistencia (Mitdasein), se impone una breve reflexión sobre los alcances subjetivistas de tal mundo.

F. a) ¿Subjetivismo? b) El espacio. c) Mundo y ciencia.

d) La reintegración.

a) ¿Subjetivismo en Heidegger? No faltará quien sonría con desdén -o, en el mejor de los casos, piadosamente- pensando que estamos viendo moros con tranchete; Sin embargo, el 'ser en el mundo', la ontologización, la 'significatividad' y el Jemeinigkeit son, por lo pronto, el camino real del subjetivismo, cuya formulación se la pediremos prestada a un célebre exégeta de Heidegger, De Waelhens, no demasiado profundo pero sí bastante comprensivo. En el subjetivismo, 'el hombre -al descubrirse como sujeto-, se constituye en origen y medida de toda presencia'(28). Es el hombre de Protágoras (a cuya medida está cortado el universo entero) con una limitación aún mayor, la que le impone su nueva dimensión de sujeto, o sea, de ser cognoscente.

El 'ser en el mundo' no exige la dualidad hombre-mundo para darse, sino sólo la existencia humana, no en su conjunto, puesto que falta aún llegar al nivel de la convivencia. El 'ser en el mundo' se supedita al principio de individuación; cada quien 'es en el mundo'. Fuera de cada individuo no hay 'ser en el mundo' ni mundo, del mismo modo que fuera del sujeto no hay objeto. +

+ Cf. infra, 3 C, D, E, a).

¿Hay o no solipsismo de principio? ¿Hasta qué punto choca con lo que pudiéramos llamar gregarismo de principio, con el famoso 'uno de tantos' (das Man) cuya negación marca el tránsito a la existencia auténtica, singularizada por la muerte?—Habrá que esperar un poco por la respuesta, baste por lo pronto dejar constancia del problema.⁺

El 'ser en el mundo' se vincula estrechamente con la ontologización, o sea, el traslado a la ontología de la tesis sobre la correlación epistemológica del sujeto y el objeto,⁺⁺ la cual no deja de ser errónea por más que aparezca con vestiduras ontológicas. ¿O es que podrá considerarse suficiente el cambio de indumentaria para eliminar el inevitable subjetivismo de la teoría gnoseológica de marra?

Al declarar el 'ser en el mundo' un 'existenciario', esto es, al reducirlo a escala meramente humana (dicho sea sin sentido peyorativo) se franqueaba la vía de la 'significatividad', como quien dice, de la volatilización de los mundos social y natural en una pura madeja incorpórea cuyo único sostén y origen se halla en la conciencia individual.

La desobjetivación (el mundo como no-objeto y, por lo tanto, irrepresentable) y la desentificación (el mundo como no-ente) acrecientan el subjetivismo, pues ante hechos de tal naturaleza ¿puede tomarse en serio a Heidegger cuando sostiene que precisamente dicha subjetivación —mediante la 'significatividad'— hace posible los mundos entitativos, o sea, que el mundo 'formal' es el presupuesto obligado del real?

¿Puede ser presupuesto de nada cuando se irrealiza al mundo real gracias a ilegítimas operaciones mentales? Ahora bien, al

+ Cf. infra, 3 C, D, E, a).

++ Cf. supra, cap. 2.

escamotearnos la realidad Heidegger procede con maña, pero no por ello deja de ser su 'formalismo' -como cualquier otro- un escamoteo.

Tampoco se podrá caer en la trampa cuando, en varias ocasiones, previene en contra de la identificación de su 'ser ahí' con el sujeto, máxime si recordamos sus palabras sobre la ontologización.⁺ Sin embargo, discutiremos este problema en su oportunidad, echando mano de los valiosos testimonios de Husserl y Szilasi.

La doctrina de la verdad 'existenciarista' (el 'estado de abierto') parece reñida con cualquier acusación de subjetivismo. También a su debido tiempo lo examinaremos. Permítasenos ahora una ojeada al tópico del espacio.

b) Si esta obra no ha resultado fallida, el lector debe sospechar lo que hace Heidegger con el espacio; asunto de importancia, negocio de tantas filosofías y concepciones científicas, ¿iba a permitir que se lo arrebataran a su 'ser ahí'? Por ningún motivo. A Heidegger no le interesan las propiedades topológicas, proyectivas o métricas del espacio. Newton, Einstein, Minkowski se concretan a 'desmundanar', mientras que él rastrea el 'mundo' (mas ya sabemos de qué 'mundo' se trata). Por lo mismo, prescindirá del espacio cuantificable de la res extensa para descubrirnos un espacio científico -y hasta anticientífico-, so pretexto de la cotidiana inmediatez.

Al ir tras del espacio por los rumbos de la 'mundanidad' (lo cual equivale a buscar en los recovecos del 'ser ahí') resalta el sentido espacializante del hombre. Ahora bien, extremando la inespacialidad de éste, que es como reducirlo al absurdo, obtiene Heidegger un 'espacio' estrictamente inmaterial, conciencial, diría yo, si no temiera los reproches de los heideggerianos. Tal

+ Cf. suera, cap. 2.

espacio consiste en el 'desalejamiento' (Entfernung (29)) y la 'dirección'. "Desalejar" quiere decir hacer desaparecer la lejanía de algo, es decir, acercamiento' (30). En lo que atañe a la 'dirección' ('adonde', 'aquí', 'allí', izquierda, derecha) se explica en función de las constelaciones de útiles, por lo que, como el 'desalejamiento', proviene -ya se habrá sospechado- del 'ser en el mundo'.

'En el "ser ahí" está ínsita una esencial tendencia a la cercanía', pero, entiéndase bien, no se trata de una proximidad material sino espiritual, del mismo modo que el ámbito del mundo circundante es intangible, lo cual significa que son nuestros intereses los espacializantes; en efecto, determinan que una cosa u otra está más o menos cercana a nosotros. El espacio de Heidegger, constituido de preferencia por el 'desalejamiento', se circunscribe al limitado perímetro de las ocupaciones y preocupaciones personales. Espacializar es 'desalejar' y 'desalejar' es atender, preferir. + El habitat del espacio será el sujeto (ontologizado), como en Kant, sólo que limpio del polvo y paja de la ciencia que, a pesar de todo, preocupaba tanto a Kant.

Esta verdadera secularización del espacio -mediante el 'desalejamiento'- será mejor comprendida con algunos ejemplos. 'para el que lleva lentes', escribe Heidegger, 'está este útil, a pesar de hallarse en el sentido de la distancia tan cerca que lo tiene "sobre la nariz", mucho más alejado en el mundo circundante que el cuadro colgado de la pared frontera'; lo cual se debe a que los anteojos nos sirven para ver, sin ser vistos ellos mismos. Por retener nuestra atención, están más lejos que algo menos próximo en el espacio material pero que interesa y atrae.

+ Heidegger no entrevé -ni estudia, por ende- la valoración oculta tras de estos actos.

Es lo que pasa también con la calle, el útil para andar. Al andar se lo toca a cada paso, y parece ser lo más cercano y más real de todo lo "a la mano", desplegándose, por decirlo así, en contacto directo con determinadas partes del cuerpo, las plantas de los pies. Y sin embargo está mucho más alejado que el conocido con quien al andar así se tropieza "en la calle" a la "distancia" de veinte pasos. (31)

No cabe duda que Heidegger tiene razón. Si se prescinde de la pezadez del lenguaje -conservada en la traducción- saltarán a la vista la finura y perspicacia del análisis del 'espacio'. Mas tales triunfos en el terreno de la psicología (¡perdón, ontología!) cotidiana albergan un vicio de origen: un 'espacio' preconcebido como existentiforme, por lo tanto primigenio y preeminente, ante el cual el espacio de la topología resulta segundón y falso. No está mal que Heidegger describa nuestro inmediato sentido espacial, mas inflarlo y luego deducir de ello todo un espacio subjetivo, resulta ya inadmisibile, a pesar de que jure y perjure acerca de una "subjetividad" que quizá descubre lo más real de la "realidad" del mundo'. (32)

A estas alturas, se hace indispensable un abandono provisional del tema del subjetivismo a fin de llegar al careo del 'mundo' heideggeriano con el mundo. Empero, antes será bueno dejar constancia de la alusión (mejor, elusión) al problema de 'la espacialización del "ser ahí" en su "cuerpo"', (33) que no es otro sino el falso problema idealista del 'ser'encarnado'.

e) No se trata de contrastar el 'mundo' de Heidegger con otro cualquiera nacido de X concepción filosófica; tampoco de describir un primero o segundo mundo, ni menos un trasmundo. La 'nada del mundo', que dice Heidegger (lumen naturale, también), sólo podrá ceder terreno ante un Mundo autónomo, semoviente, cuya doble manifestación (naturaleza y sociedad), posea una raíz única: la mate-

ria.

Siempre ha existido la materia inorgánica, increada, infra-celular, cuyo aspecto elemental aún pertenece al campo de las hipótesis incomprobadas, pero no improbables. Su automovimiento -interior, conatural- engendra galaxias y espacios interestelares, en proceso ilimitado. Se formó nuestro modesto sistema solar; en él, como también quizás en otros, el bullir de la materia va creando -en un planeta cuyo nombre sería Tierra- las condiciones de la vida, y así hasta su completo surgimiento: la célula, el organismo, el hombre, cuya aparición inaugura una historia antes desconocida: la historia humana. El hombre, ¿callejón sin salida de la naturaleza, por tanto, aberración y escándalo?

Y ya están los dos mundos, ahora diferentes mas hijos de la misma madre: la materia; posee cada uno de ellos sus leyes propias, su desarrollo específico. Está el ente descubridor e inventor, el ser que se enfrenta a uno y otro mundo, al natural, en forma permanente, al social -cuyo miembro responsable es- durante una transitoriedad de milenios.

Las manifestaciones de la materia en el seno de la naturaleza son múltiples: cósmicas, macroscópicas y microscópicas. No obstante, sea campo gravitatorio conjugado con espacio-tiempo o campo continuo-discontinuo, la materia siempre es independiente en su movimiento y transformaciones, aunque susceptible de un control humano progresivo, según lo prueba bien la técnica.

La materia social es también materia -debido a su autonomía espaciotemporal y seacviente-, pero de muy diversa categoría. Ello se confirma en el estudio de lo que en la gran fase romántica de la filosofía se llamaba el estado social, o sea, el régimen moderno donde cada hombre es sujeto de derechos y deberes ciudadanos, cívicos, régimen que en nuestro dramático Occidente experimenta una fuerte crisis, gracias a la 'caza de brujas', mientras resurge con nuevo espíritu en el Oriente anatematizado.

El cosmos social enseña al través de la variable producción económica su 'materia prima', la que lo constituye, y, concomitante o consecuentemente, las plurales relaciones de producción, antagónicas y explosivas en nuestro caduco 'estilo de vida', subyugadas (un hegeliano diría 'enajenadas') por el gran dios Dinero que nosotros mismo hemos creado (no en balde es dios), siendo, por cierto, este motivo de la creación la diferencia específica de la materia social y, también su inquietante paradoja. En efecto, el hombre ha erigido el complicado caserío de la historia -cuya posible ruina hoy a todos nos preocupa- sobre cimientos económicos, también de su propia creación. Mas éstos y los edificios se animan de manera antes imprevista, siguen 'su' camino y alcanzan a dominar a sus constructores, en forma creciente, hasta que la situación -como en las enfermedades- hace crisis. Mientras tanto, aumenta la falta de hogar, se vuelve inhabitable el mundo para todo aquel que tiene un adarme de conciencia. Todavía más: la habitación habita a sus moradores, deja de ser habitada. Se diría que es como en la leyenda del aprendiz de hechicero...

La materia de los mundos natural y social (desde los elementos anímicos hasta la materia tenue y alada de los sueños, pasando por el grosero infusorio) llega a ser concebida, esto es, registrada y domeñada su legalidad inmanente gracias a la ciencia y la técnica.

Heidegger -cuyo 'mundo' es preconcebido- objetaría aduciendo que la 'tematización' u objetivación científica requiere un cambio de actitud, pues la 'natural' (natuerliche Einstellung, de Husserl) o cotidiana es atemática y preobjetivista. Dicho cambio exige a su vez la acción de la 'trascendencia', que es el nudo mismo del 'mundo'.

El retroceso heideggeriano del Mundo al 'mundo' tiene un carácter preconcebido, se origina justamente en el prejuicio subjetivista de la inmanencia. Al traer el Mundo a los cotos del 'ser

ahí', desentificándolo luego, se le niega su autonomía semoviente, su materialidad absoluta; en resumen, se le inmaterializa. Claro que ante el Mundo in-mundo la ciencia sufre quebranto...

A nadie puede sorprender entonces que Heidegger escriba:

El "dirigir la vista" teórico ha cegado siempre ya la luz del mundo,⁺ reduciéndolo a la uniformidad de lo puramente "ante los ojos", aunque dentro de esta uniformidad haya encerrado un nuevo tesoro, el de lo que puede "descubrirse" en el puro "determinar". (34)

Cualquier persona que reconozca el valor instrumental de la ciencia, sin incurrir por ello en el estúpido fanatismo cientifista, se habrá percatado de la reprobación heideggeriana de la ciencia que tiene por consecuencia su a-científico -y hasta anti-científico- 'mundo'. Insistimos en que pueden encontrarse las bases de tal repudio:

1o. En la inmaterialización del mundo, puesto que sin la autonomía semoviente de la materia no hay ciencia.

2o. En el hecho de confundir la utilización nefanda de la ciencia, por el imperialismo militarista, con su utilidad en sí o beneficio traicionado.

No obstante, a despecho de su vacuo e inútil resentimiento, se ve obligado a conceder que hay 'encerrado un nuevo tesoro' en el mundo 'uniforme'⁺⁺ de la ciencia, fiel reflejo del Mundo.

Frente al inmaterialismo de la 'significatividad' y la 'nada del mundo' está el materialismo del Mundo explicitado por la ciencia; frente a la parva 'naturaleza' heideggeriana, la physis, el cosmos físico y biológico. De un lado, la absorción de la naturaleza por el 'ser ahí'; del otro, un universo del cual el hombre

+ Yo pondría aquí 'mundo', entre comillas.

++ El científico objetiva y la objetivación, dice Heidegger en alguna otra parte, es uniformidad. Si la ciencia fuera exclusivamente cuantificación tendría completa razón. Empero, la ciencia es también cualificación.

(mediante la técnica, la ciencia, el arte y, sobre todo, la acción revolucionaria) no alcanza nunca a agotar la esencia.

Heidegger nos ofrece un mundo in nuce, amañado a la escala de un 'vulgar' cacumen; la ciencia ^{ofrece} el mundo como determinación de los entes intramundanos, como reflejo de sus independencias natural y social, en las que estriba su comportamiento.

Las relaciones inherentes a los fenómenos son desplazadas por Heidegger al hombre, absolutizando por ende su capacidad relacionante, perceptible de inmediato en el medio habitual en que se mueve. Si bien es cierto que los útiles se relacionan entre sí por intermedio del hombre, no es lícito extender el valor instrumental que normalmente creamos al complejo fenoménico, pues éste, de manera espontánea, forma enlaces, conexiones recíprocas, a veces profundamente ocultas, cuyo descubrimiento toca a las ciencias.

Resumiremos entonces los dos errores cometidos por Heidegger en su teoría del mundo sobre la base de las presuposiciones antes señaladas:

1o. Considerar el Umwelt como el verdadero mundo, lo cual remite a la sobrestimación de lo inmediato.⁺

2o. Ignorar u olvidar la interconexión de los fenómenos, por defectamente real a diferencia de la utilitaria que en el Umwelt es ideal o impuesta por el hombre ('existencial', diría nuestro autor).

Por último, ¿no inclinan tales errores a un constructivismo puro, de tipo idealista, muy semejante al neokantiano tan despreciado por fenomenólogos como Heidegger? La generalización del vínculo 'existencial' propia de los utensilios ¿no acarrea un 'mundo' asentado sobre las tesis falsas de lo a priori, la condición de posibilidad, sostenidas por Kant, o bien del 'poner' fichteano?

Aceptamos que haya un 'mundo' como lo pinta Heidegger y que

+ Cf. supra 2, A.

incluso pueda ser -descontando la justificación teórica del existencialismo- tema de muchos propósitos y despropósitos humanos, mas no que sea el Mundo verdadero, tema de las ciencias, el arte y la acción-revolucionaria, physis y cosmos eternamente mudables.

d) En el principio de la historia, el hombre aún no se disociaba; sólo se contraponía a la naturaleza pero no a sí mismo. El caso desarrollo de las fuerzas productivas, de la técnica, engendraba un régimen de propiedad colectiva en el que sólo útiles sin trascendencia económica y el consumo eran individuales. Se trataba pues de un dualismo parcial: hombre y mundo significaba entonces la batalla contra la naturaleza; el mundo social no se revolvió aún contra su creador.

El dualismo se completó con el progreso técnico, a la altura del Neolítico. Nació la propiedad privada de los medios de producción y con ella la esclavitud. Desde entonces lucha el hombre contra el hombre y además contra la naturaleza.

Hegel reconquistó en el siglo pasado el paraíso perdido de la unidad primitiva. Mas su reconquista fue puramente teórica, a título de idealista, inaugurando a pesar de todo una nueva etapa filosófica.

En la obra del solitario de la Selva Negra tampoco parece darse el dualismo tradicional de hombre y mundo, mas la verdad -no exenta de tragedia- es que la separación, fuera de su metafísica, subsiste recrudecida. La vida social, económica, política, religiosa, incluye en demasía la otra parte del desgarramiento que faltaba durante la mítica Edad de Oro. Homo homini luxus, con la sola excepción de regímenes no asentados sobre el lucro.

La reintegración de Heidegger se comprueba entonces tan idealista como la de Hegel, aunque diferente. La del autor de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas es al menos verdadera en teoría, si no efectiva; mientras que en Heidegger resulta mas bien una desintegración: hace estallar el núcleo material del mundo

convirtiéndolo, no en energía, sino en abstracciones de carácter inmediato. Claro, este 'mundo' desobjetivado ya no se contrapone -ni como naturaleza, ni como sociedad- al hombre. Se desconoce cualquier tipo de mediación (la del trabajo creador, por ejemplo) que persiga la unidad superior; en suma, ya no se necesita trabajar por el hombre y el fin de las enajenaciones, sale sobrando cualquier actividad, especialmente la revolucionaria. Heidegger no resuelve la dualidad hombre-mundo (desde luego, hablamos de resolución teórica); antes al contrario, la disuelve en una inmanencia que a diferencia de las inmanencias berkeleyanas y neokantianas aspira a ser preológica. Por lo tanto, resulta la dualidad un 'falso problema.

CAPITULO 3

La convivencia.

Sufrimos el asalto de una serie de cuestiones preparadas, a decir verdad, por nosotros mismos: ¿Hay síntomas históricos de solución práctica de la dicotomía? ¿La existencia de ésta no podría interpretarse como una exhumación de las viejas tesis que consideran al hombre como una mónada sin ventanas? ¿No habrá el peligro de caer en una intersubjetividad subjetivista -cuyo contra sentido no me pertenece- que el mismo Heidegger parece superar por completo? ¿No resucitaremos -sin darnos cuenta- el antiguo problema del puente, es decir, la forma en que un sujeto cerrado (intimidad, interioridad) se comunica con el 'mundo externo' y, en consecuencia, también con sus congéneres? A fin de no perder el hilo heideggeriano -pretexto para devanar la madeja^{de la comunidad,} más que hilo de Ariadna- examinemos quién es en el mundo, o sea cómo surge la convivencia y bajo qué comercio en se convive (se convuere, sería más heideggeriano) en el espectral 'mundo'.

A.- Los Otros.

La "descripción" del inmediato mundo circundante, ~~como~~ por ejemplo, del mundo del trabajador manual, arrojó este resultado: que con el útil que se encuentra en el trabajo hacen frente concomitantemente ^{menos} a quienes se destina la obra del trabajador. En la forma de ser de este ente "a la mano", es decir, en su conformidad, entra una esencial referencia a posibles portadores para quienes hay que "cortarlo a la medida". Igualmente hace frente en el material empleado el productor o "proveedor" del mismo como aquel que "sirve" bien o mal. El campo, v.gr., al cual "salimos" a pasear se presenta como perteneciente a tal o cual, como bien cuidado por él; el libro usado está comprado en casa de..., es regalo de....etc.,etc. El bote anclado en la orilla refiere en su "ser en sí" a un conocido que hace con él sus excursiones, pero también como "bote ajeno" alude a otros. Los otros que así hacen frente en el plexo de útiles "a la mano" del mundo circundante no se añaden mentalmente a una cosa inmediata sólo "ante los ojos", sino que estas "cosas" hacen frente destacándose del mundo en que son "a la mano" para los otros, mundo que desde un principio es ya siempre también el mío.(35)

A primera vista, podría ser confundida esta presentación del Otro con una simple deducción de su existencia -o por lo menos, de su presencia- a partir de los ensayos, en particular, y del mundo circundante en general. Empero, Heidegger es tan hostil a tales deducciones como puedan serlo los vitalistas, historicistas o existencialistas⁺. Ocurre más bien que enhebra el tema de la comunidad con el del 'mundo' sin abandonar el principio de lo inmediato, por lo que es la frase última del párrafo citado verdaderamente decisiva, pues aborda la cuestión de un 'mundo' (ya sabemos de qué mundo se trata) común, mío y de los otros.

No obstante, de atenernos exclusivamente al mencionado pasaje saldrían mal librados los Otros, aparecerían en calidad de meros acompañantes de los utensilios, por ende, desmedrados y quién sabe si hasta con un aspecto instrumental. (Claro que al Otro, en un

+ Hostilidad quizás no muy ajena al prejuicio anticientífico, por más que se pretende pura y sanamente antintelectualista.

sistema cuya base es el lucro, se le aquilata siempre por su utilidad inmediata en relación con cada quién, conmigo, y no respecto al pueblo, al bienestar de la mayoría). No debe olvidarse que el reticular mundo heideggeriano de enseres reclama al hombre, sólo ^{que} perfectamente situado de acuerdo con sus ocupaciones y preocupaciones. La convivencia heideggeriana se manifiesta en el 'curarse de' cosas 'mirando en torno'. Los hombres se conocen al través de los enseres que manipulan. Como pez en el agua, el hombre se mueve -conociéndose y desconociéndose en el elemento natural de sus intereses situacionales. No se trata -como en los idealismos pre-heideggerianos- de salir fuera de sí para saber de los demás. Las nociones de fuera y dentro, exterior e interior se aplican al mundo cartesiano de cosas extensas, espaciales, no espacializantes. El hombre no es Vorhandensein, ser ante los ojos, sustancia inerte, ni tampoco un Zuhandenes o vil herramienta, -aunque como tal se le trate, insistimos, en todo régimen asista, tratamiento de facto, no de jure, naturalmente. A él le va en juego su ser; está abierto hasta la muerte, con herida ontológica, el hombre, esa hemorragia de por vida (Sartre). Incluso su soledad -eremítica o momentánea- es en función de los demás (36). Convive, aun a solas, víctima de un asedio constante, fatal, siendo, por otra parte, su existencia genérica algo muy distinto a la mera contigüidad o yuxtaposición.

Al ¿quién vive? gritado por el centinela de un Ser misterioso (preguntemos mejor ¿quién convive?), Heidegger responde: pudiera ocurrir que

no fuese, justamente, en cada caso yo mismo, (37)

que las 'verificaciones fenoménicas' -emprendidas por desgracia fuera de todo control científico - del prejuicio enunciado no parten del individuo para salir a la colectividad -clásico camino rousseaujano, mas al revés, que el individuo -solus ipse- emergiera al término de un largo y difícil calvario vivido dentro de la masa anónima y contra ella. ¡A realizarse a costa de los demás!, podría

ser la consigna dicinante. Maspero, Heidegger se cura con frecuencia en salud respecto de posibles interpretaciones morales o inmorales de su pensamiento. No caigamos pues, por lo pronto, en tentación y siguiendo al pie de la letra el texto heideggeriano vayamos a la natural coexistencia (Mitdasein) de la existencia (Dasein).

Los otros, se lee en El ser y el tiempo,

no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. (38)

Originariamente, no se contrae uno a los demás, pues incluso las fricciones y riñas son habituales, acontecen dentro del diario trajinar, repetido sin tregua. Se está entre los demás como uno de tantos. Ab initio. La vivencia es convivencia, aun cuando no se sospeche, no porque involucre un trato fraterno y amistoso, en pie de igualdad -el mutuo reconocimiento, diría un hegeliano-, ni tampoco la comunidad de intereses, pues cierto género de sociedad muestra precisamente los rasgos opuestos, sino es convivencia debido a que se entretejen las ocupaciones y preocupaciones de cada uno con las de los demás.

Se trata de una convivencia donde reina la medianía, es decir, lo standard, el nivel medio, por lo tanto, no la nulifica las violencias, ya que se producen conforme a los cánones de rigor. Iniquidades mayores tampoco la anulan. Las acciones sobresalientes se plejarán también a la idea común y corriente de lo que es sobresalir, Se sobresale de acuerdo con el uso, del mismo modo que se mata -forma extrema de la convivencia- dentro de los moldes habituales.+ Que este desvivirse antivitral del matarse -manifestado sistemáticamente en la criminalidad creciente de los países capitalistas o en las ma-

+ Precisamente hay ciertos gobiernos que se han esforzado en volver normales las armas nucleares; que la gente se acostumbrara a ellas ha sido su propósito.

tanzas bélicas- ⁿnunca haya sido sujeto de la convivencia heideggeriana ⁿ³na significa poco. Lo importante es que él, como los actos sobresalientes o cualquier otra actitud nugatoria en apariencia de la normalidad, se supedita según Heidegger a ella.

Algo muy importante descuida nuestro autor: las variaciones que sufre la normalidad a lo largo de la historia. Tiene que repercutir en ella el cambio forzoso de las normas, sean jurídicas, éticas, religiosas o, simplemente, políticas. De tal manera, lo normativo y normal de una época quizás no lo sea para otra. Sin muchas búsquedas se encuentran bases suficientes para comprobar el carácter transitorio de la 'cotidianidad' de término medio'. Mas que ésta cambie con los diferentes regímenes -es una en el capitalismo, otra en el socialismo⁺, también con los pueblos y naciones, e incluso hasta en cada país, no parece preocupar a Heidegger; repudia el 'descenso' a lo genuinamente concreto y aprehensible. Su filosofía 'baja' a lo óntico, ~~de~~ desde las alturas de lo ontológico, y ya es bastante, pues si 'descendiera' más se haría científica (¡qué horror!). En suma, los estratos profundos de la convivencia heideggeriana delatan un nivel medio preponderante, cuya esencia invariable, a pesar de sus múltiples y olvidadas manifestaciones, hace pensar en el sustancialismo que con sobrada razón tanto han querido evitar los existencialistas. Eso sí, parece no haber en Heidegger problemas de comunicación. A diferencia de Husserl,⁺⁺ no intenta saltar por encima del yo a fin de establecer contacto con el Otro yo, o sea, contigo, vosotros, ellos, en vista de un Nosotros omnicompreensivo; no necesita, en apariencia, convertirse como Husserl y tantos otros en émulo del barón de Münchhausen el cual salió con todo y caballo de un pantano tirándose a sí mismo de la coleta. Heidegger sostiene la prioridad del Nosotros -revistiendo, ciertamente un aspecto amorfo y estulto-, así como la

+ Merleau-Ponty tiene razón: la sociología de la URSS, China y las democracias populares está aún por hacerse. Pero algo sabemos, sin embargo.

++ Cf. su 5a. Meditación cartesiana.

posterioridad del Yo.†

Sin embargo, ¿puede darse efectivamente el Nosotros en un 'mundo' reducido a la pura significatividad? Heidegger tiende a la incomunicación, según vemos, partiendo de la comunicación, pero ¿habrá logrado efectivamente ésta, desde un principio?

B.- La convivencia inmediata.

Heidegger es uno de los pocos filósofos -probablemente sólo Hegel rivaliza con él- que sabe compendiar en breves y sustanciosas fórmulas su propio pensamiento. Así resume extensos razonamientos sobre la comunicación originaria:

...el "ser ahí" es esencialmente en sí mismo "ser con"... El "ser con" determina existencialmente al "ser ahí" aun cuando fácticamente no es (léase sea) "ante los ojos" ni percibido (el) otro.(39)

El siguiente raciocinio -anticipado por Heidegger mucho antes de enfrascarse en los problemas del 'ser con' (Mitsein) y de la co-existencia (Mitdasein) sitúa la comunicación social a fin de describirla fenomenológicamente, pero con sentido ontológico-existencial:

...en el punto de partida del análisis, no debe ser el "ser ahí" objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad "inmediata y regular". Esta indiferenciación de la cotidianidad del "ser ahí" no es una nada, si no un carácter fenoménico positivo de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana indiferenciación del "ser ahí" "el término medio".(40).

† El vaticinio de Hegel sobre la unidad del Yo y el Nosotros, o sea, el acuerdo entre el individuo y la sociedad, no ha sido aún debidamente apreciado a la luz del socialismo:

'Lo que acontecerá más tarde a la conciencia es la experiencia de lo que es el espíritu, esta sustancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de las autoconciencias distintas que son para sí, constituye su unidad: el Yo que es Nosotros y el Nosotros que es Yo' (Phaenomenologie des Geistes, p. 140, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1943, trad francesa de Hyppolite, t.I, p.154)

El 'término medio' -que por inmediato preocupa a Heidegger- es la medianía, la convivencia estandarizada. Se pretende que sea un existir no diferenciado; empero ¿hay en realidad de verdad un modo de existir que no presuponga el cómo, el quale, la cualificación interna y a la vez diferenciadora? Si fuera verdaderamente 'indiferenciado' carecería de determinación alguna y por ende de cualquier 'carácter fenoménico positivo', convirtiéndose, entonces así, en una pura nada. Tampoco se podría pasar a la descripción del 'uno de tantos' como manifestación inmediata de la cotidiana inmediatez.

C.. El 'procurar por' (Fuersorge).

El hombre no puede 'curarse de' sí mismo ni de los demás porque ni él ni sus congéneres son utensilios. El autor de Sein und Zeit se olvida de la cosificación, que convierte en mero instrumento al hombre del capitalismo. Heidegger tiene sólo en cuenta el juzgarse el ser (Existenz), de donde se colige que sin muchas averiguaciones invente una estructura humana o vehículo relacionante, específico, sustentado, desde luego, en la 'cura' y denominado 'procurar por'. El hombre 'procura por' sus semejantes, no 'cura de' ellos,† sin que ~~deba~~ confundirse tal 'procurar por' con actitudes filantrópicas o buena disposición para con el prójimo.

Heidegger busca primero que nada una manifestación inmediata, común y corriente del 'procurar por', o sea, la misma convivencia de término medio bajo la luz de la 'cura' subyacente en el 'procurar por'.

Entre los humanos se echa de ver que, en ocasiones, uno es para otro, o bien 'uno contra otro', o 'sin otro'. Son modos posibles del 'procurar por', mas no el frecuentarse inmediato, cotidiano que persigue Heidegger. En cambio, el 'pasar de largo uno junto a otro', el 'no importarle nada uno a otro' descubre el trato humano⁺⁺ en sus

† Cada vez resuena más inminente la 'cura' (Sorge), sinopsis y comentario del hombre, según Heidegger.

++ Mejor sería decir la falta de trato.

orígenes repetidos sistemática e inmisericordemente, de acuerdo con Sein und Zeit, es decir, orígenes sin cuento, constantes en su amago. Esa indiferencia originaria la llama también -ahora en términos de ser- el 'ser uno con otro', cuyas formas, siempre cotidianas, son múltiples[†] y, además, intermedias.

El vehículo social inmediato es 'deficiente' porque involucra la privación o in-diferencia, confuso nivel medio dentro del cual se sobresa, incluso, según lo acostumbrado. In-diferencia tiene pues aquí, además del aludir a una actitud, un matiz etimológico: lo que no difiere, ni ~~no~~ distingue o individualiza.

Tal 'procurar por' es intermedio, lo cual significa que adopta también posibilidades extremas, concretamente dos, éstas sí plenamente positivas, no en un sentido moral sino ontológico. Puede ser 'sustitutivo-dominador',

quitarle al otro su "cura"...poniéndose en su lugar, substituyéndose a él, en el "curarse de".

El Otro se convierte así

en dependiente y dominado, aunque este dominio sea tácito y permanezca oculto para el dominado (41).

Esta es la única alusión heideggeriana^{-por} por lo menos, la única explícita- a la dialéctica del amo y el esclavo tratada admirablemente por Hegel, y en la cual se percibe no sólo el antiguo régimen de esclavitud, si-no cualquier sistema clasista.^{††}

Las consecuencias éticas del 'procurar por' sustitutivo-dominador podrían señalarse: no respeta la persona en tanto que fin en sí,

† Su descripción y clasificación -advierte Heidegger- rebasa los propósitos de Sein und Zeit.

†† No en balde se inspiran en Hegel aquellos capítulos de L' être et le néant sobre el conflicto y la mirada cosificante, que según Sartre caracterizan toda relación humana.

Marx tuvo en cuenta para la 'lucha de clases' el célebre capítulo IV de la Fenomenología del espíritu.

la trata como medio hollando su dignidad. Tal diría un kantiano con entera justicia, coincidiendo, en parte, con la crítica del fenómeno llamado desde Marx cosificación.

Heidegger distingue bien entre la estructura positiva y la deficiente o negativa. Entonces, si el 'procurar por' inmediato e intermedio produce el 'ser uno con otro' de la cotidianidad, ¿por qué éste se hace figurar asimismo como

determinado en amplia medida(42)

por el vínculo cosificante?

Frente a él hay la posibilidad de un "procurar por" que no tanto se sustituye al otro, cuanto se le anticipa en su "poder ser" existencial, no para quitarle la "cura", sino más bien para devolvérsela como tal. Este "procurar por", que concierne esencialmente a la verdadera cura, es decir, a la existencia del otro, y no a algo de que él se cure, ayuda al otro, ~~no a procurarle la cura~~ a "ver a través" de su "cura" y quedar en libertad para ella.(43)

Este es el trato 'anticipativo-liberador' que se hará patente en la 'propiedad' o existencia auténtica, en el cual se dejan oír resonancias de los enfoques personistas de Kant, Scheler y Hartmann. Por eso, el propio Heidegger habla de

la justa comprensión del prójimo(44)

en frase imbuida -quírase o no- de hondas exigencias morales. Todavía más, se esboza⁺⁺ una convivencia genuina cuya unidad de miras⁺⁺ se antoja mal fincada:

+ Quizás este sería el concepto-eje de una posible, aunque no viable, ética existencialista.

+ Esbozo olvidado por su mismo autor.

++ Si se comparan los distintos géneros de sociedades hoy existentes se encontrará una falta casi absoluta de unidad de miras en el seno del capitalismo, mientras en el país de los soviets va cuajando la unidad de modo increíble y en las democracias populares germina lenta pero seguramente (para el examen que recomendamos se debe manejar un gran acopio de datos estadísticos y documentales, fuentes -en varios idiomas- literarias, artísticas, políticas, periodísticas de los dos bandos en pugna, no tendrá que transformarse en emulación /a cual pacífica, si se quiere evitar una matanza inimaginable).

...el común entregarse a la misma causa emana del "ser ahí" realmente "empujado" en cada caso. Únicamente esta verdadera unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo. (45)

Para Heidegger la comunidad se origina merced a una decisión personal. Nuevo Rousseau ontologizado, quiere que la carreta tire del buey...Claro que es otra carreta y otro buey pero al fin y a la postre el mismo procedimiento.

Contrapuesta a la genuina, la comunidad (¿realmente es comunidad?) inmediata

que surge del hacer lo mismo, no sólo se mantiene por lo regular dentro de límites superficiales, sino que tiene lugar en los modos de la "distancia" y la "reserva". El "ser uno con otro" de aquellos que se ocupan en la misma cosa sólo se alimenta frecuentemente de desconfianza. (46)

Sin duda alguna, de tal modo transcurren las empresas comunes de la comunidad (llamémoslo así) capitalista. Heidegger tiene un maravilloso ojo clínico para diagnosticar -sin proponérselo- las enfermedades-crónicas pero curables- de nuestra sociedad.

Dentro de la Existenzphilosophie cada compartamiento es dirigido por una forma de ver preintelectual, cada actitud ceba sus vistazos orientadores en el mundo circundante. El 'ver en torno' descubriría los utensilios en la conducta denominada 'curarse de'. Al comportamiento 'humano' en general llamado 'procurar por' debe corresponder una 'mirada' inconfundible. Esta es el 'ver por' alguien y el 'ver con buenos ojos' a alguien, que no se produce en la manipulación de cosas.

Ambos pueden recorrer con el "procurar por" los respectivos modos deficientes e indiferentes, hasta llegar al tratar "sin miramientos" a alguien y al "no ver" a alguien, expresión de la indiferencia. (47)

La fórmula-compendio de la convivencia inmediata circunscribe al mundo en torno. De una precisión heideggeriana reza así:

El otro es pues, abierto inmediatamente en el "procurar por" "curándose de". (48)

En apariencia, quedan superadas dentro del idealismo las doctrinas que buscan el origen de la convivencia en la 'proyección sentimental' o en la 'apresentación'. Mas siempre subsisten la 'significatividad' del 'mundo' y la Jemeinigkeit que parecen invalidar cualquier intento de comunicación.

D.- El 'uno de tantos'.

Mucho se han divulgado las peripecias del Man, el 'uno' como traduce Gaus con gran acierto. No obstante, sigamos una vez más el texto de Heidegger, sin abandonar nunca el cotejo y la verificación.

En el curarse de lo que se ha emprendido con, para y contra los otros, descansa constantemente la cura sobre una diferencia frente a los otros, ya sea sólo para borrarla, ya sea que el peculiar "ser ahí", habiendo quedado a la zaga de los otros, quiera recuperar el terreno perdido en la relación con ellos, ya sea que el "ser ahí" se alce sobre los otros para abatirlos. (49)

Heidegger, amigo de multiplicar innecesariamente los entes y, sobre todo, los vocablos, llama 'distanciación' a esta 'diferencia' frente a los otros'. Junto con el 'término medio' y el 'aplanamiento' integra los modos de ser del 'uno', que en su conjunto se designan⁺ como 'la publicidad'.

La 'diferencia frente a los otros', o sea, las distancias entre los hombres, merece comentario y no una simple mención como la que le dedica el profesor de Friburgo.

Detrás de ella se sospecha algo más que un simple conjunto de individuos con señas propias e inconfundibles, o sea, un todo societario cuyos miembros se distinguieran entre sí, a pesar de su copar-

+ Continúa y aumenta ya no la multiplicación sino la proliferación, el alud de entes-vocablos.

tición en el conglomerado y sus rasgos comunes. La 'diferencia frente a los otros' es una noción que aun cuando peca de discreta reúne nada menos que al meollo de un problema de la época: el de la separación entre los hombres. En la era atómica y en el tiempo de las grandes convulsiones sociales ya no se puede ignorar ni rehuir esta separación inhumana, a fuer de ser tan antigua y natural, recrudescida hoy peligrosamente. La división en bloques antagónicos, la hostilidad política, la prédica de cruzadas indignas son indicios innegables de la separación. Seguramente el más señalado y, sobre todo, causante de la mismísima separación es la existencia de productores y explotadores en un régimen donde la miseria (tanto espiritual como material) y la abundancia se convierten en patrimonio de los muchos y los pocos, respectivamente.

Ameritaba pues una mayor atención el desgarramiento que bulle en las entrañas de nuestra sociedad. Por otra parte, ¿cómo se pretende 'borrar' -según dice Heidegger- la 'diferencia frente a los otros' si no es de dos modos: o en teoría o en la práctica? Borrar las diferencias en teoría significa entregarse a la magia inefectiva de la especulación impregnada de buenos o malos deseos y de muchos sentimientos.⁺ Pero borrarlas en la práctica, eso es ya la revolución. Naturalmente Heidegger no aclara el punto. Tampoco indica cómo recupera el terreno perdido la persona que ha quedado a la zaga de los demás, ni explica qué entiende por esto. Sospechamos que se refiere a la valoración cosificante -verdadera evaluación- respecto de los méritos ó démeritos de alguien. Como es sabido, se juzga, dentro de la selva capitalista⁺⁺, a una persona vencedora o vencida en función de la cantidad de dinero amasada; no en balde reza el re-

+ Sartre ha analizado -especialmente en su opúsculo sobre las emociones- algunos de estos comportamientos mágicos.

++ Upton Sinclair tiene una novela titulada The Jungle por razones obvias.

frán: Tanto vales cuanto tienes, advirtiendo que otras formas de apreciar -en este caso, justipreciar- al prójimo constituyen honrosísimas excepciones a la regla.

La 'diferencia frente a los otros' puede engendrar una tercera actitud: 'que el "ser ahí" se alce sobre los otros para abatirlos'. Una conducta tan decididamente guerrera nos hace ensar de inmediato en la ley del más fuerte, sobrentendiéndose que para nosotros se trata de una potencia militar y económica. ¿Que alguien pueda jinetear tan impunemente a otro, e incluso al conglomerado entero, dice bien poco de la organización (mejor, de la desorganización) social. ¿Se puede ir así a ninguna parte? No, al menos, por caminos de justicia y razón. La 'diferencia frente a los otros', digámoslo en buen cristiano, las irritantes desigualdades económicas ni desaparecen ni se superan con 'que el "ser ahí" se alce sobre los otros para abatirlos'; antes al contrario, se consagran e incrementan.

¿Pueden justificarse las omisiones o laconismos de Heidegger ante problemas de tamaño magnitud, aun considerando que no es un moralista ni menos un autor de sistemas edificantes? Aceptamos -lo cual es mucho aceptar++ que el alzamiento del 'ser ahí' sobre los otros para abatirlos se produzca en medio de una total indiferencia ética, justificando, por tanto, el pretendido amorlismo heideggeriano. Espero, la simple mención que hace Heidegger del fenómeno +-+ intertar siquiera la más superficial de las descripciones ni menos la explicación de los nexos, tan notorios, con la lucha de clases o, en

+ No pugnamos por una imposible (e indesable) homogeneidad humana en donde todas las diferencias quedan abolida, sino por una homogeneidad económicosocial que sirva de albergue seguro -y no de polvorín- a las diferencias creadoras de los diferentes hombres.

++ Y lo decimos porque quizás no haya el abismo que imaginan los idealistas entre el ser y el deber ser. Sobre tema tan inexplorado volveré muy pronto en un libro sobre la separación.

términos hegelianos, con la dialéctica del amo y el esclavo- resulta completamente insatisfactoria.

Ahora bien, en cualesquiera de las tres actitudes que delatan la 'diferencia frente a los otros' o 'distanciación'.

está el "ser ahí" bajo el señorío de los otros.(50)

El hombre no convive de inmediato como ente bien definido pues no ha llegado a ser. No que es, o como afirma Heidegger, no es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. Estos no son determinados individuos ni una masa individualizada sino el despotismo de una colectividad anónima, sin rostro plenamente humano. Su predominio no ha sido nunca consciente, tampoco racionalizado ni menos objetado. Se podría comparar a un mar envolvente en el que se sintiera uno como pez en el agua, mejor dicho en el que no se sintiera uno, ya que un hábito inmemorial⁺ no involucra el estar a gusto o a disgusto. Más aún, el hombre se antoja casi una gota de agua (idéntica a sus compañeras en todo, excepto en lo que refleja) perdida en el mar de los otros, a menudo proceloso.

Heidegger va todavía más lejos: niega que en la convivencia primaria existan realmente los otros. Uno los llama así -afirma- 'para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos'. Lo que se da es -literalmente- un mar de confusión, un caos inicial en el que no contraponen uno a los demás, pues incluso de presentarse tal contraposición sería según lo acostumbrado, siendo igual como se destaca o se sobresale, es decir, de acuerdo con el canon general. existe al principio, si no es la acostumbrada, o sea, una falsa.

Ninguna individualización/ El individuo de la convivencia primaria.

no es éste ni aquél; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros...es cualquiera, es "uno".(51)

+ T.S. Eliot ha hablado del 'deliberate habitude', jugando con la definición aristotélica de virtud. Lo menciona a pesar de que no soy muy partidario de los juegos de palabras- en razón de su acierto.

Este hombre primitivo, que no es nadie determinado y que son todos ('si bien no como suma', aclara Heidegger), secreta un estilo de vida -trabajo, actitudes, aficiones, extravagancias- que se llega a tomar como lo natural y acostumbrado precisamente en materia de existir. Se impone lo standard, o sea, un cierto nivel material y espiritual denominado por nuestro filósofo el 'término medio'. Que éste sea bajo o alto no le interesa, quizás porque tampoco vislumbra la variedad de 'términos medios' existentes, tantos como formas societarias:

La dictadura del 'término medio' conduce al tercer y último carácter existencial o modo de ser del 'uno': el 'aplanamiento', el cual -advierte Heidegger- 'vigila' sobre todo conato de excepción' de cuádruple manera:

1. Abate todo privilegio (¿será realmente así? ¿Y los privilegios que proporcionan el poder y el dinero en nuestra sociedad?)
2. Aplana lo original, 'como cosa sabida ha largo tiempo!.
3. Vuelve vulgar 'todo lo conquistado arduamente!.
4. Hace perder su fuerza a todo misterio.

(Los rasgos segundo y tercero del 'aplanamiento' demuestran la perspicacia heideggeriana en el análisis de ciertas formas de vida. El cuarto -al igual que el primero- resulta muy dudoso desde que se asienta en la noción no esclarecida de 'misterio'. Si éste fuera una de las tantas incógnitas que incitan al hombre, una X susceptible de despejarse...; pero no, sabemos que el 'misterio'+ es un enigma indescifrable e irracional, semejante -como los p. odigados por Jaspers y Marcel- al misterio religioso de la revelación).

Y así es como el 'uno de tantos', moldeado por los tres modos de ser susodichos, constituye 'la publicidad', que es la que

regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del "ser ahí" y tiene en todo razón.(52)

+ Cf. Apéndice, núm. 2

¿Por qué 'la publicidad' -entendida como el acceso público de todos a todo, o sea, como lo público y notorio- tiene siempre la razón? Porque no va al fondo de las cosas, responde Heidegger. Precisamente se convierte en regla de oro gracias a que resulta cómoda. Atreviéndose a cualquier cosa, no profundiza en nada. Descarga a cada quién del peso de su responsabilidad que se ve reemplazada por lo que se hace o dice, o por lo que no se hace ni se dice. La tiranía del 'uno de tantos', ejercida al través de 'la publicidad' vuelve frívolo y vacío, falso y superficial el existir. Entonces, 'mis opiniones consisten en repetir lo que oigo decir a otros', escribe Ortega y Gasset en su Ensayo de las crisis pasando de contrabando ideas heideggerianas. 'Pero ¿quién es éste o esos otros a quienes encargo de ser yo?', se pregunta. ¡Ah! nadie determinado: ¿quién es el que dice lo que se dice? ¿Quién es el sujeto responsable de ese decir social, el sujeto impersonal del 'se dice'? ¡Ah! pues...la gente. Y la gente no es éste ni aquél, es el puro otro, el que no es nadie. La gente es un yo irresponsable, el yo de la sociedad, o social.

(Este 'nadie' en el que se convierte la convivencia inmediata, según Heidegger, no deja de recordarme el nombre salvador adoptado ingeniosamente por Ulises en su lucha contra Polifemo. 'Nadie' (Outis) en efectoataba al Cíclope, de la misma manera que a nadie se le imputan los actos de una colectividad amorfa que tiraniza al individuo consciente).

La 'gente' o la masa es el 'uno' de Heidegger, cuyo antecedente remoto se encuentra en la plebs o muchedumbre de Kierkegaard. Ahora bien, la 'gente', el 'uno' y la plebs albergan todos y cada cual el conflicto -muy propio del capitalismo- entre individuo y sociedad (entre lo particular y lo universal, que diría un hegeliano). El misántropo danés fue uno de los primeros en vivirlo con intensidad y pasión desesperadas, genuinamente burguesas (aquí el término burgués carece de sentido peyorativo, pues define un estado social), a pesar de los sedimentos feudales(53). Ortega también ha dejado

constancia del conflicto -principalmente en La rebelión de las masas-, el fin buen burgués contemporáneo(54). Heidegger no podía quedarse atrás: su exposición de la convivencia inmediata tiene como supuesto inconsciente y, por tanto, no aclarado, la fricción de masas. Para entreverlo se necesita sólo habernos seguido hasta aquí. Más adelante se palpará de bulto y plenamente. En cualquier forma, queda reconocida la historicidad del 'uno' -en tanto que comunicación primaria propia de cierto tipo de sociedad- y por ende el supuesto histórico-psicológico que le asignamos cuando se lee:

Lo perentorio y expresivo de su dominación pueden cambiar históricamente (55).

Espero, Heidegger no explica cuestión tan capital.

El imperio igualador de la irresponsabilidad colectiva conduce al 'estado de ser no en sí mismo' (Unselbständigkeit), que en buen cristiano significa la dependencia o falta de libertad. Se convive menoscabando la integridad personal, con lastre multitudinario que cada quien arrastra sin saberlo. (El problema del libre arbitrio, que aquí parece casi planteado, no existe para Heidegger, pues antes de cualquier albedrío o voluntad está el 'mundo' o 'significatividad' que siempre trasciende la imposición fáctica).

El estado de dependencia o 'de ser no en sí mismo' debe estimarse en su concreción interna y no como un estado deficiente; percibirlo como condición negativa sería introducir la moral en la Analítica, cometer pues un pecado de lesa ontología. Además, tampoco el 'uno' es, por ser "nadie", una nada, agrega Heidegger. Antes al contrario, es el ens resissimum, afirma rememorando y a la vez desteologizando la celebre expresión teológica.

Por menores tales tienen su importancia, aun cuando disminuye si los comparamos con hechos mayores: v. gr., la confusión entre convivencia inmediata ('cotidianidad') y el modo inauténtico de vida ('impropiedad') que no había saltado antes con tanta evidencia como en este pasaje del capítulo sobre 'uno':

"Uno" es en el modo del "estado de ser no en sí mismo" y la "impropiedad"(56).

Toparemos nuevamente con la confusión durante el estudio de la 'impropiedad' y la 'propiedad', de modo que es reiterada y sistemática, por lo que no deja de sorprender que se le haya hecho tan poco caso.

A la pregunta: ¿quién es en el 'mundo' ? o sea, ¿quién vive?, Heidegger responde: 'nadie', lo cual equivale a decir: 'uno de tantos', Esto significa que cada quien (o como dice Heidegger: 'el "ser ahí" del caso') convive disipado y esparcido en el 'uno', de donde, si se quiere encontrar, tiene que rescatarse.

Esta disposición caracteriza al "sujeto" de la forma de ser que conocemos como absorberse, "curándose del", en el mundo que hace frente inmediatamente(57)

Disipación (Zerstreuung) es diversión, desviación, pasatiempo, esparcimiento insensato. ¿Qué es lo que se disipa, divierte, desvía, pasa el tiempo y derrocha? Nuestras vidas, ríos que van a dar al mar -no del morir, por lo pronto- sino del 'uno'. Parece que el anatema pascaliano sobre las 'diversiones' (divertissements) -que después de todo obedece al espíritu de la ascética- se convirtiera en el pensamiento de que la disipación -antes de ser mala o buena- es humana e inevitable proclividad. Esta, por añadidura, posee mucha mayor extensión y también raigambre que el divertissement de Pascal, al grado de que, chocando con ciertas opiniones autorizadas, creemos descubrir entre ellos y al respecto ninguna relación, o al menos, bien insignificante. El divertissement de Pascal se refiere a las distracciones o pasatiempos que todos buscamos al término de las labores habituales, mientras que la 'disipación' heideggeriana circunscribe la vida entera e inmediata de cada quién, la totalidad de las actividades y tareas primarias que una persona puede desarrollar por el solo hecho de existir.

Las diversiones pueden volverse, coincidiendo quizás con Bau-

dehinc en que no hay nada más aburrido que divertirse, o bien por vocación eremítica. La 'disipación', en cambio, se nos impone como inicio inevitable; está en los azares cotidianos de andar tras de las cosas manipulando instrumentos, haciendo, omitiendo; en fin, poniendo en práctica la complicada 'utilería' del 'curarse de'.

En ocasiones tales pasa que el 'ser ahí' se ignora al comprenderse -sin genuina comprensión- como 'uno de tantos'. Entonces surge una masa anónima y confusa, que no es el hombre en tanto que ser social, sino su triste y ridícula parodia multitudinaria. La absorción de 'uno' o 'nadie' en ese mundillo objetiva falsamente, unfrenta con el 'ser ante los ojos' (Vorhandensein), o sea, con la nuda existencia de antes que en rigor no son así, pues se juegan el ser individualmente, y con la inercia de ex-utensilios hoy teorizados.

Este primer y decisivo surgimiento del 'ser ante los ojos' no se explica ni detallado, y lo merecía ya que además de contar por sí solo involucra la cosificación⁺ tan traída y llevada por marxistas y existencialistas. En efecto, al sumergirse abajo cada quien en el 'uno' se produce -no se sabe si consecuente o concomitante- una reducción de todo a la escala de la cosa. Queda entozado el fenómeno de 'mundo' o sea, la significatividad, cediendo el paso a un mundo 'real', sustantivado, que se mantiene y permanece gracias a sí mismo, sin intrusión ajena.

La sustantivación del mundo no concuerda mucho con su existencia real. Referida al mundo social implica su falsificación profunda por el 'uno' que desconocería su dinámica interna y la parte que desempeña el hombre en su configuración.

Asimismo, el orbe natural poco o nada tiene que ver con la sustantivación. Sus determinaciones científicas (en contra de Heidegger⁺⁺ pensamos que son las de mayor importancia) entregan, claro, un en-sí

+ Heidegger no emplea este término de tanta importancia en Marx.

++ Cf. supra 2 D.

o autonomía, pero in-sustancial, esto es, semoviente, contradictorio, infinito. En cambio, la cosificación sustancial promovida por el 'uno' no le otorga en ningún caso atributos semejantes y sí una finitud e inercia anticientíficas.

Resta la cosificación de nosotros mismos, de cada 'ser ahí' y del 'ser ahí con' o coexistencia. El careo de marxismo y heideggerianismo da en este asunto resultados curiosos. Ambos parecen condenar -tácita o expresamente- la cosificación, aunque obedeciendo a causas disímiles. Incluso, más de cerca se echa de ver que el mismo fenómeno de cosificación es considerado por ellos de modo divergente. Los hombres y sus relaciones se vuelven cosas, infrahumanizándose, por tanto, debido al régimen de propiedad privada de los medios de producción. En su fase más avanzada -de gran auge mercantil- se acentúa la cosificación, convirtiéndose el afán de lucro en norma suprema. Es entonces cuando se le atribuye normalmente al hombre el valor de una mercancía.

Compaginando tales consideraciones marxistas con la noción kantiana de fin y medio morales, diríamos que dentro del modo de producción capitalista se toma por lo general al hombre como medio para cumplir fines ajenos a él mismo. En cambio, en el régimen de propiedad colectiva el hombre es el medio del hombre.

El resurgimiento del 'ser ante los ojos' por y en el 'uno' se produce en virtud de ignorarse el hombre a sí mismo, por no 'comprenderse' en forma genuina. El sistema económico-social -origen de la cosificación, aunque creado por quien sufre sus efectos (causa causata)- no aparece en Heidegger por ningún lado... Además, el 'ser ante los ojos' implantado por el 'uno' choca con la individualidad y su irle el ser, o sea, que es un atentado ontológico, pero no ético-social como lo señalan los marxistas. De ahí que considere Heidegger lo 'ante los ojos' como patrón mal elegido para cortar las ideas habituales -y por ello igualmente incorrectas- sobre el ser en general y los entes.

La cosificación heideggeriana sume en el leteo de lo impersonal colectivo. Oculta la airada protesta de los que sienten -fundadamente- que la trivial sociedad burguesa les arrebató su yo. Se postula en virtud de la alarma de una individualidad que ingenuamente cree en su salvación a costa de los demás.

¿Precisa advertir que la cosificación de que habla el marxismo no lleva lastre solipsista, que si para Heidegger cosificar es desindividualizar, para el marxista es simultáneamente desindividualizar y descolectivizar, en suma, separación e incomunicación, ¿cisma? El individuo y la colectividad se entrecruzan como partes inseparables de esa 'totalidad destotalizada' (para utilizar la expresión de Sartre) que es la vida humana. Que tales partes puedan reñir a veces entre sí sólo prueba las condiciones insatisfactorias de la sociedad, pero nunca una separación tajante del individuo, por un lado, y de la colectividad, por otro. Luego la cosificación debe enfocarse en tanto que lesiona no sólo al individuo (cuya desaparición moral, quiérase o no, preocupa con exceso a Heidegger) sino fundamentalmente a la colectividad, de cuya emancipación depende la del individuo por ser la parte de mayor peso específico.

Se comprende entonces que para Heidegger salir de la cosificación (descosificarse) sea individualizarse, lo cual acontece en el ámbito ontológico de las posibilidades indeclinables de cada quien. En cambio, los marxistas piensan que la descosificación se obtiene al término de un largo y difícil proceso histórico. Se entra a la cosificación y se sale de ella por la puerta de la historia. Pero si la entrada es fácil, si la colectividad y el individuo se enajenan (pierden su ser) sin darse mucha cuenta, es mediante esfuerzos dolorosísimos que se recupera y reconcilia el hombre consigo mismo. Des-enajenarse y descosificarse, saltar del 'reino de la necesidad natural' al 'reino de la libertad' (58) es abolir la explotación del hombre por el hombre gracias a una revolución sui generis, poco o nada estudiada por los 'enterados': la revolución socialista.

Dos últimas observaciones sobre este problema:

1a. El 'ser ante los ojos' resulta equívoco; por una parte es la 'cosa', producto de la cosificación deformadora, por la otra, es cualquier objeto de la intuición teórica o científica, o sea, un hecho observado por la ciencia. (59) Heidegger no aclara tal confusión.

2a. De la duplicidad de sentido del 'ser ante los ojos' proviene -si nos basamos en principios heideggerianos siempre omitidos- nada menos que la posibilidad de una ciencia de la historia, hoy no sólo posible, sino real y efectiva aunque empeñosamente denigrada.^x Porque para la ciencia

lo que no se deja probar como objetivamente "ante los ojos" no es en absoluto. (60)

Más que una tesis dogmática, según pretende Heidegger, constituye esto una apelación al criterio operacional, tuétano genuino de la actividad científica.

De ello se desprende que es materia cosificante la convivencia del 'ser ante los ojos', siendo materia científica su consideración objetiva. Por consiguiente, no es legítimo abominar sin más de la suplantación del 'ser ahí' por el 'ser ante los ojos' fuera del campo inmediato de las relaciones humanas.^{xx} Cierto, el hombre es 'ser ahí', se juega el ser a lo largo de la vida; pero a la ciencia le im-

x

x Por quiénes y debido a qué razones, no siempre conscientes, es asunto merecedor de un libro entero.

xx El 'ser ahí' 'puede tomarse no sin razón dentro de ciertos límites como un ente simplemente "ante los ojos"': (El ser y el tiempo, p. 65[†]).

porta (y no tanto peor para ella) el 'ser ante los ojos' del hombre^x y no su Existenz, mientras que el artista (especialmente el literato) deberá fijarse en los efectos y alcances de la Existenz. Además, que al hombre le vaya en juego el ser significa -al menos, para la ciencia- que es creador, histórico, consciente, que ha rebasado la animalidad. Por lo tanto, el famoso rasgo distintivo de 'irle el ser' (= 'poder ser' o potencia) en buena ciencia es la praxis histórica, criterio supremo de verdad. xx

Hemos expuesto la convivencia inmediata según Sein und Zeit, o sea, cómo se relacionan entre sí los hombres antes de hacer de su vida este o lo otro, con anterioridad a cualquier género de vida. Sin embargo, se antoja difícil -mejor, grotescamente contradictorio- encontrarse conviviendo sin convivir así o así, pues en la convivencia -aún más que en la simple existencia- se lee siempre un modo de ser, un estilo inconfundible. El hecho humano de la comunicación involucra determinadas cualidades, mediaciones específicas de carácter histórico e historiables. Se comprende entonces que la sociología y la historia (con sus múltiples ramas) acoten el fenómeno de la comunicación o convivencia,

x El 'ser ante los ojos' en general importa a la ciencia como 'universal', ante las manos (vor-handen), es decir, manejable, utilizable; no importa como vacua sustancia, esencia invariable o abstracción pura.

El 'ser a la mano' del utensilio daría entonces un 'ser ante los ojos' actualizado, concretado particularmente en su manejabilidad. No son pues incommunicables ambas regiones críticas, al menos requieren una 'conversión' a fin de pasar de lo 'a la mano' a lo 'ante los ojos', (61)

xx Cf. supra I B.

Sin embargo, desde los griegos, ha sido gran tema filosófico el de la convivencia, inicial y preponderantemente filosófico, pues la historia se ocupaba de las consecuencias del convivir y no de su naturaleza (en cuanto a la sociología se sabe lo joven que es).

La fenomenología imprime un franco sentido gnoseológico al negocio del convivir. La inmanencia del campo egológico pone en graves aprietos a los husserlianos, de los que no salen valiéndose del hilo conductor de la intencionalidad ni del recurso a la trascendencia. Tampoco sirviéndose de 'un Dios que deviene' (eines werdenden Gottes), de Dios que es la entelequia, según el Husserl de los inéditos. Es sabido y resabido que la intersubjetividad no llega a ser nunca un entre genuino por impedírsele precisamente la subjetividad en que se basa.

Con el existencialismo parece sufrir un cambio la cuestión. Al caracterizar el conocimiento como un modo del Dasein fundado en el 'ser en el mundo' (62), se desplaza el origen del convivir a una capa más honda, existencial y no cognoscitiva, modificándose, por consiguiente, de igual modo, su naturaleza intrínseca. Tal pretensión del existencialista; pero ¿con fundamento?

El 'uno de tantos' es la primera lectura que Heidegger hace del convivir. El quiere que ese magma impersonal se anticipe a la existencia del individuo, que la colectividad -'impropia', 'propia' o neutra, lo mismo da por ahora- sea consustancial al hombre y no el producto de una mera suma o yuxtaposición de seres individuales. Si fuere así, tendríamos un gregarismo de principio sobre cuyo fondo se recortaría (en el modo 'propio' del existir) la singularidad

auténtica (habla el existencialista) del que sabe arrostrar de por vida su muerte. Se desembocaría a sabiendas en el solipsismo del existir, no del conocimiento, un solipsismo ético, pese a Heidegger y distinto del fenomenológico e idealista (tradicional hasta Husserl), puesto que surge a manera de meta y no como base, perteneciendo además a una capa primigenia.

Empero, ¿qué pasa con el Mitsein y el Mitdasein, o sea, el coexistir, el con de nuestro vivir, qué ocurre, por ende, al 'uno de tantos' si su gregarismo se injerta en el 'ser en el mundo' y éste no es más que el fantasmal orbe de las nudas referencias? Por último, ¿qué pasa si este orbe depende de la individualidad (Jemeinigkeit) constitutiva del 'ser ahí'? ¿No pierde el solipsismo su curioso disfraz de telos de la existencia para abrir desde el comienzo sus activas fauces prestas a triturar ¡ay! el complicado aparato de la Analítica y Sintética existencialistas?

Si hay tal yerro, es mucho más grave que un simple sofisma. El ser y el tiempo -núcleo del existencialismo- tendría que considerarse en forma muy diferente a la habitual. Sería -ya bastante lo hemos insinuado- un bello ejemplo de mistificación subjetivista.

Mas de todo hay en la viña heideggeriana: de lo bueno y de lo malo, como en cualquier viña. El lector inteligente (¡que tenga muchos, Señor!) habrá comprendido ya que de corroborarse la mistificación subjetivista no invalidaría el contenido entero de Sein und Zeit, donde hemos topado -y seguiremos topando- con verdaderos documentos de época, yo diría radiografías internas de un estilo de vida en proceso de descomposición. Pero, además, la pretendida mistifica-

ción revestiría aspectos únicos en atención a su peculiar engarce dentro de la obra heideggeriana.

Al proseguir Heidegger con su rigor característico,^xinterroga:

...¿qué más cabrá poner de manifiesto en el "ser en el mundo", después de los esenciales rasgos del "ser cabe el mundo" ("curarse de"), del "ser con" ("procurar por") y del "ser sí mismo" ("quién")? .

Y él mismo contesta:

En rigor, queda aún la posibilidad de ensanchar el análisis caracterizando comparativamente las variedades del "curarse de" y de su "ver en torno" y del "procurar por" y de su "ver por", y de diferenciar el "ser ahí" de todo ente que no tenga su forma, explanando con más detalle el ser de todo posible ente intramundano.(63)

No acompañaremos al 'ser ahí' en sus incontables peripecias a lo largo de las 500 páginas de El ser y el tiempo. De lo anunciado por Heidegger sólo escogeremos aquellos temas directamente vinculados con el fenómeno de la comunicación.

7.- ¿Qué significa el 'ahí' del 'ser ahí'?

Ahí es un adverbio de lugar. Indica por consiguiente el sitio más o menos próximo de algo. Se refiere a la ubicación espacial de un objeto, una cosa, etc. Mas el espacio heideggeriano no pertenece a la materia objetiva u objetivada sino al sujeto. En este sentido es 'subjetivo', espacializante, o como dice Heidegger, 'desalejamiento'. ^{xx}Por lo que las alusiones tácitas del ahí al aquí y el allí

x Rigor formal, insistimos, autosuficiente, que no presupone por tanto la validez científica de lo estudiado, o sea, que se desentien- de del dato efectivo.

xx Cf. suara, 2F,b)

significan, respectivamente, un 'yo, aquí' como punto de referencia (cuando no se quiere decir; v.gr.: aquí, en México) y 'la determinación de algo que hace frente dentro del mundo', determinación hecha por uno mismo.

El aquí se aproxima mucho al 'ahí' del 'ser ahí', se aproxima, desde luego, en contenido significativo. Se comprenderá por consiguiente que el 'ahí' no signifique nada momento, o, siquiera, predominantemente espacial, y sí en todo caso espacializante. En otras palabras, el 'ahí' es la entraña misma del ser-ahí, su nota distintiva.

Empero, dice esto mucho y poco a la vez. Conviene seguir a Heidegger en lo que llama 'la explicación del "ser en" en cuanto tal, es decir, el ser del "ahí" dentro de la cual distinguiré 'la constitución existencial del "ahí" y 'el ser cotidiano del "ahí" y la "caída" del "ser ahí"'. (64) Mas antes debe indicarse que el 'ser en' cuya explicación constituye el núcleo ontológico del 'ser ahí' se aparta de la noción común del espacio o del contener o incluir que son categorías del 'ser ante los ojos' o cosa objetivada, mientras el 'ser en' pertenece a la existencia humana, es un 'existencial'. Los verbos latinos colo, habito y diligo -que dicen cómo se vive haciendo algo- correspondían para Heidegger al sentido del ser-en. (65)

Asimismo, la expresión 'ahí' remite al estado-de-abierto, primordialmente natural (lumen naturalc.) del hombre^x que ilumina

x En abono de nuestra teoría de la filiación del 'ser-ahí', Heidegger pone 'hombre' como sujeto de todo un párrafo en que se refiere al 'ser-ahí' (ver El ser y el tiempo, p.154)

(hace accesible) los conjuntos entitativos que yacen en la ocurrencia. El estado-de-abierto o apertura connatural del hombre respecto de las cosas y entidades mediante el 'encontrarse', el 'comprender', y el 'hablar' ^x obliga a vivir en la aletheia (verdad) que engendra la aletheia (de-velación) entitativa, ambas irrenunciablas y en el fondo idénticas. El 'ahí' del ser-ahí conduco a la teoría heideggeriana de la verdad.

a) La doctrina heideggeriana de la verdad, el 'estado de abierto' y la comunicación humana. (56)

Comienza Heidegger por discernir 'el concepto tradicional de la verdad y sus fundamentos ontológicos'. Dicho concepto cristaliza en la célebre definición tomista de la verdad como adaequatio intellectus et rei, y 'algo de justo tendrá', concede Heidegger, 'cuando se mantiene sin perjuicio de las más heterogéneas exégesis del conocimiento'. En efecto, el mismo Kant se atuvo a él sin discutirlo.

Heidegger, empero, no hará igual. Se pregunta: '¿Qué hay dado por supuesto tácitamente en el conjunto adaequatio intellectus et rei? ¿Qué carácter ontológico tiene lo dado por supuesto?' Se trata de sentar las bases del acuerdo o concordancia (adaequatio) entre el conocimiento (intellectus) y la cosa (res).

Según el consenso común la sede de la verdad radica en el conocimiento, el cual estriba en el juzgar. Este, a su turno, puede considerarse como proceso psíquico real^{xx} y como proceso lógico o contenido ideal. La concordancia se establecería entre el contenido

x Cf. infra 3 E, d), e), b), c).

xx No debe olvidarse que la 'realidad' se presenta según Heidegger como 'ser ante los ojos'.

ideal del juicio y la cosa 'real' juzgada.

Entonces, con su habitual y minucioso sentido de lo problemático, Heidegger investiga:

¿Es el concordar, por su forma de ser, "real" o ideal; o ninguna de las dos cosas? ¿Cómo tomar ontológicamente la relación entre lo que es idealmente y lo "ante los ojos" realmente? (67)

Incluso hace ver que se trata nada menos que del problema de la participación (méthexis), netamente platónico según se sabe; por lo cual interroga:

'¿Será azar que este problema no se mueva de su sitio desde hace más de dos mil años?'

para poner el onseguida el dedo en la llaga:

¿No estará lo erróneo de la cuestión ya en el punto de partida en la separación ontológicamente no aclarada de lo "real" y lo ideal? (68)

Empero, esta pregunta mercedora de un enfoque científico que condujese al monismo materialista (solución historicogenética del problema, quizá la única posible), pronto es desvirtuada. Heidegger no puede menos que ignorar los genuinos modos historicogenéticos de resolver tanquias cuestiones. Se inclina en este caso por la ontologización de una tendencia filosóficoempírista (el psicologismo, ni muerto ni enterrado por Husserl, según se ve) cuyo sólo error, al respecto, es no haber aclarado ni siquiera planteado como problema 'la forma de ser del conocer mismo'. Así, tácitamente

x Cf. supra, 2.

se reprueba cualquier intento de superación efectiva de este dualismo, el cual no es sino la viejísima dicotomía (en tantos casos histórico-nacionales ya superada o a punto de superarse) que separa al hombre de sí mismo.

Para los fines de lo que llamamos la ontologización del psicologismo se inquiere:

¿Cuándo en el conocer mismo se torna la verdad fenómeno expreso? Cuando el conocer se comprueba verdadero. El comprobarse es lo que le asegura su verdad. En el curso del fenómeno de la comprobación es donde, según esto, ha de tornarse visible la relación de concordancia. (68)

Después de analizar una proposición cualquiera, Heidegger niega que su comprobación ontrañe 'una concordancia del conocer y el objeto, ni menos de lo psíquico y lo físico, pero tampoco entre "contenidos de conciencia" unos con otros'.

¿Estamos ante una negación gratuita o fundamentada? Se comprende que para Heidegger resulte inconcebible el enlace sujeto-objeto, ya no por^{lo} que de dudoso pueda tener la noción de sujeto, sino por la supresión misma del objeto en su filosofía.^x Asimismo, no considera el nexo en términos psíquicos y físicos pues para él la noción de psique se mide con el criterio equivocado del 'ser-ante-los ojos', exigiéndose por tanto, un ir más allá de la misma psique a fin de toparse con la genuina y distintiva condición humana: la ec-sistencia, o sea, el estado-de-abierto al ser, jugándose individualmente.

En cuanto a los 'contenidos de conciencia' que se amalgamaron

x Cf. supra 2 y 2, F, a).

entre sí constituyendo lo verdadero son inaceptables, mejor dicho inexistentes. Heidegger los juzga -con entera razón- como un mero residuo doctrinario de la senil psicología asociacionista y cosificante. La mera noción de contenido sugiere la de continente y ambas la de una cosa dentro de otra cosa. Al echar por la borda la relación verificante, debido a lo que de interioridad o exterioridad, es decir, de ser-cosa, pudiera tener, indirectamente se fundamenta de modo triple el rechazo.

Empero, Heidegger condena el enfoque tradicional de la comprobación o verificación, mas no ésta misma, ya que es en ella donde la verdad -para decirlo con sus propias palabras- se torna fenómeno expreso. Quírase o no, influye en el autor de Holzwege la circunstancia de que ciertas corrientes filosóficas arraigadas en la ciencia (pienso, sobre todo, en el marxismo), y por supuesto, la misma ciencia giran en torno del eje de la comprobación, concibiéndola bien como áxis total (en el caso del marxismo), bien como criterio operacional, pero en uno u otro caso referida -porque si no la comprobación se desfiguraría- a las teorías precedentes y subsecuentes.^x

Una desfiguración del fenómeno de comprobación es justo lo que hace Heidegger cuando concluye:

Verificación significa: mostrarse los entes en su identidad. (39)

Se trata -él mismo lo advierte- de la idea de comprobación como

x Cf. supra 2, A

'identificación'^x sustentada por Husserl en la VI Investigación ló-
gica. Heidegger invoca la teoría fenomenológica de la verdad de acu-
erdo con 'las exégesis fenomenológicas positivas que son radicalmen-
te distintas de la teoría (de la proposición) de Bolzano', cuya in-
fluencia en Husserl ha sido frecuentemente señalada.

Por otra parte, Heidegger es fiel secuz de sí mismo, pues que
comprobar sea 'identificar', permitir que los entes aparezcan como
son, tener su filiación, ¿no remite al 'ser-en-el-mundo', a la 'mun-
didad'? Así lo afirma nuestro autor:

La comprobación entraña únicamente el "ser descubierto" del
ente mismo, él en el "cómo de su "estado de descubierto".(70)

Que entraña eso únicamente quiero decir:

El "ser verdadera" (la verdad) de la proposición ha de enten-
derse como un "ser descubridora". La verdad no tiene, pues,
en absoluto, la estructura de una concordancia entre el cono-
cer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente
(sujeto) a otro (objeto).

El "ser verdadero" como "ser descubridor" sólo es ontológica-
mente posible a su vez sobre la base del del "ser-en-el-mun-
do".(71)

En tal modo de entender la comprobación resaltan dos elementos
típicos de toda filosofía idealista y no sólo de la heideggeriana:
el divorcio de teoría y práctica^{xx} y lo que pudiéramos llamar la
soudesolución interiorizante.

Que práctica y teoría se vayan cada cual por su lado es síntoma

x ¿Hasta que punto la 'identificación', el 'mostrarse los entes en
su identidad', presupone o involucra el principio lógico-ontológi-
co de identidad?

xx Enténdase práctica en el sentido socio-operacional del término
y no como filosofía práctica, típica ésta del gran idealismo ger-
mano.

..alamente, por cierto- de la separación humana. Dentro del capitalismo, el hombre se halla separado de sí mismo y de los demás. Sus uniones son, por lo general, falsas, aparentes, superficiales.^x Paradójicamente, son uniones que dividen. Así, en pequeña y gran escala, desde la familia hasta las relaciones internacionales, pasando por las estructuras internas de cada nación capitalista. No son uniones comunitarias, no hay unidad en la comunidad, si acaso una convivencia forzada, mantenida a duras penas. Idéntica o muy semejante disociación -valga el eufemismo- impera entre el hemisferio socialista y el nuestro, aun cuando quizá se localice de preferencia en los sectores financieros y gubernativos imperialistas y proimperialistas, los cuales la exportan como una mercancía muchas veces inapreciable.

Que la separación pueda a su turno haber sido producida por la explotación del hombre por el hombre es, ciertamente, el problema decisivo.

Mas, ¿cómo y por qué el tantas veces comentado divorcio entre teoría y práctica se delata en la doctrina heideggeriana de la verdad? (Aclaremos desde luego que el término teoría está tomado aquí lato sensu y no en la acepción heideggeriana de actividad fundada).

El movimiento heideggeriano de búsqueda de la verdad conduce del fenómeno comprobatorio al 'ser descubierto' y de éste al 'ser descubridor'. Luego, 'verificar' es descubrir, bañar al ente en y con nuestras propias luces, rescatarlo de su etónica oscuridad, alum-

x Engels ha escrito con razón: 'La posibilidad de experimentar sentimientos puramente humanos en nuestras relaciones con otros hombres se halla ya hoy bastante normada por la sociedad originada sobre los antagonismos y el régimen de clase en la que nos vemos obligados a vivir'.

brarlo. Inclusive la misma noción de ente involucra -por lo que encierra de ser- la 'luz natural' de todo descubrir cognoscitivo. Más aún: si el ente -que se identifica en la comprobación- posee un ser significativo^x, se debe a la inevitable vida entitativa del hombre, o sea, a su 'mundanidad'.

Empero, la 'mundanidad' ignora la resistencia de las cosas, 'también, por consiguiente, los tropiezos y choques, los tumbos que hacen dando por la vida. Sólo hace posibles éstos y aquélla. En buena doctrina kantiana: la 'mundanidad' -última instancia, bajo el nombre de 'estado de abierto' del fenómeno veritativo- es el modo o condición de tantos y tamaños tumbos, o, ¿por qué no? de tantas y tamañas entrapelias.

Ahora bien, ¿adónde puede conducirnos esta sede de la verdad que es el 'ser-ser-el-mundo'? Tan sólo a las formalizaciones^{xx} que

nivelan los fenómenos hasta tal punto que se pierde el efectivo contenido fenoménico... (72)

Esto es lo que pretende Heidegger con su ontología fundamental o antropología a priori, con su plano ontológico -existenciario pre al óntico-existencial. Sin embargo, a pesar suyo, probablemente sólo subsista la parte 'positiva' (óntico-existencial) de su obra.

La formalización extrema de su 'mundo' (neollo de la estructura denominada 'ser en el mundo') permite ponderar su inevitable in-

x Decir 'participa del ser significativo' estaría más de acuerdo con Heidegger, tan platónico y aristotélico en este caso.

xx Cf. supra, 2; E. al. final

consistencia (a fuer de forma pura o pantalla) a la luz de un a-prac-
ticismo radical, o sea, que en contra de ciertas interpretaciones,
Heidegger, al crear su 'mundo', teoriza y a la vez proyecta sus afa-
nos exclusivamente teorizantes. El 'mundo' de Heidegger es el del
homo theoreticus y no el del homo faber. Su 'mundo' sólo en teoría
es anterior a toda distinción de cosas teóricas y prácticas. Produc-
to (él mismo lo confiesa) de 'formalizaciones' premeditadas, resulta,
a pesar suyo, la consecuencia de un puro teorizar. Más aún. Su 'for-
malización' intrínseca, constitutiva, presupone el divorcio respecto
a toda práctica genuina. Por lo demás, es ya otro asunto que tal sea
lo privativo de cualquier 'existenciarío' y no sólo del 'mundo', y
que ciertas estructuras 'existenciales' ostentan una fisonomía prác-
tica valedora para su específica circunstancia.

Heidegger se ampara en la etimología del vocablo griego a-lethia
(compuesto de alfa privativa y verbo lanthano, ocultarse, estar ocul-
to) a fin de existenciar la verdad. * Es así como nappuaba la 'con-
cordancia' (problema de la relación entre sujeto y objeto) y del 'es-
tado de descubierto' del ente mismo seña al 'ser descubridor' o apo-
fántico de la verdad, comprensible y posible sólo gracias al 'ser en
el mundo' y a su inherente 'estado de abierto'. Este no es propia-
mente ningún estado como puede serlo la enfermedad, la salud, la po-
breza o el estado civil y sí -de acuerdo con Heidegger- la condición
permanente e ineludible de cada hombre que se 'encuentra', 'compre-

x ¿Habrá en toda la historia de la filosofía otro pensador tan eti-
mologizante como Heidegger? Platón y Aristóteles gustaban a ve-
ces de dichos menesteres, pero nunca como el autor de El ser y el
tiempo.

de y 'habla', su capacidad ingénita e irrenunciable de manipular entes, dirigirse hacia sí mismo o a los demás, mediante acciones, pasiones, omisiones o sentimientos más o menos controvertidos; en fin, el 'estado-de-abierto' con sus tres 'existenciarios' hace posible (dentro de la teoría heideggeriana) la comunicación y la convivencia y aparece contradecir de punta a cabo el pretendido encierro solipsista a que conducirían la 'mundanidad' y la Jönnigkheit.

Pienso que esa capacidad se ejercita o se pone en marcha (en forma, desde luego, independiente de la voluntad) en el fenómeno heideggeriano de la 'trascendencia', verdadera réplica ontológica de la célebre 'intencionalidad' de la conciencia. Asimismo, la 'trascendencia' recoge la idea teológica^x

de que el hombre es algo que alcanza más allá de sí mismo(73)

a fin de expresar la referencia o tendencia constante del vivir humano hacia otra cosa. Debido a ello, se pretende a cada quien de por vida en un horizonte abierto que hace posible la relación consigo mismo, la convivencia o trato con los demás, el manejo de utensilios, la contemplación teórica.

Sin embargo, la cuádruple dirección de la 'trascendencia' heideggeriana, que dota de animación entitativa al 'ser en el mundo', no excluye el orientarse hacia la divinidad religiosa. Tal se colige

x Heidegger 'desteologiza' (para usar su propia expresión) o seculariza la idea de trascendencia que 'tiene raíces en la dogmática cristiana'(73). Sin embargo, una 'desteologización' puede seguir conservando el elemento teológico como principio activo, generador y no como factor determinante de una actitud crítica, de rebeldía científica.

do ciertos párrafos de El ser y el tiempo,^x pero sobre todo de libros más recientes.

Ya en trabajos anteriores me he ocupado del asunto^{xx}. Sólo deseo añadir un ejemplo y una conclusión relacionada con la doctrina de la verdad. En la Carta sobre el Humanismo escribo:

Con la determinación existencial de la esencia del hombre^{xxx} no se ha decidido nada sobre la "existencia de Dios" o su "no-ser", ni sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses^{xxxx}. Es, por consiguiente, precipitado, o incluso un proceder erróneo, señalar como ateísmo la interpretación de la esencia del hombre^{xxx}: a partir de la referencia de tal esencia a la verdad del ser.(74)

El ser, a partir del cual se efectúan análisis e interpretaciones existenciales, contiene, realiza o irradia la verdad. (el nuevo verbo west, creado especialmente por Heidegger, dice bien de las capacidades del ser sin interferencias cosificantes).

El ser de la verdad, lo que conforma su fisonomía genuina, se halla en la verdad del ser, o sea, que el ámbito propio de la verdad es el ser. Y éste, como en la escolástica, es unum, verum et bonum, pero sobre todo un transcendens. Asimismo, produce la historia, o por lo menos la condiciona y encuadra, debido a lo cual -y a otras razones- hemos sostenido que el enigmático Ser heideggeriano anda cerca del tradicional ser-supremo.^{xxxxx}

x Cf. pp.284 (sobre la inmortalidad y el más allá) y 491, nota 1,

xx Cf. Apéndice, núm 7.

xxx --- uno de los pasajes en que Heidegger reemplaza al 'ser ahí' por el hombre (cf. supra, 1,B)

xxxx "Los dioses" cruzan los ámbitos heideggerianos, después de El ser y el tiempo, gracias a Heidegger.

xxxxx Cf. Apéndice, núm 2, donde se atacan estos problemas.

El schickcn y Schicksal del ser, o sea, su destinarse que constituye el destino, viene a confirmar su inexorable dependencia de

de la concepción teológico-personalizante del ser.^x

Si la verdad (no-ocultamiento, de-velación) tanto como la no verdad (ocultamiento) pertenece al ser y su esquivo destinarse, ¿qué pasa con la verdad que Sein und Zeit discierne en el 'ser ahí' después de conducirnos al descubrir veritativo, sin duda acto obvia- mente humano? Porque Heidegger lo deja bien sentado:

Verdad en su sentido más original es el "estado de abierto" del "ser ahí"....(75)

Y como el 'estado de abierto' es el nervio vital del 'ser ahí' éste vive en la verdad, (76) Sin embargo, la verdad supone la no-verdad^x y en un plano existencial ya se verá lo que ello significa. De cualquier modo, en el libro mencionado se lee:

Verdad sólo la "hay" hasta donde y mientras el "ser ahí" es.(77)

Para que no quede lugar a dudas, Heidegger ilustra la tesis:

Las leyes de Newton, el principio de contradicción, cualquier verdad sólo es verdad mientras el "ser ahí" es.(77)

Si el 'ser ahí' es cada uno de nosotros, o en lenguaje más adecuado, si es la estructura humana común que cuenta como rasgo genérico la individualidad, ¿no resulta la verdad un negocio de cada quién? Al identificarla con el 'estado de abierto', o sea, con el encontrarse comprendiendo^{xx} de cada 'ser ahí', ¿no entorpece éste

x Cf. Apéndice, núm 2, donde se atacan estos problemas.

xx Cf. infra, 3, E, b), c).

con su inseguro solipsismo de principio la extensión universal de la verdad?

Empero, caemos en la cuenta de que la cuestión de fondo aquí planteada es la de un conflicto hasta ahora adivinado (y no se sabe todavía si sólo aparente) entre el 'estado de abierto' y la Jemeinig-keit o individualidad. Porque, ¿no estamos llegando con la doctrina heideggeriana de la verdad al mismo subjetivismo solipsista que rozáramos al término de la descripción del 'mundo'? ¿Y no tal subjetivismo ha pretendido alimentarse precisamente de la individualidad, dado que en el 'estado de abierto', la 'mundanidad', o en cualquier otro 'existenciario', afecta de raíz al hombre? Que la Jemeinig-keit pueda orillarnos al callejón sin salida del solipsismo es justo la idea que casi de contrabando se ha querido pasar una y otra vez. Abandonemos los subterfugios del contrabandista de ideas. Atengámonos, libres ya de prejuicios, a los hechos: al percibir la Jemeinig-keit o individualidad como negatoria de la comunicación, más aún, como especie de muralla infranqueable, o mejor, recinto cercado (en términos filosóficos, morada sin ventanas, ego husserliano), al enfocarla así, ¿no la adulteramos, no la sometemos al tormento de una noción de individualidad ajena a Heidegger? ¿No estaremos ante una muestra del poder de los pre-juicios, que casi se impusiera, mellando la fuerza liberadora del raciocinio devoto de los hechos?

Porque la individualidad preheideggeriana posee el susodicho carácter monádico, especialmente en Kierkegaard, padre del existencialismo, lo cual significa que la categoría de sustancia pesa sobre ella. Se llama 'individuo' (persona, diría un 'personista') al ente no menesteroso cuyo existir 'en sí mismo' no requiere de vínculo ontológico alguno. Debido a ello, permanece rigurosamente incomunicado. Tal es la sustancia-individuo que siente y resiente el atormentado danés, tal el 'yo trascendental' de Husserl, que en vano persigue la comunicación.

Pero ¿quién nos dice que tal es la individualidad (Jemeinig-keit)

del 'ser ahí'? ¿En qué parte de El ser y el tiempo aparece como un hortus conclusus? La Jemeinigkeit no conduce necesariamente al solus ipse (solipsismo). Este se conquista en Heidegger a pulso, según veremos. Es un telos, no un punto de partida inexcusable como ocurre en las doctrinas de la armonía preestablecida que buscan rebasarlo.

La individualidad heideggeriana se exhibe en apariencia como relacionante en sí misma. No por su significación intrínseca-localizada paradójicamente en la contextura genérica del 'ser ahí'- vamos a desnaturalizarla diciendo que aísla en sí y por sí. Encontraremos el aislamiento en Heidegger, ¿más la individualidad puede servirnos de hilo conductor? Más que chocar con el 'estado de abierto', ¿no estará supeditada a él manifestándose abierta y comunicante?

La verdad no sería entonces un negocio de cada quien por el mero hecho de su pertenencia al 'estado de abierto', el cual es individual en tanto que se da en el 'ser ahí'. Su raigambre individualista no remataría en el solipsismo, confundiendo con él, según sospechábamos en un principio. Sin embargo, a fuer de relativa al 'ser ahí'-que prácticamente la engendra- se relativizaría subjetivamente convirtiéndose en creación humana. No en balde Husserl acusaba al Heidegger de El ser y el tiempo de relativismo antropologista.

Los alcances de la verdad heideggeriana (considerada en Sein und Zeit un 'existenciario') no pueden ser diferentes de sus propios supuestos, ambos, por desgracia, no columbrados ni esclarecidos, pese a las manifiestas intenciones, por parte de Heidegger, de hacer obligadamente una y otra cosa.

La materia posee su estructura o sus estructuras, sus formas de ser, sus movimientos connaturales. Al astrofísico, al físico, al químico, al biólogo, en fin, a los cultivadores de las llamadas ciencias naturales les toca (o les debiera tocar) indagar la múltiple legalidad interna de esa materia, el conocimiento de su autonomía al

+ Cf. Supra, 2,D.

través de tantos y diversos fenómenos.

Ahora bien, ello se hace imposible si se sustenta el criterio heideggeriano de verdad.

La materia posee su estructura o sus estructuras, sus formas de ser, sus movimientos connaturales. Al historiador, al sociólogo, al economista, en fin, a los cultivadores de las llamadas ciencias sociales, humanas o del espíritu les corresponde (o debiera corresponderles) indagar la múltiple legalidad interna de esa materia, el conocimiento de su autonomía al través de tantos y diversos fenómenos. Ello se hace imposible si se sustenta el criterio heideggeriano de verdad, cuyos supuestos -y sus alcances insospechados- estriban en la tácita abolición de la existencia independiente de la materia y la cancelación de su verdad objetiva en aras de una verdad subjetiva.

¿O no es tal lo que significa el 'mundo' del 'ser en el mundo'? Su desobjetivación y desentificación, o sea, su extremada formalización ¿no equivale a prescindir del comportamiento intrínseco de los fenómenos naturales y sociales? El ontologismo de Heidegger y su concomitante menosprecio de la ciencia ¿no desnaturaliza -al modo tradicional idealista- los problemas del mundo y la verdad?

Si el dualismo hombre-mundo se borra en un santiamén, si el mundo pasa del lado del sujeto perdiendo su cualidad representable, tenía que ocurrir otro tanto con la verdad.

Lo que en el fondo se ve -y así lo ha manifestado Heidegger abiertamente- (78) es el gran tema idealista de la 'constitución trascendental'. ¿No lo ha señalado también Husserl? Entre las notas marginales de su ejemplar de Sein und Zeit se lee:

H. traspone al plano antropológico la elucidación fenomenológica constitutiva de todas las regiones ónticas y de lo universal de la región total del mundo.† (79)

Si fenomenólogos y existencialistas aspiran a poner en libertad

† Yo subrayo y no Husserl.

(libertad ontológico-cognoscitiva, desde luego) los entes, procurando que se muestren por sí solos, se antepone empero a tal operación, la de la constitución del 'mundo' u horizonte, y si en Husserl también lo noemático -a pesar de concernir al objeto- se da en la inmanencia del yo puro ¿qué será por lo que atañe al campo noético y más todavía al 'mundo'? Si 'toda la problemática' es trasposición⁺ y al 'ego' corresponde el Dasein' (60), según sostiene Husserl, si realmente hay continuidad entre éste y Heidegger⁺⁺, los 'existenciaristas' ('mundo', verdad o 'estado de abierto', etc.) serán el campo mismo de la inmanencia constituyente (y no constituida), subjetiva; además, en Heidegger, se tratará de una inmanencia individual.

Los problemas de la constitución del mundo -que se entreveran con los de la verdad en tanto que 'estado de abierto'- impelen a la inmanencia como a su terreno natural. En Husserl -eminente so-
lipsista, malgré tout- la inmanencia se identifica en cierta forma con la interioridad, por lo que a fin de salir de ésta -tránsito a la 'intersubjetividad'¹ se actualiza la vieja cuestión del puente. Justo, termina su 5a. Meditación cartesiana invocando el aserto agustiniano: Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas, cuyo abolengo délfico-paulino no justifica las enormes trabas que pone a la comunicación.

Curioso: Husserl que no se preocupa por la individualidad incurrir en el mayor de los individualismos metafísicos, gracias a la base sustancialista de su filosofía. Heidegger postula un individualismo de principio (la Jemeinigkeit), mas sui generis, pues la grey afectaría a cada quien de raíz, según enseña el 'uno de tantos', lo cual presupone que el 'ser ahí' individual está socializado desde la cuna, pese a misantrópicos y egoístas afanes, tan ostensibles a veces. Las bases filosóficas del heideggerismo no pondrían en conflicto al indi-

+ Se refiere a la de El ser y el tiempo.

++ Merleau-Ponty y De Waelhens, entre otros, lo han probado con creces.

viduo con la sociedad. Si éstos chocaran se debería a la existencia auténtica cuyas miras -según veremos- son netamente aislacionistas. Se fundamentaría la vida en común para después negarla al describir una pretendida vida auténtica que a nuestro entender transcurre en el plano ético -y no ontológico- de los propósitos y el deber ser.

Esa 'falsedad' gregaria (condición sine qua non de la 'verdad' derivada -la de la existencia auténtica-) arraiga en el 'estado-de-abierto' que es la verdad original. Si se da en los entes la aletheia, el 'estado de no ocultos', mejor dicho, si se lleva a los entes la aletheia es porque el hombre mismo la posee y la vive. Heidegger podría parafrasear a San Agustín diciendo: 'no vayas fuera, busca en tí, pues la verdad habita en tu 'estado-de-abierto' '.

El 'estado de abierto' es una luz natural que ilumina a los entes ¿Cómo no va a de-velarlos si la de-velación es precisamente su negocio? Abrirse y abrir, de-velarse y de-velar, iluminarse e iluminar: incumbe al hombre, mas según Heidegger sin conceptualizaciones inmediatas. La verdad de los entes, su no ocultamiento, su condición de fenómenos (palabra cuya raíz griega es la misma de luz: phos, photós) depende del 'estado de abierto'. Más que relacionarse con el hombre, la verdad -de acuerdo con El ser y el tiempo- es relativa a él. En esto consiste su relatividad.⁺

Estamos frente a una doctrina inmanentista de la verdad, ¿pero de un inmanentismo genérico? La verdad se manifiesta como peculiar humano y, en tanto que humano, también individual, ya que lo humano, en Heidegger, está afectado radicalmente del principio de individuación. ¿Se trataría pues de una verdad inmediatamente solipsista? Ciertamente que incurre en el antropologismo relativista condenado por Husserl, muy descollante en la discusión de la página 260 de El ser y el tiempo sobre la existencia o inexistencia de 'verdades eternas' (por cierto, si se quiere palpar el planteamiento defectuoso que hace Heidegger de esta cuestión, será muy útil la lectura del capítulo

+ Cf. Apéndice, No. 2.

sobre las 'verdades eternas' del Anti-Lehring de Engels).

La historia de la filosofía no registra probablemente ninguna doctrina de la verdad que en forma deliberada se haya propuesto como meta el solipsismo. El esse= percipi de Berkeley no absolutiza la experiencia individual y sí la supraindividual -postulada, desde luego- de un espíritu omnisciente: Dios. En lo que respecta a Husserl, su 'yo puro' (que hace las veces de Dios) no excluye los problemas de la intersubjetividad y la armonía preestablecida. Quedaría Kierkegaard, y aun él, ¿quién sabe?...

Ahora bien, el 'ahí' del 'ser ahí', su 'luz natural', su 'estado de abierto', en suma, su verdad (aletheia) viviente no es incondicionada. Si en las páginas centrales de El ser y el tiempo aparece como tal se debe a un error de perspectiva. El ^{lector} se ve inducido a cometerlo por el contenido mismo de la exposición heideggeriana. No en balde, al opinar de las corrientes fenomenológico-existencialistas de Alemania, leemos en pensadores de la talla de Szilasi:

Il va de soi qu' au centre de ces préoccupations, il y a l'étude de la subjectivité. (81)

Es que fácilmente se olvida que todo 'el estudio de la subjetividad'+, según consta en la analítica y sintética existencialistas, obedece al hilo conductor de la 'pregunta por el ser'. Empero, la culpa principal de ese olvido la tiene el autor al detenerse morosamente en la biografía ontológico-social del 'ser ahí'. Ciertamente que el centro de las preocupaciones heideggerianas -entonces como ahora- era la 'verdad del ser', genuino incondicionado sin el cual no se da la 'verdad existencialista'. No obstante, ésta, considerada como sitio en que se manifiesta aquélla, llegó a ensancharse demasiado, a lo largo de Sein und Zeit, con exclusión de todo lo que no se relaciona con la subjetividad.

+ 'Sujetividad', diría Heidegger, tratando de evitar cualquier contaminación subjetivista.

Así lo atestiguan incontables exógetas de Heidegger, incluyendo a De Waelhens, Sartre, Merleau-Ponty, en fin, todos los que han considerado necesario

.... partir de la subjectivité dans les philosophies de l'existence....(82)

El libro reciente (85) -no exento de mérito, aunque adolece de errores de principio- de Jules Vuillemin, se esfuerza en probar que Heidegger -como Fichte y Cohen- opera el 'desplazamiento' de lo finito y condicionado a lo infinito e incondicionado, lo cual presupone el salto de la filosofía a la teología, pero sobre todo el sacrificio del sujeto temporal, histórico -casi diría yo, tangible- en aras del ucronismo del ser o, por lo menos, de su 'temporariedad' abstracta e indeterminada.(84)

Desde luego, Vuillemin condena el esencialismo ahistórico de Heidegger -antesala del 'desplazamiento' hacia lo incondicionado-, perfectamente visible en

....l'éternité ontologique de la constitution existentialiste....(85)

Esto nos daría pie para plantear el problema de las relaciones entre lo genérico y lo singular en Heidegger, o sea, entre la esencia y la existencia, lo ontológico y lo óntico, en suma, los dos planos aparentemente inconciliables.(86) Mas sería desviarnos demasiado, y el enfoque insistente de la cuestión, mantenido a lo largo de nuestro análisis, habla por sí solo.

En cambio, indicaremos que el 'desplazamiento' hacia el ser parece desembocar ante todo en una 'sujetividad' sui generis que en otro ensayo se nos ha descubierto emparentada con el ser de los místicos, de donde la denominación que le dimos (ser-nada-personal⁺). Según es-

+ Cf. Apéndice, No. 9.

to, Heidegger ha terminado también por entificar al servidando sus propios principios filosóficos e incurriendo en el pecado metafísico de sus predecesores idealistas ++.

Ahora bien, por lo que respecta a Heidegger, requiere un comentario el énfasis que pone El ser y el tiempo en la subjetividad humana y el consiguiente 'desplazamiento' que surgiría al compararlo -como hace Vuillemin- con la ulterior enfatización del ser. Ese comentario lo ha hecho quizá mejor que nadie Henri Birault:

Cette pensée de l' Etre à partir de l' oubli de l' Etre est comme la dimension véritable de toute l' oeuvre de Heidegger. Elle ne représente pas un nouveau point de vue qui apparaîtrait dans les derniers écrits de l' auteur de Sein und Zeit, car elle s' exprime déjà clairement et dans le titre et dans les premières pages de cet ouvrage. Et pourtant, il est vrai qu' elle risque souvent de se perdre dans ce gros livre
..... (87)

Efectivamente, en el libro principal de Heidegger, la verdad primigenia del ser, su presencia ubicua, cede el terreno ante la modesta verdad del Dasein, existenciaría, humana. De ahí que Vuillemin pueda hablar de 'desplazamiento'. En realidad no lo hay y sí en cambio una fuerte sensación de subjetividad, una Selbstgefühl (en su acepción etimológica y hegeliana) que pierde de vista la 'verdad del ser', o mejor, que seguramente aún no la descubre, +++ no obstante que ya ha formulado la 'pregunta por el ser'. Hay, en la analítica y sintética existenciarías, por último, los elementos de todo idealismo subjetivo y sin embargo estamos de acuerdo con Birault en que la 'dimensión genuina de la obra entera de Heidegger' es la 'verdad del ser'.

Encontramos en Berkeley y tantos berkeleyanos, probablemente en

- + Entendiendo por metafísica -de acuerdo con Heidegger- la sustitución del ser por un ente particular.
- ++ Y por supuesto, se le escapa lo absoluto. Por algo concluía Heidegger su tesis de 1916 con los versos de Novalis: 'Buscamos por doquiera lo incondicionado y sólo hallamos siempre las cosas concretas y condicionadas....'
- +++ Si no me engaño, Heidegger comienza a hablar de la 'verdad del ser' en Vom Wesen der Wahrheit.

el mismo Kierkegaard, más un subjetivismo momentáneo, parcial, que total y sistemático, radical. ¿Por qué no si la hipóstasis y sublimación del espíritu bajo el nombre de Dios constituye el sentido intrínseco de tales filosofías? No andaba Lenin tan descaminado al afirmar del idealismo filosófico en cualesquiera de sus múltiples manifestaciones:

....que se reduce siempre, de un modo o de otro, a la defensa o al apoyo de la religión.(88)

Por consiguiente, muchas filosofías que han pasado por idealismos subjetivos no lo son y sí en cambio idealismos objetivos de contenido religioso.

Con Heidegger ocurre algo de esto. El hincapié en la subjetividad puede tomarse como aproximación al subjetivismo, y cayendo casi de lleno dentro de este vicio filosófico vital sus doctrinas del mundo y la verdad, según las expone El ser y el tiempo.

No creo necesario insistir, a estas alturas, en el carácter subjetivo de la verdad 'existencial' que principia y termina con el hombre (con cada uno y todos, a la vez); tampoco en el espectral 'ser en el mundo', que en contra de su muchos intérpretes no propugna por ninguna situación humana y sí por un extremado formalismo interiorizante (pese al supuesto rebasamiento heideggeriano de la dualidad -falsa, lo reconocemos- de lo interno y lo externo).

A fuer de honrados, indicaremos que aún falta por examinar (permanecemos fieles al orden descriptivo conceptual de El ser y el tiempo) la versión heideggeriana de la 'intencionalidad': la 'trascendencia'. Se supone que ésta nos pone en contacto con algo distinto a nosotros mismos, que nos impulsa a ec-sistir estar fuera, a salir del ensimismamiento, que eso es la ec-sistencia, etimológica y heideggerianamente, pese a la abjuración (que no superación) del ec-sistir fuera y el dentro. Que el 'estado de abierto' nos abra el 'mundo', mejor dicho, que nos haga ec-sistir en él, no es la solución, dado que el 'mundo' es significatividad pura. ¿Conseguiré la 'trascendencia' el ec-sistir genuino,

la comunicación?

En cualquier forma, la 'verdad del ser' envuelve e impregna esta filosofía; es su justificación latente y casi olvidada u ostensible y categorica. ¿Puede extrañar entonces que la calificuemos de idealismo objetivo, si previamente se ha comprobado el inmaterialismo de tal ser? +

De acuerdo con esto, y coincidiendo con los demás agudos comentaristas de Heidegger, no habría propiamente evolución en él desde que aparece El ser y el tiempo, sino simplemente expresiones 'sujetivas' incorporadas al conjunto y absorbidas por él a título de 'momentos' hegelianos. En idénticas circunstancias hallaríamos las expresiones nazis del poco conocido discurso "La autoafirmación del Universidad alemana", que a su debido tiempo comentaremos.

Mas en lo que atañe al período anterior a El ser y el tiempo, no se puede hablar de expresiones 'momentáneas'. Es fase de incubación, formativa. Este elemento formativo, esencialmente histórico genético, ¿no actuará una vez alcanzada la etapa propiamente 'existenciaria' de El ser y el tiempo? Es que las mismas tendencias 'sujetivas' (subjetivas, ¿por qué no?), o sea, la verdad 'existenciaria', ¿no representan en sí una etapa evolutiva? No porque Heidegger la haya sustituido con otra etapa (la de la 'verdad del ser'), pero si por que insistiera demasiado en elementos que ciertamente se veía en la necesidad de considerar (debido a la preeminencia óntico-ontológica que asigna al Dasein). Sin embargo, sus exageraciones subjetivistas eran innecesarias. El incurrir en ellas y el omitirlas después por completo ¿no prueba precisamente la evolución heideggeriana? Difícil se hace -si pensamos en la radical historización de nuestro mundo- aceptar la posible falta de evolución de un filósofo, lo cual no está refido con ese principio permanente de la 'verdad del ser', marco de El ser y el tiempo y después, a partir de 1930, primer término

+ Cf. Apéndice, Nos. 8-10

obligado del heideggerismo.

Quede como problema, al cual no podemos abocarnos, la ubicación de las tendencias que Jean Wahl no vacila en denominar realistas⁺.

Conatos y no tendencias, habría que decir, siendo éste el principal:

Decir que las leyes de Newton no eran antes de él ni verdad ni falsedad no puede significar que no fuesen antes de él los entes que esas leyes muestran descubriendo. Las leyes se volvieron verdad por obra de Newton; con ellas se le hicieron accesibles al "ser ahí" antes en sí mismos. Con el "estado de descubiertos" se muestran los entes justamente como los entes que ya antes eran....(89)

Este párrafo, y otros parecidos, pueden mover a entusiasmo con facilidad, ahora que el materialismo científico gana terreno. Mas resultaría injustificado -e injustificable- si se toma la precaución -siempre loable- de atender al contexto, el cual nos pone (¡ay, otra vez!) frente al idealismo subjetivo.

Dejemos que Jean Wahl nos lo diga:

Il y a là des problèmes dont il est très difficile de sortir, car el n'y a d'étant que par rapport à l'être; or, l'être n'est que s'il y a notre pensée de l'être, donc nous pouvons en conclure que, malgré ce qui vient d'être dit, les étants ne sont pas tellement indépendents de notre ensée, puisque l'être par lequel seul ils peuvent être n'est que s'il y a notre pensée de l'être.

Por lo que concluye Wahl:

Y así, tras del realismo, se encuentra el idealismo, un idealismo absoluto bastante parecido al de Fichte...(90)

Claro que este problema del idealismo subjetivo -y no absoluto, según dice Wahl- tendrá que resolverse en definitiva con las cuestiones del 'círculo del comprender' y la 'trascendencia'. Ahora haga--

+ Este término, utilizado por Wahl, Sartre y otros, significa en realidad (vade retro!) un materialismo (aunque no dialéctico).

++ Heidegger se refiere al Dasein.

mos tan sólo constar la sospecha de que algo pudiera haber influido la 'cosa en sí' kantiana en ese materialismo abortado de Heidegger. Y seguramente que cuando brinca de la mencionada independencia de los entes a la oscuridad de la Tierra aná de por medio Nietzsche.

Heidegger nos ha mostrado una verdad entendida -digámoslo con Husserl- noóticamente, que involucra las 'constitución' y 'construcción' subjetivas ('epológicas', diría Husserl, 'existenciales', Heidegger) tanto como el 'apriorismo', presunto

...método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma... (91)

La 'constitución', la 'construcción' y el apriori sitúan de lleno en terrenos idealistas. Mas ¿quién nos dice que no es ésta una afirmación gratuita, como tantas del mismo Heidegger? Por ejemplo, cuando afirma que el apriori de los 'fundamentos ontológicos' no tiene

...nada que ver con una construcción arbitraria... (92)

¿Quién nos dice que la verdad considerada como actitud humana inevitable e irrenunciable⁺, no sea efectivamente la verdad? ¿Quién nos dice que sea injustificada e injustificable, que pese a todos los marbetes idealistas la aletheia del 'estado de abierto' no sea la verdad verdadera? ¿Que por ende el criterio de verdad estribe en dejar que los entes sean, en liberarlos, descubriéndolos sin violencia alguna, en fin, en ese respeto a la integridad fenoménica de que se hacen lenguas los fenomenólogos y con ellos Heidegger?

Podríamos replicar con argumentos de los adversarios inconciliables del idealismo, de los materialistas dialécticos. Se entablaría un diálogo polémico muy interesante, mas ¿cómo averiguar quién tiene

+ No susceptible de confundirse, sin embargo, con la veracidad moral.

la razón? Además, dentro del mismo idealismo, cabría enfrentar diversas doctrinas de la verdad, sobresaliendo entre ellas la aristotélicotonista.

Ahora bien, ¿no son los hechos los únicos capaces de dirimir cualquier disputa, no es el criterio ^{práctico} ~~empírico~~ el sustentáculo inamovible de la ciencia? Esto no es ningún empirismo o pragmatismo; simplemente el convencimiento de que 'contra hechos no hay argumentos', lo cual no significa menospreciar la teoría o las hipótesis y sí subordinarlas al dictamen inapelable de la praxis. Ello, lejos de suponer el sometimiento impotente ante los hechos de la naturaleza y la historia, involucra justamente la actividad plasmadora y transformadora, la acción y no la 'pasión'.

¿Qué he historias incluyen doctrinas en apariencia tan inofensivas! Verbi gratia, ese heideggeriano dejar que los entes sean, ese ponerlos en libertad que despierta tantas simpatías oculta; nada menos! el subjetivismo del ser. ¿O es que no se 'deja ser' y se 'libera' de acuerdo con una idea previa? Tamaña cuestión será la que discutamos en el 'círculo del conocer'. Pero, además, la doble manifestación de la 'verdad' que nos toca vivir a cada uno de nosotros, su forma 'existencial' y contenido 'existencial', el 'mundo' 'abierto' probablemente entregue a nuestro análisis la terrible limitación -preñada por lo tanto de falsedades- de una experiencia histórica determinada.

En cambio, ¿cuál es el apoyo de la praxis como criterio de verdad? ¿Sólo las acciones de los hombres, ya de por sí harto esforzadas? ¿Qué nos lleva a percibir en el hecho la entraña misma de la verdad? Sin duda, la presión irrecusable del ser mediado por la nada, del devenir objetivo, alfa y omega del universo. Se trata en suma de la realidad cambiante, del comportamiento dinámico, autónomo, de los fenómenos naturales y sociales, susceptible de captación y expresión científicas, y capaz, sobre todo, de recibir la impronta humana.

Heidegger, a pesar de su muchos títulos de fenomenólogo (o precisamente, ¿debido a ellos?), no guarda respeto al fenómeno. Su teoría de la verdad lo comprueba, y, también, por supuesto, su concepción del ser, ambos imbricadas. Va en contra de sus propios principios y se precipita en el error, al confundir la verdad con nuestra actitud hacia ella, encubridora o descubridora.

El lenguaje de la naturaleza y la historia incluye la verdad entera. En tanto que automovimiento o proceso independiente que alberga la unidad de los contrarios, la verdad es antes y después del hombre, o sea,

...algo "exterior" y "superior" a nosotros...(93)

Por apegados o desapegados a la verdad, el conocimiento y la acción humanos son verdaderos o falsos. En el devenir (¿cuándo se aprenderá que no hay más ser que el devenir?) no puede darse error o falsedad de ninguna clase, que sólo el hombre yerra. La verdad del devenir, su condición mudable y fija, a la vez, continua y discontinua, pero siempre objetiva, representable y en alto grado 'plástica', hace posible -mediante su proyección humana- el movimiento de lo verdadero en y para nosotros. Se echa de ver pues las profundas raíces de la reciprocidad de teoría y práctica, hipótesis y comprobación, vaticinio y cumplimiento. El hábito de lo verdadero -ahincado en la verdad- no puede separarnos de la trama infinita del devenir, ni menos de sus expresiones probadamente científicas. Desde luego, tampoco del arte genuino, cifra y compendio, signo emotivo de los tiempos.

Estamos tratando de explicar cómo el devenir nomos y physis se identifica con la verdad. En términos heideggerianos diríamos que constituye el genuino 'estado de abyecto', es el terreno donde se produce o puede producirse la comunicación. En cierto modo, es ya ésta o por lo menos, la hace posible. Se comprende, dado el empáime general y particular de las cosas que devienen.

En los mundos del devenir nunca se da perfecta y definitiva la verdad. Debido a ello, el conocimiento y acción verdaderos -concordantes con la verdad- poseen latentes virtudes revolucionarias. Todo el problema está en ejercitarlas oportuna y adecuadamente.

Asimismo, la verdad del devenir no decreta el cómo de la comunicación, pese a ser ella misma comunicación. Al hombre le toca poner a prueba sus ímpetus verdaderos a fin de ir modelando la comunicación inevitable. Inclusive, cabe rebajarla tanto hasta llegar a la falta de comunicación, al cisma histórico de nuestros días, a esta separación que es manera 'deficiente' de existir, déficit vital insostenible.

El Dasein tiene derechos de propiedad sobre la verdad. Y la usufructúa, quiera o no, hasta la muerte. ¿No equivale a confundir la verdad con lo verdadero? ¿No es antropologizarla, o sea, reducirla, en el mejor de los casos, si no al individuo, sí al género humano? ¿Quizá de tal suerte ha sentado Heidegger las bases de la comunicación y la convivencia social? Empero, ¿Qué se gana con estar 'abiertos', presuntamente expuestos a todos los aires, si vivimos en un 'mundo' -parodia del genuino- integrado de puras 'formalizaciones'? ¿No determinará precisamente el 'ser en el mundo' la ineficacia de la apertura? Hemos terminado por creerlo así. Pensamos que nuestra argumentación -muy ceñida a las presuntas 'descripciones' heideggerianas- ha acabado por poner de manifiesto la penuria interna del heideggerismo. Las bases de la comunicación están minadas por dentro. El gregarismo de principio expuesto en el 'uno de tantos' se ve invalidado por la Jeneinigkeit. Esta no es 'abierta' ni relacionante, ya que se lo impone el 'mundo'. La aletheia resulta igualmente afectada. Más aún: a causa de la vacuidad formalística del 'mundo', la verdad no juega un papel decisivo⁺, no rescata de las 'formalizaciones'. La unión de éstas con la individualidad no puede menos de producir el idealismo,

+ ¿Caso único en la historia de la filosofía?

en contra de los propósitos de Heidegger,⁺ y no cualquier idealismo, sino justo el solipsista.

Tales son las ideas que suscita hasta aquí nuestro análisis. Empero, no estamos casados con ellas, con ninguna idea que se demuestre falsa⁺⁺. Si el 'encontrarse', el 'comprender', la 'temporalidad' o cualquier estructura restante sentara con rigor y nitidez las premisas teóricas de la convivencia, rectificariámos gustosamente, concediendo que la verdad del devenir no es único y exclusivo origen de la comunicación.

b) El 'encontrarse'. Los sentimientos.

Uno siempre se encuentra de un humor determinado: bueno o malo, o ni bueno ni malo, simplemente normal. Nos sentimos eufóricos o deprimidos, tristes o alegres, templados o destemplados, afectivamente dispuestos o indispuestos. Este afinamiento o desafinamiento espiritual es lo que Heidegger llama 'encontrarse' (Befindlichkeit), término 'ontológico' que designa -él mismo advierte- 'lo más conocido y más cotidiano: el temple, el 'estado de ánimo' (Stimmung). Se trata pues no de un encontrarse aquí o allá, sano o enfermo, entre amigos o enemigos; no es un encontrarse material, fisiológico o social, ni un encontrarse a sí mismo; tampoco es el 'encontrarse' un estado psíquico, a pesar de que comúnmente se le llama 'estado de ánimo' (al argumento para que no lo sea es que se sustanciaría, se convertiría en cosa más o menos ajena a nosotros mismos y susceptible de observación). Ya se habrá adivinado que el 'encontrarse' es entonces un 'existenciarío', una forma de ser del hombre, cuya interpretación -a fuer de ontólogo- a él también le toca.

+ Heidegger, como buen idealista contemporáneo, ha pretendido crear una filosofía au dessus de la mêlée, o sea, por encima de la con- tienda histórica entre materialismo e idealismo.

++ Justo tuvimos que introducir modificaciones en este párrafo E, inciso a); bastante adelantada nuestra investigación, pensábamos que la verdad ('estado de abierto'), y por añadidura el 'uno de tantos', fundamentaba sólidamente la comunicación.

Empero, no es el encontrarse en un estado de ánimo cualquiera lo que interesa a Heidegger, debido seguramente a la ventaja de los sentimientos vagos e indefinidos para remitirnos a presuntos fenómenos básicos de la existencia. Por añadidura, el encontrarse uno triste o alegre resulta siempre explicable en función de determinadas circunstancias, mientras que el encontrarse uno quién sabe cómo, padeciendo un sentimiento amorfo, se presta a toda clase de especulaciones. De modo que ir tras de la pista de rarezas sentimentales, delata no fidelidad a los hechos mismos (desiderato heideggeriano) y sí la sumisión a prejuicios o ideas preconcebidas. ¿Puede sorprendernos si tenemos presente que es imposible llegar a los hechos mismos sin una noción previa de ellos? Esto, que en realidad es el viejoapriorismo idealista, se discutirá en el siguiente inciso, donde estudiaremos la estructura del 'círculo' -cardinal en la filosofía de Heidegger- y su papel ontológico.

Se buscará en vano una definición heideggeriana del 'encontrarse' como en general de cualquier 'existenciario'. El carácter indefinible -transcendens- es común a las estructuras de la existencia y a las de las cosas, o sea, a los existenciaros y a las categorías, con la diferencia de que aquéllos se viven antes de interpretarse (primum vivere...) y éstas sólo se interpretan.

Por añadidura, en el caso del 'encontrarse', hay un interés especial de que sea indefinida -o, mejor, inexplicable⁺ la materia existenciaros (los contenidos óntico-existenciales). Heidegger empieza a preparar el terreno cuando advierte:

El hecho de que los sentimientos puedan trastrocarse y enturbiarse sólo dice que el "ser ahí" es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo. (94)

Y en seguida se traiciona:

+ 'El estado de ánimo es como el río Níger de Africa: nadie conoce su origen, nadie conoce su desembocadura, sólo es conocido su curso' (Kierkegaard).

La ausencia de un estado de ánimo definido,⁺ que a menudo se sostiene igual e incolora largo tiempo y que no debe confundirse con un estado de ánimo francamente "negativo", ⁺⁺ lista tanto de ser una nada, que justamente en ella se torna el "ser ahí" insufrible para sí mismo. (95)

Este enrarecimiento sentimental -anómalo, intranquilizador e in-nombrable- es lo que busca Heidegger, sin que pueda parangonarse con el autosentimiento (Selbstgefuehl) de Hegel, indicio de una pura animalidad.

En cambio, ¿qué revela el 'encontrarse' sentimental? Como buen existenciario tiene que revelar algo, significar algo (lección aprendida del esencialismo husserliano), y eso es la carga (Last) de la existencia, la 'dificultad de ser' que experimentaba Fontenelle.

Quien como este ilustre francés alcanza tan respetable longevidad (un siglo, de 1657 á 1757, ni más ni menos), tiene todo el derecho de sentir que la vida le pesa un poco. En el caso de Heidegger hay otras razones. No se trata de sentimientos de dificultad ocasionales que todos experimentamos, en mayor o menor escala. Tampoco se trata de una senectud prematura y sí de un signo de los tiempos (que el homo no está para bollos'). No marchar al compás de la época es doblegarse, rendirse, escaparse. Rápido compás, violentísimo. Quien no aprende a seguirlo -y mejor aún, a marcarlo él mismo- soporta un fardo abrumador.

El ser⁺⁺⁺ es vuelto patente como una carga. Por qué, no se sabe. (96)

+ Ungestimmtheit (¡la traducción requiere 8 palabras para un neologismo heideggeriano!)

++ Verstimmung (no he resistido la tentación de remitir a los vocablos originales a fin de que se vea el virtuosismo idiomático de Heidegger, sólo comparable al de Joyce, en la literatura).

+++Se refiere al ser de la existencia, no al ser en general.

¿Y cómo se va a saber? ¡El tiempo histórico y los sucesos se ignoran deliberadamente antojándose extraños! Adentrarse en ellos sería errar, ir en contra de la suprema verdad del ser. Tal opina Heidegger.⁺

Y ahí estamos, ante el hecho nudo de que existimos sin razón alguna. Nadie pidió nuestro consentimiento para nacer. El mayor pecado del hombre es haber nacido. Somos seres sin razón de ser, sin fundamentos, injustificables. Contingentes hasta la exasperación, perdidos en la 'facticidad', que nos invade en el 'estado de yecto' revelado por sentimientos indefinidos.

Sartre, Camus (no se debería ya mezclar estos nombres), etc., han explotado dichos temas hasta el cansancio. Pero aquí la cosa va en serio. Heidegger parte de un sentimiento muy suyo y a la vez muy extendido entre los intelectuales burgueses, pariente próximo del unamuniano sentimiento trágico de la vida: el fardo metafísicode nuestro ser. En ambos se apura hasta las heces la propia finitud, mas en Unamuno con la vista puesta en la infinitud salvadora, mientras que el Heidegger de El ser y el tiempo, parece absorto casi por entero en los problemas subjetivos que debieran figurar más delimitados por la cuestión del ser.

Ante el estado de ánimo que revela en cualquier momento 'cómo le va a uno',⁺⁺ Heidegger bate palmas. Decreta su absoluto imperio sobre los actos cognoscitivos y volitivos,⁺⁺⁺ cuyas posibilidades

...se quedan demasiado cortas frente al original "abrir" que es peculiar de los sentimientos, en los cuales el "ser ahí" es colocado ante su ser como "ahí".(97)

El 'estado de abierto', la verdad viviente del hombre -ese anti-monadismo heideggeriano por lo menos de principio- entra pues en fun-

+ Cf, Apéndice, No. 2

++ ¿Cómo le va a uno' con qué cosa? Seguramente se refiere a la carga de la existencia.

+++ El estado de ánimo establece la comunicación 'antes de todo conocer y querer y muy por encima del alcance de lo que éstos son capaces de "abrir"' (El ser y el tiempo, p.158)

ciones gracias al 'encontrarse'. Este sentimiento sui generis encuentra que estamos 'ahí', constituyendo sin justificación alguna al 'mundo'.

El sentimiento de encontrarse ahí en el 'mundo' puede irrumpir 'en medio de las más indiferentes e inocente cotidianidad'. No se necesita mucho para toparnos con nuestro ser fáctico y contingente de raíz. Encontrar que somos, sin saber de dónde venimos ni adónde vamos. La incógnita metafísica. Problematisados de por vida.

Mas la ciencia, ¿no despeja la incógnita? Si se permitiera hablar a la Cosmología, la Biología, la Historia... Pero la actitud anticientífica de Heidegger lo impide. Fiel a sus malas inclinaciones ontológicas lo que hace es 'erigir la supuesta incógnita en parte integrante de nuestro ser.'⁺ Es entonces que aparece en escena el 'estado de yecto', el comentadísimo Geworfenheit, mal traducido por los franceses con dos palabras que usan indistintamente: délaissement, déréliction.

¿Por qué el estado de ánimo indefinido ('encontrarse') enfren--ta al Geworfenheit y no a otra dimensión humana? Todavía más ¿será el Geworfenheit una dimensión humana? El sentirse yecto, arrojado, lanzado parece más bien derivar de pre-juicios religiosos. Porque, ¿quién nos ha arrojado aquí, qué condena de finitud y limitación es ésta, de dónde se nos expulsó y por qué motivo? ¿No se adivina muy al fondo del 'estado de yecto' la añoranza de un paraíso perdido? Tras del Geworfenheit casi se columbra al ángel de flamígera espada.

+ Dígase si lo siguiente no es una afirmación gratuita de Heidegger refutada por completo con la realidad, o sea, carente de 'verificación fenoménica': 'Ni siquiera en el caso de ser el "ser ahí" "seguro" de su "adónde" en una fe, o de creer conocer el "de dónde" en una ilustración racional, choca nada de todo ello contra el hecho fenoménico de que el estado de ánimo coloca al "ser ahí" ante el "que es" de su "ahí" como ante algo que permanece frente a él con inexorable enigmaticidad' (El ser y el tiempo.p.157)

En fin, el sentirse yecto provendría de la concepción teológica de la creaturidad, o sea, la relación Creador-creatura. No tiene nada de extraño si recordamos las mocedades escolásticas de Heidegger (el cual, inclusive, llegó a tomar las órdenes) amén de su obsesión por el ser, probadamente religiosa.†

No en balde se conserva, negándola, la idea de ligar -que posee la palabra religión- en una de las traducciones francesas de Geworfenheit. Esta dimensión del 'ser ahí' involucra mucho más que la 'caída' (Verfallen), el factor religioso.

La expresión "estado de yecto" busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. (98)

¿Qué responsabilidad es ésta? ¿La moral? No. El ser y el tiempo se sitúa deliberadamente -aunque no siempre con éxito- en un plano extramoral: el ontológico. Se trata entonces de la responsabilidad propia, indeclinable, de nuestro ser. Respondemos de nuestra existencia porque ésta misma nos impele a vivir de un modo determinado, sumidos en las difundidas vulgaridades de la 'caída' o plenamente individualizados. Tal es la carga del ser. En cada acto de nuestra vida (¿en todos realmente?) nos va en juego el ser.

Ante ese estar ahí con tanta responsabilidad -la contingencia de que somos sin un qué esencial y justificador- se encuentra uno tratando de huir hacia las mil y una cosas de nuestro pequeño mundo. Tal 'encontrarse' (afectivo y no perceptivo, desde luego, pues entonces se cosificaría despojándose de su existencialidad) no puede ni debe confundirse con la facticidad del factum brutum, de la cosa perceptible. La facticidad heideggeriana es la dimensión humana que sintiendo el bulto del vivir, en forma inmediata se empeña en evitarlo, en no sentirlo, en ignorarlo. Y de ese empeñarse que no se logra, pero que no cesa, nos informa el 'encontrarse'.

† Cf. Apéndice, Núms. 8 y 9.

Más también éste queda asumirse y con él nuestra fáctica responsabilidad, lo que se produce en y por la existencia 'propia', en una esfera mediata. Entonces, el movimiento característico del 'encontrarse'; y por ende de la facticidad, deja de ser la 'a-versión', o sea, la intentona de huir sistemáticamente de la radical injustificación humana, de nuestra realidad, si tomamos esta palabra en su significado etimológico que alude al ser-cosa arrastrado sin tregua por el hombre desde su nacimiento.

La inercia fáctica y su vínculo con un pasado cosificado son temas de la predilección de Sartre⁺ originados en Heidegger. Por cierto que son los existencialistas franceses quienes tratan de explicar las actitudes de evasión apelando a las reacciones centrífugas producidas de inmediato por la facticidad. Pero se olvidan -al igual que Heidegger- de las cualificaciones de clase (sociales), políticas, religiosas, filosóficas, etc., que históricamente determinan tanto la evasión sartreana como la 'aversión' heideggeriana.

El 'existencialista' es siempre apriori, heredero directo del innatismo de los primeros racionalistas modernos. El estado de ánimo -bajo el nombre de 'encontrarse'- es un existencialista y por eso apriori, absolutamente anterior a la experiencia humana concreta, independiente de circunstancias de orden externo.

No viene ni de "fuera" ni de "dentro",⁺⁺ sino que como modo del "ser en el mundo" emerge de éste mismo. (99)

Así pues,

...no es ningún estado interno que se exterioriza de un modo enigmático y destilado sobre cosas y personas. (100)

+ ¿Habrá que decir: eran temas de su predilección? Sartre es hoy por fortuna otro hombre.

++ Heidegger escribe entre comillas estos adverbios por mero escrúpulo, considerando que fueras y dentros son aplicables a lo 'ante los ojos' y no al 'ser ahí'.

Sin embargo, sabemos que el 'ser en el mundo' no aboca a situación concreta alguna, siendo, como es, otro existencialista.

¿Tiene sentido hablar del apriori de los sentimientos? Porque los hombres reaccionan sentimentalmente a partir del nacimiento y aún antes (¿acaso los animales no?) ¿se pára por fuerza en su origen metafísico-idealista, esto es, en el misterioso 'encontrarse' heideggeriano? ¿No es la explicación 'psicosomática' -acompañada de la genética- la genuina? Fuera de que el estado de ánimo revelador de la facticidad carece de cualificación alguna, es indefinido, por tanto, confuso como el hecho mismo que da a conocer, o sea, verdaderamente incomprobable. Si podemos comprobarlo, sentirlo, es porque encierra cualificaciones y entonces se vuelve un sentimiento definido que no enfrenta al enigma fáctico y sí a situaciones muy concretas, con su 'de dónde' y 'adónde'.

Este apriorismo idealista llega al absurdo cuando se sostiene que las sensaciones, de decir, aquéllo que afecta a los sentidos, y lo que es más, éstos mismos, se originan en el estado de ánimo. (101) ¿Hay coherencia en esta tesis? Sí, porque para Heidegger queda establecida la comunicación gracias a los sentimientos, o sea, que el 'ser en el mundo' se 'abre' mediante ellos. Pero una cosa es la coherencia interna -en Heidegger, muchas veces admirable- y otra la verdad. La deducción de los sentidos y sensaciones a partir del sentimiento es derribada prontamente por las ciencias naturales y humanas. Fuera de que el 'ser en el mundo' a que abocan los sentimientos no promueve por sí solo la comunicación, lo cierto es que los sentidos y su afectabilidad constituyen primero un índice biológico y fisiológico y posteriormente un índice históricossocial.

Las tres determinaciones del 'encontrarse' son pues: la. 'Abrir' el 'estado de yecto'. 2a. 'Abrir' el entero 'ser en el mundo' y 3a. la afectabilidad. Esta última se convierte, por razones obvias, en afectividad. Heidegger considera previo el ser afectado afectivamente, el Betroffenheit. Las genuinas afecciones sensoriales, las per-

cepciones, entregan aspectos de lo 'ante los ojos' y no la consistencia de lo 'a la mano', que como se recordará es el mundo inmediato.

Llama la atención que sea la amenaza de no se sabe qué recalca-
da insistentemente como inicio del 'encontrarse'afectivo-sensorial
(102). ¿No es muy sospechoso, precisamente en nuestros días, tal
cualificación? ¿Puede ser abstracta e indeterminada la amenaza?
Fuera de esto, a Heidegger le interesa sobremanera la preponderancia
afectiva del 'mundo' por el papel que otorga a dos presuntos rasgos
del hombre: la 'inhospitalidad' (Unheimlichkeit) y el 'no estar en
su casa' (Nichtzuhause-sein).

A mi entender, la primacía de los estados de ánimo(103) -aunque
sea ontológica y no genética- procede en línea directa pero no cons-
cientemente de la vieja y no menos falsa división tripartita de las
facultades del alma. En efecto, sólo se la puede postular si antes
se divide cada comportamiento en miembros afectivos, volitivos, etc.
Pero resulta que cualquier acto humano tiene una estructura global
y unitaria a la vez, sin mengua de una preponderancia afectiva o de
otra índole.

¿Qué podría replicar a esto Heidegger? ¿Que el nivel existen-
ciario del 'encontrarse' precede a cualesquiera acción o reacción
concretas? Tal sería el apriori ontológico que a mi me huele a puro
esencialismo. No es la disyuntiva nietzscheana: pereat vita, fiat
veritas. Vida y verdad se unen bajo el nombre de devenir. No es lí-
cito separar bajo el título de verdad ontológica lo que en la vida
se presenta articulado. Si el análisis lo escinde es sólo en teoría
y hallando en seguida su fisonomía global. Esta globalidad del 'en-
contrarse' es subrayada por Heidegger en la 'sintética existencial',
pero en relación con otros 'elementos' y no con las voliciones, los
actos ideatorios, etc.

Ante el predominio confesado de lo afectivo, Heidegger se cura
en salud contra 'un intento de entregar ónticamente la ciencia al
"sentimiento"'. Parece que no se puede extraer de su análisis conse-

cuencias anticientíficas o irracionalistas. Sin embargo, prueba lo contrario el papel superior que asigna al arte (cuyos cauces emotivos son innegables) en diversos escritos, especialmente en el primero de Holzwege y en La esencia de la poesía. Asimismo, hace entrar en sospechas cuando invoca a San Agustín, Pascal y, por supuesto, a Scheller, en atención a la importancia que concedieran a los fenómenos afectivos: se rastrea la teologización del pensamiento en la preponderancia agustiniana del amor religioso sobre la verdad. Acerca de Scheler y sus teorías emocionales huelga cualquier comentario.

Por otra parte, la obra entera de Heidegger está llena de la importancia reveladora de los sentimientos. ¿No erige la angustia en excelso momento metafísico que enfrenta consigo mismo, o sea, con la nada? ¿No el tedio y el júbilo son las vías -negativa una, positiva la otra- de acceso a la totalidad entitativa⁺? Naturalmente, hay sentimientos. Los mencionados son de índole muy especial. Ontológico-metafísicos. Pero hay otros que se refieren a fenómenos amanueales e intersubjetivos. Estos sólo de manera indirecta remiten a uno. V.gr., el temor 'constituye' lo temible, sin percatarse de que lo origina realmente nuestro ser vulnerable. Empero, inclusive los sentimientos que pudiéramos llamar ónticos y hasta representativos confirman, aun a la larga, el imperio absoluto del 'por mor' de sí mismo, el unwillen apenas insinuado en El ser y el tiempo y La esencia del fundamento.

El 'por mor' de sí mismo es un gran descubrimiento heideggeriano. Una ojeada a la perspicaz fenomenología del temor (104) lo comprueba. Se teme, se ama, se llora, se irrita uno, se educa, se castiga, porque en última y primera instancias resulta el temeroso, el amante, etc., beneficiado o perjudicado. Esto significa el 'por mor', y no el ontológico 'irle a uno el ser'. Ahora bien, si es, como yo creo, una dimensión humana irrebাসable, ¿no estamos condenados por siempre jamás a las acciones egoístas y, en consecuencia, a una co-

+ Cf. Apéndice, núm. 2.

municación precaria? Opino que este problema se subordina al conflicto entre individuo y sociedad que llena épocas enteras de la historia, particularmente la capitalista en su fase actual. Quiere decir que cuando se ciegan las máximas fuentes de lucro y explotación -origen genuino del conflicto-, a fin de convertirlas en fuerzas servidoras del hombre, se acaba por lograr el acuerdo entre individuo y sociedad. Sin desaparecer entonces los actos egoístas ('por mor de sí' heideggeriano reducido a su auténtico valor) quedan asimilados a actos comunitarios de tipo superior.

Veamos si ocurre así con el móvil por excelencia: el egoísta deseo de reconocimiento, cuyos múltiples grados y manifestaciones todavía no se estudian. Sin duda, donde mejor se ostenta es en la fauna intelectual y artística.⁺ En ella, el expresarse o el investigar son el canal obligado del deseo de reconocimiento, pariente próximo de la voluntad de poderío. Ahora bien, ésta y aquél se satisfacen -dentro de cierta etapa histórica- sin necesidad de perjudicar a nadie o de ofender a tercero. Me parece que una observación atenta y desinteresada de la actual sociedad soviética (no me atrevo a incluir las sociedades de democracia popular -China, Europa Oriental- en virtud de sus pocos años de vida) revelaría en este punto zonas insospechables de lo humano.

Otro interesante hallazgo de Heidegger es el verdadero carácter de la retórica, según se desprende del libro correspondiente de Aristóteles.(105) El Retórico dirige y encauza las pasiones. V.gr., en el arte oratoria se

...ha menester de una comprensión de las posibilidades insistas en el orden de los estados de ánimo, para desportar y dirigir éstos del modo justo.(106)

De tal suerte, la retórica es en Aristóteles más una exégesis

+ Hegel, en la Fenomenología del Espíritu, habla del geistige Tierreich.

de la comunicación que una disciplina teóricopráctica.

Por último si la escuela fenomenológica ve los sentimientos como actos pretendiendo despojarlos del carácter vivencial-solipsista, es Heidegger quien por vez primera destaca tanto su esencia comunicativa (por lo cual podría considerarse el anti-Kierkegaard). Incluso trata de asentar sobre ellos la comunicación. Mas comunican a 'la nada del mundo', que recae sobre ellos volviéndolos un sinsentido formal, una pura nada, en fin, una invitación al solipsismo.

c) 'Comprender', 'posibilidad', 'ver' e intuición.

Heidegger advierte, al proseguir el análisis del 'ahí' humano, o sea, de la 'verdad', que el estado de ánimo nunca se da aislado. El 'comprender' siempre lo acompaña, no a manera de acto ideatorio, representación intelectual o intuición alguna, sino como existir o ser futurizable de cada hombre. Es un buen existenciario, prelógico, en consecuencia, y más que cualquier otro, embarcado en la empresa del ser personal y en el pre-sentimiento del enigmático ser en general. Es un lanzarse, con todo y ser a cuestas, a vivir la muerte, o, a fin de evadir ésta, al tráfico mundano. En el primer caso es el comprender 'propio' de la existencia auténtica, en el segundo el 'impropio' de la inauténtica.

Pero no vayamos tan de prisa. Si el comprender y el encontrarse van juntos, si constituyen ambos, 'con igual originalidad', la comunicación ¿no resultaría incompatible con el aserto heideggeriano sobre la anterioridad del encontrarse? Porque en la página 160 de El ser y el tiempo se lee con todas sus letras:

...tenemos, en efecto, que abandonar radicalmente el primario "descubrimiento" del mundo al "mero estado de ánimo".

De modo que cuando afirma después que el comprender (y por tanto el hombre) 'está determinado por el encontrarse', se infiere un tipo especial de determinación basado en la precedencia limitativa del en-

contrarse.⁺

Sin embargo, esto no impide la restauración —y el predominio final— de las innumerables posibilidades de cada quien. Así, por encima de cualquier inexplicable e irracional 'estado de yecto' se halla el hombre como 'ser de lejanías', que dice el último párrafo de La esencia del fundamento, lo cual se refiere a un presunto rebasarse y remontar el vuelo, aun cuando a veces sea a ras de tierra. Ello, repetimos, pese a las lastres del estar arrojados.

El milagro lo opera la 'significatividad' del 'mundo', entrelazando y dotando de sentido, 'planeando' en fin cada todo 'mundano'. Esta mundanización (introducimos un neologismo semejante al original de Heidegger) será la 'trascendencia', que a su turno no es sino la libertad, fondo sin fondo,⁺⁺ abismo último donde se origina el fondo de las cosas y sus explicaciones.

Pese a que la trascendencia o libertad es 'mundo' y éste 'nada', coincide más con la 'nadaización' sartreana (néantiser) que con la heideggeriana.⁺⁺⁺

Esa forma de exponer la libertad no llega siquiera a la periferia de la cuestión. ¡Qué cómodo, postular que la libertad nos pertenece por el sólo hecho de existir! Desde luego, Heidegger no la concibe como algo 'dado' o 'ante los ojos', sino como un proceso natural

+ El concepto de 'situación', según lo utiliza el existencialismo francés (Sartre, Merleau-Ponty) cuando habla por ejemplo de 'libertad en situación', proviene justamente de la facticidad sentida por el encontrarse, aun cuando considerada más como hecho bruto y no como primer movimiento de huida ante la propia existencia. Retienen de Heidegger el rasgo fáctico de circunscripción previa (respecto a la libertad) que atribuyen al cuero, principalmente, de donde se colige el papel importantísimo que éste desempeña en su filosofía, por ello poseedora de una materialidad au ante en Heidegger.

+! Heidegger juega con las palabras Ab-grund y Grund. (cf. Vom Wesen des Grundes, p.49, Vittorio Klostermann, 1949).

+++ Cf. Apéndice, núm. 2.

en cada quien. De tal guisa, la libertad como liberación equivalente a las 'constituciones' mundanizadoras resulta espontánea e inevitable. Somos libres, mejor dicho, estamos emancipándonos sin tregua de modo parecido al señor Jourdain que hablaba en prosa sin saberlo.

La simplonería de Heidegger ante el problema de la libertad es la consecuencia del apriorismo metódico y la abstracción idealista que despojan a los objetos y actitudes de sus cualificaciones históricas. En efecto, la libertad fuera del elemento socioeconómico no es sino una palabra vana.

La restauración de las posibilidades de cada quien gracias al comprender no presupone que todo nos sea posible, pues sería absurdo. Tampoco alude a algo que todavía no es real ni necesario, o sea, 'ontológicamente inferior a la realidad y la necesidad', pues esto se refiere a la posibilidad categorial. El 'poder ser' es la versión heideggeriana de la potencia aristotélica, su trasposición al hombre, cuyo telos constituye a la vez su máxima posibilidad: el morir. Este es el único ^{fin final} ~~fin~~ de nuestra vida, o sea, su plenitud y acabamiento. Fuera de él, sólo hay el ámbito de la potencia, la movilidad de la naturaleza humana, siempre rebasándose⁺ y comprometiendo su hondón.

Este 'proyectarse' de nuestro ser, la forma en que vive sus posibilidades intrínsecas, exige las aparentes restricciones del encontrar se, igual que la paloma necesita del aire para volar.

El ser en general constituye la base de la 'proyección'. ¿Qué sería de ésta -ahincada en el comprender- sin la comprensión preontológica del ser, sin su carácter de suyo comprensible? Empero, en el análisis heideggeriano casi se relega a segundo término en beneficio de las dos vidas posibles: la inauténtica, con su comprender impropio, y la auténtica, con su comprender propio. Ambas posibilidades humanas -alternativa anterior a cualquier acto volitivo a racionalson en rigor el peculio potencial de cada quien, su 'poder ser' exis-

+ La repetida fórmula sartreana: 'el hombre no es lo que es y es lo que no es', aunque proviene directamente de la exégesis hogeliana de Kojève, erige el heideggeriano 'poder ser', la movilidad humana electiva, como rasgo distintivo principal respecto a los entes restantes. En el fondo es pues una fórmula dogmática y no dialéctica.

tenciario.

La pro-yección (Ent-wurf) arroja nuestro ser en cierta dirección y bajo condiciones dadas.⁺ Es 'plan aplanado', según traduce García Bacca, o como dirían los seguidores de Sartre: engagement. La 'comprensión' no es ningún proceso intelectual o psíquico. Proviene de nuestro ser y va hacia él, lo agarra y lo vive en cualesquiera de sus posibilidades. Desde luego, presupone la comprensión preontológica, espontánea (Selbstverständlichkeit) del ser en general.

Si el comprender cala tan hondo ¿cómo no erigirlo en fuente del percibir y el intuir? Aunque en rigor, éstos se originan primero, en el 'ver' de la comprensión cuyas modalidades enumeramos: el 'ver en torno' ejercido en el 'curarse de', el 'ver por' de la convivencia y una tercera que podemos denominar auténtica: el 'ver a través' de la propia existencia, enfrentándose a sus estructuras con 'mirada' de ontólogo⁺⁺. De tal suerte, gracias al 'estado de abierto' y al comprender, cada sentido (vista, olfato, etc.) establece contacto a su manera con los entes, los ilumina; el 'ver' en general (formalizado) no hace otra cosa: da acceso, ilumina, muestra entes y dimensiones en sí mismos. Su función es netamente fenoménica (recordamos que fenómeno tiene idéntica raíz que fos-fotós, luz) pero, sobre todo, inmediata, primaria, razones suficientes para que -dentro del espíritu de El ser y el tiempo- le gane la partida óntico-ontológica al percibir noético, mucho más elaborado y cuajado de 'pensamiento'.

El 'ver' no clude a los ojos de carne, tampoco a los del alma, No es sensorial ni espiritual, no enfrenta a lo 'ante los ojos', sino al mundo humano y amanal; también, en alguien de sus modalidades, al 'mundo' mismo.

Heidegger reemplaza la enigmática y omnividente intuición gidé-tica de la fenomenología con el existenciarío 'ver', cuyo contacto

+ Werfen -> Ent-wurf -> Ge-worfen-heit.

++ Cf. El ser y el tiempo, p. XXXVI, ed. cit., para los términos alemanes de Heidegger en relación al 'ver'.

iluminativo esté nimbado del más profundo misterio. ¿Habrà salido ganando la filosofía con la sustitución? Es muy improbable y dudoso, al igual que la exigencia de mantener el misterio, ⁺en la que coinciden Heidegger, Jaspers, Marcel y tantos otros.

d) La 'interpretación' y el 'círculo'.

La interpretación no es el tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender. (107)

Si queremos entender esta interpretación de la interpretación, recurramos a la consigna antepredicativa de El ser y el tiempo, la cual, conduciendo al terreno existencial, salva de las tenebrosas asechanzas de la razón.

No dejamos de envidiar el subterfugio heideggeriano. Trata de erigir un sanctasacrórum impenetrable a los demonios del raciocinio que como se sabe son los culpables de todo mal. Su 'interpretación' podrá adoptar cualquier figura, exceptuando la del razonamiento, que es lo más indecente del mundo. No otra es la presuposición básica de su filosofía; sobre ello nunca se insistirá demasiado. Por otra parte, la tendencia antepredicativa desembocará en definitiva, no en los feudos de la existencia y sí en los del ser en general, refugio último de Heidegger, aunque no inviolable.

La interpretación inmediata, primaria no necesita de pensamiento discursivo alguno; ni de proposición o lenguaje explícito de ninguna clase. Porque mientras 'andamos por el mundo' conocemos los entes manuales, uno como mesa, otro como puerta, o automóvil, o lapicero, o patio. Este conocer los entes como tal o cual cosa no sugiere la contemplación estática de su figura o aspecto, y si la utilización real o posible de ellos, su utilidad. Cuando ésta se pierde de vista surge entonces aquélla, y si no deriva hacia la actitud científica

+ Cf. Apéndice, núm. 2.

se produce el 'no más que tener ante sí' algo, captado en el 'puro fijarse' sin comprender nada.

Justo lo que le pasa a Roquetin en el episodio central de La náusea, donde el aspecto inútil de las cosas le escuece hasta el paroxismo. Siempre que falta la percepción de algo como tal o cual cosa, hay el riesgo de precipitarse a una especie de infierno ontológico. Ese como tal dice bien que la interpretación integra espontánea ^{/mente} cualquier objeto dentro de un conjunto o totalidad utilitaria. Por lo tanto,

todo simple "ver" antepredicativamente lo "a la mano" es ya en sí mismo interpretativo-comprensor. (108)

La interpretación cotidiana no malgasta palabras ni pensamientos; simplemente, se apropia de lo com-prehendido, es decir, de lo servible para utilizarlo o de lo inservible para desecharlo, todo dentro de una esfera de utilidad que puede explicitarse después hasta en proposiciones teóricas.

Ahora bien, ¿cómo se sabe distinguir lo servible de lo inservible? ¿De dónde viene ese tener noticia de las cosas? ¿Cómo se explica que la interpretación se apropie de ellas con tanta seguridad? ¿Cómo en fin, que las conozca?

Ante el apriorismo heideggeriano de tamaño prosapia idealista no hay problema que valga. Un 'tener', un 'ver' y un 'concebir' previos ponen en camino de aclarar (?) la incógnita de la interpretación. Se tienen las cosas, aun antes de tenerlas efectivamente, con antelación al goce de su propiedad no tanto material cuanto 'intelectual'. Es un tener previo a filiaciones, clasificaciones, discernimientos, etc., que sirven para la apropiación cognoscitiva de las cosas. Es el tener inconsciente y obligado que al dimanar del 'ser en el mundo' entrega significatividades globales, conjuntos útiles, los cuales, ya a nuestra disposición, preparan el terreno para el orientarse embriionario (llamémosle así) del 'ver' y el 'concebir' previos. Estos ni

ven ni conciben cosa alguna, pues si no dejarían de ser previos, pero en cambio sí apuntalan la barrera (¿infranqueable?) que impide el acceso al devenir por obra y gracia de un 'ser en el mundo' cuyo solipsismo formalista bloquea precisamente la salida al mundo.

Cada vez me convengo más del parentesco que existe entre el ámbito de lo previo -por consiguiente, de lo apriori- y la medieval ciencia infusa. Para este producto de la teología ¿qué otro sucedáneo filosófico -espurio o legítimo- podemos encontrar sino lo apriori? Ahora que si la ciencia infusa proviene de la divinidad e impele a ella, lo a priori, en cambio, contribuye a crigar la cárcel del 'ser en el mundo'. La interpretación con su triple prioridad se antoja los muros de acero contra los cuales en vano se estrella el pensamiento que aspira a conocer el devenir.

¿Pueden importar algo las 'cosas mismas' si dondequiera que se voltee topa uno consigo mismo, si el intelecto que busca la verdad (el devenir) se engulle estérilmente a sí mismo, como serpiente que se autodevorara por la cola y después de digerirse se evacuara, volviéndose a comer, así, por partes, de punta a cabo, enroscada e insaciable, eterna hambrienta de sí misma?

Así es como hemos venido a dar al meollo: la versión heideggeriana de las epistemologías idealistas, el 'círculo' del comprender, que afecta a la estructura íntima de la existencia. El 'comprender' es considerado en función de la existencia y no como abstracto e independiente, al modo de los idealistas ingenuos. Empero, a fin de que se existencializara de veras ¿no se necesitaría entenderlo en función de la verdad del devenir, cuyas concreciones social y natural, concretan a la vez y fundamentan e impelen hacia delante cualquier comprender humano?

+ ¿Fue Valéry quien me indujo alguna vez a pensar en tal serpiente?, imagen que me impresionara más aún que la de unos versos entonces en boga: 'oh inteligencia, soledad en llamas', etc.

Para Heidegger no hay verdad del devonir que cuente, pues 'lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo', y desde luego,

no debe rebajarse al nivel de un circulus vitiosus(109)

dado que éste es asunto de la lógica formal y el comprender con su interpretación interésale sólo en tanto que prelógicos.

...ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente "sentirlo" como una imperfección inevitable; significa no comprender, de raíz, el comprender.(110)

Estamos en los terrenos de la inmanencia idealista, del subjetivismo más desenfundado, por existencial que sea. Y Heidegger no se percata de ello, o bien sólo a medias. Si fuera consciente del inmanentismo irrebasable en que desemboca su doctrina y asumiese las consecuencias, no haría falta otra cosa para convertirse en el detractor número uno de la ciencia, en el heredero inoquívoco de la 'gran' tradición anticientificista⁺ del historicismo y bergsonismo, de la fenomenología emocional, del vitalismo, en fin, de Kierkegaard, el primer irracionalista sistemático.

Algo de esa conciencia tuvo en El ser y el tiempo, donde se pasa por cuchillo a la ciencia de la historia:

Este negocio de la interpretación historiográfica queda, en suma, expulsado a priori del territorio del conocimiento riguroso.(111)

Aunque añada complaciente:

+ De hecho -y también de derecho- es la posición adoptada desde ¿Qué es la metafísica? (Cf. Apéndice, núms. 4 y 5).

Se le permite compensar en cierta medida esta deficiencia con la "significación espiritual" de sus "objetos",

enseñanza que constituye una invocación a los manes de Dilthey; termina 'destruyendo' cualquier 'ilusión':

Lo ideal sería, sin embargo y en la opinión de los historiógrafos mismos, que se pudiera evitar el círculo y cupiese la esperanza de crear un día una historiografía que fuese tan independiente del punto de vista del contemplador como se cree lo es el conocimiento de la naturaleza⁺.

¡Tampoco 'el conocimiento de la naturaleza' es objetivo! ¿Podrá Heidegger sostener, por ejemplo, que las observaciones astronómicas no rebasan cualquier contingencia perspectivista, que los mundos de la biología, la química, la física, no están ahí, superiores a la visión parcial de un observador determinado? No creo que se trate de esto. Más bien alude a la interpretación común -pero ilegítima- de la teoría einsteiniana de la relatividad que hace depender el fenómeno del sitio de observación. Ahora bien, ¿no conduce esto directamente al relativismo subjetivista e incluso a la evaporación del mundo real o devenir?

Por otra parte, el desconocimiento de la historiografía como ciencia se apoya -quírase o no- en la negación de la historia en tanto que devenir englobante de individualidades, por señeras que éstas sean. En concepto de Heidegger, ¿cómo puede haber ciencia social alguna si el 'ser en el mundo' -a través del comprender y la interpretación- resulta un movimiento circular antoenvolvente que impide, en teoría por lo menos, la existencia de la sociedad misma? El Heideggerismo puede dar lugar a la biografía, y mejor aún a la autobiografía, pero no a la historia.

Llegados aquí es fuerza que rectificemos. Aunque es el ser y no la subjetividad el centro de las preocupaciones heideggerianas, lo

+Subrayado por mí.

cual a la luz de las obras posteriores a Sein und Zeit resulta patente, es obvio que no basta para recuperarse del solipsismo volver los ojos al ser (o a un Ser). Ello sólo puede producir un choque violento entre las tendencias existencialistas y las ultrametafísicas. Contra lo que pensábamos, éstas no encuadran a aquéllas+. El curso de nuestro análisis ha comprobado no la supeditación de una a la otra y sí su pugna intrínseca. La contradicción interna del heideggerismo sólo se resolvería si dejáramos de tomarlo en su conjunto y se presentara de uno de los dos términos opuestos. Szilasi y Husserl pueden considerarlo, uno como subjetivización y otro como antropologización, o sea, como idealismo subjetivo ambos, porque no reparaban en la ultrametafísica (idealismo objetivo). En cambio, Jean Wahl percibe ya las dos tendencias y por eso habla -con término para él no peyorativo- de la ambigüedad heideggeriana, aunque a la tendencia ultrametafísica la denomine realismo. (112)

Apuntábamos arriba que Heidegger no asume a las claras su posición solipsista. Es natural. Hacerlo sería un suicidio filosófico, pero por lo menos no contrariaría su propia norma de concebir a fondo las presuposiciones semiocultas del filosofar. De donde se origina una contradicción (secundaria) respecto a la ciencia. Reniega de ella y a la vez la busca:

....si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos++ sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres?

Sobresale aquí la preocupación por los 'resultados científicos', ¡no sin hacerlos depender de la fiel observancia del 'círculo'! Pero también resalta el obstáculo que según Heidegger se opone a la

+ Para las tendencias ultrametafísicas (el ser y su pensar), cf. Apéndice.

++ Subrayado por mí.

ciencia: el conocimiento vulgar del mundo y de los hombres.

Ya en franco inquirir por la ciencia se reitera lo anterior: en el 'círculo'

...se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empujada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar⁺ que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" "previos", para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que que de asegurado el tema científico. (114)

Empero, si el 'círculo' es inevitable ¿cómo se puede partir de 'las cosas mismas' ni llegar a ellas? Inclusive, ¿no resulta triste o irónica cuando no trágica la insistencia en la fórmula husserliana que nunca ningún idealismo (positivista, neoescolástico, fenomenológico o vitalista) podrá cumplir? Si el tener, el ver y el concebir son a priori mal pueden desenvolverse 'partiendo de las cosas mismas', y si lo hacen, dejan de ser 'previos'.

A primera vista parece justa la apreciación de ciertas condiciones negativas que estorban a la ciencia: debe enfrentarse a 'las ocurrencias y los conceptos populares', o sea, al 'conocimiento vulgar del mundo y de los hombres'. Sin embargo, aquí se oculta la interpretación heideggeriana del modo de vida inauténtico, de donde se infiere que la ciencia -la actitud científica- consiste para él ante todo en la sindéresis privativa de la 'propiedad' (existencia auténtica⁺⁺), o si se quiere, en las lucubraciones existenciales dotadas,

+ Decir que su función es evitar significa: se debe evitar. En el fondo de las principales 'indicaciones' fenomenológicas de Heidegger se ocultan juicios de valor.

++ En la obra de los doctores O' Gorman y Justino Fernández, ambos seguidores de Heidegger, se puede rastrear el juego de contradicciones: 'círculo' anticiencia vs. 'círculo' ciencia, con mediación de 'propiedad'; por lo tanto, la historiografía es autobiografía pero contributos de ciencia. En cambio, el Dr. Gaos asume las consecuencias de historicismos y 'círculos'. Para él la filosofía, y quizá también la cultura entera, no es sino confesión personal, o sea, autobiografía un tanto religiosa.

malgré lui, de una cierta normatividad.

Por otra parte, se revuelve contra Heidegger su propio concepto de la interpretación. Si se invoca el curso del devenir, el ser autónomo, hemos de saber, advierte nuestro autor, que se toya uno consigo mismo. Estamos ante la enigmática ciencia infusa de lo comprensible de suyo (Selbsverstaendlichkeit), ante

...la no discutida opinión previa del intérprete, que interviene necesariamente en todo conato de interpretación como lo "puesto" ya con la interpretación en cuanto tal, es decir, lo dado previamente en el "tener", "ver" y "concebir" "previos".(115)

¿No hace esto imposible, ya no digamos el conocimiento, sino la misma existencia con sus innumerables vasos comunicantes? Recurriendo al pre-judicio (lo anterior a la función judicativa o proposicional) aspira a establecer bases incommovibles.++ No consigue pre-juzgar y sí ofrece en cambio terreno fértil a sus propios prejuicios,+++ decir a opiniones y creencias aceptadas sin comprobación, ya que

no se comprende sino lo que uno es, y uno es lo que comprende.(116)

Desde luego, se invalida toda posible filosofía o ciencia y claro pone en crisis la pretendida pureza de la descripción fenomenológica, de cualquier método explicativo o descriptivo. Por eso, De Waehlens ha podido sostener, casi acusando, respecto a la 'análitica existencial':

No se trata ya de describir situaciones existenciales para informarse de lo que es la existencia, sino pura y exclusivamente para probar una teoría preconcebida. (117)

+ No en balde se emplea aquí un vocablo fichteano netamente constructivista: setzen.

++ No otra cosa pretende Sartre con su cojito prerreflexivo.

+++ Al emplear antes esta palabra, hemos tenido en cuenta sus acepciones común y etimológica.

El mismo autor no vacila en atribuirle a lo preconcebido tendencias normativas (118), y nos parece que con sobrada razón. En cambio, hay en el 'círculo' una cantera inexplorada, no por su validez filosófica (que no la tiene), sí por sus alcances sociológicos y cierta eficacia como criterio exegético-cultural. De Waehlens es quien me lo ha sugerido al razonar

...que la comprensión que el Dasein tiene de sí mismo se integra en su existencia...El que tiene de la existencia humana una concepción mediocre será un mediocre; quien la ve heroicamente llegará a ser un héroe; sólo el poeta ve las cosas y a sí mismo poéticamente. Hay correlativamente a todos los modos de existencia, un modo de comprensión correspondiente, y a la inversa. (119)

Si esto lo aplicamos a los fenómenos soviético, chino y democrático-popular (sin duda, los más interesantes de la política mundial), estaremos en buen camino de saber lo que pasa realmente en ese mundo. Un examen minucioso de sus documentos políticos, propaganda, arte, etc., dejará ver un concepto de la vida. "¡Pura propaganda sin base alguna! ", dirá el pobre hombre de nuestro tiempo, víctima de las circunstancias, sin reparar en que es imposible el desarrollo sistemático y prolongado de ideas carentes de raigambre histórica. Por eso, no se tendrá que esperar mucho a fin de saber la suerte que corre el slogan del 'mundo libre', a menos que se le justifique en parte con amplias medidas democrático-reformistas. Por eso, si subsiste el slogan de la paz querrá decir que ha llegado al pueblo cuyo interés pacifista acabaría por imponerse a los modernos señores de horca y cuchillo. En fin, si prevalecen en la URSS, después de siete lustros y medio, las ideas rectoras de la sociedad sin clases y la desaparición del estado, significa que hay disposición para realizarlas y acaso su vida actual contenga ya los gérmenes, por lo pronto, de una de las ideas.⁺ Si el arte de esos países pinta héroes posi-

+ Nos referimos a la sociedad sin clases cuyo germen descubrimos en el cese de la lucha de clases, ya que el dinamismo de los diversos sectores soviéticos no se resuelve en choques antagónicos sino en contradicciones que de suyo rechazan cualquier forma de violencia, legal o ilegal.

vos e insiste en el triunfo de los buenos, quién sabe si con ello se verá afectado, pero, en cambio, repercute en la formación de muchos millones de almas (¿no serán éstos ya un poco semejantes a los héroes de sus novelas, películas, etc.?).

Sin embargo, se puede caer fácilmente en aberraciones si se olvida que 'al árbol se le conoce por sus frutos' y que 'obras son amores y no buenas razones': quien se siente héroe y tiene un concepto 'heroico' de la existencia no siempre iguala la vida con el pensamiento; a veces, todo lo contrario (dígalo si no, Hitler, personaje grotesco -verdad, Chaplin?- y a pesar suyo nada heroico, aunque tan sanguinario como los monopolios alemanes cuyos intereses defendía). En la esfera politicosocial se palpa, respecto de los gobiernos y partidos conservadores o francamente reaccionarios, que una cosa dicen y otra hacen. Su lenguaje ('comprensión' explícita) puede ser revolucionaria o simplemente democrático, pero no sus actos (existencia) y es difícil que aquél llegue a modificarlos pues constituye tan sólo una pantalla. En fin, que no por mucho invocar la libertad se va a vivir conforme a ella, máxime si hay obstáculos internos -económicosociales- que no se remueven. Por lo tanto, la esencia y la existencia no cabonan, dejan entre sí un amplio hueco.

En términos heideggerianos resultaría falso cualquier planteamiento de esta clase, tanto como la confirmación de una prioridad determinativa de la existencia sobre el 'comprender'. Se nos acusaría de tratar como 'ante los ojos' al Dasein y lo existenti-forme. Empero, Heidegger se ve obligado a reconocer que

...el "ser ahí"...puede tomarse no sin razón dentro de ciertos límites como un ente simplemente "ante los ojos".(120)

Nunca se insistirá bastante en ello; por olvidarlo, historicistas, vitalistas, existencialistas, etc., vuelven imposibles las ciencias sociales. La consideración científica del hombre y sus productos como 'ante los ojos' no involucra sustancialización alguna ni menoscabo

del existir, excepto en el caso de la seudociencia que tranquilamente nivela y confunde fenómenos de diversa índole; v.g., los naturales con los humanos.

Paso a paso seguimos el análisis de Heidegger hasta llegar al 'círculo'. Tantos irs y venires para encontrarnos con la imposibilidad de la comunicación, y no la imposibilidad histórica -o por lo menos, dificultad- que las gentes de hoy resienten con mayor agudeza, no el choque con vallas tangibles, sino la huera imposibilidad caprichosamente inventada.

En efecto, la exposición de los principios heideggerianos de la convivencia los ha revelado insuficientes. ¿Opinaremos sin más -como muchos autores- que el 'uno de tantos' es la prueba fehaciente del principio irrenunciable de la comunicación?+ Quizá fuera así de no interponerse un 'mundo' absurdamente irreal. Resta por último el escollo insalvable, netamente idealista, del 'círculo'. Por supuesto, Heidegger lo pasa por alto. Se verá cómo sigue navegando rumbo a otros mares existencialistas y procelosos tipos de convivencia. Mas 'navega' bajo las aguas pues su barco se ha hundido. Es un naufrago; más todavía: un ahogado que se percata de su muerte filosófica y sigue impávido, cual nauta experto.

Estamos sin devenir y génesis (que es el ser) y, claro, sin naturaleza y sociedad; sin historia y, claro, sin historiografía genuina. ¿Sorprenderá a nadie que estemos igualmente sin convivencia, por lo menos en teoría? Impuesto el 'círculo', El ser y el tiempo se vuelve un piétinement sur place, sin erjuicio de espulgar cosas interesantes aquí y allá. La percepción, el registro, la promoción y encauzamiento organizados de la verdad del devenir son las puertas de salida, mejor dicho, la comunicación misma, bloqueada por Heidegger. Sin devenir y génesis no hay naturaleza ni sociedad, y sin éstos ¿pue

+ Ni Kierkegaard puedo desecharlo; el sujeto singular no se abre a los de su especie, pero sí al Otro absoluto.

de haber convivencia? ¿Y si devenir, naturaleza y sociedad fueran una y la misma cosa, esto es, materia en movimiento diversamente cualificada?

Teníamos un problema y lo hemos resuelto. El suspense fué sacrificado en aras de la secuencia heideggeriana y el hilo de su pensamiento. Los afectos al suspense nos perdonen. Réstanos poco ya de la Analítica y aquellas partes de la Sintética concernientes a nuestro tema.

c) El lenguaje.

En el § 54 de El ser y el tiempo se procede a la distinción de lenguaje (Sprache) y habla (Rede). Si se tiene en cuenta que

... de la falta de las palabras no se debe inferir la falta de la interpretación...(121),

de donde que el logos proposicional sea relegado por Heidegger a un segundo término, podrá penetrarse sin más la causa de esa distinción.

El lenguaje humano, insustituible medio de comunicación, es el pensamiento mismo, por más que ambos no se identifiquen por completo y por tanto no se agoten uno en el otro. (Los antiguos consagraron su importancia: 'En el principio era el verbo'). Como tal medio posee un carácter instrumental. Nos servimos de él para diversos fines, elevados o mezquinos, racionales o irracionales. Es algo 'a la mano', por más que pueda

despedazarse en palabras como cosas "ante los ojos".(122)

Sartre se ha referido, en ¿Qué es la literatura?, a la palabra-signo y a la palabra-objeto que según él se utilizan en la prosa y en la poesía, respectivamente. La palabra-objeto sería el aboli bi-belot d' inanité sonore que dice Mallarmé, el lenguaje desprovisto de uso práctico, la caricia consentida en sí misma, la 'perfecta'

inutilidad de la belleza, pasión imposible e ingenua. Parece pues el producto de una actitud estética cuyo equivalente en la pintura sería la atomización formalista de los ingredientes (línea, perspectiva, composición, color), con la subsecuente preferencia por uno de ellos y el empobrecimiento inevitable del conjunto plástico.

En cambio, el lenguaje 'ante los ojos' carece de una genealogía precisa; si lo hacemos provenir de un despedazamiento habría que remontarse a una 'totalidad de palabras' primigenia, especie de Gestalt léxica, útil de suyo, que encarnara de inmediato el pensamiento, resultado el 'elemento' verbal 'ante los ojos' una simple degeneración, cuando no un producto artificial del análisis.

Empero, no sólo cada palabra-cosa (palabra-objeto de Sartre) se presenta como cuerpo estático 'ante los ojos' sino también 'la secuencia de palabras'. La cuestión se complica más aún al enterarnos de que esto ocurre en la vida inmediata(123). ¿Dónde queda entonces la 'estructura' primaria emanual y el posterior 'despedazarse en palabras'? El problema no se resuelve recurriendo a la historia del logos, como lo hace Heidegger:

En el lóγος se ve algo "ante los ojos" y tal es la exégesis que se hace de él, e igualmente tienen los entes que él indica el sentido del "ser ante los ojos".(124)

A fin de hallar una salida debe recordarse que Heidegger encuentra lo 'a la mano' precediendo a lo 'ante los ojos' en la inmediatez genuina, pero no en el terreno de la interpretación cognoscitiva que siempre ha encallado en lo 'ante los ojos'⁺. Luego, ¿el logos instrumental será el primero y primario, aunque conste de proposiciones? ¿No es un contrasentido, inclusive, el presunto lenguaje inmediato? Sea 'a la mano' o 'ante los ojos', no puede evitar ser logos y éste, de por sí, es mediato.

+ El 'ser ante los ojos' puede cobrar validez científica; en tal caso, me solidarizo con su absolutización, siempre que no se olvide el valor de la práctica. Así debe entenderse la inolvidable frase inicial de los Metafísicos: 'Todos los hombres tienden por naturaleza a conocer (αἰδέναι)', a percibirlo todo 'ante los ojos'.

No penetremos aún a los meandros de la inmediatez⁺ verbal, llamada por Heidegger -no sin razón- 'habladurías', y así para mayor complicación (¡oh enemigos de las complicaciones!) acudamos a otros libros heideggerianos en donde se aborda el tema del lenguaje.

En Hoelderlin y la esencia de la poesía (1936) aparece un Ursprache o sea, un protolenguaje o lenguaje originario (la partícula Ur designa, el ámbito del origen) entendido, cosa rara, en función 'de un pueblo que se gesta' (eines geschichtlichen Volkes) y no de existencia individual alguna. Como tal protolenguaje es -según Heidegger- la poesía, ésta resulta (tomen nota los artepuristas) nada menos que 'la interpretación de la "voz del pueblo"' (die Auslegung der "Stimme des Volkes").

Estamos ante un Heidegger esteticista, el mismo de Vom Ursprung des Kunstwerkes (1936), conferencia incluida en Holzwege. No diré que postula la salvación por el arte, pero sí que lo eleva sobre cualquier otra actividad humana. ¿La causa? La misma de todo esteticismo: desconfianza en la razón y sobreestima de sentimientos y actos 'irracionales'.

Nuevamente se percibe el sustrato valorativo del heideggerismo, jamás aceptado, no se diga asumido. Se defiende la mayor alcornia del lenguaje poético en las glosas de Hoelderlin.

La poesía -fundación del ser y de la esencia de las cosas- hace relucir aquello que el lenguaje cotidiano tergiversa después, manosea y empaña. Todavía más. Las relaciones del protolenguaje poético y el lenguaje a secas ahondan el abismo entre ambos; éste no es la materia prima que se encontrara ahí, 'ante los ojos' (vorhandenen Werkstoff), pronta a ser utilizada, es decir, redimida mediante el acto poético. La poesía es primero que el lenguaje y lo hace posible (die Dichtung selbst ermöglicht erst die Sprache). Esto del hacer posible es en Heidegger un mal crónico. Quiere aplicar el método Kantiano para resolver cualquier problema de relaciones de funda-

+ Los meandros no debieran relacionarse con la inmediatez, y sin embargo.....

mentación, e invierte casi siempre -como buen idealista- el orden de los términos. La aseveración sobre la poesía engendradora del lenguaje se ve contradicha por la historia; si se debe recurrir a la ontología para sustentarla habría antes que prescindir de todo afán de corroboración. En fin, que solamente a sibaritas y diletantes puede impresionar, particularmente cuando en pleno delirio prorrumpe: el hombre es 'poético' en el fondo de su ser. Tan altas prerrogativas del poetizar no son dilucidadas. Su logos intrínseco -su falta de logos, dirían algunos- permanece oculto e ignorado.

El asunto se embrolla más en la Carta sobre el 'humanismo' (1946), que en rigor es uno de los escritos últimos y sobresalientes de Heidegger (junto con Wozu Dichter? (1946), Was heisst Denken? (1954) y la Introducción de 1949 a ¿Qué es la Metafísica?), pues Holzwege (1950), Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung (1951) y Einführung in die Metaphysik (1953) contienen trabajos anteriores, aunque recopilados por primera vez.

Los privilegios de que gozaba la palabra poética parece adquirir los de A improviso el lenguaje a secas. Este -asevera en Sobre el 'humanismo'-

...es la casa del ser. En sus aposentos habita el hombre. Los pensadores y poetas genuinos son los vigilantes de los aposentos...(125)

En el curso de la Carta se alude en varias ocasiones al lenguaje-casa-del-ser-y-aposento-del-hombre. ¿Cobra entonces el lenguaje en general un rango antes atribuido a la poesía? No se debe olvidar la caída cotidiana del lenguaje que se pone 'al servicio de la mediación comunicativa' (in dem Dienst des Vermittelns der Verkehrswege), concepción que delata la profunda repugnancia de Heidegger ante el carácter comunicativo del lenguaje. ¿No se originará en una creencia(doxa) infundada: el lenguaje cotidiano ha sido, es y será pura palabrería hueca? ¿Tenderán por naturaleza los hombres -salvo 'los pensadores +Die Denkenden und Dichtenden: 'Los pensantes y los poetizantes'. Asimismo, nótase el juego de palabras entre Haus(casa) y Be-hausung (aposento).

y poetas genuinos!- a prostituir el don de la palabra?+ ¿No será más bien que esta parcial e innegable prostitución se deba incluir dentro de marcos generales de envejecimiento, esencialmente históricos?

Tales influencias históricas -aunque incorrectamente apreciadas se subrayan en la Carta sobre el 'humanismo' y Holzwegg, no sin prevenimos que nos es un lenguaje exacto y pulcro la solución al problema. Este surge por 'un peligro que se cierne sobre el ser del hombre'. ¿Serán las terribles armas termonucleares que puedan sembrar la destrucción por doquiera? Nueve sabios ilustres, ganadores del Premio Nobel, encabezados por Einstein, han lanzado recientemente la voz de alarma:

...es probable que una guerra con bombas de hidrógeno exterminará al género humano.

Dieciocho hombres de ciencia, también laureados con el Premio Nóbel, reunidos el 16 de Julio de 1955 en Mainau, Suiza, manifestaron:

...la muerte podrá llegar tanto a los beligerantes como a los neutrales...

Mas Heidegger ha declarado :

Lo mortal no es la comentadísima bomba atómica, ese peculiar artefacto mortífero. Lo que ya desde hace tiempo amenaza de muerte a los hombre, y en su mismo ser esencial, es lo condicionado del mero querer, o sea, el buscado predominio sobre las cosas.(126)

Esto fué escrito en 1946. Probablemente hoy concedería, ante el 'perfeccionamiento' de las armas termonucleares y la fabricación de la bomba H, que hay un riesgo inminente, sólo conjurable mediante la interdicción jurídica y la subsecuente destrucción de tales armas.

En cualquier forma, para Heidegger, hasta estos momentos, se trata de una muerte ontológica, desnaturalizadora. El afán tecnológico, la voluntad de dominio se posesionan del hombre y lo apartan del Ser. Por consiguiente, lesionan la esencia humana cuya referencia al Ser es primordial. El resultado: estos tiempos de locura volitivo-enti-

+ 'Don' hecho por milenios de intrincada evolución.

tativa, cual no la soñara el mismo Nietzsche, máximo profeta de la época, según Heidegger. Estos son los marcos generales e históricos de envilecimiento que encuadran el problema del lenguaje. Este

...bajo el dominio de la moderna metafísica de la subjetividad,⁺ se sale casi incontinentemente de su elemento. El lenguaje nos niega todavía su esencia: que ella es la casa de la verdad del ser. El lenguaje, más bien, se entrega a nuestro mero querer y negociar como un instrumento de dominio sobre el ente.(127)

Así, en 'tiempos aciagos',⁺⁺de colectivo errar de ente en ente sin acordarse del Ser,⁺⁺⁺para qué hay poetas?, pregunta con Hoelderlin. Para redimir al lenguaje de su caída utilitaria restaurándolo como casa del ser y albergue de los humanos, quienes se salvarán entonces de su errabundo yerro. La existencia de los 'pensadores genuinos' cumple cometido semejante, por lo cual Heidegger declara:

...es en último término la incumbencia de la filosofía el preservar a la fuerza de las palabras más elementales en que se expresa el "ser ahí", de que la comprensión vulgar las rebaje al nivel de la incomprendibilidad, que funciona a su vez como fuente de seudoproblemas. (128)

Esta declaración no es un mero desplante aristocrático; presupone la teoría de los dos modos de vida: inauténtico y auténtico. Se insinúa, asimismo, la identidad del modo auténtico y la vida filosófica (comprendida ésta dentro de los moldes heideggerianos), pero sobre todo la pertenencia de la filosofía a dicho modo.

¿Qué puede significar entonces llamar 'protolenguaje' a la poesía? ¿Significa que antecede al lenguaje vulgar, o, simplemente, que se le considera superior? Y el lenguaje del pensador genuino -fruto del 'pensar'. ¿también sería un 'protolenguaje'? Sea ininteligible condición de posibilidad o mero producto intelectual de una sobreestíma afectiva, semiesteticista y semimística, el protolenguaje está imbuido de las mediaciones axiológicas que cada quien -en este caso,

+ Se refiere a la metafísica (entificadora) del coqito y la voluntad, sin sospechar siquiera sus propios vínculos con ella.

++ Time of troubles (Toynbee).

+++ Cf. Apéndice, núm. 2

Heidegger proyecta inevitablemente en derredor.

Entre tales mediaciones ocupa un lugar preferente la falta de mediación, o sea, lo alógico del lenguaje originario. Si éste por ventura fuese lógico, su logos no daría cuenta y razón de lo 'ante los ojos', a semejanza del que anima el lenguaje objetivador, ni tampoco serviría a la manera del lenguaje instrumental de todos los días. Es factible que le perteneciera un logos por completo irreconocible: ilógico, en su esencia.

Justo, porque no se escudriña el territorio del lenguaje primordial se deriva fácilmente hacia el discurso edificante de resonancias apologeticocristianas. Una muestra de ello:

Si el hombre debe encontrar de nuevo el camino hacia la proximidad del ser, entonces tiene primero que aprender a existir en lo innominado. Tiene que reconocer, tanto la seducción de la publicidad cuanto la impotencia de lo privado.⁺ Antes de que utilice el lenguaje, el hombre tiene que dejar que el ser nuevamente le interpelo, corriendo el riesgo de que bajo la influencia de la interpelación no tenga nada que decir o sólo muy rara vez. Sólo así se reintegra a la palabra el elevado valor de su esencia, y al hombre los aposentos para morar en la verdad del ser.(129)

En tan solemne declaración se recomienda saber callar (pues, en efecto, se vocifera demasiado en nuestra época), amén de que reaparece el silencio -ya tan encomiado en Sein und Zeit-, ahora acrecida su importancia ontológica en orden a la imposible revelación del ser.

Conviene advertir que el lenguaje -sea proposicional, ultrametafísico o poético- pertenece al dominio de los fenómenos existenciales, presentándose como estructura verificable y, por lo tanto, histórica. ¿Puede entonces sorprender que el § 34 de El ser y el tiempo se destine a la prehistoria del lenguaje, es decir, a las pretendidas fuentes de donde brota? Estas ('el fundamento ontológico-existencial

+ Sabio consejo, enteramente extralingüístico, muy educativo, es decir, sociomoral (¡y eso que Heidegger abomina de las valoraciones éticas!), respaldado nada menos que por la doctrina aristotélica del justo medio.

del lenguaje') las encuentra Heidegger en el habla (Rede) que consiste en

la articulación de la comprensibilidad. Sirve, por ende, ya de base a la interpretación y la proposición. (130)

Sabemos ya qué es el comprender y por lo mismo la comprensibilidad. Pero ¿y la 'articulación' de ésta? Para exponerla -pues no se llega a definir- se remite a 'lo articulable', que es 'el sentido', y a 'lo articulado', que son las 'significaciones'.

El 'sentido' es algo bastante enigmático: armazón, fondo, apoyo del 'comprender'. De manera que el habla 'articula' gracias al 'sentido' cuya estructura presupone los artilugios del 'tener', 'ver' y 'concebir' 'previos'. En consecuencia, siempre tiene un sentido 'lo articulado', o sea, las significaciones, sentido alógico, prerracional, existencial.

Se acostumbra desde antiguo entrelazar significación y palabra. Mas al nivel del planteamiento heideggeriano -como un poco también para Husserl- la palabra resulta de una materialidad irritante. Y, sin más, es relegada al desván de los enseres enfadosos:

A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se llaman palabras se las provea de significaciones. (131)

De tal suerte, ese prelenguaje existencial que es el habla dotada de significación pone de manifiesto la coparticipación (Mitteilung⁺). entidad -existencial, desde luego- bien difícil de entender y no menos abstracta que sus ilustres hermanas en desventura.

No se trata de la coparticipación, mediante el habla, en alguna empresa de la comunidad. Tampoco de hacer partícipes a los demás de nuestras opiniones o deseos. El quid de la coparticipación no estriba en mancomunar las vivencias de cada quien, sino en desplegar de modo expreso, mediante el habla de su pertenencia, la participación (Teilung) respectiva del 'encontrarse' -que es 'coencontrarse'- y del 'comprender', que es 'co-comprender', pretendidos pilares de

+ El Dr. Gaos traduce 'comunicación'.

la pretendida 'coexistencia' (Mitdasein).

Andamos pues entre nubes, la inmaterialidad del ser-en-el-mundo tiene que influir en la coparticipación y 'significaciones'. Empero, al distinguir los ingredientes constitutivos del habla Heidegger escribe:

El índice verbal de la notificación +del "ser en" encontrándose se que es inherente al habla, reside en el tono, en la modulación, en el tempo del habla, "en la manera de decir".(132)

En tanto pone en juego presuntos alcances metafísicos de los sentimientos, el 'encontrarse' se denota en el modo de hablar de cada quien.

Ahora bien, si el habla es un intengible existencial ¿cómo se puede ir tras de sus índices sentimentales en fenómenos de dicción perfectamente concretos? La denotación en ellos de la vida sentimental equivale a reducir el heideggerismo en este punto a sus justos límites, fuera de que el intérprete riguroso acusará a Heidegger de extrapolar indebidamente.

Cuando se pasa a sostener la tesis de que el oír y el callar pertenecen al habla se hace patente una nueva extrapolación, amén de otros aspectos del idealismo heideggeriano.

Sirva como ilustración de lo último:

El "ser ahí" oye porque comprende.(133)

¡La actitud y hecho de oír -cuya base fisiológica es innegable, pues en casos de sordera- depende del jugarse el ser, que eso y no otra cosa es la 'comprensión'! Los animales no 'comprenden', pues ése es un fenómeno existencial; entonces ¿los animales no oyen? Las orejas ¿no son para oír? Quizá no resulte imposible encontrar otro ejemplo tan representativo del choque de la ontología con la nimia óptica de todos los días.

Por otra parte, cuánta cordura alienta en una observación, que en el fondo es una campanuda e idealista acometida:

+ Bekundung, denotación.

Habla y oír se fundan en el com-prender. Este no nace ni del mucho hablar, ni del afanoso andar oyendo. Sólo quien ya com-prende puede "estar pendiente". (134)

Heidegger incurre en saltos indebidos (metabasis), desde que se refiere al 'oír uno a otro', cuyos modos privativos: 'no oír a na--- die', 'desvío', 'llevar la contraria', etc., dicen bien a las claras que pisa terrenos existenciales, sociopsicológicos y nada existenciales (suprahistóricos), como debiera ser ya que el oír forma parte del habla.

Sigue oculto lo existencial suprahistórico al sustentar que lo escuchado 'inmediatamente' no es un ruido amorfo y sí algo muy determinado: la motocicleta, el viento Norte, el fuego que chisporrotea. El problema no es saber si oímos ruidos. Esto sería intelectualizar en grado sumo la conciencia. La cuestión es que genéticamente no parece exacta la audición e identificación simultánea por el niño. Ante el planteamiento genético, pierde validez éste de Heidegger: no hay primero sensaciones caóticas y después su ordenación categorial, por tanto, su mundificación; estamos 'cabe lo amaneal', en un 'mundo' anterior al amago de una sensorialidad anárquica. Según se ve, tratase de una refutación indirecta de un aspecto importante del kantismo.

Prosigue la confusión entre lo existencial y lo existencial, en beneficio de aquél:

El decir muchas cosas sobre algo no garantiza lo más mínimo que se haga avanzar la comprensión. Al contrario: la verbosa prolijidad encubre la comprensión, dándole la seudoclaridad, es decir, la incompresibilidad de la trivialidad.(135)

¿Cómo se puede defender con tanta sindéresis el laconismo, a menos de haber experimentado la engañosa elocuencia de nuestros días ejercida, sobre todo, al través de la prensa, la radio, el cine, etc⁺? Y de referirse a ella, ¿no situará el caso en terrenos históricoexis-

+ Cf. Carta sobre el Humanismo:

'...¿quién de nosotros -gente de hoy- querrá imaginarse que sus onses de pensar tengan por hogar el sendero del silencio?'

tenciales, nada ontológicas?

Heidegger concluye su loa metafísica del silencio exhibiéndolo como fuente de la existencia auténtica:

... es un modo del habla que articula tan originalmente la comprensibilidad del "ser ahí", que de él procede el genuino "poder oír" y "ser uno con otro" que permite "ver a través" de él. (135)

El silencio existenciario que pertenece al habla no puede diferir mucho del silencio existencial propio del lenguaje. Ambos previenen de historicidades concretísimas y descubren en situaciones semejantes. Se anhela el silencio en todas las ocasiones que la reflexión solitaria o compartida es necesidad fecunda. Mas ¿adónde lleva el postularlo en forma sistemática y permanente? El imperativo moral del silencio ¿no engendra la incomunicación, la soledad que como desideratum presupone una honda falta comunitaria? Al derivar del habla el lenguaje y las palabras, convirtiéndolas así en algo secundario, se abona el terreno para prescindir del diálogo y entregarse a un vacío y estéril soliloquio. Todavía más: se persigue con empeño la carencia de logos, o por lo menos, se va tras de un logos ilógico, ante predicativo y sin referencia alguna a nada; un logos enigmático e imposible cuyo pensar fuese tan ajeno a las cosas que las volviese enigmas de un Ser nunca presente.

¿Qué de extraño que Heidegger propugne la 'empresa de emancipar la gramática de la lógica'? Pasión inútil, buena sólo para encardecer a literatos irresponsables, o estímulo, en el mejor de los casos, de genuinos buzos del alma humana.

La apartada choza de La Solva Negra, albergue quizá de una desilusión: la desilusión del mundo. La renuncia a la vida magisterial, si se exceptúa uno que otro curso, luego recogido en libro, y, por último, un natural taciturno ¿no proporcionan los elementos biográficos cuya justificación se intenta en la doctrina del silencio? "El lenguaje originario -y, en tanto que originario, formalista- choca con cualquier logos vivificador; exaltando el silencio tiende a per-

tuar la separación humana. Ignora que la palabra -pese a sus muchas adulteraciones- es un fermento históricossocial. Si así no fuese ¿por qué utilizarla en vanos empeños de impedir su perfeccionamiento? Para qué la palabra si se aspira al místico y sepulcral reinado de lo sin nombre?†

f)- El lenguaje común.

El análisis heideggeriano de las estructuras que presuntamente hacen del hombre un ser abierto a sus semejantes y desemejantes ha llegado a su término. Es menester ahora retornar con lo ganado a la convivencia inmediata, o mejor dicho, a su esquema formal, ya que en rigor no hay colectividad en el individuo que convive como 'uno de tantos'.

De acuerdo con esto debería haber un 'encontrarse' y 'comprender' cotidianos, peculiares por consiguiente del 'uno de tantos'. Lo cierto es que sólo se analiza el comprender inmediato, al través del habla, el 'ver' y la interpretación cotidianos.

El habla del impersonal 'uno', el irresponsable 'se dice' del lenguaje común es llamado por Heidegger 'habladurías' (Gerede), término que deriva claramente de 'habla', sugiriendo una depreciación situacional de ésta^{††}. Sin embargo, la afinidad morfológicosemántica establece también el carácter existencial-ontológico de ambos. Mas en abono de la mencionada depreciación de las habladurías está el mismo análisis heideggeriano, gracias al cual salta a la vista la profunda

+ El antiintelectualista Chuang Tse (c. 399-295 a.C.) dice en forma paralela: "Hay una armonía (El Tao) sin palabras, Si éstas se añaden, se destruye la armonía. Si se habla de la armonía, deja de haber armonía".

Y ya que hemos pegado el salto a la China milenaria -hoy en eferescencia- no está por demás otro párrafo del mismo pensador chino, cuya aversión por la ciencia apenas si es comparable a la de los modernos irracionales: "El amor a la ciencia ha sembrado el desorden en el mundo, desde las tres dinastías. Los hombres han abandonado su simplicidad rústica para encapricharse con discursantes de profesión. Han dejado el tranquilo reposo del no-obrar a fin de practicar las agitaciones del pensamiento. Son los profesores quienes han traído el desorden al mundo"(Chuang Tse, cap.X,D).

Debe recordarse que para Heidegger las cogitaciones son coagitaciones(actividades), en El ser y el tiempo, p.243, 'como modos del ser'.

historización existencial de una esencia existenciaría con gratuitas pretensiones suprahistóricas.

En el lenguaje ordinario acaba por deteriorarse el contenido genuino de las cosas. Se borra 'el ente de que se habla' al ignorarse o pervertir el hecho efectivo, el dato primigenio. Se opina, se cuenta, se corre la voz, en fin, se habla sin apropiarse de lo hablado, insensata y vanamente. No hay el menor escrúpulo para hablar sin fundamento alguno de las cosas. Estas son así porque así se dice. Tal infundio infundado de semejante parloteo constituye las habladurías.

Y por cierto que éstas no se limitan a las orales, sino que se extienden a las escritas, a las "escribidurías". El repetir lo que se habla no se funda tanto aquí en un "de oídas". Se alimenta de lo "leído en alguna parte".(137)

Sea algo leído, visto, presentido o escuchado, las habladurías lo abordan aunque no entiendan nada ni lo hayan corroborado. Se atreven con todo firmemente seguras de haberlo comprendido.

...no sólo desligan de la obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado.(138)

Esto creen ellas y, no obstante, resulta precisamente que su abrir es un cerrar. En efecto, ¿podrían las habladurías 'mantener patente el "ser en el mundo" en una comprensión articulada'? Antes al contrario, lo cubren y junto con él también quedan embozados los entes intramundanos.

Así pues, no se trata de que las habladurías y escribidurías incurrigan (de eso se encarga el 'ser en el mundo', pese a Heidegger). Tan sólo de que taponan las fuentes ontológicas del hombre, su existencia auténtica. Separan

de las primarias, originales y genuinas relaciones del "ser relativamente al mundo, al 'ser ahí con', al 'ser en' mismo" (139)

ser cabe los entes intramundanos'; y en Holzwege, p. 100, como idénticas al 'representar' cognoscitivo, el cual a su turno es una estéril agitación entitativa. Recordemos también que Heidegger repudia la ciencia(c.f. Apéndice, núm. 4)

†† No pasa de ser una presunción de derecho, pero no de hecho, la advertencia heideggeriana de que no se refieren las 'habladurías' a nada despectivo.

Esto es el constante desarraigo de las habladerías, constante porque según Heidegger jamás logra el hombre sustraerse a él por completo. La 'propiedad' de la existencia se conquista 'en él, por él y contra él'. Es pues -como buen existenciario- un estado permanente del hombre.

¿No se palpa en tamaña degeneración, no ya del lenguaje tomado como instrumento, sino del mismo logos en tanto que actividad y actitud humanas, un innegable trasfondo histórico? La presunta inmediatez de las habladerías ¿no es sólo válida para un estilo de vida fincado en varios tipos de enajenaciones? ¿No es superficialidad tan indecorosa un producto neto de la aciaga prehistoria en que todavía vivimos? El fenómeno de las habladerías nos rodea en efecto por doquier. Su manifestación culminante -asaz bochornosa- se deja sentir en los corrompidos medios periodísticos. No quiero referirme a los intrascendentes chismorreos de las secciones sociales, más bien a los comentarios de la vida nacional e internacional: con honrosas excepciones constituyen puras habladerías y, lo que es peor, desahogos francamente nocivos.

Mas no se incurra en ilusiones infundadas, Heidegger sólo arrostra y hace arrostrar las habladerías para mejor esquivarlas en el egoísta refugio del silencio.†

g) La avidez de novedades.

El 'estado de abierto' -verdad intrínseca del hombre- posee la luz natural gracias a la cual se 'ven' las cosas. En efecto, sin iluminación no hay intuición. Bien lo sabían los griegos, cuya mentalidad fotológica siempre ha alumbrado las espesuras del hombre.

Heidegger aprovecha la célebre tesis de Parménides que iguala el pensar con el ser para insistir en el carácter intuitivo de dicho pensar y filiar la tesis como progenitora de la filosofía occidental.

De modo semejante glosa -exagerando menos que con Parménides- la frase inicial del primer tratado ontológico de Aristóteles: 'en

† Sobre la relación de las apologías del silencio con ciertas tendencias doctrinarias, cf. Simone de Beauvoir, 'La pensée de droite, aujourd' hui', p.222, revista Les Temps Modernes, núm.114-115

el ser del hombre está está esencialmente insita la cura de ver', don de cura de ver traduce el verbo griego eidenai, de netos alcances visuales⁴. En fin recordando las exégesis agustiniana de la concupiscentia, halla que ésta es ante todo 'placer de los ojos',

por apropiarse también los demás sentidos, debido a una cierta similitud, la función de ver, cuando se trata de conocer, función en la que tienen la primacía los ojos.

La preponderancia del sentido de la vista y su extensión a un percibir espiritual tiene pues una larga tradición, la cual es corroborada diariamente por el hombre común. Este en efecto, tiende por naturaleza a verlo todo, no impelido por un elevado afán de saber o por una 'admirativa contemplación de los entes' (thaumazein, de los griegos),

...sino sólo para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. (140)

Persigue 'la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo' ignorando los alicientes de la contemplación, los cuales, por cierto, son puestos en la picota. Para Heidegger cualquier clase de ocio -y en especial, el contemplativo- es un intento de huir 'al mundo lejano y extraño'. Desde luego que lo dice con ironía. Mas ¿y el ocio creador del artista y el sabio no es un trabajo genuino, un 'negocio'? ¿Se podrá echar al cesto de la basura cualquier género de contemplación alegando que mediante ella se trata 'de quedar exento de sí mismo? Heidegger propugnará una mortal y mortífera contemplación preñada de finitud y angustia. Eso, al nivel de Sein und Zeit; después se dejará invadir por presuntos silencios y contemplaciones imposibles del Ser que redundan en muchas y elocuentísimas allocuciones.

Los afanes comunes de verlo todo coinciden con la contemplación -a veces, nada común- en el evasiónismo involuntario. Evadirse de los apremios inmediatos significa para Heidegger huir ante el riesgo

+ De donde la proyección lúmnico-intuitiva de eidós, idea.

de palpar la inanidad de las cosas y toparse consigo mismo. Por eso, el hombre común, el 'uno de tantos' procura no demorarse en las novedades que va descubriendo; así se disipa sin tregua y evita el facil encuentro. En rigor, siempre se halla en todas partes y en ninguna. Su falta de paradero es sistemática y sintomática. Ella constituye la avidez de novedades, la insana curiosidad (die Neugier), junto con el 'no demorarse' y la 'disipación'. El pascaliano divertissement, ya aludido en el capítulo sobre el 'uno de tantos', vuelve a aparecer adscrito, ahora, al fenómeno del 'ver' cotidiano. Pascal condenaba las diversiones como empeños irresponsables de rehuir la propia finitud. Heidegger presta oído a las ascéticas modulaciones de aquella voz de Port-Royal, dentro de los moldes de su pensamiento, no menos solemne y religioso, aunque sí extraño a cualquier tendencia confesional y casi siempre atento para no llamar a las cosas por sus nombres.

Sin embargo, se presenta realmente la avidez de novedades en la vida fácil y trivial de los buenos burqueses. ¡Qué vida tan agitada llevan! Los negocios, la familia, los compromisos sociales, los espectáculos de moda 'que se deben ver'. También hay las inquietudes culturales ¡no faltaba más!: exposiciones, libros, conciertos, conferencias, etc. Y, por si fuera poco, hay que estar al tanto de la situación internacional, que a veces se pone color de hormiga.

La avidez de novedades, con su 'no demorarse', su 'disipación' y 'falta de paradero', lleva de aquí para allá. Naturalmente que

las habladurías rigen también las vías de la avidez de novedades, diciendo lo que se debe tener leído y visto.

Ambas tendencias del hombre común se entrelazan y son inseparables.

La avidez de novedades, a la que nada le resulta cerrado, las habladurías, a las que nada les queda por comprender, se dan, es decir, dan al "ser ahí" que es así, la seguridad de una presuntamente auténtica "vida viva". (141)

Empero, ¿pueden presentarse tales fenómenos en los hombres del capitalismo que arrastran una existencia de oprobio y abyección?

Los miserables, los parias ¿no son los más? ¿No constituyen la nega

ción rotunda del rasero existencial que mediría con la misma vara a todos los hombres? Ante tamaña comprobación ¿sirve de algo la tesis heideggeriana sobre el carácter de los existencialistas? Si éstos no se relacionan con la historia ni se pueden verificar en ella, ¿para qué están? ¿Para conformar la existencia histórica sin mezclarse en absoluto con ella? Eso es. Y se debe a que son a priori, omnipotentes, casi casi como Dios.

h) La ambigüedad.

El término Zweideutigkeit ha sido traducida por Gaos como 'ambigüedad'. Conviene pues advertir que la ambigüité de que habla el existencialismo francés es cosa muy diferente.

Para Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, etc., la ambigüedad es oscilación, imposibilidad de fijar en definiciones esenciales y contornos inmutables las varias estructuras de la existencia humana.

La 'ambigüedad' heideggeriana se presenta primero como equivocidad y confusión semánticas, apogándose a la etimología de Zweideutigkeit:

Quando en el cotidiano "ser uno con otro" hace frente aquello que es accesible a todos y sobre lo que todos pueden decirlo todo, pronto ya no cabe decidir qué es lo abierto en un genuino comprender y lo que no. (142)

Esta ambigüedad sería la 'interpretación' común y corriente, mejor dicho, la mal interpretación habitual que desfigura las cosas involuntariamente y sin poner en peligro a uno.

Heidegger pinta, asimismo, la ambigüedad como disimulo y doblez, que también el término alemán encierra esta acepción, no sin insistir antes en el papel de las habladorías:

El otro es inmediatamente "ahí" en función de lo que se ha oído de él, de lo que se habla y sabe sobre él. En el "ser uno con otro" original se intercalan inmediatamente las habladorías. Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El "ser uno con otro" en el uno no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente com

pañía, sino un tenso, pero ambiguo acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del "uno para otro" actúa un "uno contra otro".(143)

Este aguafuerte magistral y conciso recuerda -¿qué duda cabe?- la frase atribuida a Hobbes: homo homini lupus. También la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo y los documentos inapreciables que han legado socialistas utópicos y científicos. Recuerda a la literatura que desde hace dos siglos viene trazando cuadros imborrables de la sordidez humana.

La desconfianza y la hipocresía, la hostilidad encubierta sitúan la acción 'ambigua' en el terreno de la historia social. El ser y la nada de Sartre describe prolijamente los aspectos psicológicos del conflicto incruento que corroe las entrañas de toda sociedad edificada sobre el lucro immoderado y sobre múltiples formas de separación. El párrafo de Heidegger citado arriba corrobora las dimensiones de los modernos antagonismos que ni siquiera se ocultan a quien como Heidegger vive alejado del mundanal ruido. Asimismo, confirma que es errónea la exégesis sartreana del Mitsein.⁺

i) La 'caída' o cotidianidad impropia.

El término 'caída' (Verfallen) 'no expresa ninguna valoración negativa' ni se refiere al estado de pecado que dicen ciertas ideas religiosas. Alude a la condición genérica e individual del hombre, en tanto éste resulta gobernado por las habladerías, la avidez de novedades y la ambigüedad.

Heidegger sabe curarse en salud, pero, ¿bastará una simple advertencia para despojar a las palabras de sus connotaciones admitidas? Si alguien -uno de tantos- llegara a sostener que la 'fealdad' designa el conjunto de movimientos involuntarios y no la 'calidad de feo'

+ L' image empirique qui symboliserait le mieux l' intuition heideggerienne n'est pas celle de la lutte, c'est celle de l'équipe (L'Etre et le Néant, p. 303)

¿sería creído sin más? Si se usa una palabra (a sabiendas de lo que significa) en un sentido diferente al suyo ¿no se filtra éste a pesar de todo?

La 'caída' presupone un término a quo y otro ad quem, los cuales son respectivamente: el ámbito de las posibilidades netamente humanas con sus perspectivas individualizadoras y el deshumanizador e impersonal 'uno de tantos' con la triple 'comprensión' cotidiana de las habladurías, la curiosidad y la doblez.

Aquí tropezamos con varias confusiones, pues si queda claro que la caída no es ante un obstáculo imprevisto ni tampoco de un lugar superior a otro inferior, no pasa lo mismo cuando se entra a la caracterización positiva del fenómeno. En efecto, se cae de un existenciarío a otro, mas ¿qué diferentes entre sí! El terreno de los posibles; y el constante pro-yectar, (de donde caemos) es un existenciarío que se pretende sin cualificación alguna. Por lo contrario, la tiranía de la mediocridad (meta de la caída) resulta algo muy concreto. Parece pues que hay una laguna entre ambos existenciaríos. Mas pronto la llena Heidegger, no sin incurrir en mayores contradicciones. El hombre, afirma, cae inmediatamente del 'poder-ser-sí-mismo propiamente' (eigentlichen Selbstseinkönnen). ¿No se confunde aquí la inmediatez cotidiana con la existencia auténtica ('propiedad') aún no discernida? Empero, la confusión mayor -que ha sido notada por algunos comentaristas sin darle ninguna importancia- está en la meta de la caída, en el verbo cosificador y entitativo del 'uno de tantos', al cual debiera atribuírsele en exclusiva la inmediatez cotidiana, es decir, el inicio multitudinario anterior a los dos modos de vida señalados por Heidegger: el inauténtico ('impropiedad') y el auténtico. Mas se procede sin reserva alguna a la identificación de lo cotidiano y lo impropio. En la página 203 de El ser y el tiempo se lee:

Lo que llamamos la "impropiedad" del "ser ahí"...resulta ahora determinado con más rigor mediante la exégesis de la caída... El "no ser el mismo"⁺funciona como posibilidad positiva

+ Heidegger se refiere a lo inauténtico como vida arrojada.

del ente que, "curándose de" esencialmente, se absorbe en un mundo.† Este "no ser" tiene que concebirse como la forma de ser inmediata del "ser ahí", la forma en la que éste se mantiene regularmente.

Por último, para que no quede lugar a dudas, ata en una sola expresión los fenómenos que al principio de su obra se postulaban perfectamente discernibles:

El "ser ahí" se derrumba de sí mismo en sí mismo, en la falta de base y el "no ser" de la cotidianidad impropia. (144)

Tenía que llegarse a tan lamentable confusión. La existencia cotidiana nunca fue inmediata. Relaciones y especificaciones mediaron como era natural, hasta convertirla en un específico muestrario de mediaciones, aun cuando éstas se pretendieran alógicas. Lo cotidiano y lo inauténtico resultan una y la misma cosa. Heidegger no supo mantener la independencia de ambos ni distinguir su especificidad. Y sobre todo damos fe de la tarea imposible de aprehender lo inmediato (en este caso, la vida inmediata) recurriendo a mediaciones con la sola condición de que sean antepredicativas. Lo inmediato para serlo tiene que carecer de mediación alguna, confundirse con la indeterminación y abstracción absolutas, con lo impredecible y simple, en fin, con el ser y la nada que son uno y lo mismo.

La caída se hace patente al través de la triple apertura diaria: habladurías, curiosidad y doblez. Sabemos ya que la caída no es ente ni algo entitativo. Es un 'estado de movimiento' (Bewogtheit). Heidegger busca y encuentra sus peculiaridades, diferenciándolas así de los existenciaricos que la revelan y a la vez multiplicando los fenómenos -o, por lo menos, sus nombres- sin necesidad.

Los rasgos distintivos de la caída son cuatro: tentación, aquejamiento, extrañamiento y autoconredo. El hombre se tienta a sí mismo a fin de 'caer' constantemente en la existencia común, porque ésta es de suyo tentadora. Como en la caída del Paraíso, hay aquí también de por medio la tentación y un tentador. El hombre 'caído' vive en quie
+¿aquí se alude a la cosificación.

tud, pero sólo porque se satisface con su propia condición, no porque cultive el tranquilo y reflexivo desasirse de las cosas.

Este aquietamiento en el ser impropio no tienta...a la inmovilidad e inactividad, sino que impulsa al desenfreo del "tráfago"!!! El aquietamiento tentador incromonta la caída.

Hegel enseñó que el hombre se pierde primero para después recuperarse, y no por vano entretenimiento, sino para desarrollar y enriquecer su esencia. Tal acontece en el proceso histórico, donde la tesis, anti-tesis y síntesis engendran el devenir sobre la base de negaciones sin cuento, siempre 'levantadas' y vueltas otra vez a negar. Que el ser del hombre se exteriorice alejándose de sí mismo es el extrañamiento (Entfremdung) hegeliano, en el fondo plenamente positivo, mientras que el de Heidegger demanda una tácita condena. Es un autoengaño involuntario que oculta al hombre su libre movilidad interna, su 'poder' susceptible de proyectarse en forma individualizadora. Empujándolo hacia la 'impropiedad' de la grey, en-ajena el ser del hombre, entendiendo éste según el leal saber y entender de Heidegger. Por cierto, que se consideran los autoanálisis, caracterologías y tipologías como meras manifestaciones teóricas del

extrañamiento, que cierra al "ser ahí" su propiedad y posibilidad. (145)

Debería llegar la caída a su punto culminante con 'el enredarse en sí mismo', pero no. Todavía se sigue caracterizándola, ahora como 'derrumbamiento' y 'torbellino' (las diferencias entre éste y el 'tráfago' podrían hacer las delicias de cualquier buen heideggeriano).

Aquí termina el análisis del hombre. Fué su faz la del hombre común, gregario, en consecuencia, su ser. De ahí, los intentos iniciales para persuadirnos de la comunidad humana de principio. Todo inútil. Se borra y disuelve la convivencia cada vez que se vuelven los ojos a su origen. La mirada intelectual sólo encuentra vanos fantasmas sin viabilidad alguna, abortos de estructuras reales. Tal

el 'ser en el mundo'.⁺

Por lo tanto se ve invalidada la convivencia heideggeriana, se queda en vivencia individual: la vivencia de una convivencia inextinguible...pero filosóficamente imposible. La convivencia debe explicarse, con todo y sus defectos, recurriendo al doble devenir (natural y social), cuyos miembros eminentes somos, lo que nos permite convivir sin previa anuencia de nuestra parte. Así se produce una comunidad de jure y de facto, por ello mismo inteligible, aunque incluya elementos irracionales. Aprehenderla, modelarla, perfeccionarla es oficio y beneficio del hombre; por consiguiente del filósofo también.⁺⁺

Erigir la comunidad sobre bases subjetivas y estructuras individuales es condenarla de antemano al desmoronamiento. La comunidad proviene del hombre, de cada hombre, efectivamente; pero el hombre proviene de la historia y a la vez obra sobre ella, ¡vamos!, la engendra. La historia forma parte del devenir que constituye nuestra primordial razón de ser.

Sin devenir y sin comunidad se queda Heidegger. No obstante, hay en él una existencia cotidiana e impropia descrita con lenguaje abstruso, aunque no exento de verdad. Esta mínima porción de verdad resulta de alcances netamente morales. La caída en el uno de tantos -amago constante- es juzgada de modo tácito en comparación con un estilo de vida más alto: la propiedad o existencia auténtica. En nombre de ésta, Heidegger abomina de la convivencia inmediata. Vanidad de vanidades, todo vanidad. Hay un temple ascético que informa el espíritu de sus análisis. Habrá ya quienes sospechen que se percibirá mejor en los capítulos concernientes a la

+ A estos fantasmas muchos otros filósofos los han echado a andar vistiéndoles el traje de sus propias ideas. Así en el caso de Sartre y los existencialistas franceses. Entre los pensadores de lengua hispana, Ortega y Gasset, así como sus seguidores de aquí y allá. Si estos filósofos aficionados a galvanizar cadáveres hubiesen confrontado mejor la urgencia de problemas mayores...Por fortuna, algunos de los antiguos exhumadores se enfren tan ya a realidades vivas.

++ 'Somos, en nuestra actividad de filósofos, funcionarios de la humanidad' (Husserl!).

existencia auténtica, donde hallaremos las ideas heideggerianas sobre la comunidad genuina (algunas por cierto, avanzadas aquí y allá a lo largo de su libro⁺).

Ahora bien, la caída y la insulsez arrebañada no tienen nada que ver con la miseria económica de los que producen directamente la riqueza. Se trata de una indigencia espiritual, sin vínculo alguno con el papel del hombre en la producción. Claro, Heidegger no es sociólogo. Mas hay una clase social que ostenta mejor que ninguna la embotada idiosincracia del uno de tantos: la clase parasitaria, cuya esfera a veces circunscribe, por desgracia, tantos posibles productores de bienes materiales o espirituales. ¿Será Heidegger un crítico del parasitismo y la trivialidad burgueses, por ende, un revolucionario à son insu? Lo sabremos al glosar el modelo de vida que nos propone.

CAPITULO 4

El ser del hombre y la angustia.

Las estructuras hasta aquí analizadas no son elementos aislados o partes separables. No pueden serlo, so pena de atentar contra su misma esencia. En tanto que constituyen el ser del hombre deben juzgarse no como piezas inertes y ajustables, sino como actitudes o conductas imbricadas entre sí, sólo discernibles en teoría, es decir, para el observador, pues mientras se viven actúan como un todo unitario. Su actuación es primordialmente orgánica y actualizada de por vida. No son seres 'ante los ojos' más o menos imprescindibles, sino existenciarlos vividos en todo momento, que en conjunto enfrentan al ser del hombre.

La exégesis "sintética" no puede consistir, por cada, en un recoger y juntar lo ganado hasta aquí. (146)

+ Cf., por ejemplo, supra, 3 C, sobre el 'procurar por' anticipativo liberador.

El todo es anterior a las partes. El comportamiento global precede a los parciales. El ser del hombre no es pues un compendio ni el resultado de una visión sinóptica. En tanto que estructura genérica engloba las particulares, pero en tanto que existencial tiene que hacerse patente como fenómeno simple y complejo a la vez. En tanto que estructura recibe un nombre especial, susceptible de formularse en términos aparentemente nuevos. En tanto que existencial-fenómeno será aprehendido mediante un 'conocimiento' extrarracional, directo e inmediato, incontrovertible.

El hombre no es un animal racional ni un animal que fabrica herramientas, sino algo mucho más anterior o primordial (en el sentir de Heidegger): es 'cura' (Sorge)*, palabra que debe entenderse en su acepción latina.

Un estado de ánimo no menos primordial (en el sentir de Heidegger) será la vía de acceso al abisal hondón humano: la angustia -metemorfoscada gracis a la ontología- abrirá por enigmático privilegio las intangibles puertas del ser del hombre.

Una breve comparación con el tratamiento kantiano de la totalidad. Para el filósofo de Königsberg, ésta no es concepto y sólo a medias conceptuable. Como categoría o idea regulativa es preconceptual. Para el ermitaño de la Selva Negra, 'la totalidad original del todo estructural del ser-ahí' no es concepto y sí indirectamente conceptuable sobre la base de una aprehensión emotiva directa.

Primero que nada, se debe distinguir la angustia 'propia' de la fisiológica. Naturalmente, ésta depende de aquélla, igual que los sentidos y la sensorialidad se explicaban por el 'encontrarse' y los oídos con su oír - por el 'comprender'. Tres aserciones que borran el organismo humano a fin de enaltecer la gloria de presuntos hechos 'espirituales'.

También separa la angustia del temor, no sin desechar cualquier hilo conductor que no sea el ontológico. Siguiéndolo, se llega

+ García Bacca traduce 'apuro'; los franceses: souci.

a soluciones fáciles. El temor ocurre ante cosas o hechos vulgares, es decir, cotidianos aun en su mayor o menor amenaza. Ontológicamente es pues un sentimiento nulo; no salva al hombre de ser 'uno de tantos'. Entitativos y tan poco salvadores como el temor son sus variantes: el espanto, el terror, el pavor, la timidez, la pusilanimidad, la medrosidad, la zozobra.⁺(147)

Por lo contrario, la angustia es el 'encontrarse fundamental' (Grundbefindlichkeit). Desde luego, no la angustia fisiológica, sino la que se suscita en los redaños metafísicos del hombre. ¿Qué cuales son éstos y cuál, por lo tanto, la diferencia entre la angustia normal y la de poderes ontológicos? Muy sencillo. Recordemos que la 'cura' se constituye con la ec-sistencia viva de los posibles de cada quien; con la facticidad del encontrarse lanzado aquí y por último con la caída en el seno de lo colectivo. La unidad indivisible de estos elementos entrañables, la 'cura', es la entraña metafísica del ser humano. De ella proviene la angustia 'propia' y a ella remite. Mientras que la manifestación vulgar y cotidiana de la angustia se queda en los escasamente ontológicos redaños corporales y espirituales. Debido a ello, se percibe su acercamiento a una forma de temor. Heidegger se reserva el derecho de considerar angustios^a la sensación de opresión y estrechez que levanta -contradicción nada dialéctica- de la caída. Entonces se arrostra

...la inhospitalidad que hay en el "ser ahí" en cuanto "ser en el mundo" yecto entregado en su ser a la responsabilidad de sí mismo.

Aquí se logra un tono patético muy seductor. El drama siempre atrae a las personas sensibles. Mas las apariencias engañan...y también los metafisiqueos. La 'inhospitalidad' se refiere al fáctico 'encontrarse' sin previo requerimiento. La 'responsabilidad' impele a la reflexión de problemas morales. Pero esto es antiheidegger:

+ A propósito de la zozobra: a Emilio Uranga -contagiado por no se sabe qué chifladura ontológica¹ le dió por voz en la zozobra nada menos que la naturaleza permanente del mexicano. Sus teorías zozobraron, aun cuando subsistan nuestras esperanzas en él.

riano. Quienes interpretan así debieran tenerlo en cuenta (de modo semejante se equivocan los ensayistas que equiparan el 'ser en el mundo' con la fórmula de Ortega: 'yo soy yo y mis circunstancias'). La 'responsabilidad' es la comprensión humana en vías de 'ser para la muerte'.

Empero, la angustia metafísica, tan encubrada, ostenta signos psicológicos. No sabe ante qué se produce. Sobreviene la total in determinación y falta de significatividad de lo que existe.

Por eso tampoco puede lo amenazador acerca de dentro de la cercanía desde una determinada dirección; es ya "ahí -y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que "angustia" y corta la respiración- y sin embargo, en ninguna parte. (148)

Se halla pues el hombre en la angustia heideggeriana ante una pura nada, la nada, precisamente, lo cual será la tesis de la ingeniosa conferencia titulada ¿Qué es la metafísica? +

Esa tesis ¿no está refutada con la de El ser y el tiempo, que ahora glosamos? Para que no chocase habría que identificar la nada y la 'cura', convirtiéndolas en meta única de la vía angustiosa. Si queremos ir en ayuda de Heidegger y atar los cabitos que sin empacho alguno deja sueltos, por lo que atañe a esta cuestión se puede hacer con fortuna, al principio. En efecto, la nada aparece en Sein und Zeit unida al 'mundo' (la nada pura (Nichts), pues hay derivaciones o nadas secundarias: Nichtheit y Nichtigkeit) (149). Se explica el emparejamiento por dos causas: 1a. La extrema formalización del 'mundo' reyna en la carencia de determinaciones, lo cual favorece la aproximación a la nada. 2a. La nada es 'meta-física' en acción, pues está más allá de los entes. 'Es' el no-ente, la 'trascendencia' que los pensadores religiosos atribuían a la divinidad. Tales son asimismo los rasgos del 'mundo' y así se hace posible igualarlo con la nada. Ahora bien, ¿no es el 'mundo' la entraña misma de la 'cura'? Sin la 'significatividad' de aquél

+ Cf. Apéndice, núm. 2.

¿tendría algún sentido el ser fáctico y co-sistente de la 'laura'? La 'cura' es el 'ahí' (el 'ser en') y el 'ser' (el 'mundo'). Es el 'ser ahí' cuya estructura preponderante recibe el nombre de 'ser en el mundo' (no quiero entrar en mayores averiguaciones, que el mismo Heidegger no hace, dado que resultarían negocio puramente intelectual, sin posibilidad alguna de comprobación).

Empero, si entre 'la clara noche de la angustia de la nada' (¿Qué es la Metafísica?) y la angustia que 'abre original y directamente el mundo como mundo' (El ser y el tiempo) puede encontrarse un acuerdo, no ocurre así en lo concerniente al 'objeto' de la angustia, según el desarrollo que alcanza en escritos posteriores de Heidegger. La confusión de la nada con el Ser y su hipótesis subsiguiente, mejor dicho, su prersonalización disfrazada,⁺ obliga a dividir la nada y el 'mundo'. Una sería la trascendencia desteologizada. Cada quien por su lado. Pero, ¿y la angustia? ¿Revelará dos trascendencias tan diferentes? Yo dudo que Heidegger quiera saber algo de su angustia pasada, y menos para asignarle un papel cognoscitivo respecto al 'ser-nada-personal', como otrora,⁺ La bienaventuranza -opuesta por completo a la angustia- parece que propicia en mucho mayor grado la anhelada 'verdad del ser'. Así, Heidegger entona ahora versícu-...
los dé paz y serenidad:

Bajo los altos abetos, entre los troncos
1. Cuando la joven luz de la aurora crece silenciosamente por
encima de las montañas...(150)

La angustia, hoy poco menos que abandonada por Heidegger en el desván de los trastos inservibles, 'puede emerger en las situaciones más inocuas'. No requiere

de la obscuridad en que es común sentirse más inhóspitadamente... aunque lo cierto es que (en ella) el mundo es aún y más impertinentemente "ahí". (151)

+ Cf. Apéndice, núms. 3, 8 y 9.

En la oscuridad, el 'mundo', es decir, la nada del hombre se palpa más y mejor. ¿Se referirá sólo a la oscuridad material? Porque en sentido figurado hay las tinieblas mentales y las de los días de luto, días aciagos, como aquéllos que motivaron la pregunta de Hoelderlin: '¿Para qué existen los poetas en horas de desdicha?' Por último, no es ningún azar que Heidegger mismo conceda que la angustia y el temor se han planteado

...siempre que adquirió la primacía el problema antropológico del ser del hombre relativamente a Dios y dirigieron el pensamiento fenómenos como la fe, el pecado, el amor, el arrepentimiento.(152)

De tal suerte, reconoce los alcances religiosos de la angustia metafísica, demostrados fehacientemente por Kierkegaard.

Por otra parte, no se ha meditado aún lo suficiente que la angustia es sufrimiento y el sufrimiento fracaso.+

No se conforma Heidegger con llamar 'cura' al ser del hombre. Tiene que duplicarla -por lo menos, conceptualmente- recurriendo a fórmulas enrevesadas. Esta es la que abarca en definitiva la esencia de la existencia:

"pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)".(153)

Si se analiza cada partícula no será difícil llegar al fondo de este lenguaje algebraico. El 'pre' alude al 'proyectar' ejercicio sin tregua por el 'comprender'. Se trata de una virtud anticipativa, bullente de futuro. Es que el hombre, 'ser de lejanías', vive más allá de sí mismo, empujado por sus posibilidades a trascenderse y a la vez impeliendo sus posibilidades. Este viaje constante hacia el futuro, llamado por Heidegger 'advenir', es la trascen-

+ 'Cuando se sufre, tácitamente se reconoce que hemos fracasado' (Sófocles, Antígona, verso 926).

gencia y la libertad heideggerianas. Veremos cómo se cualifican, más aún, cómo se animan gracias a la angustia, la nada y la muerte. Por ahora, sólo interrogamos: ¿dicha trascendencia no es hermana gemela de la de los buenos tiempos idealistas de Husserl? ¿No es una trascendencia en la insanencia? Merced al 'mundo' heideggeriano se volatiliza el devenir, cuya autonomía es la genuina trascendencia.

En el 'ya', que sigue al 'pre-ser-se', se percibe el lastre de una existencia no solicitada. De repente, está ya cada quien en el mundo, con su disposición afectiva y todo lo que ha sido antes de él.

Claro, semejantes perspectivas (proyectarse hacia la 'perfección' de su muerte) y el peso muerto de la existencia ponen en trance de huir al 'mundo' y perderse en él, que no en balde es el mundo enemigo del alma, según reza el catecismo. Tal fuga y perdicción involuntarias constituyen el 'ser cabe' de la 'cura'.

Heidegger supedita el comportamiento humano en su conjunto a la 'cura'. De ahí que sea imposible confundir ésta con ningún fenómeno volitivo, deseo, inclinación o impulso. Por ende, resulta inapropiado traducir Sorge como 'preocupación' o 'cuidado', según hacen los franceses. Ahora que con la doctrina de la anterioridad de la 'cura' se vuelve al viejo tema del apriorismo formalista. En efecto, para entender la 'cura' se hace abstracción de actitudes y conductas. Sin embargo, ¿qué sentido tiene llegar a cualquier esencia -en este caso, a la esencia del hombre- separándola de su fenómeno respectivo, en este caso: los comportamientos reas? Cuando Heidegger efectúa la separación ¿no se interpone entre él y la verdad el antiguo fantasma del esencialismo? Sólo el respeto al enlace del fenómeno y la esencia produce el contacto con la verdad.

Heidegger busca la verificación de la exégesis existencial del "ser ahí" como cura por la autointerpretación preontológica del "ser ahí" (cf. El ser y el tiempo, § 42). Verificar es comprobar. El movimiento natural de la inteligencia aprehensiva tiende a la com

probación. Mas ¿dónde presume encontrarla Heidegger? ¿Comprobará la 'cura' yendo a la historia o a la vida social? Eso sería aceptar la 'caída', caer estrepitosamente de las alturas de su esencialismo. De modo que recurre para probar su tesis a la fábula 220 de Higino y a un párrafo de la epístola última de Séneca. Pero ¿caso es lícito 'probar' la propia teoría con otra, menesterosa a su vez de prueba? ¿Desde cuándo la literatura -por antigua que sea- invalida o refrenda la filosofía?+ En la vida como en el pensamiento, la autoridad soberana es el hecho. Sólo es dable arremeter contra los hechos para mejorarlos y sustituirlos por otros superiores. Es fútil y nocivo ignorarlos o desdenarlos.

No hay tal 'verificación' de la 'cura', pues de haberse emprendido se tendría:

2º Que la ec-sistencia o ámbito de potencialidades de cada quien resulta una mera abstracción y reducción a pequeña escala del 'jugarse el ser' genuino y del 'proyectar' eficiente palpables en la evolución social. El 'comprender' y su séquito obligado aparece como un producto neto de la praxis histórica, matriz y seno de la esencia humana. Negarlo sería decretar la autosuficiencia del individuo o de sus pensamientos.

2º Que la facticidad es conciencia de facticidad, así como el 'encontrarse', ambos supeditados, por ende, a la posición del filósofo ante el devenir y la historia.

3º Que la 'cotidianidad impropia' (caída en el uno) es un fenómeno histórico, hoy sin duda acentuado en su crudeza negativa. Cabe arrostrarlo con la denuncia y la crítica implacables. No se encara el fenómeno en las actitudes de plácida conformidad e inconsciencia. Simplemente, se forma parte de él.

+ La presunta investigación del mexicano y lo mexicano -tal como la practicaron algunos compañeros míos de generación y otros escritores- invocaba, no el refrendo de los hechos, sino el de la literatura. Y cuando remitía a hechos, ~~eran~~ eran de poca monta.

Espero, la actitud de arrostrarlo proviene de posiciones diversas y se manifiesta en un lenguaje distinto en el fondo, aunque idéntico en apariencia. Heidegger se encara a la aurea mediocritas sin sospechar en ella posibilidades de redención ni menos las virtudes germinativas del alma popular. Entrever al pueblo bajo el estancamiento pequeñoburgués es una empresa tan inasequible a Heidegger como a Kierkegaard, Nietzsche, Spengler, Scheler, Pareto, Ortega, etc. A todos ellos los mueve una concepción pseudoaristocrática de la historia. Desprecian a la pequeña burguesía porque abominan del pueblo en general. No le reprochan su desarraigo del pueblo si no la falta de aristas para escalar las cumbres de la vida social. Las capas medias y humildes de la población son la masa que la élite dirigente toma en sus manos con el fin de imprimirle una forma, precisamente el cuño que a la élite le plugue. La 'revolución' de los managers de que habla Burnham (no sé ni por qué me atrevo a citar) es la consecuencia explicable de las ideas sobre el papel primordial de las minorías y la nulidad del pueblo. Mas ¡ay de los sociólogos e historiadores que de 1917 para acá ignoren los trascendentes movimientos de masas, su actuación como pueblo consciente!

Resta la cuestión decisiva de la esencia del hombre. La esencia es la diferencia específica actuante, el elemento diferenciador. Y ¿qué es lo que distingue la naturaleza humana de la animal? El proceso histórico desatado por la misma acción del hombre. Ante este rasgo distintivo cualquier otro pasa a segundo término. Nuestra técnica, nuestro modo de vida, nuestras revoluciones, nuestras ciudades, nuestros campos agrícolas, nuestros monumentos culturales son la historia incontrovertible, la praxis incesante. Todo cambia, menos el movimiento. La acción es la esencia del hombre. La acción planeada, no inconsciente. El trabajo, que decía Hegel. Sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Por eso, cada época decide en última instancia qué es el hombre. De donde se sigue que importa poco su esencia o ser abstracto, si las tipificaciones concretas (y va-

riables, dentro de ciertos límites). De donde se sigue que está condenada al mero desahogo situacional la filosofía presuntamente historicista-existencial, y sin embargo, desdénosa de la historia. Así es como atiende a

...la exigencia justificada... de que la filosofía tenga por tema lo "a priori" y no "los hechos empíricos" en cuanto tales. (154)

Así es como se desemboca en la verborrea intrascendente de un logos esterilizado, a fuer de rehuir aquello que lo puede fecundar; se cultiva la patética egolatría de los sentimientos, en fin, se enajena la propia y posible plenitud, el rigor y la mansedumbre infinitos de la vida.

SEGUNDA PARTE

EL TODO HUMANO.

La Sección Primera de El ser y el tiempo está dedicada al análisis del hombre. Examina por separado aquellas estructuras que en el sentir heideggeriano se presentan unidas constituyendo la naturaleza humana. La Segunda Sección versa sobre la síntesis, unidad primitiva o 'ser total' del hombre. No se obtiene recomponiendo fragmentos o armando piezas, pues el ser humano no es un compositum, según pregona la escolástica, sino un totum. El existencialismo considera al hombre como unidad estructural (¿el concepto de Gestalt ontologizado?) y no como intrincada maquinaria.

Ahora bien, ¿no la angustia ponía precisamente ante 'la totalidad original del todo estructural del ser-ahí'? Entonces, ¿por qué plantea ahora Heidegger la cuestión del todo humano y la desarrolla ocupando la segunda mitad de Sein und Zeit? Me atrevo a ofrecer la siguiente interpretación, ya que el texto resulta insatisfactorio: el todo está ya en la 'cura', es decir, en la ec-sistencia, la facticidad y la caída. La sintética existencial (‘ser para la muerte’, ‘propiedad’, temporalidad) sería un último análisis o de-

se involucre de estructuras latentes en la 'cura'.

De otra suerte, ¿adónde podría conducirnos entender el problema del todo humano en función de captar

...a este ente desde su "principio" hasta su "fin"? (155)

No importa que el principio del hombre sea el nacimiento y su fin la muerte. Ambas situaciones son interpretadas habitualmente como inicio y términos reales, como fronteras o toques materiales. Se aproximan a la idea de cualquier comienzo y cualquier fin: v. gr., el comienzo de una carretera y su consiguiente fin.

Confundir el todo con la visión sinóptica del principio y el término equivale a cosificar al hombre. El fin no es la raya de la que nadie pasa, ni lo que llega al hombre desde el exterior para completar el ciclo de la vida. Dentro del heideggerismo, concurre el fin a la integración del todo humano como finante, como moribundez de por vida, hasta que llega su término.

El fin es entonces experiencia de la finitud,

...un tomar por anticipado existencialmente el "ser ahí" total, o sea, la posibilidad de existir como "poder ser" total. (156)

Ello significa que la totalidad efectiva del hombre está reñida con su existencia, en tanto que el fin genuino acaba con la experiencia de la finitud. En rigor, no hay 'todo humano' actualizado, pues su actualización marca el término de nuestro días. Cada hombre es una 'totalidad destotalizada' (Sartre). Yo diría: parece que estas ideas propugnan por una autototalización imposible, porque cuando se logra es a costa de la vida misma. De ser necesario el todo y aspirar a él cada quien, se viviría como una 'pasión inútil' (Sartre). O mejor, se desviviría el hombre por una pasión inútil. No creemos que tenga otro sentido el planteamiento heideggeriano del 'ser ahí total'. ¿Será también aplicable a las pretensas vías totalizantes, concretamente, a la experiencia de la finitud? Veamos ésta y sus peculiaridades más de cerca.

CAPITULO 5

La finitud.

El párrafo 39 de Kant y el problema de la metafísica principia así:

¿Cómo ha de preguntarse por la finitud en el hombre? ¿Se trata de un problema serio? ¿Acaso no se hace patente la finitud del hombre milos de veces en todas partes y en todo tiempo?

Se hace patente en las muchas imperfecciones humanas. Pero la esencia no se obtiene acumulando datos. Este es un principio fenomenológico-existencialista relacionado con la presunta vigencia de lo a priori. 'Y aun si lo imposible fuera posible o sea, si se demostrara racionalmente que el hombre es un ser creado', escribe Heidegger,⁺ tampoco se aclararía la esencia de la finitud, ni menos que constituye la naturaleza fundamental del ser del hombre'.

La búsqueda de dicha esencia es el propósito de la interpretación heideggeriana de la Crítica de la razón pura ('Estética trascendental'). A su vez, dicha búsqueda debería

...demostrar hasta qué grado el problema de la finitud en el hombre,⁺⁺ y las investigaciones ya señaladas, tienen que ver necesariamente con la solución de la pregunta por el ser.(157)

Heidegger encuentra que la finitud es la trascendencia, que a su turno se explica mediante la 'sensibilidad'⁺⁺⁺. Esta es 'imaginación' y en última instancia 'temporalidad'. ¿Será pues ésta la que nos entregue el secreto de los secretos, la que nos empuje a lo que Kant llamaba metafísica de la metafísica?

Por lo pronto, también se dice que la comprensión del ser

...es la esencia íntima de la finitud.(158)

+ No creo que actualmente Heidegger abogase por la racionalidad de la creaturidad, pero sí ha desarrollado el sentimiento de ésta -respecto al Ser- en forma paralela a un espíritu religioso antes larvado.

++ Se corrobora de nueva cuenta que el ser-ahí es el hombre.

+++ Heidegger hace una distinción muy idealista entre 'sensibilidad' y 'sensorialidad' (cf. Kant y el problema de la metafísica, p. 127, ed.ci.v.).

Pero hay la comprensión preconceptual del ser en general y la comprensión proyectiva del propio y personal ser humano que se manifiesta en la existencia auténtica y la inauténtica. Este 'comprender' es la 'finitud esencialmente existente'. ¿A él se debe entonces apelar?+ Pensamos que sí, en tanto que es el meollo de la 'cura'.
Mas

...la cura es "ser relativamente a la muerte".(159)

Por lo tanto, la finitud será la angustiadora 'nada del mundo' experimentada en la muerte constante del vivir. ¿Se totalizará así nuestra vida aun antes de morir?

CAPITULO 6

La muerte.

Lo que primero se plantea Heidegger es 'la posibilidad de experimentar la muerte de los otros'(cf.§47). La experiencia o vivencia es intransferible; se imagina entonces que sólo se puede atestiguar -y no experimentar- la muerte de los demás. Por lo mismo, el fenómeno de la muerte queda considerado no como hecho fisiológico objetivo y sí como motivo de experiencia personal. Son dos actitudes que caban ante la muerte: una, la científica, la juzga como una incógnita susceptible de despejarse -¿quién sabe?- algún día; la otra actitud desdeña el hecho y su investigación pensando que 'nadie puede tomarle a otro su morir' y que esto es lo que importa.

Para Heidegger, los que no asumen su morir inevitable incurren en el error de creer que la muerte les llegará como a todos. Esta actitud impersonal e impropia descansa

+ Cuando Heidegger resuelve que el ser en general es la nada(cf. Apéndice, núm. 3) ¿no lo impregna de finitud humana? ¿O será que pone en marcha la via negationis et eminentiae y el 'ser-nada-personal' de los místicos? (cf. Apéndice, núm.9).

...en un supuesto del que puede mostrarse que desconoce totalmente la forma de ser del "ser ahí". Este supuesto estriba en pensar que un "ser ahí" puede sustituirse a capricho por otro, de tal manera que lo que resulta inexperimentable en el peculiar "ser ahí" sería accesible en el ajeno.
(160)

¿Asimila a esta actitud la del científico que escudriña y combate la muerte? La descripción del morir como uno de tantos hace pensar que tal asimilación añadiría a la ciencia -dentro del contexto heideggeriano- un nuevo motivo de culpa.

De modo que Heidegger inpele a vivir la muerte. ¿No es un contrasentido? No para quien como él recusa la significación fisiológica de la muerte a fin de existencializarla.

'Muero porque no muero': he aquí la vivencia de la muerte que por diferentes razones a las del místico español importa a Heidegger. Aborda el tema desde un punto de vista metódico, en función de la totalidad requerida. El hombre heideggeriano se define por la ec-sistencia. Es lo que no es y no es lo que es. Al comprenderse y proyectarse, se trasciende de continuo. Está siempre más allá de sí mismo. Por eso, Heidegger afirma:

Al "ser ahí" es inherente, mientras es, un "aún no" que él será-"lo que falta" constantemente.(161)

¿No se colige la imposibilidad de tenerse como un todo? Mas entonces quedaría desmembrada la naturaleza humana. Estamos sin duda ante una argucia: al hombre no le puede faltar algo para completar su ser, pues ello acarrearía una búsqueda de la pieza necesaria, lo cual es inconcebible. El hombre no es ningún mecanismo, suma de partes o mixtura. Con habilidad de leguleyo Heidegger acuerda un 'no procede', por lo que nos venimos a dar cuenta que su 'sentido problemático' estriba fundamentalmente en la instauración de falsas demandas que él mismo anula con toda gentileza. Es la 'problematicidad' típica del formalismo, la cual contiene sin embargo muchas enseñanzas.

La muerte no redondea el ser como el madurar la fruta, aun

cuando haya ciertas analogías que ha expresado también Rilke, poeta metafísico del gusto de Heidegger. 'Con la madurez llega a su plenitud la fruta', adquiere sus posibilidades específicas. Estas, en cambio, son arrobadas por la muerte. El hombre llega al término de sus días sin haber alcanzado la plenitud o caduco y consunto. O antes o después de tiempo. No es la muerte la conclusión esperada, el último compás de una sinfonía bien desenvuelta. Pero tampoco es la irrupción absurda, cosificante, que dice Sartre⁺; no algo exterior y mortífero, sino la mortal pulpa de la existencia que a sí misma se devora. El hombre se come a sí mismo. Gracias al tiempo es autoantropófago.

Con la muerte es inminente para el "ser ahí" él mismo en su "poder ser" más peculiar. (162)

Este adentrarse del morir en el vivir, mejor dicho, su íntima fusión es sentida en la angustia, la cual no se debe 'confundir con el temor de vivir' o con 'un sentimiento cualquiera y accidental de "debilidad" del individuo...'. La angustia revela la 'cura', la muerte, la nada, el 'mundo', que en el fondo son una sola entidad: el hombre mismo. Inclusive, llega a identificarse con aquello que revela:

(163)

El "ser relativamente a la muerte" es en esencia angustia.

La vivencia angustiosa es el acceso a la muerte y la muerte misma: el hombre muere de continuo desde que nace. Ahora estamos ya preparados para caracterizar a la muerte en forma menos patética y más lógica:

...la muerte en cuanto fin del "ser ahí" es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irracionable, del "ser ahí". (164)

En el ámbito de lo 'ante los ojos' y lo 'a la mano', algo posible es algo realizable. Dentro del dominio existencial, los 'po

+ Para Sartre, la muerte ocurre siempre antes de tiempo, sólo es prematura. Esta su terrible inoportunidad la convierte en algo monstruoso y absurdo. Es el muro que se interpone infranqueable a nuestro paso.

sibles¹ heideggerianos son ante todo virtudes proyectivas, la dinámica global e historiable del hombre, su propio ser futurizado sin tregua hasta el momento de la muerte. Y si la muerte pertenece al campo de los posibles no es un límite final sino el ser moribundo que dese el nacimiento angustia al hombre.⁺ Cuando sobreviene como hecho fisiológico deja de existir el 'ser relativamente a la muerte'.

De todas las incontables posibilidades del hombre ninguna tan suya como la muerte. A esto alude Heidegger cuando habla de 'la posibilidad más peculiar o propia' (eigen). Ello significa que es humana y humanizante por excelencia. La causa de esto se verá después.

El segundo rasgo de la muerte no se aclara. Al pretender explicarlo como rompimiento en el ser-ahí de todas las referencias a otro ser-ahí (165) se diría que la posibilidad irreferente es más bien la falta de posibilidad, o sea, la desaparición (muerte fisiológica y no 'ser relativamente a la muerte'), ya que según Heidegger las relaciones genuinamente humanas se inspiran en el 'ser relativamente a la muerte' asumido por entero en la angustia.

Respecto a lo irrebasable, esta caracterización lo dice todo:

La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del "ser ahí". (166)

La certidumbre de la muerte se funda en la verdad viviente o 'estado de abierto'. Por lo tanto, no es apodíctica al no ser teórica. Es certeza viva, empírica, posible a cada instante, en suma, indeterminada. (167)

Vivir este angustioso 'ser relativamente a la muerte', desvivir en él es

...tomar por anticipado existencialmente el "ser ahí" total...

+ Heidegger no trata del 'ser relativamente a la muerte' y la angustia en el niño porque eso sería rebajar la ontología. Pero cabría preguntarse: ¿hay angustia metafísica durante la infancia?

Para Heidegger esto es la perfección humana, la práctica decisiva y decidida del viejo precepto: ¡Llega a ser lo que eres!, o sea, la fidelidad consigo mismo.⁺

A. Das actitudes ante la muerte.

¿Debe tomarse lo anterior como una mera caracterización de la muerte fiel y respetuosa? ¿Se ha rendido acatamiento a la 'cosa misma', según recomienda la fenomenología? No lo creemos: aquí ha intervenido el 'círculo del comprender' y se ha impuesto -contra la voluntad del filósofo- la mediación de una actitud ante la muerte. ¿Cuál actitud? Naturalmente, la que se descubre en la existencia auténtica. Mas primero veamos la actitud cotidiana ante la muerte.

La condición gregaria, anónima o irresponsable del 'uno de tantos' determina la actitud cotidiana ante la muerte. Se habla de la muerte.

...como de un "caso" que tiene lugar constantemente. Lo da por algo siempre ya real y así esboza el carácter de posibilidad y a una con éste las correspondientes notas de la irreflexión y la irremediabilidad.(168)

La vida diaria viola la definición heideggeriana de la muerte, lo cual es uno de los abundantes ejemplos de que si de veras es inmediata la cotidianidad Heidegger la mediatiza sistemáticamente. niegan la inmediatez, o bien, la inmediatez niega sus pesquisas. Sus pesquisas existenciales. De todos modos, hay una contradicción muy dialéctica, pero nada fenomenológica. El 'ser relativamente a la muerte' no existe para el hombre inauténtico. No comprende la muerte como suya, como la más posible de sus posibilidades. Ignora que es intransferible propiedad, tan propia que es su propio yo.

Esto le reprocha Heidegger al pobre 'uno de tantos', ¿Cómo salir de ser nadie si desconoce su capital: la muerte singularizado-

+ Sobre los alcances y la historia de este precepto, cf. Leo Spitzer, 'Soy quien soy', Nueva Revista de Filología Hispánica, año I, núm. 2, México.

ra? ¿Si no deja brotar el demudo de la angustia ante la muerte? Carece, por lo tanto, de posibilidades, se cosifica. Ofusca la irreferencia de la muerte, de donde se colige que Heidegger entienda por 'irreferencia' la mortal singularización (cf. p. 302). Asimismo, tiende el mísero ignorante de la muerte a rebasarla. ¿Haciéndose inmortal? No, simplemente transfiriéndola a todos y a nadie. La despoja de su angustiosa certidumbre. La vuelve inofensiva. Una (cómoda indiferencia', sólo a veces interrumpida por miedos pasajeros, convierte a la muerte en episodio natural. Deja de ser posible a cada instante (indeterminada), pues el 'uno' pone

...por delante de ella todas aquellas urgencias y posibilidades de la inmediata vida cotidiana que puede abarcar con la vista. (169)

Si la diaria caída en la falta de muerte -falta repetida- contribuye al cuadro ominoso que Heidegger ha trazado del hombre inauténtico, la actitud contraria habrá de enseñarnos la vía de la autenticidad. No se trata de suplantar la alegre despreocupación del 'uno de tantos' con un ininterrumpido emento mori, pues tal cavilación sólo debilita la posibilidad de la muerte 'queriendo disponer de ella al calcularla'. Para que en efecto haya 'ser relativamente a la muerte'

...ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna en cuanto posibilidad, ha de desarrollársela en cuanto posibilidad, y en el conducirse relativamente a ella ha de aguantársela en cuanto posibilidad. (170)

Eso se consigue adelantándose 'al desierto de la muerte' (San Juan de la Cruz), 'adelantándose a la posibilidad' (Vorlaufen in die Möglichkeit), haciendo que la vida discorra en curso pre-cursor (Vor-laufen) de la muerte. Este Vorlaufen -que el doctor Geas traduce 'correr al encuentro'- rescata al ser humano de la perdición colectiva. Marca, por consiguiente, el tránsito a la existencia

propia. ¿Y qué significa sino que al fin se adueña el hombre de su ser y que su ser es no-ser? La muerte es el principio ontológico supremo. Ontológico porque en el 'correr al encuentro' impregna nuestro ser de no-ser, y acaso en tanta finitud aparezca la infinitud del Ser. Asimismo, es principio supremo porque otorga la individuación, permitiendo asumir el ser, levantarlo y salvarlo de la común y general caída.⁺ Los pormenores de tal salvación entregan la 'perfección' del hombre auténtico, el cual representa la versión heideggeriana del Sabio (paradigma viviente para los antiguos). Por lo pronto, Heidegger adelanta algunos pormenores:

1.- Todo se vuelve nádería cuando el individuo corre al encuentro de la muerte. El mundo en torno (personas, enseros) fracasa y se rehusa (*versagt*) a seguir siendo inmediato y cotidiano.

2.- La irreferencia mortal no sólo separa del 'uno de tantos'; con ascetis y estoicismo propicia el desprendimiento de los bienes terrenales.⁺⁺ Jerarquiza las posibilidades humanas en función de la irrebalsable. Hace al hombre demasiado viejo para conseguir el triunfo, según frase de Nietzsche citada por Heidegger.

3.- Se conoce a los demás como son. Se los comprende. No hay interferencia alguna con sus posibilidades. El trato ajeno se desenajena. Se avizoran los proyectos de los demás. Son ya nuestros semejantes porque saben -aunque ellos no lo sepan- que ningún proyecto supera al mortal. El fin se anticipa y comparte. No puede existir empeño alguno en dominar a los demás. Su libertad es la nuestra: la genuina -según Heidegger- del convivir en función de la muerte, bajo el signo mortal. El 'correr al encuentro' proporciona al hombre

+ 'La muerte no se limita a "pertener" indiferentemente al "ser ahí" peculiar, sino que reivindica a éste en lo que tiene de singular. Lo irreferente de la muerte comprendido en el "correr al encuentro" singulariza al "ser ahí" en sí mismo.' (El ser y el tiempo, p.302)

++ 'El "correr al encuentro" abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso.' (El ser y el tiempo, p.303)

...la posibilidad...de ser él mismo, pero el mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia. (171)

Tan libérrima conclusión va precedida de las respectivas premisas condenatorias. Cuando en un arrebató lírico Heidegger encuentra la 'apasionada Libertad en Función de la Muerte' es porque antes ha enjuiciado drásticamente al hombre inauténtico que disfrutando la angustia -esencia de la muerte- bajo la máscara de un simple 'temor ante un accidente que se acerca',⁺la hace pagar

...por flaqueza de que no debo saber un "ser ahí" seguro de sí o "debido" con arruglo al tácito decreto del uno es la indiferente tranquilidad frente al "hecho" de que uno morirá.(172)

De acuerdo con esto, la actitud ante la muerte preconizada por las mejores tradiciones morales esconde una mera 'cobardía ante la angustia', o sea, un comportamiento inauténtico. ¿No ocurrirá igual con la postura del investigador que escudriña las causas de la muerte a fin de eliminarlas? Se cuelga el mismo rótulo que dice 'actitud impropia' a la sínóresis de los grandes moralistas, a la consideración científica del fenómeno, y desde luego, al vulgar y difundido temor a la muerte. Todo metido en el mismo saco. En el otro extremo está la conducta mortal auténtica, que no es sino la actualización (el 'ser relativamente a la muerte') de la idea heideggeriana de la muerte; hay parti pris en lo que debiera ser la descripción pura (fenomenológica) del fenómeno de la muerte. Por eso incluye en forma ostensible la modalidad de la 'existencia propia'.

Y después de la muerte ¿vienen las 'postrimerías'? ¿o su ne-
⁺Para Sartre, en cambio, tiene la muerte este carácter contingente o accidental, en relación con la vida humana. Según Heidegger, la muerte no dejaría de ser patrimonio consustancial al hombre ni aun en el caso de que los progresos de la medicina y la biología llegaran a vencerla. Mejor dicho, Heidegger da por sentada la imposibilidad de que esto ocurra, lo cual en la era atómica que apenas se inicia es ciertamente asegurar demasiado.

gación radical por Heidegger? La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad. ¿No significa esto prescindir de las 'postrimerías'? Con mucha cautela Heidegger se cura en salud:

El hecho de definir la muerte como "fin" del "ser ahí", es decir, del "ser en el mundo", no hace recaer ninguna decisión óntica sobre la cuestión de si es posible "después de la muerte" otro ser, superior o inferior, de si el "ser ahí" "sobrevive" o incluso, "perdurando", es "inmortal".

(173)

No se explica en modo alguno cuña tan atentatoria de la muerte consustancial. Ahora que quizás ande de por medio el hambre de inmortalidad, que no es en el fondo sino miedo a morirse del todo. Y probablemente pensar en el Ser equivale a un conjuro mágico para realizar las 'postrimerías'.

CAPITULO 7

De la conciencia moral a la temporalidad.

En la fuga y el correr al encuentro de la muerte -privativos del existir inauténtico y auténtico, respectivamente- se atuvo el ontólogo, según su propia declaración, al examen de las actitudes mortales, es decir, del proyectarse o no sobre la última y primerísima posibilidad humana. Acerca de este carácter de la muerte, Heidegger no duda. Pero en cambio aparecen sus escrúpulos tan formalistas -de Herr Professor- con motivo de la actitud mortal totalizadora. Al distinguirla de los comportamientos suicidas -ocasionales o sistemáticos- hay que buscar, no su innegable lógica interna, sino su vigencia comprobatoria, 'la atestiguación, por el ser-ahí mismo, de un poder-ser propio'. En esa forma, el ser en función de la muerte -hasta aquí sólo 'existencialmente posible'- no podrá seguir siendo considerado como 'una exigencia fantástica'.(174)

El hombre tiene que mostrarse a sí mismo su posible autenticidad, la vía para salvarse de la perdición colectiva y aprehenderse

íntegramente. Ello se logra mediante la conciencia moral (Gewissen, pues Bewusstsein equivale a conciencia psicológica), la cual

...sólo "es" en la forma de ser del "ser ahí"...(175)

y cuyo análisis descubre en su entraña misma una 'vocación', es decir, la voz de la conciencia.

...la vocación no "dice" nada de que quepa hablar y hablar; no da cuenta alguna de acontecimientos.(176)

Es un modo del 'habla' y como tal se puede manifestar y se manifiesta sin necesidad de palabras o soliloquios internos. Viene de mí y sin embargo sobre mí; sin que se la espere y hasta contra la propia voluntad. No es pues el resultado de ningún plan o el producto de recordamientos específicos. Su muda voz se confunde con la angustia. Prestándole atención -esto es, angustiándose- el hombre reconoce que está en deuda consigo mismo y siente el deber de asumir sus responsabilidades existenciales. El llamado angustioso parte del uno de tantos y de las posibilidades caídas. Es una tática exhortación a saldar la deuda ontológica eligiendo el existir propio, recuperando las posibilidades netamente humanas, todo en batalla ininterrumpida contra las tentaciones del hombre-masa. Es una invitación a la muerte, a morir de por vida a fin de salvarse aquende y acaso también allende la historia. En fin, comprender la vocación es elegir, no la conciencia moral, que en cuanto tal no puede ser elegida, sino el querer tener conciencia y soportar la angustia.

En rigor la deuda del hombre consigo mismo es insoluble. No la puede saldar y cruzarse de brazos tranquilamente. No llega a constituir nunca un haber favorable de una vez por todas. Siempre se debe; y se juega el ser y no se acaba de pagar. ¿Tan sólo porque lo inauténtico seduce y atrae permanentemente? ¿Porque lo auténtico -que es para Heidegger la libertad- no es un objeto que se atrape y se ponga a buen recaudo? La deuda es culpa y falta irre-

mediable (Schuld) ya que el hombre puede dar razón de las cosas, pero no de su propio poder. Su trascendencia libra el peso muerto de los entes, fundamenta, mundaniza. Mas ¿quién responde de ella sino la misma trascendencia? El hombre se encuentra en 'estado de yec--to' de cara al existir. No lo pidió y aquí está, impregnado de sin razón y nihilidad, condenado a no ser dueño de su peculio mismo. Es el fundamento abisal (Abgrund) del fundamento (Grund). Según Heidegger

...este esencial "ser deudor" es con igual originalidad la condición existencial de posibilidad del bien y el mal "moral", es decir, de la moralidad en general y de las formas de la misma fácticamente posibles. No puede definirse el "ser deudor" original por medio de la moralidad, porque ésta lo presupone ya para darse ella misma. (177)

Ya tenemos al hombre convertido en deudor insolvente de sí mismo, lo cual origina la moral en tanto que ésta se refiere al 'deber' y no al 'haber'. Sin embargo el indicativo ontológico fundamenta el imperativo ético. Si el hombre fuera un plenum entitativo no habría margen para obligación alguna ni propósito enaltecedores. Sería un hecho concluso y no un hacerse.

Empero, hay otros muchos entes tampoco hartos de sí mismos, sujetos por consiguiente a evolución y no obstante carentes de moral, esto es, ajenos al perfeccionamiento. Heidegger explicaría que no ec-sisten, en consecuencia, son extraños a la nada y a la conciencia.

Explicación insatisfactoria, pues habría que contestar más bien a la pregunta: ¿por qué hay seres conscientes y responsables, es decir, creadores de historia, y otros que no lo son? Para responder es indispensable la pesquisa del devenir natural y social, empresa destinada a las ciencias más que a la filosofía.

Por otra parte, la insuficiencia humana da origen a la ética larvada de El ser y el tiempo, engendra la normatividad medio oculta entre los pliegues de descripciones aparentemente inofensivas.

Ya Sartre y De Waelens se han referido a ello. Heidegger previene durante el curso de su exposición y en obras posteriores acerca de posibles interpretaciones morales del existir auténtico. Porque en efecto, si en las páginas sobre el uno de tantos hay la reprobación tácita de una forma mala de vida la contrapartida del existir auténtico delata la concepción heideggeriana del bien moral.

El 'estado de resuelto' -que es 'el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser-deudor', o sea, el 'estado de abierto' plenamente asumido⁺, la verdad verificada-constituye en unión del correr-al-encuentro la conciencia moral actualizada. Heidegger reconoce, en el último aparte del § 62, que propone un 'ideal fáctico' a la humanidad. Lo llama 'ideal' porque en cuanto encarnación del bien es un paradigma formativo. Y en aparente contradicción dice que es 'fáctico' en su afán de proporcionarle realidad gratuita.

Cómo, se preguntará, ¿un ideal vigente no deja de ser ideal? No en el caso del existencialismo cuyo eje es el reabrir lo abierto o verificar la verdad; dicho de otro modo: asumir o adueñarse del propio existir mediante la angustia y la muerte, lo cual equivale a redimirse de los extravíos plebeyos del hombre-masa.

Aquí resalta mejor el constructivismo heideggeriano, pues el 'ideal' es siempre una construcción, aun cuando pueda basarse en datos reales. La comprensión y el encontrarse impropios, la caída, no son normas y sí normales. Condenarlos y estatuir la existencia propia es salirse de lo común pretendiendo extender la norma personal.

Nos inclinamos a creer, por último, que la tesis de la culpa irremisible o deuda permanentemente insoluta esta emparentada, a despecho de Heidegger, con la doctrina protestante del status corruptionis o pecaminosidad absoluta, a partir de la 'caída'. No

+ Er-schlossenheit igual a 'estado de abierto' o verdad existencial. Ent-schlossenheit igual a 'estado de resuelto' o reabierto.

es que el hombre 'caído' incurra en culpas ocasionales o cometa faltas; es que la culpa y la deuda están en él antes que nada y de por vida. El pecado original -dice Lutero- es como la barba que se afeita y vuelve a salir. De modo semejante, la expiación de la falta ontológica mediante la angustia individualizadora no evita su continua repetición. ¿Puede dudarse del evidente trasfondo luterano? (178)

Ya vimos lo que designa el estado-de-resuelto, anterior -como buen existenciarlo- a cualquier acto volitivo de resolución. Es cifra y compendio del hombre heideggeriano. Pero, además,

...fenoménicamente se tiene la experiencia original de la temporalidad en el "ser total" propio del "ser ahí", en el fenómeno del "estado de resuelto" corriendo al encuentro".

(179)

Mas ¿cómo salta de repente nada menos que el tiempo? Al preguntar qué es lo que unifica a los diversos miembros que integran la 'cura' estableciendo una comprensibilidad única. Esta unidad fundante que constituye el sentido⁺ de la cura es el tiempo. Si es el sentido o razón suficiente de la cura, resulta el primer principio del hombre (valga la terminología tomada a distintas filosofías), el sustrato contingente y necesario a la vez, finito y mortal, pero, también, inamisible. Empero, este sustrato

...no "es", en general, un ente. No es, sino que se "temporaliza"... (180),

de modo semejante a la nada que se radiza, a la noche que noctifica. Heidegger rehuye la entificación, palabraramente, por lo menos:

+ 'Sentido' es 'aquello en que se funda la comprensibilidad de algo' (El ser y el tiempo, p.372).

La temporalidad temporacia, y temporacia posibles modos de ella misma. Estos hacen posible la multiplicidad de los modos de ser del "ser ahí", ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia. (181)

¿Cuáles son esos modos temporales? El 'advenir', el 'sido' y el 'presentar', versión original -en el sentir heideggeriano- de los vulgares 'futuro', 'pasado' y 'presente'. Cada uno de los miembros ontológicos de la cura proviene de una dimensión del tiempo: el 'pre-ser-se' del advenir; el 'ya-en' del sido y el 'ser-cabe' del presentar.

Pero ni la cura ni la temporalidad están desmembradas. Hay una integración original de las modalidades temporales en el advenir-presentante-que-va-siendo-sido, que es como Heidegger define el tiempo. (182)

No es una casualidad que el advenir figure en primer término. El ser y el tiempo sostiene que la esencia⁺ del hombre radica en su ec-sistencia. No se trata de igualar la potencia con el acto para que resulte el acto puro. Esto significaría que el hombre es Dios⁺⁺. Tal es la dudosa conclusión de los que confunden la ec-sistencia con la existencia. Mas el ec-sistir está fuera de sí desde un principio, re-basándose siempre, pro-yectándose, o sea, ejerciendo sus posibilidades. Por eso Heidegger afirma que el sentido primario de la existencia humana está en el advenir. Asimismo, éste es el fenómeno básico de la temporalidad original y propia. Ya se habrá adivinado que se llega a él gracias al estado-de-resuelto-corriendo-al-ensuenro, cuyo núcleo es anticipativo. De acuerdo con esto,

..."advenir" no mienta aquí un ahora que aún no se ha vuelto "real", pero que llegará a ser, un buen día, sino el venir en que el "ser ahí" adviene a sí en su más peculiar "poder ser". (183)

+ El antiesencialismo de Heidegger, insistimos, se reduce a supeditar las esencias a la ec-sistencia.

++ Cuando Feuerbach argumenta que el hombre es el Dios del hombre pisa otros terrenos. Su crítica de la religión conserva aún la fuerza desenajenante que tantas repercusiones alcanzara hace más de un siglo.

El advenir o futuro genuino se manifiesta y se asume cuando el hombre vive bajo el signo mortal. Entonces también se revela el si do, no como algo pasado, sino como la facticidad y contingencia inevitable de nuestro ser. 'Reiterar' este pasado-presente ordenado hacia el futuro (la Wiederholung Kierkegaard), repetirlo, es uno de los rasgos del existir auténtico, porque sólo quien no teme arrostrar las consecuencias insiste en re-vivir la contingencia. De tal suerte, el pasado propio no se confunde con la inercia y el peso muerto del impropio, cuya pertenencia al ser-en-sí es uno de los motivos constantes de la filosofía sartreana.

El presentar tampoco es el presente. Aquél 'domina con una 'mirada' la 'situación', manteniendo vivas las posibilidades, mientras que el presente hace caer en un ahora estático, cosifica tanto el pasado como el futuro, por consiguiente, también al hombre.

La existencia humana es co-existencia, o sea, 'extática'. Ello se debe al tiempo que es el ekstatikón por autonomasia. Son pues 'éxtasis' los modos de la temporalidad.

Esta no empieza por ser un ente que luego sale de sí, sino que su esencia es la temporación en la unidad de los éxtasis. Lo característico del "tiempo" accesible a la comprensión vulgar consiste entre otras cosas justamente en que en él, en cuanto pura secuencia de horas sin principio ni fin, resulta nivelado el carácter extático de la temporalidad original. (184)

La 'comprensión vulgar', que desconoce el advenir adelantándose a la muerte, es puesta de relieve en las concepciones aristotélicas y hegelianas. Para el efecto, practica Heidegger unos análisis documentados e inteligentes cuyo resumen puede leerse en la extensa nota con que termina el inciso a) del párrafo 82 de Sein und Zeit.

La requisitoria contra la idea del tiempo basada en los 'ahoras' lo lleva a achacar la 'caída' al 'presente' y, por tanto, al

olvido⁺ del pasado y futuro auténticos. Empero, Heidegger mismo (no resulta arrastrado por el 'presente' (en todos sentidos) al no percibir los supuestos de su filosofar y, por consiguiente, al no desarrollarlos, faltando a su propia recomendación?

Kant y el problema de la metafísica, que es la primera y única sección aparecida de la anunciada segunda parte de El ser y el tiempo, procede a una serie de identificaciones:

tiempo=sentido interno=intuición pura=sensibilización=imaginación=trascendencia=finitud=horizonte=posibilidad=nada=comprensión del ser.

Todo esto es una y la misma cosa, de acuerdo con el método heideggeriano de multiplicar los nombres sin necesidad. Creo que la clave de este embrollo la da el párrafo 34 del mencionado libro. Lleva el siguiente título: "El tiempo como afección pura de sí mismo y el carácter temporal del sí-mismo". En efecto, ¿qué otra cosa puede ser ese ekstasikón de la temporalidad sino el yo personal (Selbst) que se siente a sí mismo en la angustia y se imagina todo a la luz de su fin? Si

...la imaginación trascendental es el tiempo originario.. (185)

ello se debe a la importancia de anticipar el ser total en el correr al encuentro. Esta anticipación, a menos de convertirse en suicidio, sólo puede ser obra de la imaginación, 'trascendental' o no, bajo cuya luz transcurriría la perspectiva crónico-mortal del ser-para-la-muerte, es decir del existir auténtico.

Estamos en los terrenos del Selbst y no de cualquier Selbst sino del Selbstgefuehl. Otra vez recordamos que 'sentirse' es para Hegel indicio de simple vida animal. Empero, el sentirse heideggeriano -angustiar-se- 'humaniza', ya que es temporal en su entraña

+ El concepto de 'olvido' desempeña un importante papel en el heideggerismo: "se olvida el ser y su misterio, se olvida la facticidad". La repetición (Wiederholung), emparentada con el "recuerdo" de Sócrates y también hegeliano, es lo opuesto al olvido.

misma.

'El tiempo, ciertamente, no se encuentra "en el sujeto" como las células en el cerebro...', mas Heidegger piensa con Kant que 'fuera del sujeto no es nada'. (186) Lo cual se plantea en El ser y el tiempo cuando dice de lo a-la-mano y lo ante-los-ojos que

...estos entes no pueden llamarse nunca "temporales" en sentido riguroso. Son intemporales, como todos los entes que no tienen la forma de ser del "ser ahí", dense, genérense y corrompense "realmente" o subsistan "idealmente". (187)

Se rechaza pues la concepción newtoniana del tiempo. Ya no se considera éste como un en-sí absoluto. Pero tampoco se sostiene la concepción de la física actual+. Ni el tiempo astronómico ni el biológico interesan a Heidegger. En general, ninguna mediación científica del tiempo, sólo la 'mundana' o relativa al mundo inmediato, la cual describe con mucha perspicacia (188) a fin de remontarse mejor al 'tiempo original', así como para rebatir ampliamente las conceptualizaciones filosófico-vulgares del tiempo.

En fin, se procede a una subjetivización indefectible del tiempo. Mas ¿por qué lo declara, contradiciéndose en apariencia, 'anterior' a toda subjetividad y objetividad'? También añade que si el tiempo mundano

...es inherente a la temporación de la temporalidad, ni puede evaporarse "subjetivístamente", ni volverse "cosa" en una mala "objetivación". (189)

Ocurre -¡cómo no!- que el tiempo es un buen existenciarío, el existenciarío de existenciaríarios, precisamente, y como tal se considera por encima de lo subjetivo y lo objetivo, en tanto que estas determinaciones son proyectadas y nombradas ontológicamente dentro de los límites cosificantes del ser-ante-los-ojos.

Valga la consideración presubjetiva del tiempo, aun cuando ya

+ Hace una referencia a la teoría de la relatividad advirtiendo que ninguna axiomática de la técnica física de medir puede desarrollar el problema del tiempo en cuanto tal (cf. El ser y el tiempo, p.480 n. 1.).

es mucho conceder. Mas ¿adónde nos lleva el tiempo existencial que temporaliza todo lo que toca? Al callejón sin salida de la immanencia y la 'constitución', a destemporalizar el devenir, o sea, a la privación total de movimiento pues ¿qué es el espacio sin el tiempo? ¿No se paralizan los fenómenos naturales al arrebatarse su tiempo unidimensional e irreversible? Heidegger opina que el tiempo es la trascendencia. Sin embargo, la trascendencia no puede rebasar el ser-en-el-mundo de cada quien, se dirige a su punto de partida cerrando el círculo de la intranferible esfera individual. Surge pues, inevitable, la disyuntiva: o la subjetividad la historia. Arrostrar como aporético e insoluble el problema del movimiento histórico -enorme problema, pero problema, nada más, a la postre-, es ya un mal crónico de las filosofías idealistas post-hegelianas.

CAPITULO 8

El hombre auténtico y el reino de los justos.

La experiencia del ser-total -o indirectamente la del tiempo- se logra en el estado-de-resuelto-anticipativo-siempre-de-la-muerte. Mas tal revelación no sería posible sin el mismo tiempo, con lo cual otra vez se cae de bruces en el 'círculo' postulado por Heidegger. El 'advenir' -é-stasis temporal propio que engendra al futuro- hace posible la libertad-en-función-de-la-muerte, cuya práctica manifiesta a aquél. El tiempo es mortal, la muerte, temporal. Siempre estamos muriendo, y no sólo en el momento final. El hombre auténtico surge cuando reconquista la finitud y su extraño arrimo. La finitud aguja su hilo a fin de separar al que la asume (como finito) de sus prójimos lejanos. Mas consigue plenamente su objetivo sólo con su implantación absoluta. También entonces la alcanza por completo el hombre finito. Mas cuando ello ocurre ni uno ni otro tienen ya nada que decirse. La vida humana

sería un fracaso redondo si la finitud constituyese la meta, o simplemente el trampolín para obtener el ser. Y en cierta forma -no tan explícita como en el sartrismo- lo es para Heidegger, el cual, jugando con las palabras, identifica la perfectio del hombre con ...el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades...(190),

es decir, la perfección estriba en su ser-para-la-muerte, la muerte es lo perfecto, en un sentido etimológico. Empero, ¿no tendrá alcances éticos esta terminología? Heidegger lo ha negado en repetidas ocasiones, salvo en una: cuando alega la validez de lo que llama 'ideal fáctico'.(191) Tal confesión permite explicar el tono patético y la orientación apologetica de tantas obras suyas, incluidas, desde luego, Sein und Zeit. Veamos su prédica de un evangelio filosófico en favor del ideal concreto de existencia representado por el hombre auténtico.

La comprensión, el encontrarse y la caída manifiestan la naturaleza humana, según Heidegger. Esto significa que los hombres no se dividen en buenos y malos, del lado derecho los justos, los réprobos a la izquierda.† La 'propiedad' e 'impropiedad' de la existencia se involucran, triunfe una u otra, pues no se puede prescindir de la 'caída' que amenaza permanentemente al hombre. Mejor dicho, la naturaleza humana está caída de suyo; situación de la cual se salva, no brincando de un género de vida inferior a otro superior, sino esculpiendo éste con el material de aquél.

+ Por desgracia, los ingenuos dualismos éticorreligiosos han impregnado la mentalidad contemporánea, todavía torpe: el hemisferio de luz y el hemisferio de sombra, según se esté con una y otra ideología, constituye la divisa publicitaria de nuestros días. Pero el hombre no es luz ni sombra, sino ambos. Ahora que, evidentemente, siempre hay más de una que de otra; el problema es cuantificarlas, sobre todo en el terreno político actual. El maniqueísmo se supera, reduciéndose a sus límites precisos: los buenos no son completamente buenos, pero sí más que los malos (en Animales desnaturalizados, preciosa novela de Vercors, dice un personaje: 'La causa más justa generalmente está por las nubes y para sostenerla eficazmente siempre hacen falta esos intereses, que usted llama sórdidos'. Y el mismo personaje recuerda: Sería demasiado hermoso morir por una causa enteramente justa... En cierta forma, esto se relaciona con la antigua máxima: Summum jus, summa iniuria).

No es que se vuelva otro el "contenido" del "mundo" "a la mano", ni que trueque el círculo de los otros, y sin embargo el comprensor "ser relativamente a lo a la mano curándose de ello" y el "ser con los otros procurando por ellos" son ahora determinados partiendo del "poder ser sí mismo" más peculiar de ambos. (192)

El hombre auténtico vive en apariencia como antes, igual que siempre; probablemente, un poco más solo que los demás, sus prójimos no próximos e inauténticos. Sin embargo, reviste al mundo de un sentido diferente porque

...con el "estado de resuelto" se ha obtenido la verdad más original del "ser ahí", por ser la propia. (193)

Anticipa su muerte resolviéndose abiertamente a vivir bajo el signo mortal. Así se adueña de su ser finito y lo que es más conquista la independencia (Selbstaendigkeit). Se trata de la independencia respecto de los mil y un incidentes cotidianos: afanes, agitaciones (coagitationes), ambiciones, intereses, pasioncillas, en fin, desasosiegos mundanos. El hombre auténtico pone el mundo entre paréntesis (el mundo, tradicional enemigo del alma cristocéntrica). No practica una epojé absoluta, radicalmente imposible, sino una neutralización ideal emparentada con el ascetismo cristiano y helenístico.

La especial sabiduría del hombre auténtico lo lleva a la renuncia y al derrotismo, a la desilusión privativa de 'la apasionada libertad-en-función-de-la-muerte',⁺ Pero no cae en la indiferencia, que es compatible con el tráfico diario; opta por la ecuanimidad, típico sentimiento resolutivo,⁺⁺ librándose -mediante la angustia- de las múltiples y vanas posibilidades (nichtigen Moeglichkeiten) que tientan al hombre.

+ Cf. supra muestra glosa del correr-al-encuentro-, y también El ser y el tiempo, pp.303 y 305.

++ Cf. El ser y el tiempo, p.397.

El resuelto no se retrae del mundo; 'se engolfa sin ilusiones' en el diario afanarse, ahora contemplado a la luz de la muerte. Sin embargo, la existencia de Heidegger está penetrada de retraimiento, después de su incursión nazi por el rectorado de la Universidad de Friburgo. Se comprende: ¿no es la médula de lo auténtico la singularización angustiosa? ¿No es la soledad la gran propiciadora de la angustia? Todo esto parece conducir a sentirse solo, al aislamiento angustiosamente individualizador. Kafka, que supo -¡y cómo!- de agonías y soledades, escribió en su diario:

Miedo de estar relacionado y de perderme en las ataduras. Entonces ya nunca estaría solo!

El 'silencioso proyectarse' caracterizaba antes que nada al estado-de-resuelto. Es que la voz de la conciencia 'viene de la inhospitalidad que no se hace fonemas' e impele

...a sumirse...en la taciturnidad de sí mismo. El "querer tener conciencia" únicamente comprende, por tanto, en forma adecuada esta habla silenciosa en la silenciosidad. Esta priva de la palabra a las comprensivas "habladurías" del uno.(194)

Recordemos otra vez al desventurado Kafka:

...la taciturnidad es uno de los atributos de la plenitud.

Y seguramente se podrían traer a colación muchos dichos taciturnos de los abundantes anacoretas que en el mundo han sido, comenzando por Kierkegaard, el jorobadito, padre espiritual de Kafka y, en parte, de Heidegger.

La renuncia al logos, y, mejor, al diálogo (la misología, que decía Kant) determina en buena medida la actitud del hombre auténtico y trasciende Sein und Zeit para llegar, principalmente, a la Carta sobre el Humanismo.⁺ Por cierto, largos párrafos de es

+ Cf. Apéndice, núm. 9.

te libro, y de otros también últimos, rezuman bienaventuranza ante lo inefable. En Der Feldweg la paz del ánimo y la simplicidad reemplazan a la angustia y la nada. En su retiro de la Selva Negra, Heidegger entona el Beatus ille, lee El principito, escribe poemas en prosa sobre el ser. En cambio, sólo recordamos un pasaje de Sein und Zeit donde contrarresta la angustia privilegiada con otro sentimiento no menos privilegiado pero, a diferencia de aquél, enaltecedor:

De la mano de la fría angustia que pone ante el poder ser singularizado va la bien provista alegría por esta posibilidad. En ella resulta la existencia libre de los "azares" del entretenerse que se procura la atareada avidéz de novedades partiendo primeramente de los acontecimientos mundanos. (195)

La 'bien provista alegría' (gerüstete Freude) del hombre auténtico ¿no recuerda demasiado el 'análogo' kantiano de la felicidad, el 'contento de sí mismo' que no es otra cosa sino la satisfacción del deber cumplido, un contento meramente intelectual? La satisfacción negativa, la 'conciencia de no necesitar nada' (196) del kantismo y la moral estoica, en suma la libertad o independencia frente a la naturaleza⁺ (libertad negativa), ¿no encuentra su paralelo en 'la existencia libre de los "azares" del entretenerse' que lleva al hombre auténtico? A su vez, estas autarkeia y autarquia traen a la memoria las virtudes del arquetipo humano propuesto por los filósofos helenísticos. Igual que aquél, el sophos de Heidegger realiza el estado-de-ser-en-sí-mismo o autonomía (Selbständigkeit), nunca total y absoluta, como lo había sospechado Kant, quien asimismo llamó -en su Fundamentación de la metafísica de las costumbres- 'yo propio y personal' (das eigentliche Selbst) al sujeto ético.

+ Se sobreentiende 'naturaleza humana', en Kant representada por inclinaciones y apetitos, en Heidegger por la 'caída'.

La redención se ha cumplido. El hombre auténtico ha logrado salvarse de la caída. Se está salvando siempre gracias a su moribundez constitutiva libremente asumida. Pero ¿y los demás? Su posible reivindicación está en proporción directa del angustioso desvivirse de cada quien. La salvación de los demás se obtendría -si no mal interpreto a Heidegger- mediante la prédica que empuje a cada quien, a la comprensión de su muerte.

El "ser ahí" resuelto puede convertirse en la "conciencia" de los otros. (197)

El hombre es malo por naturaleza. Es hombre-masa. ¿Qué puede resultar de la elección de lo auténtico, es decir, de la singularización mortal? Los hombres auténticos se reconocen mutuamente, respetan sus posibilidades últimas, sus muertes respectivas.

Surge el reino heideggeriano de los justos porque se vive mortalmente. ¿Cómo se va a oprimir a los compañeros y cómplices de finitud, los que finalizan en igualdad de condiciones?

Ya no se trata de fáciles reemplazos que culminan con el dominio de nadie. Ahora cada quien, mortalmente individualizado, deja en libertad a cada quien para morir a gusto, anticipando, en la imaginación -y en el estilo de 'vida'- el fin inevitable.⁺

Esta concepción de la 'importante superpotencia que se prepara para las adversidades'⁺⁺ del Sabio ¿no chocará con el hombre arquetípico que piensa el ser, proclamado por las últimas obras heideggerianas? No lo creemos; el ser sólo se puede pensar desde la finitud temporal asumida por el hombre 'auténtico'. La Eigentlichkeit abona el terreno para que surga el Denken. Los dones ultrametafísicos del ser inconcebible se dispensan a los ascetas que rehuyen las seducciones mundanas. La 'propiedad' es

+ Cf. supra 3, C, y El ser y el tiempo, p.343.

++ La paradoja aparente y el moralismo de Heidegger descuellan en esta frase de El ser y el tiempo, p.442.

ante todo una larga ascesis que no desmiente su origen religioso, no tan remoto puesto que Heidegger tomó las Ordenes en su juventud. Apenas se deja ver en esta etapa la 'bien provista alegría' del Sabio, por lo cual resulta muy legítimo recordar a Swift cuando dice:

It is a miserable thing to live in suspense; it is the life of a spider.

Sin duda, estamos ante un juicio opuesto a la fenomenología del hombre 'auténtico', uno de los juicios que se basan en una idea del hombre bien diferente de la heideggeriana. ¿Podría explicarse su divergencia aduciendo que proviene de la inautenticidad y del plebeyismo ante la muerte? ¿Y por qué no caracterizar la 'existencia propia' como otra idea del hombre? La renuncia, el derrotismo, la desilusión, la misología y el desprecio por la técnica, en suma, la reflexión que llega a desconfiar de sí misma a fuer de separarse de toda actividad humana eficiente ¿no traducen la forma de vida del filósofo idealista, del intelectual puro, del pequeño burgués arisco y solitario?

Spinoza escribió:

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est (Ética, IV. prop.LXVII)
(El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida).

Heidegger ha propuesto una imagen del 'hombre libre' exactamente opuesta: es el resuelto que anticipa su muerte y piensa al ser. ¿No se le impondrían, involuntariamente, aspectos negativos del theoretikósbios contemporáneo? Como dice Simone de Beauvoir, cuando glosa a Spengler en su excelente ensayo sobre 'La pensée de droite, aujourd'hui': el pensador de derecha subordina la vida a la muerte; imagina la vida al través de la muerte...La meditación de la muerte es la suprema sabiduría de quienes ya es-

tán muertos. (Les Temps Modernes, núms. 112-113 y 114-115)

Quizá la 'construcción' heideggeriana del Sabio (apoyada en las ideas preconcebidas merced al 'círculo', o sea, en los pre-judicios situacionales de época, de clase, de temperamento) represente el genuino existir anauténtico al no poder remediar antiguas enajenaciones intelectuales, así como mutilaciones de la conducta humana (en este caso, la contemplación pura desvinculada de la praxis eficiente) que alejan de la historia efectiva⁺. Se comprende entonces que el devenir histórico se antoje pervertido. El Sabio podrá salvarlo. ¿Con su acción? ¿Quizá con su pasión? Nada de eso. Con su memento mori ininterrumpido, preludio de la quimera del ser, lo cual convierte al Sabio en ungido, en modelo carismático, en Héroe⁺⁺.

CAPITULO 9

La Historia.

La individualidad descollante recorta su silueta sobre el fondo plebeyo de la masa. El Héroe heideggeriano surge en lucha permanente contra las 'bajas' incitaciones ambientales. Su triunfo personalizador -siempre regateado- estriba en asumir la propia finitud la cual es ante todo muerte (hoy por hoy, todavía insuperable tope de la existencia); pero también las diferentes limitaciones de cada quien -mayores en algunos, aunque puedan ser inconscientes, menores en otros- constituyen grados y fases de la finitud. Esto ha

+ 'El filósofo, forma abstracta del hombre enajenado, se toma así mismo como norma del mundo enajenado' (Marx, Economía política y Filosofía) ¿Es necesario aclarar que Marx se refiere al filósofo 'académico'?

++ Cf. El ser y el tiempo, p. 443 Simone de Beauvoir recuerda, en Les Temps Modernes, núm 114-5, pp.2227-9, que la doctrina del culto al 'héroe' -tan cara al fascismo- resuena de Nietzsche a Jaspers, pasando por Spengler, y también en literatos como Gide, Malraux, etc. ¿Habrá que situar dentro de tal corriente de pensamiento la discreta alusión de Heidegger al Héroe? Por cierto que poco tiene que ver este culto con el preconizado por Carlyle o con el que rinde cada país a los forjadores de su nacionalidad.

sido observado por Simone de Beauvoir con agudeza:

Je ne parviens à cette authenticité qu' en assumant ma finitude au lieu de prétendre la dépasser. Donc mon avenir de bourgeois occidental est de vouloir inconditionnellement la civilisation bourgeoise occidentale.

Bien entendu le salut de la civilisation s' opérera contre les masses; car celles-ci n'interviennent dans le cours du monde que comme des éléments de dissolution... C'est à l'Elite de sauver "le monde merveilleux" des Cultures' (Les Temps Modernes, p. 1575, n° spécial 112-3).

El irónico comentario de la escritora laureada es sobre Jaspers; palabras más, palabras menos, ¿no vale también para Heidegger? El Sabio-Héroe salvador vive el no-ser. Por lo mismo, debe aceptar las consecuencias del caso: desde luego, la máxima limitación de la muerte (cuya posible derrota por la ciencia, a lo más algún día aún remoto, tiene que descartar); pero también las limitaciones derivadas de su misma situación, principalmente de la época y la clase social, a las que pertenece no sin detrimento de su hercúlea sabiduría de Sabio-Héroe salvador. A tales limitaciones involuntarias se refiere el párrafo citado. El término 'enajenación' apunta a ellas igualmente. La en-ajenación sirve de principio explicativo de las mayores limitaciones del ser humano, con excepción de la muerte. Adopta varias formas (política, económica, cultural), cambiantes ellas mismas. La enajenación siempre es histórica porque la engendra el hombre desde su aparición en la Tierra. Es, por consiguiente, un principio fundado y no fundante. Enseña que el ser humano no ha sido dueño de sí mismo, a lo largo de su historia. Explica las subsecuentes limitaciones que se originan de ello. Mas deja sin explicar las causas de la enajenación y sus diferentes tipos históricos, lo cual conduce al devenir social y su organización nunca perfecta, aunque perfectible. En la entraña del proceso desatado por la actividad humana y humanizadora se encuentra la causa, ella misma causada, ya que el devenir social resulta ininteligible sin el antecedente de los automovimientos de la naturaleza

que en cierto modo lo producen. Hay una contingencia humana y una contingencia natural,⁺ pero ambas quedan absorbidas dentro de la necesidad absoluta del conjunto seroviente. La contingencia es relativa (y por ende también las casualidades⁺⁺), no a la manera de la teología que la defiende en función de un Ser utópico y verónico, ni a la manera heideggeriana, o sea, respecto a un Ser quimérico e indefinible.⁺⁺⁺ Se trata de una contingencia cuya irracionalidad proviene de limitaciones justificadas, así como de la unilateralidad de los 'sitios' del entrecruzamiento histórico.

Heidegger mismo subraya la importancia de la enajenación, aun cuando la interprete a su modo. Ojalá que los intelectuales no olvidasen estas sabias palabras:

Por cuanto Marx, el experimentar el extrañamiento, ⁺⁺⁺⁺ alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda la restante historiografía. Por cuanto ni Husserl y, por lo que hasta ahora he visto, tampoco Sartre reconocen la esencialidad de lo histórico en el ser, resulta que ni la fenomenología ni el existencialismo⁺⁺⁺⁺ penetran en aquella dimensión, dentro de la cual, y sólo allí, se hará posible un diálogo fecundo con el marxismo. (198)

+ In allem Endlichen ist ein Element des Zufälligen (Hegel)

++ En el ensayo, no aguilatado suficientemente, de Plejánov: El papel del individuo en la historia (Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946) se lee: 'La casualidad es algo relativo. No aparece más que en el punto de intersección de los procesos necesarios'. Plejánov lo demuestra con bien escogidos ejemplos.

+++ Algunos filósofos (Karl Löwith, entre ellos) creían hasta hace poco que la doctrina heideggeriana preconizaba la contingencia absoluta del existir. Pero lo único absoluto en Heidegger es la omnitudo del ser, igual que en la tradición.

++++ Entfremdung, concepto usado ya en Sein und Zeit y también por hegelianos y marxistas en el sentido de 'enajenación' (Entäußerung).

++++ Debe recordarse que Heidegger no se considera existencialista.

La enajenación hace arrostrar el hecho nudo de la falsedad humana (política, moral, ideológica) ayudando a comprenderla en su papel positivo, o sea, indagando sus causas y proviniendo sus efectos. Así, v.gr., la falsedad filosófica proviene de las múltiples formas de enajenación acumuladas a lo largo de la historia. Mas no representa únicamente la cristalización conceptual de los traspiés colectivos, o el sutil alambicamiento de un error de época; la 'negatividad', en cualquiera de sus manifestaciones, beneficia, directa o indirectamente, hic et nunc, al sector oligárquico y plutocrático.⁺ Empero, redundo en beneficio general cuando su exacerbamiento la vuelve intolerable y los hombres se deciden a negarla. La lucha contra las enajenaciones -normada por la desenajenación pura- revela una constante histórica digna de mayor estudio. Tal lucha rematará necesariamente en la conquista general de la individualidad; en el libre desarrollo de las facultades de cada quien, en la mayor capacitación humana; en fin, en el reconocimiento del hombre por el hombre que significa el inicio de la verdadera historia, sin opresores ni oprimidos. La persona arrigará de veras en semejante suelo y se expandirá con explicitud genuinamente humana. Ningún terreno abonado con exageradas contingencias y sobresaturación de factores limitativos podrá favorecer el nacimiento de la individualidad anhelada,⁺⁺ o sea, del Yo que es Nosotros y del Nosotros que es Yo (Hegel).

1.- Concepto de la historia.

Ha surgido la problemática propiamente histórica. Pero ¿qué es la historia para Heidegger? ¿Una mera 'ampliación del mundo entorno cotidiano' en que estribaría, según quiere De Wachens, toda

+ El artículo ya mencionado de Simone de Beauvoir ofrece persuasivos ejemplos de este beneficio alcanzado por altas capas de la sociedad de manos de ciertas doctrinas.

++ No en balde escribía Plejánov, refiriéndose a la 'cuestión del papel del individuo en la historia': '...la ciencia histórica debe resolver de una manera efectiva este problema, si es que a sus representantes les está destinado librarse de una concepción unilateral del objeto de su ciencia. El futuro pertenece a la escuela que mejor resuelva, entre otros, este problema'. (Op.cit. p.21).

'civilización'? (199) Mas ello no daría cuenta del flujo histórico, propiamente dicho. En Sein und Zeit se consagra un largo capítulo a la cuestión del origen de la historia y también a las formas que asume como historicidad propia o impropia. El 'advenir' y la muerte hacen de las suyas, según es fácil comprenderlo. Así, el ser-en-función-de-la-muerte, '...es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del "ser ahí"'. (El ser y el tiempo, p.444).

Claro que este fundamento es negado sistemáticamente por quienes viven de modo impersonal sin anticipar su muerte, dando origen con ello a la 'comprensión vulgar de la historia', paralela a la vida inauténtica. Asimismo, ambas se suman en lo presente rehusándose el advenir mortal. Pasa lo contrario en la historicidad propia y en su comprensión correspondiente motivadora de la historiografía propugnada por Heidegger.⁺ Mas ¿qué historia y saber histórico son éstos que en aras de la muerte advenidera desdeñan la lectura de lo actual, su crítica e interpretación, y cuando las emprenden fallan lamentablemente, como Heidegger en 1933? ¿Qué advenir es éste sólo en libertad para la muerte y para el sucedáneo de la divinidad llamada Ser?

En rigor, Sein und Zeit no capta el proceso histórico. Kojève tiene razón⁺⁺ cuando advierte:

Heidegger a repris les thèmes hégéliens de la mort; mais il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail; aussi sa philosophie ne réussit-elle pas de rendre compte de l'Histoire. (200)

+ Los historiadores mexicanos Edmundo O'Gorman y Justino Fernández defienden a su modo esta idea heideggeriana de la historiografía, cuyas analogías con las interpretaciones de Nietzsche, Spengler, Scheler, Pareto, etc., sobre el papel de la élite como agente histórico (cf. artículo mencionado de Simone de Beauvoir) no han sido elucidadas.

++ No resisto la tentación de recordar la influencia que ejerciera en mi generación filosófica su libro sobre Hegel, del cual Uranga dijo alguna vez muy bien que convertía a Marx en algo superfluo, dado que ponía todo Marx en Hegel.

En efecto, Heidegger ve sólo en el trabajo (cf. Carta sobre el Humanismo) una de las manifestaciones posibles del ser, precisamente la manifestación llamada 'voluntad de dominio' o 'mero que rer'.

A la lucha la menciona en relación con lo inauténtico,⁺ pero también cuando habla del 'pleno y propio gestarse histórico' que reviste los aspectos de destino-individual (Schicksal) y destino-colectivo o habilidad donada (Geschik), nombre este último alusivo a una destreza técnica comunicable y, por ende, comunitaria.

En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del "destino colectivo". (El ser y el tiempo, p.442)

Esta lucha puede resultar peligrosamente negativa, como lo demuestra el discurso titulado La autocafirmación de la Universidad alemana; o bien podrá definirse como la pugna (Streit) de las fuerzas lumínicas del Mundo y las oscuras de la Tierra, combate ontológico que pone de manifiesto la verdad (cf. Der Ursprung des Kunstwerkes). Mas en uno u otro caso, al igual que la muerte, no puede dar cuenta de la historia el concepto apenas esbozado de lucha.

El intento más serio de Sein und Zeit para percibir el proceso histórico se descubre en una simple referencia de dos líneas al concepto diltheyano de generación. Sobre este 'esfuerzo explicativo' vale la pena transcribir un juicio nuestro:

Montar el proceso históricosocial, el desarrollo entero de la humanidad sobre el concepto de generación es pretender que la carreta tire de los bueyes. Si no introducimos las formaciones (Gestalten, diría Hegel) socioeconómicas y su comportamiento autónomo para explicar la historia nos quedamos sin historia. (201)

Es en obras posteriores a Sein und Zeit donde Heidegger realiza el mayor esfuerzo para dar cuenta de la historia. En el capítulo 4 de Vom Wesen der Wahrheit dice:

+Cf. supra, 3,C y 3, E,1).

Según el modo como se escencia (west) la esencia originaria de la verdad, surgen las contadas decisiones capitales de la historia.

Si la esencia o ser de la verdad es la manifestación del ser, resulta que la historia es 'la revelación progresiva del ser' (Jaspers). De acuerdo con Holzwege son tres las contadas decisiones capitales de la historia:

1a. El Ser considerado como presencia, lo cual ocurre en las filosofías griega y medieval.

2a. El Ser como representación (indicio de la modernidad, descubrimiento del sujeto o res cogitans).

3a. El Ser considerado como voluntad de dominio, actitud típica de nuestro tiempo, según Heidegger y tantos otros pensadores.

para
Así como Ortega y Gasset 'los cambios más decisivos en la humanidad' son 'los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias' (por lo que conforme a su pensamiento y al de tantos otros, el gran cambio en Europa, desde 1910, estriba en que se ha perdido la fe en la razón y la racional), para Heidegger no cuentan las transformaciones sociales. Opina seguramente que las revoluciones proletarias, el desmoronamiento de los vastos imperios coloniales, el despertar de regiones atrasadísimas, los grandes combates huelguísticos son simples disfraces del afán de poder. Como buen homo metaphysicus reduce las complejidades del devenir a la metafísica, o mejor, a la ultrametafísica. De tal suerte, sostiene que el Ser y las actitudes cognitivas determinantes, por él engendradas, son la medula histórica. ¿Qué decir -afirma en El regreso al fundamento de la metafísica- si la inadvertencia de esta relación (la del hombre con el Ser) y el olvido de esta inadvertencia, fueran determinantes desde mucho tiempo atrás del carácter del mundo moderno?

Sin embargo, si concedemos, lo cual es conceder bastante, el

papel principalísimo de la verdad del ser ¿dó dónde y cómo viene su schicken (destinarse) que constituye nada menos que el Schicksal (destino)? Esa destinarse como destino ¿no será la historia misma, o sea, el devenir? Si así fuera no aparecería como un enigma viviente, en el pleno sentido de la palabra. Ese Ser heideggeriano no se agita y se da desde una allendidad inalcanzable. Es trascendente y no immanente, quimérico y no problemático. Abarca la historia sin identificarse con ella. Crea a los humanos y, por consiguiente, las actitudes metafísicas, para Heidegger, verdaderos hitos históricos. Todo esto ocurre de modo inexplicable. Sólo queda en claro la creaturidad.

Ahora bien, si se carga el acento en las decisiones humanas respecto al Ser, ¿qué pasa? ¿Surgirá la historia? No lo creemos, pues junto a las decisiones cognoscitivometafísicas hay otras muchas, algunas de las cuales determinan en mayor escala el porvenir humano resultando, por ende, menos monesterosas que las restantes. Me refiero a las 'relaciones de producción' que establecen los hombres a lo largo de la historia. Su importancia, no superada por ninguna otra 'decisión' humana, ha quedado demostrada por las experiencias soviética y democráticopopular. La historia está en las relaciones de producción y en las demás actividades del hombre, incluyendo la metafísica, no sin dejar de reconocer en ésta una actividad dependiente, en-ajenada y en-ajenante. La historia está en el hombre, es el hombre y no ningún Ser utópico y ucrónico cuya historiabilidad resulta incomprensible. Sólo recurriendo a la immanencia, a la praxis general, hervidero de contradicciones leves y violentas, se entrará en contacto con el hombre y su historia. Sólo así se percibirán los alcances de las 'contadas decisiones capitales', su innegable contenido situacional o época, sus justos límites. Porque, en efecto, ¿puede ser, v.gr., la voluntad de dominio, algo más que un preponderante rasgo moral del hombre del capitalismo?

B. Historia viva.

El discurso rectoral de Heidegger titulado La autoafirmación de la Universidad alemana (1933) constituye un esclarecido momento biográfico y también filosófico. Traducimos algunos párrafos principales escogidos de la recopilación nazi Deutsche Geschichte seit 1918 in Dokumenten (Zweiter Teil: Die Deutsche Revolution, III. Die Neuordnung, 6. Kulturpolitik), editada por Alfred Kröner, Leipzig, 1935. Heidegger se refiere a 'la obligación y el servicio futuros del estudiantado alemán':

La primera obligación está en la comunidad de pueblo. Ella alimenta en función del participar coactuante y guiador las fatigas, los esfuerzos y el querer de la total articulación del pueblo. Esta obligación se habrá consolidado en adelante y arraigado en la existencia estudiantil al través del servicio del trabajo.

La segunda obligación está en la gloria y el destino de la nación en medio de los otros pueblos. Ella exige el saber y el querer asegurado, y mediante la disciplina la disposición atinada para mantener hasta lo último. Esta obligación se extenderá y penetrará en lo futuro la existencia estudiantil total como servicio militar.

La tercera obligación del estudiantado está en el mandato espiritual del pueblo alemán. Este pueblo se convierte en su destino, en tanto que quiere ser este pueblo un pueblo espiritual que interioriza su historia en la revolución de la superpotencia de todas las fuerzas mundificantes de la existencia humana y se conquista siempre de nuevo su mundo espiritual, sujeto de este modo a la problematicidad externa de la existencia propia.

El pueblo exige en su Führer y pastor, por sí y en sí, la más firme lucidez del saber más elevado, amplio y rico. Un joven estudiante que se atreve a entrar temprano en la virilidad y que despliega su querer sobre el destino futuro de la nación, se obliga de raíz por el servicio de tal saber. Aquí ya no se permitirá más al trabajo intelectual la sorda y ligera anseñanza de una vocación "distinguida". En tanto que el hombre de estado y el educador, el médico y el juez, el cura y el arquitecto guían la existencia política del pueblo y la guardan y conservan agudamente en sus relaciones fundamentales con las fuerzas mundificantes del ser humano, por ello son entregadas esas vocaciones y la educación

para ellas al servicio del saber. El saber no se coloca al servicio de la vocación, sino al revés: las vocaciones realizan y vigilan aquel saber esencial y elevadísimo del pueblo en derredor de su existencia total. Pero este saber no es para nosotros el tranquilo conocimiento aprehensivo de las esencias y valores en sí, sino el agudísimo peligro de la existencia en medio de la superpotencia de lo ente. La problematidad del ser en general provoca en el pueblo el trabajo y la lucha y lo obliga con su Estado, al cual pertenecen las vocaciones. (Op. cit., pp. 326-7)

Esta etapa del filósofo hoy pleno de las bucólicas bienaventuranzas del Ser ha sido comentada en forma insuperable por Karl Löwith en un célebre artículo escrito -si no me equivoco- en 1938 y publicado en francés por la revista Les temps modernes (nov. 1946) bajo el título "Las implicaciones políticas de la filosofía de la existencia en Heidegger". Löwith hace ver cómo refleja el discurso heideggeriano -al igual que Sein und Zeit y las principales obras de los ideólogos del nazismo- 'el modo de pensar catatrófico de la generación alemana posterior a la primera guerra mundial', y no cualquier generación, sino precisamente la generación intelectual heredera de Nietzsche y las tendencias irracionales. Los mismos jugos nutren la repugnante mitología nazi y los refinados conceptos heideggerianos: libertad-para-la-muerte, estado-de-resuelto, etc. Son los frutos intelectuales de la enajenación, del empantanarse en la cotidianidad inmediata, esta vez ¡ay! política. Y de esa enajenación se ha salvado Heidegger sólo para caer en la utopía del Ser.

COROLARIOS

- PRIMERO. El ser-ahí es el hombre. Por eso, al estudiar Sein und Zeit, sale al paso sin violencia alguna el problema de la comunidad que consiste en indagar la esencia de las relaciones humanas, el origen y la clase de vínculos existentes entre el individuo y la sociedad, su fisonomía histórica y proyecciones futuras. Se ~~choca~~ ^{choca} de ver, desde el planteamiento mismo, la 'contaminación' del tema con asuntos 'extrafilosóficos'; por consiguiente, la imposibilidad de la pureza filosófica. En suma, la plena historicidad de las cuestiones tratadas.
- SEGUNDO. El puesto del hombre en el Cosmos, es decir, el nexo histórico-cuantitativo del hombre y el mundo, es el punto de partida obligado. Empero, obsesionado por la inmediatez, Heidegger principia con el 'mundo' del utensilio, terminando por identificar el mundo en general con la 'significatividad'. El mundo es pues del ser-ahí, y no algo independiente y anterior. Esto conduce al idealismo subjetivo, al mundo individual, ya que la Jemeinigkeit sella ontológicamente al hombre.
- TERCERO. A pesar de este principio individualista y formalista, Heidegger recurre a las estructuras de la convivencia inmediata, arraigadas de suyo en lo humano. El 'uno de tantos' se reputa anterior al los modos de existir auténtico o inauténtico. Sin embargo, la confusión entre 'impropiedad' y contidianidad es absoluta. Por otra parte, la historia misma está reñida con el pretendido carácter suprahistórico (existencial) del 'uno'.
- CUARTO. El estado-de-abierto abre hacia el mismo 'mundo' formal-individual de donde surge. Con su abrir se cierra el 'círculo' (inevitable, éste, según Heidegger). Resulta pues evidente que ninguna comunicación se puede fundar en el estado-de-abierto. La verdad no pertenece a cada 'mundo', o sea, a cada hombre. Para que se origine lo verdadero y los múltiples enlaces, no sólo humanos, sino cósmicos, es menester partir del automovimiento de los fenómenos, de su contradicción interna y entrecruzamiento independientes, aun en el caso de los fenómenos sociales. Tal es el devenir y la verdad, la verdad del devenir, fuente y término de toda comunicación, así como de toda ciencia.
- QUINTO. Al contradecirse Heidegger prescindiendo del solipsismo de principio (el cual choca con la naturaleza humana) procura convertir al ser-ahí en héroe de la angustia, la finitud y la muerte, triple estructura unitaria, indivi-

dualizadora y totalizadora. Mas incurre en grave error, sin proponérselo, pues busca mediante la angustia el solus ipse, que la Jemeinigkeit y el 'mundo' habian ya concedido. Además, ¿por qué la angustia y no cualquier otro sentimiento? La angustia era entonces cara a Heidegger, igual que hoy la paz y la serenidad debidas, según él, al Ser. Las razones personales, biográficas, determinan, de modo considerable, su pensamiento, lo cual se comprende dado que prescinde de la ciencia genuina.

- SEXTO. El papel de los sentimientos en su filosofía, la reprobación del sabor científico, los anatemas sobre el logos y el ser-ante-lo-ojos, la ultrametafísica impregnada de religiosidad, el irracionalismo, en suma, es la clave para entender la construcción heideggeriana.
- SEPTIMO. La triple unidad (angustia-finitud-muerte) obra como principio de individuación y, a la vez, de regeneración. La angustia angustiando, la finitud finando y la muerte mortalizando, redimen de la inicial e intermitente amenaza del gregarismo plebeyo. El cotidiano e impropio (cotidianamente impropio) 'mundo' formal de cada ser. /r ahí reviste rasgos negativos los cuales se combaten y vencen -en repetición constante- al elegir la existencia auténtica. Es innegable el significado ético de la ontología heideggeriana. Mas la normatividad propuesta carece de vinculaciones efectivas con el devenir histórico. Es sólo la norma enajenada y enajenante, la causa y a la vez el efecto de sutiles pero no menos operantes enajenaciones.
- OCTAVO. El ser-para-la-muerte, en tanto que postulación normativa, desempeña un papel histórico negativo. Asumir la muerte, en lugar de rebelarse contra ella, es resignarse a padecer (por tanto, a fracasar), padeciéndola hasta el fin de los siglos. Empero, esto es inhumano, como también lo es la miseria, la guerra, las enfermedades. El sino del hombre es realizarse contra viento y marea. Quizás en un centenar de años logre abatir desgracias milenarias sirviéndose de la ciencia y la revolución. Entonces podrá encararse con su muerte y vencerla. Quizá pueda impedir también el fin de los tiempos, los remotísimos cataclismos siderales. Entonces y sólo entonces el hombre será el dios del hombre. Hay que vivir, mientras tanto, durante siglos interminables, en función de una profecía tópica, bajo la mirada admonitoria del futuro hombre humanísimo.
- NOVENO. El ser-para-la muerte de Sein und Zeit prepara lo que se puede llamar el ser-para-el-Ser del periodo ultrametafísico. Ambos representan un ideal humano cuya falta de validez se revela a la luz de las leyes históricas des-

enajenantes. Otros ideales son más fácticos y factibles, desatan una fuerza liberadora y enaltecedora, por ape- garse estrictamente al devenir. Son más ideales y, a la vez, más reales. Su verdad no desmerece nunca.

DECIMO. El tiempo existencial que temporaliza todo lo que toca, el tiempo mortal, conduce al callejón sin salida de la inmanencia y la 'constitución', a la parálisis de los fenómenos naturales, ya que se los despoja de su tiempo unidimensional e irreversible, en fin, a la privación total de movimiento, dado que se destemporaliza el devenir y el espacio sin el tiempo no es nada. Nos quedamos pues sin historia y sin naturaleza.

UNDECIMO. Sein und Zeit no capta el proceso histórico. Tampoco lo hacen sus obras ultrametafísicas. Resulta ininteligible la historiabilidad del Ser. Sólo la inmanencia de la praxis general -interpretada con métodos científicos- enfrenta a la historia.

DECIMO- SEGUNDO Cada época y cada espacio históricos deciden qué es el hombre, en consecuencia, qué es la comunidad y qué deben ser ambos. Por eso, importa poco la esencia o ser abstracto (que para Heidegger es la 'cura'). Una de las tareas filosóficas estriba en saber descubrir las tipificaciones concretas y variables, dentro de ciertos límites. La acción es la esencia del hombre; mediante el trabajo asumen sus relaciones consigo mismo, con los demás y con la naturaleza, un aspecto vivo. La acción que es trabajo y el trabajo que es acción son causa y a la vez efecto del hombre. Esencias y son esenciados, diríamos con lenguaje heideggeriano.

DECIMO- TERCERO Los existencialistas presuntamente sobrehistóricos son un producto neto de la praxis histórica, matriz y seno de la esencia humana. Negarlo sería decretar la autosuficiencia del individuo o de sus pensamientos. Por esta razón, el nivel existencial se confunde con el existencial.

DECIMO- CUARTO El concepto pseudoaristocrático de la historia recorre, como presupuesto inconsciente, la distinción de existir auténtico e inauténtico. Heidegger se encara a este último -verdadera aurea mediocritas- sin posibilidad alguna de entrever al pueblo bajo el estancamiento pequeño burgués y exaltando el arquetipo: el Sabio-Héroe dispuesto a arrostrar las adversidades con su 'imponente superpotencia'. †

DECIMO- La ultrametafísica (idealismo objetivo) es la instan-
QUINTO cia decisiva para juzgar la obra de Heidegger. Sin em-
bargo, la metafísica del ser-ahí -aun cuando debiera
ser una simple vía o preparación del terreno ultrame-
tafísico- representa una contradicción, en muchos sen-
tidos, ya que exagera la subjetividad en detrimento
de lo transcendens.

DECIMO- La ultrametafísica de Heidegger resulta una simple me-
SEXTO tafísica religiosa (cf. Apéndice).

o - o - o

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1. Cf. Martín Heidegger, El ser y el tiempo, versión de José Gaos, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 44 y, en general, Introducción.
2. C. Marx, F. Engels, Obras escogidas, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1952, t. II, p. 343.
3. Cf. Heidegger, Was ist Metaphysik?, Vorwort; Kant y el problema de la metafísica, México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 192; Henri Birault, "Existence et vérité d'après Heidegger" en Phénoménologie.-Existence, Paris, Armand Colin, 1953.
4. Heidegger, "Carta sobre el Humanismo", trad. A. Wágner de Reyna, en Realidad, Buenos Aires, núm. 7, pp. 20-21.
5. Cf. El ser y el tiempo, p. 16; también Introducción y cap. I.
6. Ibid. p. 42. Cf. también el párrafo 7.
7. Ibid. p. 9.
8. Cf. M. Rosental, El método dialéctico marxista, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos, pp. 150-63.
9. Cf. El ser y el tiempo, p. LI.
10. Ibid. p. 14.
11. Ibid. p. 30.
12. Ibid. p. 136.
13. Cf. "Carta sobre el Humanismo", y Kant y el problema de la metafísica.
14. El ser y el tiempo, p. 75.
15. Cf. Heidegger, Roelnderling (sic) y la esencia de la poesía, seguido de Esencia del fundamento, versión española, pról. y notas por J.D. García-Bacca. México, Ed. Séneca, pp. 83-105.
16. El ser y el tiempo, p. 76.
17. Ibid. p. 77.
18. Cf. Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach" en Obras Escogidas, t. II.
19. Marx, "Introduction à une critique de l'économie politique" en su Contribution à la critique de l'économie politique, traduit par Laura Lafargue. Paris, Marcel Giard, 1928, p. 334.
20. El ser y el tiempo, pp. 77-78.
21. Ibid. p. 67.
22. Ibid. p. 80.
23. Ibid. p. 82.
24. Ibid. p. 97.
25. Ibid. p. 88.
26. Ibid. pp. 102-03.
27. Ibid. p. 103.
28. Alphonse de Waelhens, Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne. Louvain-Paris, E. Nauwelaerts-Desclée de Brouwer, 1953, p. 39.
29. Cf. El ser y el tiempo, p. XXIII.
30. Ibid. p. 122.
31. Ibid. p. 124.
32. Ibid. p. 123.
33. Ibid. p. 126.

34. Ibid., p.160 (subrayado por mí)
35. Ibid., p.136.
36. Ibid., p.140.
37. Ibid., p.133.
38. Ibid., p.137.
39. Ibid., pp.139 y 139-40.
40. Ibid., pp.51-52.
41. Ibid., p.141.
42. Ibid.
43. Ibid., pp.141-42.
44. Ibid., p.145.
45. Ibid., p.142.
46. Ibid.
47. Ibid.
48. Ibid., p.148.
49. Ibid., p. 146, (subrayado por mí)
50. Ibid.
51. Ibid., p.147.
52. Ibid.
53. Cf. Joaquín Macgrégor, "Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno", en Filosofía y Letras; México, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 43-44, 1951, pp. 206-207 y 211.
54. Cf. Joaquín Macgrégor, "Apuntes sobre Ortega y Gasset" en Universidad de México, México, UNAM, Agosto, 1952,
55. El ser y el tiempo, p. 149.
56. Ibid., p.148.
57. Ibid., p. 149-50.
58. Cf. Carlos Marx, El Capital; México, Fondo de Cultura Económica, 1946-47, t.III, v.2, p. 951.
59. El ser y el tiempo, p.72 y en general el párrafo 13 donde aborda el problema del conocimiento. Cf. también pp. 410-19.
60. Ibid., p. 316.
61. Ibid., p. 418.
62. Ibid., párrafo 13.
63. Ibid., p. 152.
64. Ibid., p. 154.
65. Ibid., p. 64.
66. Cf. Ibid., párrafo 44 y Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1949.
67. El ser y el tiempo, p.248-9.
68. Ibid., p.249.
69. Ibid., p.250.
70. Ibid.
71. Ibid., p.251.
72. Ibid., p.103.
73. Ibid., p.58.
74. Heidegger, "Carta sobre el Humanismo", en Realidad, Buenos Aires, núm. 9, p.353(he modificado la traducción para mayor claridad)
75. El ser y el tiempo, p.256.
76. Ibid., pp.253, 260.
77. Ibid., p.260.
78. Cf. Heidegger, carta a Husserl; citada por A. Diemer, "La

Phénoménologie de Husserl comme Métaphysique", en Les Etudes Philosophiques, Paris, Presses Universitaires de France, núm. 1, 1954, pp.37-38.

79. Citado por A. Diemer, ibid. p.38.

80. Ibid.

81. Cf. Wilhelm Szilasi, "La Philosophie allemande actuelle", en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza, Argentina, 30 marzo-9 abril, 1949. T.I, Buenos Aires, Universidad Nacional de Cuyo.

82. Cf. Jean Wahl, Les philosophies de l'existence, Paris, Armand Colin, 1954, p.11 y también p.160.

83. Cf. Jules Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution coperniciana, Paris, Presses Universitaires de France, 1954, pp. 210-296.

84. Cf. Heidegger, El ser y el tiempo, pp.22, 27, 171, 226, 269, 466, 502.

85. Cf. Vuillemin, op. cit., p.305 (subrayado por mí).

86. Cf. Wahl, op. cit., pp.137, 143-4.

87. Henri Birault, art. cit., p.178-9 (subrayado nuestro). Cf. también Bernard Delfgaauw, "La Phénoménologie chez Martin Heidegger", en Les Etudes Philosophiques, Paris, Presses Universitaires de France, núm. 1, 1954, párrafo final.

88. V. I. Lenin, Marx, Engels y el marxismo, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1947, p.70.

89. El ser y el tiempo, p.260 (subrayados míos).

90. Wahl, op. cit., p.148. Cf. también p. 59.

91. El ser y el tiempo, p.59, nota 1.

92. Ibid.

93. Ibid., p.261.

94. Ibid. p.235.

95. Ibid. Cf. p.158.

96. Ibid.

97. Ibid. p.156.

98. Ibid.

99. Ibid. p.158.

100. Ibid.

101. Cf. ibid. p.159, último párrafo.

102. Cf. ibid. pp.159 y 160, passim.

103. Cf. ibid. p.160, párrafo contral.

104. Cf. ibid. pp.162-65.

105. Cf. ibid. pp.160-61.

106. Ibid. p.161.

107. Ibid. p.172.

108. Ibid. pp.172-3.

109. Ibid. p.177.

110. Ibid.

111. Ibid.

112. Cf. Jean Wahl, op. cit., pp.64, 130, 148, 149, 158, 161.

113. El ser y el tiempo, pp.176-7.

114. Ibid. p.177.

115. Ibid. p.174.

116. A. de Waelhens, La filosofía de Martín Heidegger, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945, p. 334.

117. Ibid. p.328 (subrayado por mí).

118. Cf. ibid. p.36, nota 42.

119. Ibid. p.36 (subrayado por mí).

120. El ser y el tiempo, p.65.

121. Ibid., p.182.
122. Ibid., p.186.
123. Cf. ibid., p.184, línea 3.
124. Ibid., p.185.
125. Heidegger, "Carta sobre el Humanismo", en Realidad, Buenos Aires, núm. 7, pp.1-2 (he modificado conforme el original alemán algunas palabras de la mencionada traducción).
126. Heidegger, Holzwege, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, p.271.
127. Heidegger, "Carta sobre el Humanismo", p.6.
128. El ser y el tiempo, p.252.
129. "Carta sobre el Humanismo", p.7.
130. El ser y el tiempo, p.186.
131. Ibid.
132. Ibid., p.188.
133. Ibid., p.189.
134. Ibid., p.190.
135. Ibid.
136. Ibid., pp.190-91.
137. Ibid., p.195.
138. Ibid.
139. Ibid., p.196.
140. Ibid., p/199.
141. Ibid., p.200 (subrayado por mí).
142. Ibid.
143. Ibid., p.202.
144. Ibid., p.206 (subrayado por mí).
145. Ibid.
146. Ibid., p.210.
147. Cf. ibid., pp.164-5.
148. Ibid., p.215.
149. Cf. ibid., p. XX1.
150. Heidegger, "Sur l' experience de la pensée", en La Nouvelle Nouvelle Revue Française, Paris, febrero 1954.
151. El ser y el tiempo, p.218.
152. Ibid., p.219, nota 1.
153. Ibid., p.222.
154. Ibid., p.263.
155. Ibid., p.267.
156. Ibid., p.303 (la edición citada trae aquí una errata que he subsanado de acuerdo con el texto original).
157. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, ed. cit., p.185.
158. Ibid., p.191.
159. El ser y el tiempo, p.379.
160. Ibid., p.274.
161. Ibid., p.278.
162. Ibid., p.287.
163. Ibid., p.305.
164. Ibid., p.297.
165. Cf. ibid., p.287 (líneas 1 y 2, de abajo a arriba).
166. Ibid., p.288.
167. Cf. ibid., pp.293-6, 303-4.
168. Ibid., p.291.
169. Ibid., p.296.
170. Ibid., p.300.
171. Ibid., p.305.

172. Ibid., p.292.
173. Ibid., p.284.
174. Ibid., p.306.
175. Ibid., p.309.
176. Ibid., p.322.
177. Ibid., p.329.
178. Cf. José Luis L. Aranguren, Catolicismo y protestantismo como formas de existencia, Madrid, Revista de Occidente, 1952, Primera Parte, caps. I y II, particularmente pp.87-91.
179. El ser y el tiempo, p.349.
180. Ibid., p.378.
181. Ibid.
182. Cf. ibid., pp.375, 402.
183. Ibid., p.374.
184. Ibid., p.378.
185. Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, p.158. Cf. también pp.74, 75, 92, 93, 148, 152.
186. Ibid., p.158.
187. El ser y el tiempo, p.482.
188. Cf. ibid., párrafos 79 y 80.
189. Ibid., p.483.
190. Ibid., p.229.
191. Ibid., p.357.
192. Ibid., p.342.
193. Ibid.
194. Ibid., p.341.
195. Ibid., p.357.
196. Cf. Kant, Crítica de la razón práctica, Madrid, Victoriano Suárez, 1913, pp.223-224.
197. El ser y el tiempo, p.343.
198. Heidegger, "Carta sobre el Humanismo", en Realidad, Buenos Aires, vol. 30., núm. 9, p.343 (hemos modificado de acuerdo con el texto original y la terminología implantada por el maestro Gaos, algunos vocablos incorrectos de esta traducción).
199. Cf. A. de Waeghens, La filosofía de Martín Heidegger, p.63.
200. Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947, p.573, nota 1.
201. Joaquín Macgrégor, "Apuntes sobre Ortega y Gasset", en Universidad de México, agosto 1952.