

Fenomenología, hermenéutica y lenguaje.

Autor:

Rodriguez Piñeiro, Hipólito

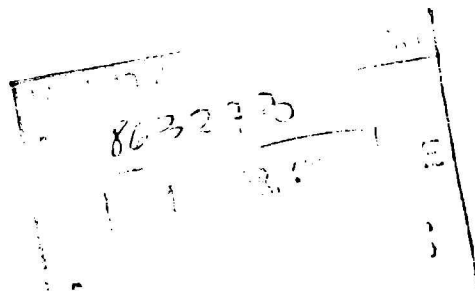
Tutor:

Pucciarelli, Eugenio

1988

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado



FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA Y LENGUAJE

TESIS DE DOCTORADO

HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO

DIRECTOR DE TESIS **Dr. Eugenio Pucciarelli**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS —

UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES

1988

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
— Dirección de Bibliotecas

SIGLAS

- CM: E.Husserl, Cartesianische Meditationen.
- CI: P.Ricoeur, Le conflict des Interprétations.
- ET: M. Heidegger, Être et le Temps. Trad. francesa de A. De Waelhens y R.Boehm.
- EM: M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik.
- ED: J. Derrida: L'écriture et la différence.
- FO: M. Merleau Ponty, Le philosophe et son ombre (Signes)
- GW: Gesammelte Werke.
- Hna: Husserliana.
- HW: M. Heidegger, Holzwege.
- HS: M. Heidegger: Habilitationsschrift.
- Id.I: E. Husserl, Ideen...I.
- IL: E. Husserl, Investigaciones Lógicas.
- LU: E. Husserl, Logische Untersuchungen.
- Lecciones...: E.Husserl, Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo(edit. Nova).
- OG: J. Derrida, L'origine de la géometrie.
- OE: M. Merleau Ponty, L'oeil et l'esprit.
- PP: M. Merleau Ponty, Phénoménologie de la perception.
- PhH: P.Ricoeur, Phenomenology and Hermeneutics.
- VPh: J. Derrida, La voix et le phénomène.
- VI: M. Merleau Ponty, Le visible et l'invisible.
- Vorlesungen...: E.Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins(Hua.1).
- VA: M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze.

TR I:P.Ricoeur Temps et Récit,vol.I.

TR II: " " " " II.

TR III: " " " " III.

WM:M.Heidegger, WEGMARKEN.

WM:H.G. Gadamer,Wahrheit und Methode.

WhD:M. Heidegger,Was heisst Denken.

INTRODUCCION

La fenomenología comenzó con el propósito de ser una ciencia estricta fundada en la intuición de esencias, y llegó, en el último Husserl y en sus discípulos --Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer-- a convertirse en una hermenéutica de la historicidad, que refiere las esencias a las existencias, la lógica a una génesis de sentido en la historia y en el mundo de la vida.

Pero es su fidelidad a las cosas mismas la que le impone ese giro, que lleva desde las ilusiones de un saber objetivo, progresivo y fundado en evidencias últimas, a la constatación de la crisis de la humanidad occidental, que funda sus ideales de conducta individual y colectiva en los ideales de la razón moderna. De ahí que los discípulos de Husserl han experimentado con mayores o menores variantes la necesidad de superar la fenomenología para ser fieles a Husserl.

Paul Ricoeur expresa esa circunstancia como necesidad de seguir filosofando después de Heidegger y de Gadamer sin olvidar a Husserl. O, lo que es equivalente, que la fenomenología se mueve entre un idealismo metafísico de inspiración cartesiana, y a la vez se abre a una dimensión hermenéutica según la cual la aspiración a las evidencias últimas, de carácter intuitivo, y a la descripción de lo dado, está como trabajado por la necesidad de una interpretación, ya que lo dado intuitivamente señala siempre hacia un horizonte cuya

explicitación no tiene término. Pero en la misma medida en que la fenomenología presupone en parte una hermenéutica, la intuición presupone una interpretación, es cierto también la inversa, la hermenéutica parte de presupuestos fenomenológicos. De ahí la necesidad de no olvidar a Husserl cuando se quiere seguir filosofando después de Gadamer y de Heidegger. Esa dualidad, esa doble dimensión de la fenomenología que hace que se cuestione a sí misma en sus principios constitutivos (el "principio de los principios", lo dado a la intuición), forma parte de su esencia y es a la vez, a nuestro modo de ver, un requerimiento de nuestro tiempo: mantener la exigencia de una científicidad sin conseciones, a la vez que evitar una metafísica científicista, explicitar las raíces de la inteligibilidad científica en la vida misma, con su dimensión de praxis y de historia.

Hemos partido del carácter programático de la tesis de Ricoeur sobre la copertenencia de fenomenología y hermenéutica y hemos ampliado los textos que Ricoeur expone, incluyendo en nuestra exposición el último libro de Ricoeur, que a nuestro parecer ilustra aquella doble dimensión de la fenomenología, ya que vence sus limitaciones y su clausura, refiriendo el lenguaje y la praxis a la historia, y siendo a la vez fiel a las exigencias surgidas del proyecto fenomenológico. La hermenéutica lleva a cabo la apertura de la clausura del idealismo fenomenológico, mostrando la inscripción del lenguaje en el mundo y en la praxis histórica.

En la tarea de mostrar la necesidad del descentramiento de

la significación, del sentido y del sujeto, en la apertura × de la clausura de la metafísica de la subjetividad, convergen con distinto sentido la "deconstrucción" de Derrida y la "destrucción heideggeriana de la ontología".

Hemos comenzado con la crítica de Derrida a los presupuestos metafísicos de la fenomenología para mostrar las dos opciones que se presentan luego del desmoronamiento de las ilusiones de la metafísica y del saber absoluto: el descentramiento del sujeto en las estructuras o el descentramiento del mismo en una conciencia hermenéutica que no renuncia a la continua- × ción del sentido posibilitado por una memoria histórica, enraizada a su vez en el mundo de la vida. Las etapas de nuestro trabajo son, pues, las siguientes:

Reseñamos la lectura deconstruktiva de Derrida de los supuestos metafísicos operantes en la teoría de la significación en Husserl. Elegimos el trabajo La voix et le phénomène, porque en él Derrida intenta mostrar in nuce el proyecto fenomenológico de reducción de la exterioridad --el índice, el gesto-- a la presencia de la significación a la intuición. Muestra así la clausura de la significación en la dimensión trascendental ya incipiente de la conciencia y de la idealidad, ambos correlativos, en cuanto la conciencia como presencia a sí misma es la condición de posibilidad de reiteración infinita de los actos que constituyen la idealidad.

Pero Derrida señala también cómo en el texto de la metafísica se apunta hacia la superación de la metafísica. Es Husserl

mismo quien aporta los argumentos que socaban los supuestos metafísicos de que depende: el presente es la impresión originaria, punto fontanal del flujo intencional de la conciencia, pero a la vez el presente puntual es sólo un límite ideal de la serie de retenciones y protenciones. La diferencia de la presencia y la no presencia se da en el seno mismo del punto fontanal, de modo que la no presencia es tan "originaria" como la presencia. Husserl, según Derrida, no estaba en posesión, en la época de las Investigaciones Lógicas, de su teoría del tiempo. De modo que, por "razones históricas y sistemáticas" compromete a la fenomenología en un proyecto que su concepción del horizonte temporal había de cuestionar, siendo así a la vez continuador de la metafísica de la presencia y el primero que la cuestiona desde Aristóteles. La teoría del tiempo, en la medida en que escinde la presencia y la identidad en la ausencia y la diferencia, y muestra que lo originario sólo tiene sentido desde lo no originario, rompe con la concepción metafísica del signo y con la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, lo dado en persona y lo representado, e invierte la diferencia ontológica en diferencia semiológica de la que aquella depende.

La tesis de Derrida es dudosa por varias razones, primero, porque las investigaciones sobre el tiempo son casi contemporáneas de las Investigaciones Lógicas y, segundo, si ello fuese así, no se ve porqué Husserl habría de mantener su teoría de la significación hasta Krisis, es decir, mucho después de haber madurado sus investigaciones sobre el tiempo. Derrida sostiene que en todo ese período Husserl no cambia en lo

esencial su teoría de la significación.

Vemos a continuación cómo desde el inicio de las investigaciones sobre el tiempo Husserl rebasa la doctrina clásica del presente puntual, ya en la polémica con Brentano. En la estructura fundamental de la temporalidad vemos un núcleo hermenéutico que se mantendrá en Heidegger, en Gadamer y en Ricoeur: la descripción de la retención, como repetición en cada ahora, de la serie de los ahora pasados y a la vez su transformación¹. A la vez, en la diferencia entre retención y recuerdo secundario vemos también un núcleo de la diferencia hermenéutica entre pertenencia y distanciación, entre el ser afectado por el tiempo y la reflexión crítica sobre el pasado objetivado. También es importante la inserción del recuerdo secundario y su validación en el flujo de retenciones y protenciones. Esto último muestra su productividad en la historicidad fáctica de la conciencia en la pertenencia de historia objetivada a la historicidad viva.

El paso siguiente consiste en mostrar que en la teoría de la significación expuesta en la primera investigación lógica, que para Derrida encierra el proyecto fenomenológico en la clausura de lo trascendental y de la idealidad, se inicia la apertura de la significación al mundo. Husserl no puede mantener el acontecimiento del habla fuera de su teoría de la significación. Las significaciones ocasionales remiten al contexto situacional, el discurso se inscribe así en las circunstancias en que se efectúa. Husserl se encuentra aquí con un límite para la objetivación. Pero además la clarifi-

cación de las significaciones oscilantes requiere también la apelación a los datos intuitivos, y es entonces posible sobre la base de la semejanza de los actos de significar y los actos de percibir, que Husserl denomina Auslegung. La intuición del sentido de los datos hyléticos está trabajada así por una interpretación, una "lectura". La Auffassung es Auslegung. Este rastreo del método de la Auslegung en el centro del proyecto fenomenológico es objeto de la tesis de Ricoeur.

Nos servimos de este trabajo de Ricoeur² para mostrar ya en la primera investigación la segunda dimensión, la apertura de la significación a un horizonte de sentido que requiere una explicitación y no se da nunca totalmente a la intuición. Ricoeur muestra también en la quinta meditación cartesiana el método de la Auslegung en la reducción a la capa de lo propio, de la Eigenheit. Esta es una capa de sentido imbricada en los distintos estratos de la mónada concreta, y no es dada como un núcleo de intuición originaria. La esfera de lo propio está implicada en la red de intencionalidades que refieren al mundo y a los otros. Los hilos intencionales que llevan desde esa esfera a la de lo extraño no se desvelan si esta última no se anuncia de alguna manera en la esfera de la propiedad. Agregamos un segundo argumento a la interpretación de Ricoeur. Destacamos el sentido epocal que tiene para Husserl el método de la explicitación fenomenológica, como aclaración de la génesis de sentido de la ciencia y de la cultura europea, como respuesta a la crisis de la razón. No puede desvincularse el sentido de las conferencias de la *Seibona* de

los motivos de la crisis.

El paso siguiente consiste en mostrar en Heidegger la doble dimensión a que nos referíamos. Por una parte, señalamos al hilo de la destrucción de la ontología del sujeto, la apertura y la inscripción de la significación en el mundo. Por otra parte, las dificultades de quebrar la clausura de lo trascendental. Destacamos en una lectura de los parágrafos de la Primera Sección que consideramos más relevantes la vinculación de significatividad y espacialidad, el carácter destacado de la señal y la mostración como caracteres constitutivos del discurso; destacamos también la quiebra de la prioridad de lo teórico y lo cognoscitivo en la relación con el mundo.

En la Segunda Sección mostramos el logro de Heidegger en la interpretación de la temporalidad como éxtasis, unidad y pluralidad a la vez. Señalamos también con Ricoeur algunas dificultades que surgen de la opción existencial de Heidegger por el tiempo mortal como tiempo originario. La fenomenología hermenéutica de la temporalidad se inserta en la necesidad de explicitar la unidad y la totalidad de la estructura articulada de la cura. Esta es una exigencia inherente a la situación hermenéutica alcanzada al final de la Primera Sección de Ser y Tiempo. La integridad del ser ahí la encuentra Heidegger en el ser-para-la-muerte. En el estado de resuelto se temporaliza el ser ahí en su propiedad, y por tanto el tiempo mortal es el tiempo originario del que derivan los demás modos de la temporalidad. Observa Ricoeur que la exigencia hermenéutica de integridad y unidad del tiempo puede alcanzarse también

si excluimos esa opción existencial que interfiere en lo existencial. De hecho, sostiene Ricoeur, la opción existencial de Agustín o de Sartre respecto de la mortalidad es tan válida como la de Heidegger. En síntesis, lo válido es la exigencia de la integridad y la unidad de la experiencia del tiempo, lo dudoso es la determinación de la existencia propia como ser-para-la-muerte y, por ende, la determinación del tiempo mortal como tiempo originario. Esto trae dificultades en la derivación de la historicidad.

El Dasein es histórico porque la existencia se gesta, asume sus posibilidades heredándose a sí mismo. Heidegger pretende esbozar así las bases ontológicas de la historiografía. Pero es difícil dar el paso desde la historicidad fundada en la temporalidad de la cura al tiempo de la historia, en cuanto ésta se sirve de "materiales", vestigios que están en el tiempo intramundano, y también se hace difícil pasar de la historicidad propia, por tanto, singularizada, a la historia colectiva y transferir el "destino" del existente auténtico al "destino" colectivo.

Vemos pues que la apertura hermenéutica de Heidegger llevada a cabo al hilo de la destrucción de la ontología del sujeto no está exenta de presupuestos y de opciones provenientes X del componente trascendental de la fenomenología. Queda sin resolver en Heidegger el nexo entre historicidad e historiografía y, de manera más general, el modo como ciertas configuraciones lingüísticas estructuradas como relatos se refieren intencionalmente al pasado.

Analizamos el intento de Ricoeur por resolver este problema en Tiempo y relato. Los aportes de Gadamer a la hermenéutica los constatamos incorporados en este texto de Ricoeur, por lo cual obviamos una consideración particular de la hermenéutica de Gadamer. La hermenéutica del relato histórico y literario opera con la teoría de Gadamer de la conciencia de la eficacia de la historia y la fusión de horizontes. El proyecto de Ricoeur con el que culmina su libro, de una hermenéutica de la conciencia histórica, responde a la quiebra del saber absoluto, pero a diferencia del pensamiento estructuralista, trata de conciliar la finitud de la conciencia histórica con la continuidad de la memoria como base de una acción ética abierta al futuro, en la misma medida en que recupera las posibilidades abiertas y no realizadas en el pasado.

La estructura de la historicidad se concretiza de manera especial en la hermenéutica de los textos, en cuanto la recepción operada en la lectura modifica la experiencia del intérprete al fusionarse su horizonte de experiencia con el mundo abierto por el texto. La historia es un movimiento abierto de totalización en el que se integran la condición histórica y la conciencia histórica. Así pues, a una concepción de la historicidad que quiebra la clausura de la conciencia trascendental, corresponde una función reveladora del lenguaje que recrea el mundo en la medida en que se inscribe en él. Una de las tareas de nuestra época está en la recuperación de los lenguajes naturales y los lenguajes del arte como desveladores de la realidad, y otra, conexas con la primera, es la recuperación creadora del pasado como condición de una acción efectiva orientada al futuro.

1. Presupuestos metafísicos de la teoría de la significación en las Investigaciones Lógicas.

Heidegger manifiesta, al tratar de ubicar su punto de partida respecto del de Husserl, que hay una base común a ambos. Para Heidegger, su acuerdo con la fenomenología de Husserl está en la necesidad de explicitar el sentido del ente desde el ámbito trascendental¹. En cambio, sostiene en oposición a Husserl, la exigencia de caracterizar ontológicamente lo trascendental. En efecto, la neutralidad ontológica del medium trascendental presupone, sin embargo, una ontología no explicitada, proveniente de la época moderna. En este horizonte arraiga el ideal de una ciencia absolutamente fundada. La metafísica clásica opera, según Husserl, sobre el terreno de la actitud natural. En cambio, la fenomenología como prote filosofía cumple el anhelo de fundamentación absoluta en cuanto explicita los supuestos de aquella; y se funda a sí misma en la autoreflexión sobre las operaciones constitutivas del sujeto trascendental. Admitiendo, pues, un punto de partida común², Heidegger se propone, sin embargo, explicitar y ubicar --en el sentido de una Auslegung y una Erörterung-- el lugar de la fenomenología en la historia de la ontología. Esta tarea es la que constituye la hermenéutica heideggeriana.

Ahora bien, la tarea que se había propuesto Husserl como explicitación del sentido del ente, la tematización de la "correlación universal a priori" entre las regiones del ente y los modos de darse a la conciencia, adquiere un giro idealista explícito a partir de Ideen I. No obstante, desde Investigaciones Lógicas puede detectarse la opción metafísica de Husserl, en cuanto ésta opera implícitamente en el intento de reducir la racionalidad a la objetividad y en la exclusión consecuente

de todo sentido generado en la exterioridad, ya sea como índice, ya como mundo, cuerpo, historia.

La objetividad de la razón se funda en la idealidad, la que a su vez remite a la posibilidad de reiteraciones infinitas por parte de un sujeto que es "presente viviente" o presencia a sí mismo.

En las Investigaciones Lógicas se trata de reducir la exterioridad del índice y de tematizar la logicidad de la expresión (Ausdruck). La lucha contra el psicologismo culmina en la apoteosis de la racionalidad objetiva. Pero no se conjura totalmente el asedio de la exterioridad, que se insinúa en la dificultad para reducir las significaciones ocasionales a la objetividad.

La reducción a la vida solitaria del alma excluye de su ámbito a la señal. La fuente de las significaciones objetivas es la interioridad de la vida del alma. La reducción trascendental está ya aquí ejercida. El tiempo externo, objetivo, el nexo causal del que vive el índice, es arrojado y mantenido fuera de ese ámbito fenomenológico de la relación intencional entre el alma en su interioridad y la objetividad ideal. En la vida solitaria del alma la expresión deja de funcionar como índice, como exterioridad, es pura transparencia del sentido, es una interioridad que exteriorizándose no deja de estar en sí misma. La pureza fenomenológica es la pureza respecto de la exterioridad, de la causalidad, de la temporalidad externas. Se mantiene fuera de la relación de sentido toda explicación y toda comprensión del otro a partir de sus expresiones (Ausserungen): estas funcionan como índices presuntivos. No se trata de la comprensión del otro a través de las expresiones como señales, ni me-

nos de la explicación causal fundada en la asociación empírica, contingente, entre la señal y lo señalado, sino de la intuición pura del sentido objetivo de la expresión en el ámbito reducido de la interioridad pura, es decir, purificada de todo lo externo. Al ámbito fenomenológico no se accede ni por la explicación causal ni por la comprensión de un sentido externo a partir de índices expresivos, sino justamente reduciendo esas exterioridades y acotando el ámbito --reducido-- de la interioridad de la vida del alma y de la objetividad del sentido.

La reducción a la "interioridad del alma" como ámbito de la constitución del sentido abre la cuestión del motivo histórico-filosófico de esa prioridad de la presencia a sí misma de la conciencia como condición de posibilidad de la expresión, de la idealidad y del sentido. ¿No ignora una proveniencia histórica, no opera como horizonte no tematizado una metafísica de la presencia, que eclosiona en Descartes como sentido del hypokhéimenon, o como su consumación moderna, que sigue vigente en Husserl?⁴ Si es así, el logos de la fenomenología, el logos de la logicidad a que se somete desde su comienzo, requiere ser ahondado en un logos hermenéutico, que explicita el horizonte histórico precomprendido y no tematizado en ese comienzo⁵.

La instauración de una próte philosophia⁶, lejos de suprimir la "aventura metafísica" ¿no la instaure en su propia esencia al desvelarse el hypokhéimenon como presencia a sí mismo, como subjetividad del sujeto, condición de posibilidad del sentido, de la logicidad y objetividad? Husserl lucha contra la Vorhandenheit para sustituirla por la idealidad. Esta se define como re-iteración infinita, como identidad en la diversidad

de las re-iteraciones. La posibilidad de las reiteraciones está dada por la vida del alma purificada de la mundanidad, como presente viviente, como forma de las vivencias⁷.

Creemos dominar el lenguaje fijando sus significados en límites objetivos, pero él habla desde una historia en la que estamos. El intuir es la presentación o re-presentación del sentido, de la idealidad, es un fijar el objeto delante de la conciencia vigilante, de la presencia⁸. Pero el silencio de las palabras en el diálogo interior arrastra consigo la ineludible presencia (presencia-ausente) de lo otro, la paradoja de otras presencias que siendo absolutas en cuanto referidas a sí mismas, no son mi absoluto. Los otros son mediadores para la constitución de la idealidad. En Origen de la Geometría se plantea el problema del paso de la idealidad desde la subjetividad a la objetividad. Las evidencias geométricas comienzan por surgir como efectuaciones de sujetos individuales y se transfieren luego al lenguaje, se fijan por él y se hacen intersubjetivas⁹. La presencia del alma a sí misma está mediatizada por el tiempo que ella se dice a sí misma, como la situación de un protogeómetra está mediatizada por la historia del sentido, por el espesor de la historia desde la que planteamos una Rückfrage hacia un límite ideal, un "comienzo absoluto". El alma solitaria, el "protogeómetra", la Eigenheit, son situaciones límite ideales, lindes de un procedimiento de explicitación, de Auslegung¹⁰. Apercepción analógica, apareamiento, reciprocidad de las perspectivas, el intento de construir la alteridad desde el ego, son reconstrucciones de efectuaciones de sentido, condiciones de posibilidad de la situación concreta, de la complejidad cultural histórica presentes. Son reconstrucciones de una génesis, de una historicidad del sentido entendido como telos racional, como idea kantiana¹¹.

En Origen de la Geometría la insistencia en el telos de la objetividad se sostiene como una cuestión de estilo¹², pero el décalage entre la tradicionalidad de la cultura y del lenguaje en general y la tradicionalidad de la ratio objetiva muestra que la falta de unidad y de univocidad no se limita a la composición externa del libro, sino a una desconstrucción interna¹³.

El logos que tematiza la fenomenología es el de la Lógica¹⁴. El logos racional es determinado como el logos proposicional¹⁵. La vida trascendental no es expresada sino en el lenguaje objetivado, no goza de un lenguaje propio¹⁶, sino del mismo lenguaje mundano puesto entre comillas o entre paréntesis. La vida trascendental no puede ser determinada ontológica y positivamente, sino indicada como correlato no mundano de las vivencias de la sykhé, del yo "humano". Sin embargo, la idea de "vida trascendental" no puede dejar de pertenecer a la tradición especulativa¹⁷. No se explicita el concepto de vida que está a la base tanto de la vida de la sykhé, del alma, como del ego trascendental. Es sólo la indicación o la metáfora la que señala la diferencia, o es la diferencia la que constituye la nuance del lenguaje fenomenológico¹⁸.

El juego de interioridad y exterioridad, de vida y expresión, se mantiene dentro del ámbito de la metafísica y de su lenguaje. Se remonta a Hegel y a Dilthey¹⁹. Frente al intuir y al ver, que instauran una relación de prioridad del sujeto como presencia, como interioridad que se exterioriza, Heidegger inicia el camino hacia el ámbito desde el cual el lenguaje se hace oír. El escuchar (hören perteneciente (Gehört) y obediente a lo que los pensadores y los poetas dicen, es un interpretar como hermeneuein. No es el sujeto el que constituye el

lenguaje, sino que es éste el que hace posible al Dasein como ámbito del decir²⁰. En Husserl el interpretar textos o filósofos se subordina a la tarea de ver las cosas mismas del pensar. En Heidegger, el ver deja el lugar al pensar interpretativo. La distancia instaurada por la epojé y la secreta referencia de ésta a la actitud natural, se transforman en la pertenencia del Dasein al ser como historia que habla en el medium del lenguaje²¹.

2. Destrucción y desconstrucción de los supuestos metafísicos operantes en la teoría de la significación en Husserl

2.1. Expresión y señal

Husserl mantiene la intuición de las esencias significativas independientes del lenguaje, del signo. El signo es una vestidura que no altera en lo esencial los actos de la capa intuitiva. La afirmación de la procedencia del fenómeno con respecto al logos, lo inscribe en la tradición platónica; ésta, pone al ente ideal como ente verdadero, y a la vez como permanentemente presente. Pero, paradójicamente, esta presencia permanente, lo eterno, refiere al presente viviente como presencia de la conciencia a sí misma, como immediatez y coincidencia de la visión y de lo visto en un instante.

La crítica de Derrida a Husserl se apoya en el mismo Husserl; Derrida admite una posible doble lectura de sus textos. Según la primera, Husserl se inscribe en la tradición metafísica en cuanto reduce al signo a la significación lingüística intencional, voluntaria incluso, y deja fuera del ámbito fenomenológico la señal como mundana y exterior. Según la otra lectura, el

signo es constituyente de la metafísica, por tanto anterior. No hay sentido sino con y por el lenguaje, de modo que la ontología del lenguaje se transforma en el problema del lenguaje de la ontología. Esta dualidad de lecturas en que Husserl está en oposición consigo mismo, se reitera en el problema del tiempo, en la concepción del presente impresional diferente de la conciencia retencional y protencional, o como percepción y no percepción a la vez. En efecto, Husserl mismo define a la retención como percepción originariamente dadora, en la que se da el pasado, para distinguirla así claramente del recuerdo secundario. Pero a la vez la conciencia retencional es no-percepción (par. 16, Hna.,X). La diferencia entre señal y expresión se reitera, mejor: se funda, en la problemática del tiempo. En efecto, la diferencia que escinde el presente temporal entre percepción y retención, entre presente originario y presente retencional funda la diferencia entre expresión y señal.

La crítica deconstructiva de Derrida a Husserl se superpone, hasta cierto punto con la de Heidegger, en cuanto lo que opera en Husserl es la metafísica de la presencia y la concepción del presente viviente como puntual. Pero se aparta de Heidegger y de todo lo que podríamos llamar una lectura hermenéutica en cuanto la alternativa a la metafísica de la presencia no sería una ontología de la facticidad, según la cual el discurso se inscribe en el horizonte prelingüístico, intersubjetivo, pragmático, sino la sustitución del fonocentrismo, origen del logocentrismo, y la búsqueda en el fenómeno de la escritura, de la formación de sentido y de historia¹. La autonomía del texto escrito respecto del autor, de las circunstancias históricas y del lector, la concepción del texto como aparato de significar, parece no conciliarse con una postura revolucionaria y

"subversiva" en la praxis social ². Expondremos seguidamente la lectura derridiana de las lecciones sobre el tiempo, de Husserl, y la de un discípulo francés de Heidegger, Granel³, para despejar el campo de una posible lectura hermenéutica de las IU. Nuestro propósito es mostrar la otra vertiente de Husserl, la vertiente hermenéutica y del "mundo-vital", en tensión alternativa con el idealismo metafísico⁴.

Derrida sostiene que la teoría de la significación no cambia en lo esencial desde la primera investigación hasta Krisis, pasando por Lógica Formal y Lógica Trascendental e Ideas: "En la Krisis y en los textos anexos, en particular en El origen de la Geometría, las premisas conceptuales de las Investigaciones están todavía operantes, especialmente en lo que concierne a todos los problemas de la significación y del lenguaje en general." (VPh., p.1) . En la separación que Husserl efectúa entre signo y señal en las Investigaciones Lógicas se sella el destino de la fenomenología, "en este dominio más que en ningún otro, una lectura paciente haría aparecer en las Investigaciones la estructura germinal de todo el pensamiento husserliano" (Ib.).

Esta distinción de expresión y señal la veremos operante en todo el camino de Heidegger sobre el lenguaje como decisiva. Esta primera investigación y las opciones que aquí⁵ lleva a cabo Husserl son determinantes para nuestra trayectoria en la indagación de las relaciones entre fenomenología, hermenéutica y lenguaje. El lenguaje es el medio en el que la fenomenología y la hermenéutica se unen y se separan. Heidegger partirá de la teoría de la significación de IU y luego se apartará de ella a la vez y en la medida en que la teoría de la señal y su función en el habla adquiere el predominio

sobre la significación. Los análisis que llevará a cabo en Sein und Zeit sobre la señal, la mundanidad y el lenguaje como Rede (nosotros traduciremos "discursividad" o "logos" siguiendo a A. de Waelhens y a Richardson), profundizarán esa divergencia y se relacionan a la vez con las demás referidas a la destrucción de la ontología. Seguimos aquí el comentario de Derrida a la primera investigación porque en un trecho de su camino continúa la tarea de Heidegger en la "destrucción" de la ontología. En este sentido, la lectura desconstructiva y la lectura destructiva de Husserl marchan juntas. Oportunamente veremos en qué aspectos divergen. Lo importante para nosotros es que la hermenéutica ontológica de Heidegger, que Gadamer continúa, se inserta en la "destrucción" de la ontología operante ya en las Logische Untersuchungen (LU). Veremos que Gadamer acentúa en su hermenéutica también el momento de la permanencia y la continuidad de las estructuras en la tradición, que Ricoeur centra su pensamiento en la síntesis o la mediación entre el análisis estructural y la explicitación hermenéutica, también al hilo de la crítica a la filosofía de la conciencia, a la que sin embargo trata de integrar con la hermenéutica⁶.

Husserl ha alcanzado ya en LU el dominio propio de la fenomenología: la teoría del conocimiento. La instalación en esa dimensión quiere eludir todo presupuesto metafísico, científico o proveniente del saber precientífico; en esta instauración de la dimensión fenomenológica Husserl se mueve ya en los supuestos metafísicos de la modernidad. Derrida no hace más que continuar aquí la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl: la teoría del conocimiento no carece de presupuestos metafísicos; el problema del conocimiento como problema nace de presupuestos metafísicos: el presupuesto de

un sujeto que se supone está encerrado en sí mismo y por eso se plantea el problema de su salida a los objetos. Tal planteo es constitutivo del problema mismo del conocimiento. La reflexión fenomenológica puede obtener sus evidencias en la pura presencia de la conciencia a sí misma, excluyendo el espesor del lenguaje, de la historia, que me transmiten el significado del cógito cartesiano y de todas las doctrinas filosóficas con las que discuto, que comprendo e interpreto⁷. Frente a este juicio aparentemente sumario respecto de la fenomenología, podría observarse que el descubrimiento de la dimensión trascendental como correlación a priori entre las vivencias y los tipos de objetividades tiene justamente el sentido de superar los presupuestos metafísicos del "realismo" y del "idealismo", y que Husserl se instala precisamente en la superación del supuesto metafísico cartesiano de la substantialidad del ego. Puede observarse también que la intencionalidad no significa un poder constituyente del sentido por parte de la conciencia, que más bien se define como relación a lo otro de ella misma. Quizás es la posición ya tomada respecto de la "destrucción" lo que fuerza la interpretación para ver presupuestos ontológicos en todas partes. De todos modos, Husserl se mueve en la tensión entre la tendencia al idealismo, a la fundación de una "ciencia rigurosa" y, por otra parte, a la explicitación del sentido de las ciencias en el mundo de la vida⁸.

Trataremos de mostrar la cercanía y la distancia respecto a los presupuestos ontológicos de la filosofía moderna, el pensamiento alternativo entre una dimensión metafísica y la superación de esa dimensión.

No se trata para Derrida de que a la fenomenología se le escape tal o cual supuesto metafísico, de que se debilite su vigilancia para no dejar escapar ningún supuesto, sino que la

vigilancia misma la constituye como presuposición metafísica y eso en "la instauración de sus propias premisas", en aquello "que ella reconocerá muy pronto como la fuente y la garantía de todo valor, el 'principio de los principios', es decir la evidencia dadora originaria, el presente o la presencia del sentido a una intuición plena y originaria" (Ib., p.3). Los actos cognoscitivos tienen prevalencia en el dominio fenomenológico. El estudio del lenguaje está al servicio de la lógica pura, la epistemología y la crítica del conocimiento.

El lenguaje es el instrumento del pensamiento, y debe ser objeto de estudio del lógico del mismo modo que el astrónomo debe estudiar el telescopio (LV, Introd., par. 1). Las proposiciones lógicas y los conceptos, objetos de una intuición clara, nos son dados en palabras con significaciones vacilantes que, constituidas para expresar aquellas intuiciones, se contaminan con otras significaciones, haciéndose necesario reactivarlas y fijarles significaciones puras (Ib., par. 2): "Todo pensar se refiere a objetos (o a situaciones objetivas) y recae sobre estos de modo tal que el "ser en sí" de dichos objetos debe manifestarse en multiplicidades de actos mentales reales o posibles y, respectivamente, de significaciones" (Ib., par.3). "¿Cómo debe entenderse que el "en sí" de la objetividad llegue a "representación" y aún a "aprehensión" en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿qué significa la adaequatio rei ad intellectus en los diferentes casos?" (Ib.). Cuando se plantea así la cuestión del conocimiento en el ámbito de la fenomenología, se plantea una cuestión a ser superada en otro nivel. Este es el nivel de la correlación a priori. El problema es si este nivel es suficientemente radical, o se escapa a la vigilancia fenomenológica, a la posición de un sujeto de intuiciones, una presencia a sí mismo, que se pone frente

al mundo como sujeto que conoce primariamente objetos, y a partir de éstos constituye el mundo. En primer lugar está la dificultad del lenguaje. Husserl es consciente de que descubre una dimensión, la de lo trascendental, cuyo sentido de ser es radicalmente distinto que el sentido del ser de los objetos. Pero tenemos que expresar los actos en que se constituye el sentido de los objetos en el lenguaje ya constituido, y por lo tanto, de alguna manera objetivamos esa dimensión. De ahí el uso de comillas para la dimensión fenomenológica, para indicar --con una señal-- que debemos ponernos en la actitud de que cambiamos de dirección de la mirada (VPh, par.3,p.6). Tanto la dimensión objetiva como la trascendental, obedecen a leyes esenciales independientes de la existencia de hombres o de lenguaje empírico alguno. El ámbito de las vivencias en que se constituye el sentido de las objetividades ha de ser descrito también en un lenguaje que trate de adecuarse a esas correlaciones a priori de esencias intemporales (Ib., par. 7).

Vemos la tensión e inadecuación entre la dimensión insinuada ya aquí de lo trascendental, cuyo sentido de ser está como suspendido, y la pretensión de determinar este ámbito o "protoregión", recurriendo a presupuestos y a un lenguaje metafísicos: se trata de esencias y valideces intemporales, que puede ser objeto de un conocimiento en principio absoluto y definitivo. La "protoregión", que pronto, en las Ideen se explicitará como tal, constituyente respecto de todos los dominios de evidencia material y formal, se someterá también al dominio de las evidencias formales⁹.

"Se trataría entonces, bajo el ejemplo privilegiado del signo, de ver anunciarse la crítica fenomenológica a la metafísica como momento interior del aseguramiento meta-

físico. Mejor: de comenzar a verificar que la fuente de la crítica fenomenológica es el proyecto metafísico mismo, en su acabamiento histórico y en la pureza de su origen." (VPh, p.3).

Husserl critica la metafísica tradicional porque a ésta se le ha escapado el sentido de la idealidad, que refiere a la posibilidad de una multiplicidad de actos que reiteran la misma forma. Esta es la forma del presente viviente (Ib., p. 4): "...es una ceguera [la de la metafísica tradicional] ante el modo auténtico de la idealidad, aquella que es, que puede ser repetida indefinidamente en la identidad de su presencia por lo mismo que no existe, no es real (réelle), es irreal (iréelle), no en el sentido de la ficción sino en otro sentido". Este sentido es el de la irrealidad de la esencia, del nóema, el de la no mundanidad en general. Para que esta idealidad pueda ser constituida como posibilidad de reiteración infinita, es necesaria la forma ideal del presente viviente: "...la idealidad de la idealidad es el presente viviente, la presencia a sí de la vida trascendental." (Ib., p.5).

La re-iteración metafísica del presente viviente, la presencia a sí misma de la conciencia, es la forma permanente desde la cual se dan los contenidos, la diversidad, la exterioridad¹⁰. El presente viviente está, sin embargo, atormentado desde su interioridad misma por la diferencia y la no-presencia, que hacen posible la objetividad temporal y la constitución del alter ego en la aprensión, necesaria a su vez para la constitución de las objetividades ideales. Pero ello no obsta para la opción metafísica que adscribe el tratamiento del signo desde la lógica. El signo es anterior a la lógica, su subordinación a ésta reitera una opción que es anterior, inserta dentro

de la tradición metafísica. Estas observaciones de Derrida están dentro de la concepción heideggeriana de la lógica y de su procedencia de la metafísica de la presencia¹¹. La lógica fundada en la ontología del ente presente --Vorhanden-- que domina el signo y la teoría de la significación es presupuesta también por la lógica trascendental¹².

No hay un lenguaje de lo trascendental distinto del lenguaje "mundano", salvo las comillas y los paréntesis, que indican la dirección de la mirada, el sentido de la mirada hacia una región, hacia la región del origen del sentido. Las comillas y los paréntesis fenomenológicos sin guiños, "señas" que no "significan" nada más que el cambio de dirección de la mirada, indican de donde viene el sentido. A esta paradoja de la fenomenología del lenguaje, que es la misma dificultad del lenguaje de la fenomenología, de carecer de un lenguaje propio para la dimensión trascendental, se sumará la paradoja de que lo señalado como campo trascendental es, ya la conciencia pura, ya el campo de experiencia del mundo de la vida. Esta última oposición se traduce en la problemática del lenguaje originario: un lenguaje fenomenológico purificado para la conciencia pura o el lenguaje natural del mundo de la vida.

La distinción hecha en la segunda edición, entre "Gramática pura" y "Gramática Pura Lógica", no apunta a limitar el a priori lógico sino a ordenar el a priori gramatical en general al a priori lógico. En la "vida trascendental", presencia a sí misma de la conciencia, que se constituye como esta presencia, se constituye a su vez la idealidad como significación, nóema, eidos, todas formas de la no-mundanía, constituidas como correlatos de la repetición infinitamente posible de actos ellos mismos ideales. Para Derrida esta paradoja de la vida trascendental y de la no-existencia de lo ideal, es la

referencia de un existente a su muerte" (Ib., p.8) y la clave de esta referencia es la concepción del lenguaje como rhoné: en la voz se dan los intercambios entre lo ideal y la vida, cuerpo-espíritu, sensible-suprasensible, sujeto-objeto: es el lugar de todas las ó atomías metafísicas. El concepto de vida trascendental no se distingue sin embargo de la vida mundana, o no se distingue temáticamente. Tampoco se distingue la fenomenología trascendental de la psicología descriptiva, salvo por una "diferencia" que no es nada, salvo la indicación que indica el pasaje y la transformación del sentido de los signos de una dimensión a la otra. La lucha por hacer aparecer lo trascendental en la sique, en el mundo, con el lenguaje del mundo, es la lucha misma del lenguaje como metáfora y destrucción de sí mismo, desde Plotino hasta Bergson ¹³.

Derrida hace notar el matiz de intención en el sentido amplio en la expresión alemana Bedeutung; García Morente y Gaos traducen sin más "significación", Derrida traducirá "vouloir dire", interpretando la intención de Husserl. En efecto, un rasgo esencial de la distinción consiste en la intención de expresión en el caso de la Bedeutung, a diferencia del Anzeichen (VPh., p.18 y LU, 23/315). Bedeutung es el significado lingüístico que corresponde a un acto de bedeuten, a una intención de significar. A diferencia de Sinn, en Ideas I (par, 124) que designará el sentido que es propio de todas las vivencias intencionales: perceptivas, volitivas, afectivas, volitivas, etc. En LU no establece todavía esta distinción ¹⁴.

En el habla es esencial la Bedeutung, porque responde a un "querer decir". La señal, el gesto, están entrelazados con la expresión propiamente significativa, pero no le son esenciales. La diferencia entre expresión (Ausdruck) y señal (An-

zeichen) es semiótica: se da como diferencia de dos clases de signos, una, la expresión, inherente por esencia al discurso; otra, la señal, "entrelazada" (Verflochten) contingentemente con él. No es una diferencia en el seno del discurso, sino que delimita el discurso de aquello que le es contingente. Es decir que el contenido lógico de las significaciones puede expresarse sin necesidad de comunicación. Para ésta es esencial la indicación, por la que el oyente se notifica de los actos del hablante y de su contenido significativo.

La semantividad y la logicidad excluyen como accesorios la comunicación en circunstancias siempre cambiantes, la inscripción circunstancial e histórica del discurso para su funcionamiento pleno. La expresión funciona plenamente con independencia de la situación concreta de habla, la referencia a la situación es en cambio esencial al índice o señal. Habermas observa que este "semanticismo" es también compartido por la filosofía analítica, la que mostraría así su dependencia de los presupuestos de la filosofía de la conciencia¹⁵. La tesis de Derrida acerca de este "ecart" entre expresión y señal, instaurada con el comienzo fáctico de la fenomenología, es que no se trata sólo de su comienzo fáctico sino de su origen esencial. No solamente es el origen fundacional de la fenomenología y de su opción por el logos de la metafísica, sino que la metafísica se origina a su vez en ese "ecart" como posibilidad esencial del lenguaje. Heidegger concluye el parágrafo 34 de SZ con la expresión: "La teoría de la significación tiene sus raíces en la ontología del 'ser ahí'. Su prosperidad y decadencia sigue los destinos de ésta." (p.166/Gaos: 192)¹⁶. En nota a pie de página Heidegger remite a las IU y a Ideen I.

Esto significa que el lugar de la diferencia, del "ecart" que Derrida señala como posibilidad esencial del lenguaje, es el "ser ahí". En él y con él se da la posibilidad de comprender la diferencia y los diferentes sentidos del ser. La diferencia entre el Heidegger de SZ y el último, radica en que en SZ se trata de la ontología del Dasein en el sentido de que el Dasein es ontológico, y por eso él es quien hace ontología, la que a su vez, circularmente, tendrá que comprender a la ontología del Dasein. Pero en SZ no se efectuó todavía la Kehre.

Derrida se instaaura ya en la Kehre, la diferencia, el "ecart" es constitutivo del lenguaje y por ello de la ontología del Dasein, y de la ontología como tal. La exclusión de la señal instaaura el proyecto fenomenológico al excluir la distancia, la no presencia. El índice indica un contenido no presente a la intuición.

La suspensión de la exterioridad abre el ámbito propiamente fenomenológico como presencia de la conciencia a sí misma y presencia de los objetos en su objetividad, en cuanto ellos son el correlato de las significaciones. El mundo como fenómeno no se pierde sino que justamente se gana mediante la reducción a la presencia de la conciencia para sí misma y de los objetos presentes en cuanto dados intuitivamente en esa presencia. (Ideen I, par. 49, Hua. III, p.115/Gaos: 112)

El índice y la expresión se dan de hecho entrelazados en la comunicación normal. Pero ello no obsta a su diferencia de esencia. La diferencia es, pues, de derecho: "Nosotros sabemos que de hecho el signo discursivo y consecuentemente el querer decir está siempre encabalgado, tomado (pris) en un

sistema indicativo" (VTh, p.20). La diferencia de derecho funda el derecho de la fenomenología. Esa diferencia de esencia arrastra tras de sí "la diferencia entre el hecho y el derecho, la existencia y la esencia, la realidad y la función intencional (Ib., p.21) El idealismo trascendental surge como el proyecto de hacer corresponder un "objeto" a la pura idealidad del significado, dado como presencia inmediata en la intuición, una vez suspendida la existencia del mundo exterior (V.Ph.,p.23; Id.I, par.49).

Derrida señala dos posibles lecturas de esta diferencia fenomenológica que nos importa destacar, porque ellas indican, desde la instauración de la fenomenología, la tensión que no la abandonará hasta Krisis, y que es a la vez la dificultad de la fenomenología del lenguaje y del lenguaje de la fenomenología, como veremos.

Por una parte, Husserl no tematiza ni explicita la naturaleza del signo en general. Apenas la indicación de que "todo signo es signo de algo". Se pronuncia inmediatamente por la logicidad como caracter esencial del signo lingüístico. Por otra parte, es posible --y en esta lectura se compromete la perspectiva de Derrida-- que no se trate de una ligereza fenomenológica sino más bien de que no hay esencia del signo como tal que pueda entrar en una región bien delimitada de esencias regionales, sino una heterogeneidad radical, dos conceptos de signo que se han yuxtapuesto en la palabra signo. Si preguntamos qué es el signo, en general se lo somete al designio ontológico: "se sometería el signo a la verdad, el lenguaje al ser, la palabra al pensamiento y la escritura a la palabra. Decir que puede haber una esencia del signo en general, ¿no es suponer que el signo no es la posibilidad

de la verdad, no la constituye, sino que se contenta con significarla?" (Ib., p.25). El significar --bedeuten-- sería, pues, según esto, anterior a la verdad y al ente. El signo sería el único "ente que hace posible la pregunta por el ente, que posibilita la filosofía, que instaura la diferencia"¹⁷. El signo no sería expresión externa de la verdad sino, desde esta perspectiva, producción de la verdad. Es lo que Husserl se esforzará en hacer ver, incluyendo cada vez más la actividad de significación, al lenguaje y a la inscripción que consigna y produce a la vez la significación ideal. Esta dirección se hará patente, también con la interpretación de Derrida, en Origen de la Geometría¹⁸.

La lectura deconstructiva del lenguaje se inscribe en la "configuración histórica de la crítica a la metafísica", después de Nietzsche, Bergson y Heidegger¹⁹.

Todas las separaciones que instaura la reducción: plano psicológico y trascendental, hecho-esencia, mundano-no mundano, dependen de esta división del signo en la que se decide la fenomenología.

La interpretación de Derrida contradice la intención expresa de Husserl, ya que éste trata de mostrar que la capa expresiva se amolda a las capas de sentido que preexisten sin ella, ya que la reducción nos conduce más acá de la experiencia lingüística. Si, en cambio, la interpretación de Derrida fuese acertada, la reducción se llevaría a cabo en el lenguaje natural y por su posibilidad misma como acto de habla en el uso común. La reducción no sería, como lo es en parte, una lucha contra el lenguaje, sino la asunción del lenguaje (V. Id., p.32).

El signo como expresión comprende todo discurso o parte de discurso que exterioriza nuestro pensamiento. Pero es necesario ya de antemano purificar el lenguaje común en el que entendemos "expresión" justamente como exteriorización involuntaria por medio de gestos que acompañan nuestros pensamientos, o sin acompañarlos. Debemos distinguir expresión --Ausdruck-- de exteriorización --Ausserung--. Y esta diferencia se funda en que ambos tipos de "expresión no constituyen una unidad fenoménica en la conciencia del hablante. El que escucha puede informarse a través de los gestos de nuestros estados internos en general o de nuestra relación con los pensamientos expresados, pero la expresión de los pensamientos es independiente de los gestos, porque puede realizarse sin ellos, así como sin los sonidos exteriores, sin fonemas ni grafemas reales, en el diálogo solitario²⁰.

No hay en los gestos una intención de decir. Mientras que en la comunicación las expresiones me notifican de las vivencias del hablante y el sentido que él comunica también por las palabras, en el monólogo el contenido significativo me es inmediatamente presente. Esta presencia inmediata de la esencia es el momento propiamente creativo de sentido, es el dar sentido²¹, que al exteriorizarse en las palabras se distancia de la vida, del presente fontanal como lugar originario del sentido. En este punto fontanal la intuición es dadora de sentido. La exteriorización en la palabra tiene la función de fijar el sentido, comunicarlo a la vez, pero es siempre para Husserl un distanciamiento, una pérdida. De ahí la necesidad de una crítica permanente del lenguaje para la recuperación de lo originario, la función de la Erklärung²² y la reactivación, la reanimación de la intuición originaria.

La fenomenología no puede ser coincidencia inefable, mística con lo vivido, con lo irreflexionado; hay así una especie de circularidad dialéctica entre lo vivido y el lenguaje, que señalaron de manera especial Derrida y Merleau-Ponty. La vivencia y el sentido vivido en ella sería fugaz e inaprensible si no fuese fijada y estabilizada en el lenguaje. La reducción trascendental, insiste Merleau-Ponty, está mediada por la reducción eidética, por el eidos y el lenguaje, lo irreflexivo y originario no se da sino en el límite de la reflexión, como aquello a que apuntan las palabras. La experiencia muda, originaria, se da siempre a distancia.

El presente originario, , fuente del sentido, señala Derrida, se mediatiza a sí mismo, es diferenciada consigo mismo, distancia de sí mismo, es ya signo de sí mismo: el lenguaje no sólo habita sino que constituye la intuición originaria dada de sentido. En Husserl la palabra tiene siempre la posibilidad de vivificarse reactivando la intuición originaria que la constituye como palabra. Las meras reglas del uso de los signos lingüísticos o de los números no fundan el acuerdo intersubjetivo sino que suponen la intuición de la esencia significativa o numérica²³. Si en el corazón mismo del presente viviente, fuente del sentido, habita el logos como distancia, símbolo, alejamiento del punto fontanal como pro-tención, retención, recuerdo secundario, si el presente no vive sino de su muerte, si el fenómeno es logos, el cógito es habitado e incluso constituido por el lenguaje, por el espesor del tiempo que me separa de mí mismo, si mi mismidad está constituida por la diferencia, si la reflexión habita la vida como su opuesto y su posibilidad interna, lo originario en Husserl se postula como límite ideal que siempre hay que reconquistar. La recuperación de la intuición ori-

ginaria, del punto fontanal, es la recuperación de la posibilidad de la reiteración y con ello la constitución de la idealidad. El motivo de la eternidad del eidos converge con la recuperación del instante como vida. Resuenan en esta tradición metafísica los ecos de Platón y Agustín: rechazo de la exterioridad, recuperación de la interioridad y acceso a la idealidad.

La diferencia entre expresión y señal es, dice Husserl, funcional. Las mismas palabras que actúan como transmisoras de significaciones son señales que nos notifican del estado interno del hablante. Percibimos en los gestos y las inflexiones de la voz, la ira, la alegría, etc. Pero la función más importante de la comunicación --primordialmente de la comunicación científica-- no es la transmisión de los estados anímicos, sino la comunicación de significaciones que a su vez remiten a cosas, a objetos y situaciones objetivas. En la actitud natural, escuchar es estar en las cosas de que se habla, no es dirigir nuestra atención a las vivencias sino a lo que se dice, al contenido significativo de las palabras. Tampoco atendemos a los sonidos. Y por esto los gestos cumplen una función no esencial. Así como no percibo sensaciones sino una cosa que tiene un sentido, no escucho sonidos, ni me informo primariamente de las vivencias concomitantes del que habla, sino que sus palabras me dirigen al objeto mentado por medio de las significaciones, ya sea que el objeto exista o no.

Esta función intencional del lenguaje, que dirige a la cosa, será incorporada por Heidegger, sólo que para éste la señal y el gesto cumplen una función sin la cual las significaciones no nos dirigirían hacia las cosas²⁴. Para Heidegger las significaciones derivan y se fundan en el mundo previo de la

preocupación como articulación y destaque de determinados elementos de una situación previamente pre-comprendida en la preocupación común. Las significaciones no van de los actos del sujeto, como flechas intencionales, a las cosas, sino que del mundo en torno se destacan significaciones que vienen de la palabra. Pero lo que nos ancla al mundo en torno son justamente aquellas dimensiones semióticas que Husserl excluye del discurso: las señales y los gestos, que me señalan el donde, del destacar objetos y del comprender significados.

Para Husserl lo que una expresión significa, lo que "quiere decir" es lo que el hablante "quiere" decir, por tanto lo que el oyente "escucha" y no lo que "lee" en los márgenes de la intención del hablante, en sus gestos. La expresión es la exteriorización voluntaria de actos de dar sentido que la preceden²⁵, y que en la voz exterior, pero mejor en la interior, no se enajenan, no pierden su animación: "La visibilidad, la espacialidad como tales no podrían sino perder la presencia a sí de la voluntad y de la animación espiritual que abre el discurso. 'Ellas son literalmente su muerte' ... Lo que Husserl afirma aquí de los gestos y de los juegos de fisonomía podrían servir a fortiori para el lenguaje pre-consciente e inconsciente." (VPh, p.25).

Exterioridad del índice e interioridad de la expresión remiten, respectivamente, a la mediatez y a la immediatez, a la ausencia y a la presencia. Los gestos dan a mi percepción las vivencias del otro, pero en el mundo, como exterioridad, no me dan las vivencias del otro en su propiedad, como me son dadas las mías. La opción metafísica por la interioridad, la presencia viviente, introduce el tema de la reducción a la propiedad y el problema de la alteridad. El problema del

alter ego y la posibilidad de percibir al otro yo está en relación con la alteridad del recuerdo, con la constitución de mi propio pasado: acceder al otro sería acceder a su presente viviente, a su horizonte temporal²⁶. La desconstrucción del presente viviente como fuente de sentido, como origen y Eingenheit, abre el espacio para otra lectura de Husserl, por lo pronto, para una lectura hermenéutica. Pero antes tendremos que seguir el camino de la desconstrucción del presente viviente como origen del sentido.

La posibilidad de acceder al otro no plantea un problema insoluble si tampoco hay un acceso originario a mí mismo, si la aprehensión de mí mismo está mediada por el tiempo, el lenguaje, el espacio. Tal aprehensión será entonces una Ana-
legung más que una intuición originaria²⁷. La expresión aislada de la exterioridad en el diálogo interior mantiene su esencia, su propiedad -Eingenheit-, ya que la esencia de la expresión es la significación una, es decir una idealidad, y la idealidad es constitutivamente la posibilidad infinita de repetición, la mismidad referida al presente viviente como recuperación de su ser fuera en su ser para sí, como punto fontanal de todos los éxtasis.

No debe nada a la existencia, al índice, ya que lo ideal es lo no-existente (Ib., p.45). En el diálogo solitario no necesito de índices, no me notifico a mí mismo de mis propias vivencias, porque me son inmediatamente dadas. El monólogo interior puede prescindir no sólo de índices que me informarán sobre mis propias vivencias, sino de todo signo en general (IU., par. 8; VPh., p.46). En el diálogo interior nos imaginamos palabras, pero éstas conducen inmediatamente a la significación (Hinzeigen) y no a las vivencias (Anzeigen). La

función de Anzeigen que cumple la expresión en el diálogo interior prescinde de la existencia, no funciona entonces como índice, sino que es el soporte-imaginario, no existente, del contenido ideal de la significación. La expresión pierde su función indicial, se reduce a su función expresiva de la idealidad. La palabra no es existente sino imaginada; es real el acto de imaginar la palabra, pero la palabra imaginada, representada, es irreal.

En el caso de la percepción también distinguimos entre el acto síquico de percibir y la cosa percibida, de modo que no se ve por qué no podría tratarse de percibir la palabra y no de imaginarla, ya que la existencia síquica del acto no implica en ninguno de los dos casos la existencia del correlato intencional. Sin embargo, la diferencia radica en que la intención perceptiva incluye la referencia a la existencia de la cosa, no así el acto de imaginar, donde la existencia o no de la cosa imaginada no entra en función. La palabra es imaginada, por tanto no es un existente que remite a otro existente, no está allí para motivarnos a creer en la existencia presuntiva --que eso es lo que hace el índice-- de otras existencias, que en este caso tendrían que ser nuestras propias vivencias, sino que éstas están presentes como presente viviente, como cógito (Ib.).

La idealidad significativa tiene su soporte en la no existencia del índice. La palabra cumple su plena función significativa cuando se reducen a lo imaginario sus componentes existenciales, cuando el factum existencial de la palabra se reabsorbe en la idealidad por medio de la imagen. En este caso no es un medio o un vehículo para llegar a una no presencia, sino que es penetrada por la idealidad de la sig-

nificación, dominada por ella. En cuanto a mis propias vivencias, me son dadas inmediatamente, sin mediación UU, par. 9, p. 36/328). Aquí se introduce la perspectiva de Derrida. La constitución del objeto ideal, de la significación, así como de la imagen, supone la re-iteración, la distancia del presente puntual, distancia de mí mismo a mí mismo.

No sería necesaria la diferenciación entre la palabra existente y la palabra imaginada como soporte de la pura idealidad, observa Derrida, ya que el sustrato material de la significación, la letra, el significante, es ya ideal: apunta al significado en la medida en que ella es ya una idealidad, una unidad ideal de cada una de sus presentaciones, de cada uno de los acontecimientos fluyentes, de sus presentaciones individuales²⁸. Lo originario, la percepción, no mantiene así su privilegio más que siendo tributario de la metafísica y de su diferenciación de originario y no originario (Ib., p.50-51)²⁹.

El argumento de la inutilidad de comunicarme algo a mí mismo en el diálogo solitario es que yo soy presente en el mismo instante en que me doy significaciones. El planteo de Derrida contra esta diferencia entre la desrealización de la palabra en el diálogo interior y su función existente en el diálogo efectivo, es que en éste último no es posible separar lo dado a la percepción y lo representado: el signo y el lenguaje como tal es ya toma de distancia, desrealización, o con otras palabras, la epojé por medio de la representación imaginaria o la neutralización constituye la práctica efectiva del lenguaje (Ib., p.55).

Es el mismo Husserl quien nos provee de los argumentos

para la lectura derrideana. La identidad del fonema o del grafema es una idealidad dada por la estructura de la representación, distinta de sus apariciones individuales. Es decir que el procedimiento de desrealización de la materialidad del signo que Husserl pone como exclusividad del diálogo solitario, sin comunicación, es el proceso normal de la comunicación en ambos casos, o más precisamente los dos tipos de discurso no se diferencian: "En razón de la estructura originariamente repetitiva del signo en general, se dan todas las condiciones para que el discurso 'efectivo' sea tan imaginario como el discurso imaginario, y para que el discurso imaginario sea tan efectivo como el discurso efectivo." (...) "Que se trate de expresión o de comunicación indicativa, la diferencia entre la realidad y la representación, entre lo verdadero y lo imaginario, entre la presencia simple y la repetición, ha comenzado desde siempre ya a borrarse." (*Ib.*, p.56). Desde Platón, insiste Derrida, se ha tratado de mantener la presencia y de derivar el signo.

En realidad, pese a la desconstrucción, tanto Platón como Aristóteles no han desvalorizado la imagen y el signo frente a la intuición. El sentido creador de la mimesis en estos filósofos permite recuperar el reverso de una interpretación sedimentada en la tradición, que no es única ni exclusiva, como parece suponer Derrida³⁰.

La diferencia entre presencia y representación constituye a la vez la tachadura (effacement) del signo. La representación más simple, la percepción, deriva de la posibilidad de la representación. "Contra la intención expresa de Husserl, pero no sin tenerlo en cuenta, esto aparecerá más lejos, en

las implicaciones de su descripción del movimiento de la temporalización y de la relación a otro" (Ib., p.58). La desconstrucción de la metafísica de la presencia hará posible una interpretación no atada a esa metafísica.

En esa brecha abierta por la desconstrucción indicaremos nosotros el esbozo de una hermenéutica. La fenomenología determina el ser como idealidad, como repetición al infinito, y ello es posible desde el presente viviente (Ib., p.58-59). La posibilidad de la idealidad y su fuente en el presente viviente significa la determinación del ente como presencia, y ello como posibilidad de superar la contingencia, la muerte: "Es entonces la relación a mi muerte (a mi desaparición en general) lo que se esconde en esta determinación del ser como presencia, idealidad, posibilidad absoluta de repetición. La posibilidad del signo es esta relación a mi muerte. La determinación y la tachadura del signo en la metafísica es la disimulación de esta relación a la muerte que producía sin embargo la significación" (Ib., p.60). La experiencia de la posibilidad de mi muerte está a la base de la relación a la presencia en general. El yo soy presupone esa relación a la presencia en general, "...la aparición del yo a sí mismo en el yo soy es pues originariamente relación a su propia desaparición posible. Yo soy significa originariamente yo soy mortal" (Ib., p.60-61).

2.2. El signo y el tiempo

Presencia a sí y unidad indivisa del instante son la base de la demostración metafísica de la exterioridad y el ca-

racter de in-evidencia del signo. La percepción de sí mismo por sí mismo excluye el signo como exterior y se postula como base de toda intuición originaria, del principio de la intuición como "principio de los principios".

El concepto de ahora puntual, todavía ausente en LU por razones históricas y sistemáticas, está sin embargo a la base de toda la demostración de Husserl. El ahora como ahora puntual mantiene su prioridad metafísica, pese a que Derrida, después de Heidegger, le rinde homenaje por haber transformado esa concepción del predominio del presente desde Aristóteles (VPh., p.69).

Se trata de señalar en la descripción de Husserl el dominio del ahora puntual, punto espacial que al ser desplazado de su lugar de origen, arrastraría consigo toda la demostración. "No se puede sin embargo evitar, en el punto en que nos encontramos, de constatar que un cierto concepto del "ahora", del presente como puntualidad del instante, autoriza discretamente, pero de manera decisiva, todo el sistema de las "distinciones esenciales": si la puntualidad del instante es un mito, una metáfora espacial o mecánica, un concepto metafísico heredado o todo esto a la vez, si el presente de la presencia a sí no es simple, si se constituye en una síntesis originaria e irreductible, entonces toda la argumentación de Husserl está amenazada en su principio" (Ib., p.68).

El ahora como punto origen y fuente de toda intuición es la conciencia como presencia, como forma de todos los contenidos. La identidad consigo mismo del ahora es la evi-

dencia misma de la autoconciencia, frente a la cual está una filosofía de la no-presencia "que no es necesariamente su contrario, ni necesariamente una meditación de la ausencia negativa, es decir una teoría de la no presencia como inconsciente" (Ib., p.70).

No es un azar el vínculo entre esta metafísica de la presencia y el rechazo del inconsciente: con esto rechaza Husserl "la estructura de la temporalidad implicada por todos los textos de Freud" (Ib., p.71). La verdad del presente es, sin embargo, su autodiferenciación de sí mismo. El recuerdo secundario, la representación, la imagen, son irreductibles al recuerdo primario, la presentación. A su vez, la identidad del presente viviente consigo mismo no puede subsistir sino en la diferencia con los presentes retenidos. El presente idéntico no es en realidad idéntico, la identidad puntual es un límite ideal, una abstracción, se da un fluir constante que en cada ahora modifica todos los ahora, toda la cadena de retenciones y protenciones. La percepción presente, la Urimpresión, pende de la no-percepción, de los presentes que se alejan del punto fontanal. El presente es y no es, es el pasar de sí mismo. En la retención lo dado originariamente no es el presente sino el pasado.

Husserl distingue esta conciencia retencional de la representación, de la imagen, del recuerdo secundario. En esta diferenciación se opone a Brentano. La retención es percepción, no imagen. Esta insistencia en el carácter de percepción, de donación originaria, de la conciencia retencional, se cuestiona al mismo tiempo llamándola no-percepción y marcando que el presente puntual es una

abstracción y un límite ideal: "...esta relación a la no-presencia, una vez más, no sorprende, no cerca, no disimula la presencia de la impresión originaria, sino que hace posible su surgimiento y su virginidad siempre renaciente. Pero destruye radicalmente toda posibilidad de identidad a sí en la simplicidad. Y ello vale para la continuidad del flujo constituyente en su más grande profundidad. Esta intimidad de la no-presencia y de la alteridad en la presencia vulnera en su raíz el argumento de la inutilidad del signo en la referencia a sí." (Ib., p. 73).

Puede objetarse que Husserl rehusaría asimilar la retención al signo, su insistencia en poner la retención en el orden de lo originario frente a lo simbólico, representado. Para Husserl se trata de salvar dos posibilidades aparentemente inconciliables: el ahora no se constituye como fuente absoluta más que con y por la retención, la fidelidad a las cosas mismas impide negar ese dato. En segundo lugar, siendo la fuente de la certeza el ahora originario, conviene desplazar la frontera de lo no originario del lado de la retención y la re-presentación, y no ponerla entre percepción y retención.

La diferencia entre retención y representación es la diferencia de la "vida" y la reflexión. Derrida observa, sin embargo, que la diferencia entre ambas habita ya a la vivencia y es lo que hace posible la reflexión sobre sí misma. Su raíz común es la posibilidad de la re-iteración en el sentido más general: la traza o huella. No sólo habita el ahora sino que lo constituye como tal. "Una tal traza es más 'originaria' --si se puede mantener este

lenguaje sin borrarlo enseguida-- que la originariedad fenomenológica misma." (Ib., p.75) . Posibilidad finita de repetición --como retención-- y a la vez apertura a la posibilidad infinita de re-petición: "...en todas estas direcciones, la presencia del presente es pensada a partir del pliegue del retorno, del movimiento de la repetición y no a la inversa. Que este pliegue sea irreductible en la presencia o en la presencia a sí, que esta traza o esta diferencia sea siempre más vieja que la presencia y le procure su apertura, ¿es que esto no prohíbe hablar de una simple identidad a sí 'im selben Augenblick'? ¿Es que ello no compromete el uso que Husserl quiere hacer del concepto de "vida solitaria del alma" y la división rigurosa entre la indicación y la expresión? ¿No es que la indicación y todos los conceptos a partir de los cuales se ha intentado hasta aquí pensarla (existencia, naturaleza, mediación, empiricidad, etc.) no tienen en el movimiento de temporalización trascendental un origen indeclinable? ¿Es que, del mismo golpe, todo lo que se anuncia en esta reducción a la 'vida solitaria del alma' (la reducción trascendental en todas sus etapas y notablemente la reducción a la esfera monadológica de lo propio --Eingenheit--, etc.) no es como fisurada en su posibilidad por eso que se nombra el tiempo? (...) el 'tiempo' ha sido siempre designado como un movimiento pensado a partir del presente y no se puede decir (de él) otra cosa. ¿Es que el concepto de soledad pura --y de mónada en sentido fenomenológico-- no está vulnerado por su propio origen, por la condición misma de su presencia a sí: el 'tiempo' repensado a partir de la diferencia en la autoafección, a partir de la identidad de la identidad y de la no identidad en el 'mismo' del

im selben Augenblick? Husserl mismo ha evocado la analogía entre la relación al alter ego tal como se constituye en el interior de la mónada absoluta del ego y la relación al otro presente (pasado) tal como se constituye en la actualidad absoluta del presente viviente." (Ib., p.77).

El modelo de lenguaje en general es determinado por Husserl desde la actitud teórica. En el diálogo solitario no se trata en realidad de un diálogo sino de la ficción de un diálogo. Los ejemplos de diálogo solitario que da Husserl son tomados de la esfera práctica. Si bien Husserl reconoce a los actos valorativos y volitivos referencia intencional, ellos tienen como soporte los actos teóricos (Ib. I, par.124-127) ³¹. La gramática pura puede acoger expresiones contradictorias (Widersinnig), que no carecen de sentido (Bedeutung), no son contrasentidos (Unsinnigkeit) (Id., p.326/126 ss.; 52/344 ss.). La frase bien construida no carece de significación aunque sea contradictoria y por tanto carezca de objeto --ejemplo: "el cuadrado redondo"--. Pero a su vez la significación apunta al objeto, a su posible o imposible cumplimiento o decepción, es pro-visoria. La impleción (Erfüllung) de los contenidos significativos, su identificación con los sentidos perceptivos, es el telos donde alcanzan su sentido pleno (Id., I, cap. I; VI, cap.5).

La expresión significativa tiene su telos, su sentido y orientación en el objeto, un objeto "ante los ojos", si podemos adelantarnos en esta terminología heideggeriana. En Ideen I, en el párrafo 124, Husserl distingue la "significación" --Bedeutung-- del "sentido" --Sinn-- que

cubre a los actos no expresivos y a los expresivos, mientras "Bedeutung" lo restringe al plano expresivo. Las proposiciones expresivas llevan al plano del concepto y de la universalidad el sentido ya dado en los actos no expresivos, y de éstos los actos perceptivos son la base y el fundamento de todos los demás (Id. I., 10.). André de Muralt puso de relieve las raíces históricas de la intencionalidad en la intentione, en el intendere, la Erfüllung ("impleción", traduce García Morente). Conserva resonancias de la vida volitiva: es la satisfacción de la tendencia al objeto³². Si es así, el zeigen, tanto el Hinzeigen como el Anzeigen, remiten al Zeichen. En ambos casos el telos está siempre en el objeto, señalado con el dedo o avistado con el ojo: el objeto ahí delante. Hay entonces una referencia al objeto en la base del índice y de la expresión. ¿Cómo, entonces, Husserl los distingue "esencialmente"?

El índice me remite al mundo, a la exterioridad. En cambio la significación me remite a la interioridad, a la idealidad y a la posibilidad de reiteración infinita, me remite al tiempo, a la voz como autoafección. El índice que apunta al objeto es interiorizado en el diálogo solitario e idealizado en la indefinida posibilidad de reiteraciones. Los ejemplos que toma Husserl de diálogo conmigo mismo --"has obrado mal", "no vuelvas a hacerlo"-- no constituyen un verdadero diálogo porque no me informan de nada, porque la forma proposicional no es la forma teórica, cuyo núcleo apofántico primitivo "S es P", se da en el presente y en tercera persona. Recuerda Derrida que para Heidegger el infinitivo ser proviene de la tercera persona singular del indicativo --"es"--.

Que Derrida acompañe a Heidegger en la "destrucción" de la metafísica, que sea clara que la unidad de sentido del ser no es una unidad abstracta sino concreta, no significa que Heidegger no permanezca también, para Derrida, en el dominio historial de la phoré (Ib., p.82, n.2). La significación remite al objeto puesto delante como disponible. Es la época de la tekné como objetivación del ente que remite al presente viviente, a un sum, que oculta su muerte, su contingencia y exterioridad, su ser-al-mundo, en la idealidad. El telos de la expresión es el objeto, pero el objeto tematizado en tanto y en cuanto puede ser reiterado indefinidamente en la presencia, y por tanto en la proximidad del presente viviente como intuición originaria.

La objetividad del objeto es la idealidad y ésta es posible por la posibilidad infinita de reiteración, su ser para una conciencia no empírica, para el presente viviente como proximidad a sí mismo, como autoafección de sí mismo, la voz. La voz como autoafección de sí mismo es temporalidad pura, transparencia y dominio de la sustancia significativa por la pura inteligibilidad como intención animadora. La espacialidad del índice es dominada por la interiorización, la voz como sonido viviente. El cuerpo sonoro se hace transparente a sí mismo, se transfigura en espíritu viviente. La reducción y la interiorización de la materia significativa es la idealidad misma como significado (Ib., p.83). El espacio se interioriza en tiempo, la materia en espíritu³³. "El fonema se da como idealidad dominada del fenómeno" (p.84).

San Agustín ilustraba la presencia del pasado y futuro en

el presente puntual, foco intencional de la extensio, en el recitado, en la voz que dice la sílaba, la palabra, el verso, el poema, en el relato de una vida y de la historia humana³⁴. La voz es la reducción del espacio y del mundo, del índice, al tiempo. Este es autoafección de sí, espontaneidad y pasividad a la vez, cuerpo animado y espíritu encarnado. Lo que hace apta a la voz para la universalidad es la posibilidad de reiteraciones in-finitas, y esta posibilidad está dada a su vez por el presente viviente. Pero además la voz como autoafección es la posibilidad de la subjetividad, del para sí. Es desde su ser a sí que se exterioriza y se recoge en la exteriorización. Ser para sí y ser hacia el mundo, ser a distancia de sí, ser como huella o traza que infinitamente trata de recuperarse perdiéndose en la exterioridad de sí, origen no originario, "la voz es el ser en sí en la forma de la universalidad como conciencia. La voz es la conciencia." (Ib., p.85).

La capa expresiva se agrega al sentido ya constituido, es "improductiva" (Id. I, par. 124). A esto cabe observar, sin embargo, que desde IU hasta CG Husserl insiste en que la verdad científica sólo nos es accesible en enunciados. No sólo el lenguaje hablado es indispensable para la fijación y transmisión de los objetos ideales, sino la escritura. La respuesta de Derrida es que, para Husserl, la escritura contribuye a la constitución de los objetos ideales y solamente como escritura fonética, es decir que fija un sentido ya dado en la foné. Necesita ser siempre revivida por la palabra hablada, por el cuerpo viviente.

Derrida parece desatender el hecho de que la voz es ex-

presión de la corporalidad viviente, que no puede desconectarse de los aspectos táctiles, visuales, que lo transmitido por la voz refiere a una intersubjetividad corporal, a lo táctil y a lo visual como apertura al mundo. La tradición metafísica ha privilegiado la voz como exteriorización y proximidad del logos, pero Merleau-Ponty ha demostrado la intersensorialidad como carne, apertura al mundo, como supuesto del funcionamiento de cada sentido y de cada órgano.

La necesidad de que las idealidades tengan que encarnarse, apunta Derrida, atormenta desde dentro la seguridad de la "distinción esencial". La lucha contra la exterioridad trabaja desde dentro el pensamiento de Husserl. La reducción al presente viviente interioriza la Vorhandenheit, reduce el mundo a objetividad, idealidad, y a la vez la temporación originaria no puede dejar de ser exteriorización, einräumen, movimiento del sentido y del signo. Merleau-Ponty, que en el concepto de "cógito tácito" como "presencia al mundo" conciliaba a Husserl con Heidegger³⁵, que identificaba el sujeto con el tiempo³⁶, hasta el punto de sentir la necesidad de cambiar la disposición de los capítulos de PP, ya que allí había descrito el cógito antes del tiempo, va más allá, hacia una espacialización del tiempo, no como tiempo objetivado, sino como acontecer simultáneo y originario³⁷. La tensión entre el ser-fuera de sí, la espacialización y el tiempo como Eigenheit, como tiempo originario, será también una dificultad en Heidegger, como veremos ³⁸.

La dificultad que atormenta la lucha contra la exterioridad y la Vorhandenheit está en que ^{en} la interioridad de la

presencia se da ya la exterioridad, la diferencia como temporalización, la diferencia es anterior a la presencia y a la no presencia, es más "originaria" que el sujeto y el mundo. En la autodiferenciación "originaria" encontramos todo lo que se había excluido por la reducción a lo originario: el espacio, el mundo, el cuerpo... La diferencia produce lo mismo como lo no idéntico a sí, la mismidad como lo otro de sí mismo, el éxtasis como ser-en-sí-fuera-de-sí. Este sentido del ser como flujo absoluto, que en verdad no puede llamarse flujo, ni puede llamarse "tiempo", es el "absoluto" último y verdadero,

para describir al cual, dice Husserl, "nos faltan las palabras" (Zeitb., par.36) : lo nombramos con palabras provenientes de lo constituido (de la Vorhandenheit), con metáforas.

Si la temporación originaria (zeitigen) es afección de sí mismo por sí mismo, no es posible la reducción. La temporación introduce la alteridad en la mismidad, me abre al otro. La autoafección no procede originariamente de la voz, de la exteriorización del signo, sino que el tiempo originario es autoafección de sí por sí. La temporación no desenvuelve un sentido ya constituido en alguna parte --esa es la diferencia de Husserl con Platón--, sino que lo omnitemporal es un modo de lo temporal. No obstante Husserl no tiene otro lenguaje para este "flujo" absoluto que el de "subjetividad absoluta"; ella es, sin embargo, "especialización". "El concepto de subjetividad pertenece a priori y en general al orden de lo constituido. Esto vale a fortiori para la presentación analógica constituyente de la intersubjetividad. Esta es inseparable de la temporalización como apertura del presente a un fuera de sí,

a otro presente absoluto. Este fuera de sí del tiempo es su espaciamento (espacement), como relación de un presente a otro presente como tal, es decir, como re-presentación (Vergegänwartigung, Răpresentation) no derivada y produce la estructura del signo en general como "referencia", como ser en lugar de otra cosa (für etwas sein) e impide (interdict) radicalmente la reducción. No hay subjetividad constituyente. Es necesario desconstruir hasta el concepto de constitución (VEn. p.94, n.1). El tiempo es espacialización, éxtasis. Temporación y espacialización son igualmente "originarios". El índice como "referencia", como "para" o "estar en lugar de", "representar" a la mundanidad como espacialización y signo, referencia, pertenecen al temporar del presente viviente. La diferencia ontológica "es" el signo como diferencia. La espacialidad como constitutiva del mundo y la significatividad están desde el "origen" en el corazón del cógito, de la "propiedad" y de la "reducción".

No en vano Heidegger consideró a los estudios de Husserl sobre el tiempo como los primeros que produjeron un cambio en la concepción del tiempo desde Aristóteles.

Derrida destaca el hecho de que Husserl considera las expresiones contradictorias como no carentes de sentido (expresiones al tipo de "el cuadrado redondo" o "abracadabra"). Ello estaría, sin embargo, en oposición con el carácter "provisorio" de la Bedeutung.

Las expresiones esencialmente ocasionales no tienen sentido, dice Husserl, independientemente de la situación del hablante. Sería absurdo tratar de traducirlas a expresiones objetivas del tipo de "el que habla está triste". La

significación de la expresión "yo" se cumple en cada caso en las vivencias del hablante. Derrida se pregunta si es realmente así. En la V Investigación (especialmente el cap. I), Husserl analiza la inadecuación entre la expresión y la capa preexpresiva. La adecuación no sólo no es perfecta por razones contingentes, sino por razones esenciales. No puede expresar los detalles de la intuición, el aquí y ahora, las circunstancias personales del hablante, etc. No obstante, una expresión puede ser comprendida sin la percepción correspondiente. Si digo: "ahora vuela un pájaro", la proposición es entendida sin la presencia del hablante ni de la situación perceptiva concreta. Más aún, la expresión como tal tiene sentido sólo en la ausencia, o más aún, en la muerte del hablante. "El señor Valdemar" no es solamente una historia extraordinaria, expresa la naturaleza misma del lenguaje. "Yo pienso, luego soy" no significa la situación autoperceptiva de Descartes, sino que tiene sentido justamente en cuanto es independiente del yo de Descartes. No sólo eso, sino que el autor de la frase puede ser un personaje ficticio, inexistente. La escritura tiene carácter testamentario: sólo significa cuando el autor está muerto. La escritura hace vivir al lenguaje, pero justamente en cuanto mata el presente viviente. Así, "yo soy" significa "yo estoy muerto". Sin embargo, Husserl mantiene la provisoriedad del lenguaje, y el motivo es para Derrida la decisión metafísica de adscribir el lenguaje a la logicidad y al conocimiento.

La opción de Derrida por la escritura como lugar del signo y del lenguaje es también determinante. Entre la opción lógico-epistemológica y la opción escrituraria-testamentaria, está la opción hermenéutica. El lenguaje se inscribe en el

mundo y es por ello que los textos cambian el mundo³⁹. La pro-visoriedad del lenguaje en Husserl no apunta "desde LU hasta Krisis" (VPh, "Introducción") al objeto ante los ojos, sino también al horizonte. Lo que tratamos de ver es entonces la otra vertiente, la hermenéutica, de la Fenomenología, que refiere el lenguaje al mundo, a la praxis histórica⁴⁰.

Derrida atribuye a la tradición metafísica esa prioridad de la phoné porque ella dependería de la comprensión del ser como presencia, como idealidad y presencia a sí mismo, reiteración, elusión de la exterioridad y de la muerte. La visibilidad de la traza, la desconstrucción del sentido, requiere partir de lo innominado en el lenguaje de la metafísica, en el lenguaje del logos. Las dimensiones abiertas por Husserl, la remisión del sentido a la praxis y al Lebenswelt son descuidadas por Derrida. La crítica a Husserl no se hace desde una remisión del lenguaje a la praxis, sino desde una recuperación de la escritura y del texto escrito, desvinculado de sus referencias pragmáticas⁴¹.

Concluiremos la exposición de Derrida antes de considerar otras alternativas: por una parte, en Husserl se da permanentemente la tensión entre la dimensión de la idealidad, de la ratio, y la del Lebenswelt. En este sentido pareciera que Derrida acentúa el momento de la ratio y de la idealidad⁴². En segundo lugar, debe señalarse, como consecuencia de esa otra alternativa del Lebenswelt, que Merleau-Ponty, manteniéndose en la proximidad de Husserl, ha desarrollado las dimensiones de la corporalidad y la intercorporalidad, la visibilidad, la carne, como apertura al ser y como superación de la metafísica de la presencia, ha re-

mitido el cógito a la temporalidad, y aún la temporalidad y el presente viviente, el tiempo sucesivo como serie de impresión-retención-protención a una presencia al Mundo, "intencionalidad del ser". Ciertamente, puede objetarse que Merleau-Ponty accede a esa dimensión no con Husserl, sino al hilo de la crítica a Husserl, que en VI hay una crítica a la filosofía reflexiva en la que se incluye al Husserl de la reducción y del idealismo metafísico; pero también es cierto que VI es una "radicalización, profundización y explicitación" de lo alcanzado en PP que, a su vez, explícitamente es una continuación de la apertura husserliana del Lebenswelt.

Por otra parte, la apertura al mundo desde la temporalidad originaria y la inscripción de la significación en el horizonte histórico, han sido señalados por la hermenéutica, como veremos en Ricoeur y en Heidegger. La señal, que Husserl excluye del logos, pero que como muestra Derrida no se elimina, sigue ocupando un lugar central en todo el camino de Heidegger hacia el lenguaje, y la Lebendigkeit que Merleau-Ponty radicaliza lo lleva a la dimensión de la transparencia de lo visible, en la proximidad del ser de Heidegger. A su vez, la hermenéutica de Gadamer que parte de la concepción del lenguaje como logos, no se desvincula de la experiencia del mundo de la vida⁴³.

Paul Ricoeur ha mostrado los ocultamientos y a la vez la interdependencia entre las filosofías que radican el tiempo en el alma o en la conciencia y aquellas que lo radican en el cosmos. La historiografía, la crítica literaria, la filosofía y la literatura, tienen que habérselas todavía con este problema, aún irresuelto. Es con toda la vuelta al tiempo mítico no sólo en la literatura, sino también en la filosofía⁴⁴.

3. La temporalidad de la conciencia en Husserl como presupuesto de la hermenéutica

3.1. La crítica a Brentano

¿Hasta qué punto, entonces, el presupuesto metafísico del presente puntual está vigente desapercibidamente en Husserl y condiciona toda su concepción sobre la percepción y el lenguaje? ¿Hasta qué punto es cierto sin embargo, como reconocen sus discípulos más o menos disidentes, que Husserl revoluciona la concepción del tiempo vigente desde Aristóteles y, por tanto, es el gozne a partir del cual es posible algo así como la superación de la metafísica de la presencia y del lenguaje de la metafísica para acceder a otro lenguaje y a otro pensar?

Husserl se encuentra con los problemas del tiempo, de la conciencia del tiempo, como de "extraordinaria dificultad", sus investigaciones, que parten del período inmediatamente posterior a la publicación de las Investigaciones Lógicas van sufriendo sucesivas correcciones y modificaciones y no se publican sino hasta 1928¹. Las dificultades extraordinarias a que alude Husserl son las mismas con que se encontró San Agustín. El primer párrafo de la introducción a las Leciones da cuenta de ese hecho: "El análisis de la conciencia temporal es una vieja cruz de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento. El primero que experimentó profundamente las dificultades enormes que yacen aquí y que se esforzó por resolverlas hasta la desesperación fue San Agustín."

El nivel de la problemática que se plantea Husserl es así similar al de San Agustín; y no sólo el nivel de la problemática es el mismo, sino también el nivel de las soluciones.

Es decir, no se ha avanzado nada desde entonces, ni en el planteo, ni en las soluciones. Husserl señala también este hecho: "Quien se ocupe del problema del tiempo, deberá estudiar a fondo, aún hoy, los capítulos XIII-XXVIII de las Confesiones. Pues la época contemporánea, tan orgullosa de su saber, no ha llegado en estas cuestiones a resultados muy brillantes que signifiquen un progreso importante respecto a aquel pensador tan grave y serio en sus luchas espirituales. Aún hoy puede exclamarse con San Agustín: Si nemo a me quarat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio." (Lecciones..., Int.).

El nivel ontológico y el instrumental conceptual de que dispone Agustín para abordar el problema del tiempo es la ontología griega. La identificación del ente con lo presente, no le permite aprehender la experiencia de la facticidad, del ser de la vida como espera, memoria y vida presente. Las aporías del tiempo le aparecen a Agustín como insolubles, y sólo puede dar cuenta del pasado y del futuro como modos del presente, como presente pasado y presente futuro. A la vez que las dificultades del problema siguen siendo las mismas que para Agustín, Husserl define al problema como la cruz de la psicología descriptiva y de la teoría del conocimiento; de modo que tampoco el instrumental conceptual de estas disciplinas ha permitido resolver el problema filosófico del tiempo.

Estas dificultades son las que encontraba su maestro Brentano, que si bien avistó el sentido de la problemática, no logró su solución por hallarse dominado también por los supuestos metafísicos tradicionales y carecer de un lenguaje adecuado a los fenómenos. Husserl ha visto las dificultades

y los supuestos en que se mueve la psicología para abordar el problema. La fenomenología ética, que se había desarrollado en IU permite arrancar los problemas a su exclusivo tratamiento empírico y partir de las distinciones esenciales. La diferencia esencial, el sentido distintivo del pasado respecto del presente (también del futuro), evita caer en equívocos. Se trata de la esencia y del sentido de la experiencia del tiempo. El punto de partida es la experiencia vivida del tiempo --de ahí partió Agustín--, y no un concepto ontológico no explicitado que reduce lo existente a hechos naturales, "físicos" o "trascendentes" a la conciencia. Husserl señala que los equívocos en que se mueve Brentano metafísicamente no difieren de aquellos de la ontología clásica, en los que se movía San Agustín. Pero las dificultades, por implicar cuestiones ontológicas, además de las gnoseológicas y psicológicas, llevan también a Husserl a ambigüedades y equívocos. El quiere liberar a los problemas del dominio de la psicología y de la teoría del conocimiento, pero el nivel fenomenológico en que se coloca no se destaca a su vez claramente de esas dos disciplinas, como tampoco de sus equívocos².

Brentano, observa Husserl, ha captado el "núcleo fenomenológico" de la problemática; éste se halla en la paradoja de una conciencia que reúne en la experiencia el presente y el pasado, sin reducir éste a aquel. Pero, agrega Husserl, la solución de Brentano es errónea por los supuestos con los que opera. Tales supuestos consisten en adscribir a los estímulos un "ser en sí", presente, que va siendo registrado por la conciencia. Las "sensaciones" producidas por los estímulos, reavivan a su vez, mediante la imaginación, las sensaciones pasadas: la conciencia del pasado no es pues direc-

ta, originaria, sino una representación, que además no es del pasado, sino del presente. Todo se confunde de nuevo: si no tengo una experiencia originaria del pasado como pasado, no puedo tampoco adscribir a los estímulos y las sensaciones que éstos producen en el alma el carácter de "presentes". El carácter de huellas, de imágenes de las sensaciones evocadas no pueden darme la experiencia del pasado, sino de antiguos presentes que no han variado su cualidad de presentes. Además, y en relación con esto, no habría diferencia entre percepción de un objeto temporal --por ejemplo una melodía-- y la rememoración en la imaginación de la percepción pasada (Vorlesungen, par. 3-6).

Es decir, el núcleo problemático es suficientemente destacado por Brentano, la experiencia de las cosas mismas, como en San Agustín. Pero no se han superado los supuestos que impiden ir más allá de este pensador, quien además operaba con los mismos supuestos que Aristóteles³.

Brentano es víctima de presupuestos metafísicos al plantear el problema en el terreno de la psicología. Husserl, que lo desplaza a "otra dimensión", la fenomenológica, parte de la percepción del objeto temporal y de las condiciones de posibilidad de la percepción de ese objeto en la permanencia y en la sucesión a la vez. El núcleo problemático emerge de la experiencia, anterior a los presupuestos científicos de la psicología empírica y descriptiva. La diferencia con el punto de partida de Agustín es que en Husserl la "experiencia" del tiempo se limita a la problemática del conocimiento y de la percepción. Son dejados de lado los aspectos afectivos y volitivos de la experiencia del tiempo, la experiencia de la "facticidad de la existencia", que sí recogerá Heide-

gger, vinculándose a la tradición de Agustín y de Kierkegaard⁴. Para Husserl no hay presupuestos previos al planteo "fenomenológico". En realidad está presuponiendo lo que la época moderna presupone: se entiende que al partir de la experiencia interna, de las vivencias, de la "experiencia", se parte de una dimensión "última y definitiva" (Vorl., par.1). Se deja fuera de consideración el ser trascendente a las vivencias, se dilucida la esencia de la experiencia de las cosas "trascendentes" a la conciencia. Se cree así que se está liberado de todo supuesto metafísico. Pero ello justamente porque se supone que el "ser" es lo "trascendente" a la conciencia. No se concibe otro modo de ser que el ente "ante los ojos", ya sea "síquico" o "físico", o "trascendental" en sentido kantiano⁵. La metafísica, tal como la entiende Husserl en esta época, parte de presupuestos "trascendentes" a la experiencia en que todo ente tiene que darse, es decir a la experiencia en que el sentido de todo ente se constituye para la conciencia, se instala en una dimensión no metafísica.

Si la percepción de un objeto temporal como una melodía se reduce a su momento puntual, a la sensación --prosigue Husserl en su crítica a Brentano--, no hay diferencia entre el objeto percibido y el objeto imaginado, es decir, la conciencia perceptiva sería ilusoria, la percepción sería una suma de momentos imaginarios con un núcleo no discernible de presente, "real", que en último término se disuelve también en lo imaginario, puesto que el presente puntual en cuanto es tematizado se disuelve en una serie infinitesimal de pasados, como había ya visto Agustín. Se trataría de una "ilusión"; es una manera de retroceder, a través de Kant, hasta Hume. Ahora bien, Husserl no puede admitir que se

renuncie a "las cosas mismas". El lema de ir "a las cosas mismas" presupone que ellas "se dan" en alguna experiencia. Esta experiencia originaria es la percepción, en que la cosa se da "en carne y hueso"⁶. La percepción cae para Kant, como para Hume, del lado de la apariencia. El aparecer se resuelve para ambos en apariencia. Para Husserl, en cambio, no es una imagen, un sueño⁷.

El punto de inflexión que separa a Husserl de Brentano es el cuestionamiento del carácter puntual de la aprehensión de una multiplicidad temporal o espacial, el que, curiosamente, proviene de Stern⁸. Es un error, afirma Husserl siguiendo a Stern, que la multiplicidad aprehendida sea objeto de un acto intemporal, instantáneo. Más bien el acto por el que se aprehende una multiplicidad sucesiva o simultánea es él mismo temporal, sucesivo. Esto significa lisa y llanamente la temporalidad de la conciencia, la estructura temporal de sus actos, de su vida⁹. Es en esta flexión donde se ilumina el sentido del título de las lecciones: inneres Zeitbewusstsein: conciencia del tiempo y a la vez conciencia temporal, la conciencia del tiempo presupone un tiempo de la conciencia. La conciencia es temporal, y por tanto lo son también sus contenidos inmanentes, las entidades --como la hylé-- constituidas en ella. El privilegio del presente, como núcleo donde se espejan pasado y futuro considerados como imágenes, representaciones de aquel, simulacros de lo real llevaba, ya desde Aristóteles y Agustín, a la disolución del núcleo real en la apariencia. No sólo esto, sino en relación con ello lo que hace a nuestro tema: la conciencia del tiempo presupone el tiempo de la conciencia. La conciencia misma está posibilitada por el tiempo. La conciencia no es trascendental en el sentido de que se sustrae al tiempo, de que está si-

multáneamente en el pasado, en el presente y en el futuro, no está fuera del tiempo, sino que como temporal está situada, vive hacia el mundo, y ello hace posible la reflexión¹⁰. A mi modo de ver la hermenéutica fenomenológica pende toda de este punto. La facticidad del ser-en-el-mundo, la conciencia a los efectos de la historia, en fin, el rechazo de la reflexión absoluta, de la mediación absoluta¹¹: es necesario pues hacer pié en los "datos y aprehensiones inmanentes, que ellos mismos transcurren como un "uno-después-del-otro", es decir, en una temporalidad que permanece en la conciencia y una conciencia que permanece en la temporalidad.

Los problemas que habían llevado a Husserl a tematizar la constitución de las cosas dadas a la percepción a partir de la constitución de las objetividades ideales estudiadas en IU, lo llevan a enfrentarse con la temporalidad operante en el proceso perceptivo y el problema de la constitución misma del tiempo en la experiencia "inmanente".

En el parágrafo 7 Husserl parece no haber superado las dificultades en que se mueve la sicología de Brentano: por una parte distingue el objeto en cuanto objeto percibido, que está en el tiempo. Por otra parte el mismo objeto, en cuanto no sólo está en el tiempo sino que "contiene la extensión temporal en sí mismo" ("Unter Zeitobjekten in speziellen Sinn verstehen wir Objekte, die nicht nur Einheiten in der Zeit sind, sondern die Zeitextensión auch in sich enthalten" (IIna., X, 23/Nova, 69). Los objetos trascendentes --no en el sentido de cosas en sí, sino como objetos constituidos en la percepción-- están constituidos en una sucesión de datos hyléticos y de aprehensiones. El objeto uno se mantiene idéntico en la multiplicidad. Tenemos entonces varias direcciones

de la mirada: el objeto uno que es el mismo en la multiplicidad de los datos, correlativamente el tiempo uno del objeto y, por otra parte, los modos de transcurrir este tiempo uno. Aquí se juegan un concepto psicológico o sicologista de percepción, cargado con todos los prejuicios empiristas, que llega hasta Brentano, y un concepto fenomenológico de percepción: ¿por qué percibimos propiamente los datos sucesivos, es decir, percibimos propiamente una nota en cada caso, si se trata de la percepción de la melodía, o percibimos la melodía? ¿Percibimos datos dados a la sensación o percibimos objetos, figuras, datos que se ordenan en un horizonte de sentido perceptivo?

Se trata en último término de explicitar qué entendemos por percepción. Si percibimos sólo una nota en cada caso, la melodía es reconstruida entonces por la fantasía memorativa, y esa es la tesis de Brentano. Ya veíamos las dificultades que plantea. ¿Percibimos también lo ausente, lo no presente, el lado oculto de los objetos, las notas que ya no suenan de la melodía ¹²? ¿Qué es percibir, cuál es el eidos de la percepción? La fenomenología tiene que elaborar su propio ámbito, liberándose de los prejuicios sicologistas.

Hay varios niveles temporales que se superponen y que Husserl luego tratará por separado, aunque se implican mutuamente: primero los objetos mismos que se constituyen como unidades de sentido en la multiplicidad fluyente y continua del transcurso perceptivo. Segundo, los datos y aprehensiones, "objetos" inmanentes, que pertenecen al flujo de la vida de conciencia. Tercero, el tiempo mismo, subyacente a los dos niveles anteriores (Ib., p.22/69). A todos ellos Husserl los llama Zeitobjekte. El nivel tres, el de la autoconstitución

del tiempo mismo, es el "absoluto verdadero y definitivo", al que remiten los otros dos, y al que Husserl remitía en Ideen. La índole de este absoluto es la que nos plantea su vinculación a la metafísica.

La conciencia de los objetos temporales y de los objetos inmanentes presupone el tiempo mismo. Como veremos, aquí no podemos hablar ya de objetos, sino del flujo absoluto del tiempo que hace posible a la conciencia misma. La conciencia, veíamos con Derrida, es la autoafección del tiempo por sí mismo. Husserl desciende aquí a un nivel de profundidad anterior a los objetos trascendentes e inmanentes. Lo originario para Husserl es la inmanencia del tiempo en la conciencia, la textura temporal de la conciencia, que subyace a la conciencia del tiempo. El tiempo es el absoluto definitivo porque es la condición de su propio aparecer, del ser-consciente. Este nivel de profundidad que se explicitará en la tercera sección está ya anunciado en el párrafo siete. El objeto constituido en el tiempo es, por ejemplo, la melodía. Al escucharla puedo dirigir la atención a la melodía misma o puedo dirigirla al modo de darse la melodía, a sus partes transcurativas: ahora una nota, ahora otra. Es evidente, dice Husserl, que la melodía se constituye para mí mediante esos modos de darse. Puedo decir que percibo la melodía, que no atiendo a cada ahora en que suena un tono. Puedo decir que es este tono el que percibo y no los que ya pasaron. Pero esto ocurriría con cada tono; también de cada uno percibo sólo una fase. Si no percibo el pasado y el futuro inmediato sino sólo la impresión puntual, esta se disuelve también en una polvareda infinita.

La descripción de los objetos temporales inmanentes que se

lleva a cabo en los párrafos ocho y nueve busca un contacto directo con el sentido de las palabras "escuchar", "percibir". Percibo un tono y lo percibo como una de las distintas fases. Pasa, deja de sonar y ocupa "un tiempo" de mi corriente de conciencia, que puede ser reactivado. A la vez puedo dirigir mi atención a cada una de las fases, que aparece como "punto ahora" desde el cual se organiza el horizonte de fases pasadas y futuras. Siguiendo el indicador temático del lenguaje accedemos al fenómeno mismo de que se trata: escuchar, percibir un tono no es un acto puntual sino un fenómeno transcurativo, es decir, el presente es un límite ideal de un fenómeno de horizonte. El punto ahora organiza el horizonte del objeto temporal como el punto aquí organiza el horizonte del objeto espacial: el alejamiento no destruye la identidad del objeto. Este es el mismo en los distintos modos de aparecer. La mismidad del tono es mantenida porque se sostiene en cada una de las fases sucesivas, "vivientes", el presente fontanal. El punto fontanal del presente sostiene a la serie de retenciones, que sin embargo son una unidad que organiza a la multiplicidad. El presente del tono es su presencia, el horizonte del punto fontanal, dentro del cual la fase presente es del tono. El ahora puntual es el presente viviente. Lo que mantiene la presencia, la unidad del objeto, es el presente viviente, pero a la vez éste se sobrevive y no se disgrega en una multiplicidad de fragmentos sin vida gracias a la unidad, a la forma una del objeto temporal. Se trata de describir la temporalidad constituyente, la temporalidad de los datos hyléticos, para lo cual se deja de atender al objeto percibido (comienzo del párrafo ocho), pero los momentos hyléticos son algo animado por la forma, y si no lo fuesen caerían en la pulverización in-significante. De ahí

el reproche a Brentano de que no tenía en cuenta el momento de forma en la constitución del tiempo. Lo constituyente parece venir de lo constituido, la hylé de la morfé.

"La continuidad de los contenidos (que hace de ellos una dimensión concreta y no una cantidad discreta) no puede venir sino de la unidad intencional" (Ib.). La unidad intencional que hace del tono un objeto constituido, fue dejada fuera de consideración para atender a la descripción de los modos de darse, a los momentos hyléticos. Pero lo que hace de los momentos hyléticos momentos vivos y no fragmentos dispersos es aquella misma unidad intencional, dejada fuera de consideración y sin embargo operante en la vida de los momentos hyléticos. El presente viviente vive de la muerte, de la forma no viva. Esa forma no viva es el alma del cuerpo hylético. Es decir que lo constituido, que se aparta de en medio para poder sorprender su constitución, aparece escondido como alma de lo constituyente: "La forma no puede pasar en los contenidos más que revelando lo que a su vez ellos contienen, y que hace su animación o su profundidad: el Presente en su vida. Así el Presente Viviente es el contenido del contenido... El mundo que aparece es así la Impresión de muerte que produce la Vida de lo absoluto, la fuente eternamente helada de una constitución eternamente fluída y murmurante."¹³

La forma ha sido puesta fuera de consideración para atender al puro momento hylético, pero ella renace en el corazón mismo de la hylé animándola desde dentro. La forma sigue estando allí, pero sorprendida en el movimiento de su autocostrucción. Es la misma forma, pero no ya de un objeto separado de la vida constituyente, sino en el movimiento

de la constitución. Pero el problema es, se pregunta Granel --y este es un punto crucial donde retomamos el problema de la diferencia entre lo propiamente percibido y lo no percibido que planteaba Derrida--, si la forma no sigue siendo, aunque "reducida", "opuesta a la materia de la sensación". Transcribimos este párrafo de Granel porque señala de una manera muy clara las dificultades de la diferencia entre lo percibido y lo no percibido: "Uno de los reproches que Husserl hacía a Brentano consistía en decir que la diferencia entre la intuición originaria del tiempo en la percepción y en la representación no originaria en el recuerdo no era [en Brentano] comprensible. Pero el parágrafo 8 de las Lecciones sobre el tiempo termina en este punto por una distinción inquietante. Cuando el tono ha sido constituido en su "mismo" y la percepción ha caído en lo percibido, como acabamos de ver, 'entonces --dice Husserl-- la modificación de toda esta extensión es un análogo esencialmente idéntico a la modificación que el trozo de duración pasado experimenta durante el período de actualidad, cuando la conciencia pasa a producciones siempre nuevas". Prosigue Granel: "¿Qué es un análogo esencialmente idéntico? Si es preciso que se trate solamente de una analogía es para evitar que percepción y recuerdo se confundan. Pero la ruptura no puede ser ninguna otra cosa que el momento mismo de la consolidación de la percepción 'siempre otra' en un percibido devenido 'él-mismo'. Así el momento muerto o exterior es al menos necesario a la distinción de las dos modalidades de la vida del tiempo, la modalidad originaria y la modalidad reproductiva. Sin embargo, la vida del tiempo en su eterno presente constituyente es siempre "esencialmente idéntica" e ignora las divisiones de superficie, la diferencia de las identidades constituidas. Pero esta dificultad vuelve en

varios lugares en los análisis centrales sobre la percepción y el recuerdo, como cuestión de la diferencia entre percepción y reproducción". Estamos ante la dificultad que encontrábamos en Derrida: la diferencia entre lo "propiamente percibido" y lo percibido, que parece deslizarse sin solución de continuidad hacia "lo no percibido", lo reproducido, con lo cual recaemos en la misma in-diferencia que Husserl le reprochaba a Brentano entre la melodía reproducida y la producida actualmente, entre imaginación y percepción.

El párrafo nueve explicita más la diferencia entre lo "propiamente percibido" y lo percibido y, correlativamente, por el lado de la conciencia, entre la conciencia de las fases, es decir del tono en el cómo (im Wie) de su aparición, y la conciencia del tono uno e idéntico. Estas diferenciaciones dan lugar a distintos sentidos de la intencionalidad, a los que se refiere al final del párrafo: "Manifiestamente tendremos que admitir la ambigüedad del término 'intencionalidad' tan pronto enfoquemos la referencia de la aparición (Erscheinung) a lo que aparece (Erscheinende) o la relación de la conciencia por una parte a lo que "aparece en el cómo", por otra parte a lo que aparece simplemente" (Offenbar müssen wir die Rede von der Intentionalität als doppelsinnig erkennen, je nachdem wir die Beziehung der Erscheinung auf das Erscheinende im Auge haben oder die Beziehung des Bewusstseins auf das "Erscheinende im Wie", andererseits auf das Erscheinende schlechthin." (Huna., X, p.27, Lecciones..., p.74).

Esa autoescisión del campo fenomenológico, observa Granel, proviene de la metafísica. La intencionalidad que se orienta

al objeto en su mismidad se escinde: por una parte se dirige a los momentos puntuales "propiamente percibidos", por otra parte al objeto mismo. Por el lado de la conciencia, por una parte está la conciencia del objeto, por otra parte esta conciencia intencional del objeto está mediaticada por los momentos constitutivos de esa conciencia una, que no aparecen como tales. Es la dificultad kantiana entre un yo empírico que vive en los momentos puntuales, en los estados de conciencia, y la conciencia una que los anima a todos ellos¹⁴.

3.2. Estructura fundamental de la temporalidad

El párrafo diez, en el que se lleva a cabo la descripción de la estructura temporal fundamental como fenómeno continuo se inicia con un deslinde lingüístico que trata de reflejar las distinciones hechas al final del párrafo nueve. Allí distingue Husserl tres sentidos del término "intencionalidad": 1) la relación del modo en que algo aparece (Erscheinende im Wie o Erscheinung) a lo que aparece (Erscheinende), 2) la relación de la conciencia al modo de aparecer (Erscheinende im Wie, o Erscheinung), 3) la relación de la conciencia a lo que aparece. Ejemplificando estos tres sentidos tenemos:

1) la relación de las notas en las que se manifiesta la melodía, con la melodía. 2) la relación de la conciencia a las notas. 3) La relación de la conciencia a la melodía en su unidad.

Estos tres sentidos corresponden a tres direcciones posibles de la atención, de la mirada fenomenológica. Podemos poner ante la mente una u otra de esas relaciones, descuidando las demás. Para cada una de las notas se reitera el mismo esquema. Ahora bien, al principio del párrafo diez, Husserl

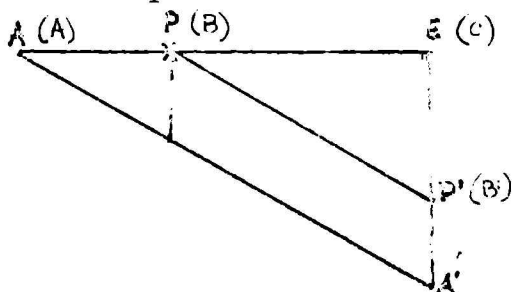
propone evitar el término "Erscheinung" (manifestación, aparición) para "el modo cómo" digamos las notas de la melodía o las múltiples fases en las que aparece una nota. La razón es que la multiplicidad de las fases no aparece sino que siempre es pasada por alto al atender a la unidad del objeto. No obstante, esa multiplicidad de fases es constituyente respecto a la unidad del objeto. Digamos, con una expresión de Ricoeur, que aquí para Husserl lo inmediato no es inmediato, no es propiamente percibido¹⁵.

En vez de hablar de Erscheinungen, es preferible, dice Husserl, hablar de "fenómenos transcursoivos" (Ablaufsphänomene). Se trata de describir estos "fenómenos". Su estructura es la temporalidad misma. Esta se caracteriza como un continuo. En un continuo no son separables sus partes, elementos o puntos. Cada uno de estos está integrado a toda la secuencia de modo insustituible. Tampoco es repetible en la misma secuencia o fenómeno transcursoivo (Ib., p.27/77).

La continuidad de fases se orienta desde un ahora impresional. Las fases transcurrir las son modificadas por la novedad de cada ahora: "...cada punto anterior de esta serie, en cuanto ahora se va 'escorzoando', a su vez, en el sentido de la retención." (Hna., p.28/Lecciones..., p.77). Toda la serie de retenciones es reestructurada con cada modificación del ahora, y ello implica que, a su vez, se modifica la relación de cada "ahora" pasado respecto a los demás. Lo "maravilloso" (das Merkwürdige) del fenómeno transcursoivo es que en el continuo de modificaciones permanece la unidad del todo que transcorre. Esa diversidad en sí misma está en función de la permanencia y la unidad del todo transcursoivo. El cambio absoluto tiene por objeto producir la permanencia.

Esta se revela constituida por cambios, y cambios de cambios. La permanencia no está aparte de los cambios sino que es producida y sostenida por ellos. El continuo de retenciones no es una simple sucesión. Cada nuevo ahora impresional, a la vez que modifica la configuración de retenciones, las hereda. La serie es finita, y como tal se re-itera en cada nuevo ahora. Ricoeur hace notar el vínculo de la finitud de la serie a la idea de la herencia, vínculo que volveremos a encontrar en Heidegger y que constituye, junto con las ideas de "destino" y "repetición", el nudo de la problemática hermenéutica-ontológica de la historicidad¹⁶: "esto no lleva a un regreso infinito simple, por cuanto cada retención, en sí misma, es una modificación continua que cobija, diremos, en forma de una serie perspectivística, el legado del pasado" ("das Erbe der Vergangenheit in sich trägt") (Hna., p. 29-30/77). Esta estructura fundamental de la temporalidad implica ya, in nuce, el problema de la unidad ex-stática de la temporalidad y, como tal, el fundamento de la historicidad, el que a su vez hace posible a la conciencia misma como conciencia "extendida" y concentrada a la vez, en términos de Agustín como extensio que es como tal intentio¹⁷.

Esta estructura si se quiere simple, de la que se da cuenta en dos párrafos (diez y once), contiene toda la problemática del fundamento temporal de la historicidad y con ello del comprender como modo de ser del gestarse del Dasein.



El ahora original A, es retenido en B, que a su vez es retenido en el nuevo ahora C. C es la retención de B y, a través de éste es retención de retención de A. C

retiene pues a A a través de B. Ello quiere decir que A se

re-itera en B y en C modificándose, en cada caso, de nuevo. Como la serie es finita, A llega siempre al último ahora, a C, D, etc. Es decir que el movimiento es de ida y vuelta: C, D, son retenciones de A y lo re-iteran porque son protenciones de A. El pasado es heredado en el presente porque el presente es el futuro anticipado en el pasado cuando era presente. Cada dimensión --presente, pasado, futuro-- implica a las otras, y ello porque la serie es finita. La finitud de la serie implica la movilidad del presente, el pasado y el futuro, su interpenetración. Como veremos, este permanecer de cada dimensión del tiempo en las otras es la condición de la conciencia, es la conciencia misma como autoafección y creación, como actividad y pasividad. Cada ahora impresional reitera toda la serie porque reitera la unidad, la forma, la figura, modificándola a la vez, y por ello reitera el primer ahora impresional ¹⁸ (Ricoeur, T.R., III, p.49, n.3). Al heredar la fase actual C a la fase anterior B, hereda en B también a A, retenido en B, y así sucesivamente, de modo que C es de alguna manera A, en el modo de la herencia, la reiteración. Pero A es reiterado desde la propia posibilidad ínsita en ella como protención de C, D, etc.

La forma, la unidad del objeto que transcurre, es una identidad que se manifiesta en modos distintos de su aparecer. Los modos transcurridos no alteran la identidad del objeto sino que la producen, son su condición, de igual manera que un objeto espacial no altera su identidad en la variedad de perspectivas con que se presenta, sino que se constituye por y en esta diversidad de perspectivas. El diagrama del tiempo, si tenemos en cuenta no sólo la línea de la sucesión de los ahora sino la línea de las retenciones --agregamos la de

las protensiones, apenas atendida por Husserl--, presenta una sucesión a la vez que una "simultaneidad", ya que en cada punto están todos los pasados y los futuros¹⁹.

La prioridad del punto impresional ahora, hace que todo el fenómeno transcurrido sea una producción (Erzeugung) (Hna., p.29/76), que todo el transcurso sea dado a la intuición. La lectura de Derrida, en cuanto acentúa la diferencia sobre la continuidad, tiende a aproximar la retención al recuerdo secundario, ya que de ese modo el proceso de idealización, de formación de la imagen, introduce de alguna manera el signo. Pero no se sostendría entonces la polémica con Brentano en cuanto a la diferencia entre percepción e imagen del pasado²⁰.

3.3. El recuerdo secundario

El otro gran logro de Husserl es la distinción entre el recuerdo secundario y la retención. El recuerdo secundario es aquel que nos remite a un ya haber percibido, a lo que reproducimos ahora, y que ya hemos producido. Lo recordado se ha desligado del presente en cuanto es un objeto constituido o una parte de un objeto constituido, de una percepción o de otro recuerdo. La imagen recuerdo, el nóema del acto presente de recordar, es algo ideal, es, por ejemplo, una imagen que quedó de una situación u objeto percibido y que recuerdo siempre como la misma, identificada en el cambio fluyente de la corriente de conciencia como el mismo recuerdo, el mismo objeto en el recuerdo, recordado una y otra vez. La imagen es reanimada y re-iterada cada vez que recuerdo eso mismo.

Los actos de la conciencia, la percepción o percepciones que tuve del objeto y los actos de reiterar la imagen sí pertenecen al flujo continuo, ininterrumpido de mi vida de conciencia. A su vez, por debajo de las objetividades constituidas en el flujo de conciencia como idealidades, hay un "objeto" omniabarcante, que es mi conciencia misma, idéntica a sí en la diversidad del flujo. Dentro de esta vida una, con sus lagunas, sus olvidos, sus vacíos, están todos los actos en que yo he venido reiterando y constituyendo mis recuerdos, y éstos se identifican como míos, porque mi vida es un continuo de vivencias del que forman parte, tanto mi acto de recordar ahora, como los actos sucesivos, en los que vine re-iterando y constituyendo esos recuerdos, a la vez que mi primera percepción o percepciones correspondientes. El objeto recuerdo es el mismo, la imagen es la misma, del mismo objeto, en cuanto los actos constitutivos que están a la base pertenecen al todo concreto que es mi vida de conciencia. El recuerdo secundario refiere en último término al recuerdo primario o retención, refiere a mi vida concreta, a mi presente con su continuidad en lo ya vivido, a mi "campo de presencia" (Merleau-Ponty).

Esto tiene importancia para el problema de la historia, el problema de la constitución de identidades, objetos intencionales que permanecen en el fluir del tiempo vivido y del "tiempo histórico" y también para el problema de la constitución de este "tiempo histórico", un tiempo de validez intersubjetiva, quizás una idealización, con sus épocas, entidades colectivas --"Revolución Francesa", "Renacimiento", etc.-- en fin, la idea de una historia universal única²¹.

Para Husserl las objetividades ideales se constituyen en un

proceso temporal, en el presente viviente y su posibilidad de reiteración infinita, como veíamos con Derrida. Pero también todo objeto cultural, las obras literarias, empezando por el lenguaje mismo, se constituye de esa manera. La escritura hace posible la fijación externa de la idealidad, y el aprendizaje del lenguaje hablado y de la escritura hace posible la re-iteración siempre posible de las objetividades ideales, culturales y científicas. Al fijar las idealidades descubiertas en la escritura se posibilita, no ya sólo la comunicación boca en boca de unos cuantos individuos que se comunican entre sí, sino la comunicación en el tiempo, que trasciende al tiempo: se constituye un tiempo histórico en cuanto se constituye la unidad de un sentido, un origen y un telos del sentido, la comunicación universal del sentido que tiene como sustrato una intersubjetividad universal constituyente²².

Cuando hay re-iteración, recuerdo secundario, pasamos de la vida individual, monádica, a una historia y una vida intersubjetiva. Pero esas idealidades universales, que hacen posible la historia colectiva llevan también a la Crisis. El sentido debe ser siempre reactivado en la vida efectiva. La historia colectiva y el tiempo histórico colectivo, intersubjetivo, tienen su fundamento de inteligibilidad en la vida efectiva, que es la vida individual y el intercambio vivo con mis contemporáneos, con mi generación. Encontraremos este problema más adelante, en Heidegger y en Ricoeur. Se trata de cuestiones tan importantes como el fundamento de la verdad de la historiografía y la pertenencia a la historia, a la historicidad.

La problemática de Husserl, que refiere el recuerdo secun-

dario al recuerdo primario, al "campo de presencia" o vida efectiva, indica también la pertenencia recíproca de la fenomenología y la hermenéutica. Recordemos la importancia que Derrida le acuerda a la re-presentación: al estar ésta incluida en la vida de conciencia, puesto que posibilita la constitución de objetos reiterables en el flujo de vida, hace posible la reflexión, la toma de distancia sobre mí mismo. Puedo volverme sobre las mismas vivencias, distinguirme de ellas, tematizarlas, valorarlas desde diferentes perspectivas, desde los horizontes sucesivos que fui viviendo, y re-significar retroactivamente el sentido de una experiencia pasada. Este procedimiento es ya una mediación con el pasado vivido, una inserción de la Vor-stellung, de la traza en lo originario de mi vida inmediata. La tematización histórica comienza ya en la autobiografía, y antes que en ésta en la reflexión misma sobre mi vida²³. La distanciación histórica es posibilitada por esta epojé que llevo a cabo en mi vida de conciencia. Pero esta epojé fenomenológica, base de la distanciación hermenéutica, refiere a la retención, al recuerdo primario, a la vida efectiva. La retención a su vez se corresponde con el concepto hermenéutico de pertenencia²⁴.

La universalidad se da ya prefigurada en el seno de mi vida, pues la constitución de la imagen apunta a la constitución del lenguaje: en la idealidad como imagen idéntica de una infinitud de actos reiterables se accede a la alteridad. Alteridad del objeto ideal respecto de la experiencia originaria, alteridad de las perspectivas tantas y por tanto de los otros egos, ya que ellos constituyen otras perspectivas posibles sobre mi vida de conciencia. Desde el momento en que constituyo en el seno de mi experiencia un objeto i-

dentificable, un objeto que se mantiene con una identidad de sentido, he accedido ya a la posibilidad del lenguaje y a la experiencia de los otros en el seno de mi vida originaria. El lenguaje por el que accedo a un tiempo que no es el que yo vivo, sino anterior y posterior a mi vida efectiva, el conocimiento de otros mundos no experimentados por mí en mi tiempo y en mi espacio vividos, son posibilidades abiertas en la efectividad de mi vida, en la facticidad de mi aquí y mi ahora. El tiempo histórico, el ser social, tienen algo de anónimo e irreductible porque en mi ser efectivo mismo hay zonas de anonimato, de olvido y de re-construcción²⁵.

La estructura de la repetición cumple una función importante en la interpretación heideggeriana de la historicidad, ya que es el modo propio de la historicidad, la mediación entre lo singular y lo universal. El pasado no se reitera como caso de una ley histórica universal, ni tampoco es absolutamente singular e irrepetible, sino que en todo caso es ejemplar: en la historicidad auténtica "elegimos el héroe"²⁶. El Dasein auténtico se reitera, se hereda a sí mismo como condición de posibilidad de la recepción de la herencia que viene de otros. El paso de la continuidad no tematizada del pasado de la herencia, la tradición inconsciente de la vida pre-reflexiva, a la reflexión temática, a la asunción explícita de un pasado, de una herencia (Erbe), es el paso de la actitud natural a la actitud reflexiva, de la pertenencia al pasado a la distanciación y a la crítica. Hay una mediación entre vida y reflexión. La vida pasa como sin solución de continuidad a la reflexión, y por ello mismo la reflexión es parte de la vida, está a su servicio. Nietzsche había visto la unidad de estos modos de relacionarse la vida con la his-

toria²⁷. La pertenencia al pasado y la crítica del pasado están ambos posibilitados por la estructura de la temporalidad. Habíamos visto ya en Derrida la mediación entre la mismidad y la alteridad posibilitadas por la estructura del tiempo. Tradicionalidad y crítica del pasado no son dos opciones excluyentes, sino que se copertenecen²⁸. El pasado histórico puede ser re-construido gracias a esa posibilidad de reiterar una secuencia de horizontes "como si" fuesen efectivos, de situarse en un cuasi presente y reiterar sus horizontes de protención, entre los cuales está el presente efectivo. Las variaciones imaginarias están inscritas en la facticidad de lo vivido. La re-construcción histórica es posible sobre la base de la representación de un horizonte de pasado cuyas protenciones llegan hasta el presente efectivamente vivido por el historiador y sus contemporáneos. El historiador "construye" un pasado que es más o menos coherente con el presente. En cambio, el relato literario efectúa variaciones imaginarias sobre el tiempo, partiendo de la libertad de la re-iteración; ellas no están obligadas a la coherencia fáctica y a la continuidad con el presente efectivo (Vorlesungen, par. 20).

En el caso del pasado histórico hay un recubrimiento entre un pasado pasivamente retenido y un pasado voluntariamente representado.

La "adecuación" o "síntesis de identificación" entre la imagen recuerdo, que flota ahora en mi presente efectivo, y un presente ya pasado, está posibilitada por la continuidad de las retenciones de este presente efectivo y las protenciones de aquel presente pasado. Esto remite a la doble vertiente del motivo fenomenológico de la intuición originaria, de la

"síntesis de identificación" por una parte, y por otra al motivo hermenéutico, en la medida en que la significación de una vivencia pasada se modifica continuamente por la efectucción o la decepción de su horizonte de protenciones, de modo que el pasado adquiere su significación propia sólo en el futuro, ya que la serie de anticipaciones está siempre abierta²⁹.

El recuerdo se distingue de la fantasía en que aquel tiene un carácter posicional. Hay una posición del pasado evocado, como habiendo sido, como habiendo existido. Y esto es posible porque además de la pertenencia de la actividad de rememorar al flujo efectivo de la vida de conciencia, y por tanto su integración con los horizontes del pasado vivido, hay en la imagen rememorante una segunda intencionalidad que refiere al pasado efectivamente vivido. Ricoeur señala también en este caso la importancia de estas distinciones para la conciencia histórica que pone el pasado como existente por una parte, y por otra parte las variaciones imaginarias de la literatura que pertenecen a la fantasía y que carecen del carácter de ponentes (Hna., X, p.51; Leciones..., p.99-100)³⁰.

4. La apertura hermenéutica de la fenomenología, según Paul Ricoeur

4.1. Intuición e interpretación (Auslegung).

Habíamos expuesto la interpretación derrideana de la fenomenología del lenguaje de Husserl, según la cual el sistema presente viviente --objetividad ideal-- o idealización del objeto encerraba a la fenomenología en el absolutismo metafísico y en la remisión al infinito del cumplimiento teleológico de la racionalidad objetiva. Derrida muestra por otra parte la apertura en la fenomenología al mundo, al otro, al signo como *Vorstellung*, diferencia y distanciación, espacialización, dentro de la originalidad misma de la *Eigenheit* del presente viviente. La fenomenología del lenguaje no puede liberarse del lenguaje de la metafísica. El lenguaje de la fenomenología reitera a la filosofía moderna. Sobre esta base elabora su tesis, coincidente en ello con Derrida, el otro gran discípulo francés de Heidegger: G. Granel. En el caso de Derrida se trata de un discípulo que tomará un camino divergente, fundándose en la lingüística que proviene de Saussure. Granel está en la línea del pensamiento francés influido por Heidegger, que trata de mantener un pensar no contaminado por los "juegos de la moda" y la "aventura de la diferencia"¹. El libro de Derrida se publicó por primera vez en 1967; el de Granel en 1968². En ambos textos se halla una interpretación de la fenomenología de Husserl como Metafísica de lo presente, de la *Vorhandenheit*. La fenomenología del lenguaje, tributaria del lenguaje de la *Vorhandenheit*, se "supera" en la hermenéutica ontológica de Heidegger como "destrucción" --que Derrida trata de radicalizar como "deconstrucción"--.

Tratamos de mostrar que la dimensión metafísica del idealismo husserliano se halla en continua tensión con la otra dimensión, la que apunta a una apertura hermenéutica del Lebenswelt. Ya indicamos que dicha tensión se da desde el comienzo de la fenomenología y está presente también en Heidegger y Merleau-Ponty. Se trata de ver que la dimensión hermenéutica de la fenomenología, que va de la mano con el destacar la dimensión del Lebenswelt, está presente desde las Investigaciones Lógicas. Es el otro gran discípulo francés de Husserl, de Heidegger y de Merleau-Ponty: Paul Ricoeur, quien se destaca en la búsqueda de las raíces fenomenológicas de la hermenéutica³. En su trabajo "Fenomenología y Hermenéutica" resume Ricoeur sus tesis sobre la doble dimensión de la fenomenología de Husserl y las relaciones entre fenomenología y hermenéutica, de modo que nos detendremos en sus argumentos en vista de continuar profundizando el camino de la fenomenología hacia la hermenéutica.

4.1.1. El idealismo metafísico de Husserl

Ricoeur procede a desarrollar sus tesis en tres etapas: 1º: La hermenéutica ha superado no a la fenomenología como tal, sino a una de sus dimensiones, la interpretación idealista, en la que se comprometió el mismo Husserl. Ricoeur toma como ejemplo crucial de esa interpretación idealista el Nachwort a Ideen. 2º: Más allá de la oposición entre fenomenología y hermenéutica existe una mutua pertenencia. Hay en la hermenéutica un núcleo fenomenológico; la hermenéutica continúa a la fenomenología, si no en la sucesión histórica, sí en cuanto ésta es un fundamento de sentido de la hermenéutica, fundamento no explicitado en la hermenéutica clásica. Esa

pertenencia mutua se puede abordar: a) desde la hermenéutica, mostrando su núcleo fenomenológico: la cuestión del sentido, b) desde la fenomenología, mostrando su núcleo hermenéutico, que consiste en la transición, desde las Investigaciones Lógicas, del método de la intuición al método de la interpretación entendida como explicitación (Auslegung)⁴.

Los referiremos muy brevemente a 1º, "las tesis esquemáticas del idealismo husserliano" vistas desde el Nachwort; los argumentos de Ricoeur en 2º los tomaremos en cuenta en nuestra exposición de la hermenéutica de Heidegger y de Gadamer, luego abordaremos con más amplitud 2ºb : los presupuestos hermenéuticos de la fenomenología al hilo de una lectura de la Primera Investigación y de la quinta Meditación Cartesiana, de modo de continuar profundizando en la perspectiva de apertura indicada por Derrida en la Primera Investigación⁵. Vayamos ahora al esquema de las tesis del idealismo metafísico husserliano⁶:

a) La fenomenología se mueve en un nivel de radicalidad iralcanzable para las demás ciencias; es una ciencia sin supuestos. Recoge el ideal anhipotético de la filosofía platónica, el carácter no derivado del acto crítico y la tendencia de las ciencias a la interrogación retrospectiva (Rückfrage). La idea de fundamentación absoluta (absolute Begründung) es el hilo conductor de las distintas vías que sigue la reducción: lógica, cartesiana, psicológica, histórico-teleológica, etc. El fundamento absoluto es autofundación (Selbstbegründung). b) La fundación es en principio del orden de la intuición: fundar es ver. El concepto clave aquí, observa Ricoeur, es el de "campo de experiencia" (Er-

fahrungsfeld). Es extraño que la lucha contra el empirismo sustituya el criterio estrecho de éste con una experiencia más radical. "Esta sinonimia de Erfahrung significa que la fenomenología no se sitúa en cualquier parte, en otro mundo, sino más bien tiene que ver con la experiencia natural misma, en la medida en que ésta es inconsciente de su sentido. Consecuentemente, por mucho énfasis que se ponga en el carácter de a priori, en la reducción y en el eidos, en el rol de las variaciones imaginarias y en la noción de "posibilidad" es siempre el carácter de la experiencia lo que subyace." (Ph. M., p.103). c) "El lugar de la intuición plenaria es la subjetividad. Toda trascendencia es dudosa; sólo la immanencia es indudable." (Id.). d) La subjetividad trascendental no es la subjetividad psicológica. Ambas son paralelas, se pasa de la segunda a la primera solo por la reducción trascendental. e) Un último carácter del idealismo husserliano está en el sentido ético inherente a la tarea de fundación absoluta: la absoluta evidencia que exige y que se exige el filósofo implican una responsabilidad incondicionada. Este último carácter es lo que hace de la fenomenología una "tarea infinita".

La crítica al idealismo husserliano que lleva a cabo la hermenéutica es sólo la dimensión negativa que prepara la tarea positiva que Ricoeur propone como tarea de investigación: la delineación de una fenomenología hermenéutica. Expondremos los supuestos hermenéuticos de la fenomenología, o la dimensión hermenéutica que puede rastrearse ya en LU, según la lectura de Ricoeur; veremos también su lectura hermenéutica de C.M.

4.1.2. Intuición e interpretación (Auslegung) en las Investigaciones Lógicas

El significado de las expresiones esencialmente ocasionales sólo puede determinarse en función de la situación, que es siempre distinta. Observa Ricoeur que, si bien Husserl no habla aquí de interpretación, "concibe la determinación real de los significados ocasionales como una instancia de la intersección entre la función indicativa y la función de significado" (Ph. H., p.120). En el caso del pronombre personal ("yo") la expresión tiene un significado general que sirve de indicador del significado particular: hay dos funciones superpuestas: la primera es indicadora, la segunda indicada. Si alguien dice "yo", el significado de esta expresión es un índice para que dirija la mirada al que habla (LU II/1, p.83/I.B.I., p.377). El significado indicado es determinante respecto del significado indicador. Se da el caso aquí de que el significado es un índice, una indicación que remite a un indicado. Aunque Husserl no habla de interpretación, de hecho el indicador actúa como diacrítico en la situación. Los pronombres personales, los demostrativos, los locativos, estructuran el espacio del habla (esta función espacializadora la volveremos a encontrar en Heidegger). Agrega Ricoeur: "...el funcionamiento de esas significaciones coincide con lo que ya dijimos sobre la intervención de la interpretación al nivel de un lenguaje ordinario, con relación a la polisemia de palabras y al uso de contextos de conversación" (Ph.H., p.120). Es importante observar que la significación indicada de "yo" o "aquí", no debe confundirse con el cumplimiento intuitivo de la significación indicadora general. "Yo", "aquí", no son casos singulares de una clase, son irreductibles a un concepto de clase.

En el caso de las significaciones^{no} ocasionales, pero que se superponen entre sí, recurrimos a la intuición para precisar la dirección de la intención significativa. Este procedimiento, que no consiste en un agregado externo de la imagen a la significación, en precisar la significación misma, parece muy alejado de lo que implica el concepto de interpretación en las ciencias humanas, sin embargo, observa Ricoeur que Husserl usa, en relación con el procedimiento de ilustración, para fundar la adecuación entre el acto significativo y el acto perceptivo (Auffassung) de una multiplicidad sensible, el concepto de Deutung. La ilustración intuitiva que precisa el significado aproxima las significaciones no ocasionales a las ocasionales. La expresión "Deutung" aparece en el párrafo veintitres a propósito del procedimiento de clarificación (Aufklärung). Aquí Husserl encuentra una comunidad fenomenológica entre el acto de comprender el significado de un signo y el de interpretar un conjunto de sensaciones como un objeto. Así como el signo representa la significación, las sensaciones representan a la unidad objetiva, la unidad de sentido. En ambos casos se trata de una interpretación (Deutung): "La aprehensión comprensiva en la cual se realiza el hecho de ser significativo un signo, mantiene relación de afinidad con las aprehensiones objetivadoras (que se verifican en diferentes formas) en cuanto que todo aprehender es, en cierto sentido, un comprender o interpretar -- "insofern eben jedes Auffassen in gewissen Sinne ein Verstehen oder Deutung ist" (EC, II/1, p.74; I.L.I., p.367). La Auffassung, el acto aprehensivo de una multiplicidad sensorial tiene una comunidad o afinidad con el acto de comprender un signo. Todo comprender es un interpretar: los datos sensoriales no son materia muerta que choca con los sentidos sino que están animados de un sentido, "representan"

ese sentido (podemos decir, acercándonos al lenguaje de Heidegger, que percibir es "leer" un sentido en los datos --lesen, legein, vernehmen--). El noein como contacto inmediato, directo con lo dado es ya un legein y un Auslegein.

Más adelante, y especialmente en Ideen, Husserl distingue los actos signitivos de los perceptivos, y a su vez los nóemas correlativos. La significación refiere intencionalmente al sentido perceptivo, éste es una representación originaria, aquella una apresetación; pero hay una comunidad o afinidad y, dice Husserl, ésta consiste en que en ambos casos se trata de una Deutung, de una interpretación. "Interpreto un signo como representando un significado, interpreto los data sensoriales como representando un sentido perceptivo, una cosa. En ambos casos se trata de una Vorstellung. Las sensaciones me representan la cosa, el signo me representa la significación. El hecho fenomenológico de que tengan que "interpretarse" los data sensible, que "leerse", ocurre en las percepciones más simples. Husserl pone como contraejemplo de la aprehensión interpretativa una conciencia (imaginada) sin experiencia, sin Erfahrung: "Si imaginamos una conciencia anterior a toda experiencia (vor allen Erfahrungen), esta conciencia siente-en-posibilidad lo mismo que nosotros. Pero no intuye ninguna cosa ni acontecimientos objetivos; no percibe árboles y casas, ni el vuelo de los pájaros, ni el ladrido de los perros. Bien pronto nos sentimos impulsados a expresar la situación del siguiente modo: para una conciencia semejante, las sensaciones no significan nada; para ella las sensaciones no valen como signos de las propiedades de un objeto; para ella el complejo de sensaciones son pura y simplemente vividas, pero carecen de toda interpretación (que la experiencia proporciona). Aquí, pues se habla de

significación y de signo, ni más ni menos que en las expresiones y demás signos afines" (IU., II/1, p.75; IL, I, p.368).

Agregamos por nuestra parte, a lo señalado por Ricoeur, que esta afinidad entre la interpretación del signo y la interpretación de los data sensoriales --en la que Husserl insiste frente al empirismo--, indica además que la diferencia hylé-morfé, tiene que ver más con los niveles de descripción que con la experiencia y lo dado, e implica, ya desde este nivel de IU, una íntima fusión sin la cual no hay "lectura" del sentido en los datos, a la vez que una íntima diferencia. En el juego de esta identidad y esta diferencia se da la lectura de la realidad, o quizás la realidad como texto, el mundo como texto, textura de "significaciones" (aquí, en IU no se diferencia aún Bedeutung y Sign). De modo que la remisión que Husserl hace en el párrafo ochenta y uno de Ideen a un "absoluto último y verdadero" (Idea., III, p.198; Ideas., p.192) anterior a la diferencia hylé-morfé, es un absoluto "definitivo y verdadero" en la medida en que en ese plano su diferencia produce su identidad y su identidad es una identidad en la diferencia⁷.

En el seno de la hylé está ya el sentido y la autodiferenciación, en la carne de la hylé está la estructura y el sentido.

Merleau-Ponty exploró consecuentemente esta dimensión ya alcanzada por Husserl; en Ph.P. y VI prosigue esta exploración de lo invisible, del sentido y del logos en el corazón mismo de lo visible. La diferencia constituye a la cosa como relación consigo misma y como diferencia con sus propiedades, a la cosa como diferente de las otras y del mundo. La dife-

rencia entre la hylé y la morfé es la difference, el diferimiento perpetuo de la unidad de sentido que, sin embargo, alimenta el movimiento orientado de la hylé⁸. Merleau-Ponty ha continuado ese movimiento de la transparencia de la carne, carne de lo visible y del vidente, hueco en el ser, autodiferenciación y espacialización originaria en el seno del tiempo. Espacialización y temporación originarias, zeitigen y einrñumen⁹.

La tesis de Derrida en el sentido de que el lenguaje significa con la ausencia de la intuición, con el diferimiento a perpetuidad de lo originario, del hablante, el oyente y las cosas, se puede oponer que si lo "originario", la "carne" de lo sensible es autodiferenciación, y la diferencia se da en el seno de la carne, lo invisible en lo visible, si el signo emerge de la transparencia misma de lo sensible, no hay "diferencia" entre lo originario y lo no originario. Decir que el lenguaje significa en el diferimiento del origen y sólo así, es lo mismo que decir que el lenguaje significa como cosa --mundo, hylé-morfé, uno-múltiple--. Decir que sólo hay texto no difiere de afirmar que el mundo es el texto originario¹⁰. Tanto en el caso de la representación de la cosa dada en la intuición como en la representación de la especie, se trata de Vorstellungen, de poner algo delante como objeto de una mención (Ph.H., p.122; LU, p.130-131; I.L., I., p.428).

La traducción de las significaciones ocasionales a significaciones teóricas, objetivas, es justamente una traducción; el texto originario está, pues, en otra parte.

4.2. La interpretación (Auslegung) en Meditaciones Cartesianas

La segunda parte de la tesis de Ricoeur respecto de la dimensión hermenéutica de la fenomenología se sustenta en una lectura de la quinta Meditación Cartesiana. Aquí, el recurso a la Auslegung no está limitado por la orientación lógica de las IU, ya que se trata de la explicitación de la totalidad de la experiencia de la mónada concreta. En MC la Auslegung no está ya solamente como base de los actos de representación de lo universal, sino que cumple un rol central y crucial para resolver la paradoja que trabaja toda la quinta Meditación: la constitución del otro como una trascendencia en mi campo trascendental. En esta Meditación el idealismo trascendental de Husserl alcanza su cumbre y, a la vez, su crisis: su cumbre ya que todo sentido constituido para mí es constituido por mí, de modo que el idealismo trascendental se define como egología universal; su crisis ya que se encuentra, al llegar a esa cumbre, con la paradoja de la constitución del otro, que constituye su límite. La paradoja reside en que el sentido noemático "otro yo" tenga que constituirse, como todo sentido de ser, en mí. Es en este punto donde tiene su función, según la lectura de Ricoeur, la Auslegung. La fenomenología como tal es propuesta aquí como explicitación del ego en cuanto mónada concreta (CM., p.102, MC., p.122-123). Husserl distingue, en el párrafo treinta y tres, el yo como sustrato de habitualidades y la mónada concreta que comprende en sí el yo con sus habitualidades o adquisiciones y los objetos de su mundo circundante, que se constituyen como correlatos de sus tomas de posición: en el tomar conocimiento, en el aprendizaje de los sentidos de los objetos, realiza actividades sintéticas por medio de

las cuales aprehendo unidades de sentido, objetos permanentes que se mantienen en el cambio de sus propiedades variables.

Al habituarme así a mi mundo se predelinea un horizonte de objetividades típicas, familiares, dentro del cual puedo descubrir y aprehender nuevos objetos, según la estructura predelineada de objeto en general y las familias o tipos que tienen sus ejemplares, existentes en mi Umwelt. Es aquí donde Husserl introduce el concepto de Auslegung; por una parte está la actividad sintética por la que se constituyen los objetos. Esta actividad es la Auffassung, a la que ya nos hemos referido en II y que Husserl asimilaba a una interpretación, porque de algún modo es una lectura de los data sensibles. Paralelamente se constituye el polo ego: "es claro que, por cuanto el concepto ego monádico abraza toda la vida real y potencial de la conciencia, el problema de la explicitación fenomenológica de ese ego monádico (el problema de su constitución para sí mismo) tiene que abarcar todos los problemas constitutivos en general" (par. 35). Observa Ricoeur que lo que Husserl quiere significar aquí con Auslegung se aclara si pasamos al centro de la paradoja del ego y el alter ego y vemos el rol que allí cumple: "la totalidad de la quinta Meditación está dominada por la tensión entre estas dos exigencias: constituir al otro en mí, y constituirlo como otro" (Ph. H, p.125).

La tensión que ya recorría todas las Meditaciones, en cuanto la constitución de las cosas significa la constitución de sentidos trascendentes, unidades de sentido que trascienden mi flujo de mi experiencia, aquí, cuando se trata de la constitución del otro, la tensión se convierte en paradoja y

conflicto: porque el otro no es una cosa dentro de la naturaleza, un mero sujeto sico-físico, sino otro yo, y eso significa un centro constituyente de sentidos, entre los cuales estoy yo como ego trascendental.

El otro es un sentido constituido en mí, pero que como tal sentido es algo no constituido sino constituyente: un constituido en cuanto constituyente es una paradoja que bordea lo contradictorio. Y sin embargo, el otro se constituye en mí con ese sentido. Es importante la observación que hace Ricœur en este punto: la fenomenología no es una metafísica constructivista. No se trata de describir la constitución de la existencia del otro a partir de mi solus ipse entendido metafísicamente; todo lo contrario, la fenomenología es más bien un superempirismo (Ib., p.127). No se propone construir el mundo sino develar el sentido del mundo ya existente.

Husserl propone efectuar una reducción del campo trascendental a espera de lo propio, Eigenheit. Por un procedimiento abstractivo se trata de aislar un núcleo de vivencias de esa esfera, excluyendo todos aquellos sentidos que remiten al otro. En primer lugar cae en esta especie de segunda reducción la naturaleza intencionada como naturaleza objetiva, ya que ella presupone la existencia de otros sujetos que interactúan conmigo y comparten el sentido uno de una naturaleza. También el yo sicofísico al que remiten mis vivencias físicas. La esfera de lo propio, de lo que me pertenece, es la de mi cuerpo orgánico --Leib-- junto con todas las síntesis efectuadas, que conforman un reducto de sentido coherente separable abstractivamente del plexo de sentidos en que está in-

volucrado en la actitud natural, y el plexo de sentidos trascendentales que apuntan a lo que excede esta esfera reducida.

El efecto de esta reducción es que en ella aparece el otro como "reflejado". Si esta esfera reducida puede darse como un plexo de experiencias concordantes intuitivas, que deslindan lo referente a los otros, entonces se tratará de ver el nexo de referencias intencionales que, reflejando al otro en esta esfera, me llevan a él. Si esta esfera es aislable intuitivamente, se excluiría también de ella al lenguaje; sería una esfera de experiencia muda, anterior al lenguaje. No obstante se daría en ella un núcleo de vivencias como yo trascendental reducido a lo propio. Esa esfera de mi experiencia, pasada por alto en el trato con el mundo, es la de mi propiedad. No se trata de una esfera que de hecho pueda experimentar purificada de todas las referencias extrañas, a la que pudiera acceder por recuerdos infantiles, sicología animal o infantil, psicoanálisis o etnología, una especie de mundo primordial anterior a la cultura; se trata de una esfera coherente de sentido y a la vez imbricada en mi experiencia del mundo y de los otros. Es un estrato al que apunta mi reflexión, mi pregunta retrospectiva (Rückfrage), como límite de la reflexión y anterior a ella, como vida que experimenta un mundo propio.

En este punto interviene la interpretación de Ricoeur sobre la función central de la Analogie. El "apareamiento" y la "apercpción analógica" del otro no resolverían la paradoja de su constitución si en el ámbito de mi esfera propia no estuviera predelimitada e inscrita la experiencia del otro. Veíamos ya la predelimitación de la alteridad en la constitu-

ción de la Vorstellung; la Auslegung rehace el camino constitutivo por el cual, atravesando diversos estratos de sentido, llega a ser el ego concreto que soy. Hay unidades de sentido que se van constituyendo en el proceso de formación de mi vida concreta. Al tomar conocimiento de mi mundo se constituyen en mí concomitantemente adquisiciones como habitualidades: tomas de decisión sobre el sentido y la existencia de cosas en el horizonte del mundo.

Las experiencias múltiples no son caóticas, sino que se ordenan en estratos según unidades de sentido: las cosas singulares, su agrupación en tipos, en familias, en afinidades y relaciones complejas¹¹. No vivo en un caos sino justamente en un mundo que me ofrece distintos caminos, posibilidades y dificultades para satisfacer necesidades materiales, de conocimiento, afectivas. Ya sea que viva en un mundo mítico o en un mundo determinado por las ideas científicas, vivo en un horizonte familiar y eso quiere decir en un mundo habitual con el que cuento, así como con el modo de ser, propiedades, comportamientos, de las cosas y seres que lo pueblan. Las grandes unidades de sentido que ordenan mi mundo son la naturaleza precientífica, con sus "regiones" y "reinos" donde cada ser tiene su lugar, su sentido --con todos los "huecos" e interrogantes que mi falta de conocimiento no puede "llenar"--. Cada objeto nuevo que entra en mi horizonte familiar es "aprehendido", es decir, interpretado dentro de la totalidad de mi horizonte. El movimiento espontáneo, pre-reflexivo de mi vida de conciencia, de mi vida concreta, consiste en ese proceso de "lectura" de los datos de la realidad.

Nos hemos referido a ese proceso constitutivo a propósito

de la constitución de la cosa singular en IU. Las cosas se agrupan en regiones dentro de mi horizonte familiar, las que se ordenan desde el "aquí" originario que es mi vida singular, mi yo corporal. "Yo", "aquí", que en IU habían sido abordadas desde la perspectiva lógico-teorética y en vistas a la posibilidad de ser reducidas a significaciones objetivas, unívocas, constituyen ahora el punto de partida de la constitución del mundo objetivo. "Yo", "aquí", "tú", "allí" no son vistos ya desde la exigencia lógica de la objetividad, de la reducción del ser a objeto (EU, I,9; I.L.I, p.384), sino como indicadores de esferas trascendentales, pre-objetivas, desde las que se constituye el sentido del mundo y de la objetividad.

La Auslegung como reflexión fenomenológica consiste en des-
 andar el camino de la vida constitutiva del sentido del mundo. Al movimiento de la vida prerreflexiva que experimenta el mundo, que vive ingenuamente en el mundo, corresponde la Auslegung como separación abstractiva y reflexiva de las esferas de sentido ordenadas en estratos, en grandes unidades de sentido que se imbrican entre sí¹², lo que se da imbricando en la vida, lo que se vive irreflexivamente, es explicitado en la reflexión fenomenológica. A esta reflexión que explicita en una consideración estática las esferas de sentido, y en una consideración dinámica o genética la prece-
 dencia de unas respecto de las otras, la llama Husserl Auslegung, interpretación. Los sentidos y las significaciones que son constituidos espontáneamente y son explicitados en la reflexión. El movimiento reflexivo y explicitante encuentra relaciones de sentido y relaciones genéticas entre las esferas, relaciones esenciales, tematiza esencias, que no

tematiza la vida espontánea, pero cuyo sentido vive espontáneamente.

Observamos, entonces, que la *Auslegung* a la que Husserl se refiere en WU como "lectura" de los datos sensoriales y constitución de un sentido perceptivo, corresponde al nivel prereflexivo, en cambio, la *Auslegung* a la que se refiere en MC corresponde al nivel reflexivo, propiamente fenomenológico, metodológico. El nivel prereflexivo está en íntima coordinación con el nivel reflexivo, ya que éste como *Rückfrage* desanda el camino transitado por la vida prereflexiva. Es la red de significaciones, gestos, movimientos en que estoy entretelado con el otro. Lo que hace posible el retrotraerse a una capa de sentido propia. El "allí" al que me proyecto desde mi "aquí" está previamente inscripto en el "aquí". "Aquí" y "allí" están entretelados en un plexo de referencias o coordenadas, de modo que podría decirse con lenguaje de Merleau-Ponty que yo habito el allí del otro en la medida en que él me habita¹³. "...¿qué significa esta 'transposición aperceptiva', esta 'apercepción analógica'?" Si el ego y el alter ego no estuviesen apareados desde el mismo principio no podrían estarlo jamás. "Si el acoplamiento no formase parte originariamente de la constitución del ego por sí mismo, entonces la experiencia del ego no incorporaría ninguna referencia a la de los otros." (Ph.H., p.126).

El concepto de "explicación" que Husserl expone en el párrafo cincuenta y nueve de J.M. reafirma la incursión de la tarea fenomenológica en el mundo predado. Allí Husserl delimita la labor de las ciencias fenomenológicas descriptivas puras en cuanto éstas descubren los estratos o regiones del ser del mundo (gramática pura, lógica pura, teoría pura del

del derecho, teoría jurídica de la naturaleza, etc. (podríamos agregar la psicología pura). Estas ciencias que se desarrollaron exitosamente a partir de las HU se fundan en la correlación a priori entre los estratos del ser mundano y las efectuaciones de la conciencia. Pero ellas no alcanzan la inteligibilidad última sino en la fenomenología trascendental. Es lícito entender la tarea fenomenológica en el primer sentido, pero en un sentido estricto y propiamente filosófico la fenomenología consiste en la tarea "explicativa", la fundación de los estratos de sentido del universo objetivo en las efectuaciones del ego¹⁴ trascendental.

"Explicación" se usa aquí como concepto intermedio entre descripción y explicación constructiva. En el contenido se superpone con la explicitación tal como fue antes expuesta: el mundo que describen las ciencias fenomenológicas de esencias, las ciencias puras u ontologías regionales es el mismo mundo fáctico predado. A la tarea descriptiva sigue la tarea explicativa como explicitación de las referencias intencionales de las regiones ontológicas a la vida del ego. Esta tarea explicativa es la propia de la fenomenología propiamente dicha, la fenomenología trascendental (Hna., p.164-165; MC, p.209-210).

Entre las tareas que Husserl adscribe a la fenomenología mundana está la de la descripción del mundo. "Explicación es una explicación de la experiencia: la explicación fenomenológica no hace nada-y esto no podría ser suficientemente enfatizado- sino que explica el sentido que el mundo tiene para todos nosotros, anteriormente a toda filosofía /subrayado nuestro/ y que le es obviamente conferido por nuestra experiencia" (Hna., I, p.177; Ph.H., p.127).

El idealismo trascendental fenomenológico no es una construcción metafísica a partir de un presupuesto solipsista, y porque parte del mundo ya constituido en la experiencia ingenua, su método de la intuición es más bien una explicitación: "La explicitación fenomenológica, por tanto, no es en realidad nada semejante a una construcción metafísica; ella está en una posición diametralmente opuesta a ello, debido a que su proceder se encuadra dentro del marco de una intuición pura o, más bien, de la explicitación pura del sentido por la autodonación plenificante." (Ib., p.177/225).

De ese modo hay que interpretar la reducción a la esfera de lo propio. Ricoeur echa luz sobre la paradoja que se halla en el centro de la quinta Habitación, que si bien emerge tematizada aquí, está implícita en toda su marcha: la paradoja de la constitución de otro ego en mi ego por medio de la reducción a lo propio no debe interpretarse como el acceso a una esfera de intuición originaria. No hay un núcleo intuitivo originario, sino que se plantea como límite de un proceso de explicitación de la experiencia concreta, en la que yo fácticamente, viviendo, tengo experiencia de los otros y de un mundo válido en común para todos nosotros.

El destaque --Herausstellung-- de esta capa primordial de sentido está en el límite del proceso de abstracción (en el sentido husserliano), de explicitación. Esta esfera está imbricada en mi experiencia del mundo, "la atraviesa por todas partes" (C.M., p.129; MC., p.161). La encuentro en el límite de la reflexión explicitante, necesito de la reflexión para destacarla, de una distancia que me separe de ella. Todos los estratos de la constitución remiten a este estrato originario, lo presuponen. La paradoja de la constitución del otro

se soluciona si interpretamos la esfera originaria como una esfera de sentido abstraída o aislada de un plexo de experiencia en que mi experiencia --mi propia esfera originaria-- está "originariamente" entretendida con la esfera de experiencia del otro, es decir que lo que se da es un campo de experiencia, una co-implicación de la experiencia del otro en la mía. Ya se sabe cómo Scheler y Merleau-Ponty reinterpretaron a Husserl en esta línea. Según esta perspectiva, mi esfera originaria presupondría siempre, desde su constitución, la complicación de los movimientos del otro, mis gestos serían motivo para percibir analógicamente los gestos del otro como apresentando un alter ego, pero a la vez estarían suscitados por los gestos del otro¹⁵.

Pero subsiste el problema de si en la experiencia fáctica prereflexiva la experiencia del otro se asienta sobre un núcleo o una esfera propia, de si, como dijimos, no se da desde el "origen" una experiencia anónima, un pre-yo. Porque Husserl mantiene como condición de posibilidad de la experiencia del otro, en su exposición, la experiencia previa de mi propio cuerpo (Leib): "Está claro, de antemano, que sólo una similitud que, dentro de mi esfera primordial, enlace aquel cuerpo físico con mi cuerpo físico, puede ofrecer el fundamento de motivación para la aprehensión analogizante del primero como otro cuerpo orgánico." (Ib., p.140/176-177).

Ejemplificaremos esta dificultad de otro modo: para que haya una experiencia del alter ego, dado que por su propio sentido no me es dado como presencia, sino apresentado a través de su cuerpo orgánico, debo tener la experiencia directa del cuerpo orgánico del otro, es decir aprehenderlo o interpretarlo como un cuerpo propio de otro yo. Para esto es ne-

cesario que transfiera la experiencia de mi cuerpo como propio, animado por mi yo, al cuerpo del otro. Esto es similar, dice Husserl, a la experiencia analógica que se da de cualquier objeto percibido: al percibir un objeto proyectado sobre él un sentido correspondiente a objetos análogos, del mismo tipo empírico. Y esto ocurre cada vez que percibo de nuevo un ejemplar de ese tipo, por ejemplo unas tijeras, de modo que en la percepción actual de estas tijeras estoy transfiriendo analógicamente toda una historia de mi experiencia de este tipo de objetos, y en principio la reflexión explicitante, que explicita los horizontes implícitos en la percepción de este objeto podría remontarse a una primera experiencia de este tipo de objetos. Obviamente, tiene que haber una primera vez, si es que hay una décima, una novena, etc.

Puedo afirmar que hubo una primera vez, pero es prácticamente imposible reconstruirla en el recuerdo, revivirla. En el caso de la percepción analogizante del otro, la primera experiencia, que transfiero sobre el cuerpo del otro, está presente ahora, porque no es algo pasado y olvidado sino siempre presente: la experiencia de mi cuerpo propio me acompaña siempre, no ha sido olvidada, sedimentada en el inconsciente, sino que es permanentemente presente.

Hay una Urstiftung, una función originaria, base y presupuesto de la percepción analogizante. Pero acá reside la dificultad: no hay problema en aceptar que en la explicitación actual, reflexiva, de mi experiencia, no puedo recordar y revivir una primera experiencia, perdida en el olvido o en el inconsciente. Puede haber una reconstrucción de tipo causal, intelectual¹⁵, una representación, o un análisis explicitante

que la señala en el límite de lo posible de ser revivido. Pero todo esto no resuelve el problema de si hubo o no una primera experiencia. En el caso de las tijeras (Ib., p.141/177), quizás no haya dudas --tampoco es seguro que se dé la experiencia delimitada de un objeto¹⁶ -- si lo que se da no es un "campo", un "ambiente", que es reconstruido como ple-xo, no como suma de objetos¹⁷.

Pero una Urstiftung como experiencia del cuerpo propio, no sólo delimitada de la percepción del otro, sino como base motivante de la experiencia del otro, es mucho más problemática. En fin, el hecho de que en el nivel reflexivo explicitante no se trate de reconstruir una experiencia originaria propia no excluye el presupuesto de que fácticamente esa experiencia se haya dado¹⁸. No sólo esto, sino que habría que explicitar la creencia de que la experiencia de mi propio cuerpo es presente, si no se funda en toda una historia sedimentada de habitualidades, hasta remontarnos a montajes orgánicos, a mecanismos innatos que le sirven de subasamento (Ib., par.51, p.141-142 /178)¹⁹.

En el parágrafo 46 (p.132-165), Husserl asimila aquella Auffassung que en LU llamaba también interpretación a la "explicación" como modo de acceso a la esfera de la propiedad. También el modo de acceder al ego concreto es una "explicación" de los horizontes implícitos en cada vivencia. Es una lectura de lo implícito, una explicitación. "(el objeto) llega a ser objeto determinado y cada vez más determinado, cuando la experiencia prosigue en forma de una experiencia determinante que, en primer lugar, explicita el objeto mismo a partir de él mismo; cuando es pues una pura explicación" (Ib.). El objeto empieza por ser un "objeto indeterminado de

la intuición empírica". Ello supone que se presenta como un horizonte vacío todavía o en gran parte indeterminado, como una anticipación (Meinung) a ser llenada por las intuiciones anticipadas. Cada intuición parcial se integra sintética y continuamente en una unidad de sentido.

El proceso de determinación de ese horizonte es un proceso de "explicación" o explicitación en cuanto en cada dato intuitivo están implicadas referencias anticipantes de otros datos.

Notemos nuevamente, al reiterar este concepto de "explicación" o explicitación --elaborado en la polémica con el empirismo-- que no hay intuición sino sobre el fondo u horizonte de un sentido anticipado, nunca limitado a lo dado, sino que lo dado lo es siempre dentro del horizonte previamente anticipado, que no es un horizonte vacío, sin conexión con los datos, sino modificable con cada nueva anticipación, modificable en el sentido de la determinación, de la concreción del horizonte de sentido, o modificable como modificación del sentido mismo anticipado. Esta dialéctica entre lo dado y el horizonte anticipado a las partes efectivamente dadas, encierra, in nuce, la problemática hermenéutica, que Husserl transfiere del plano perceptivo al plano histórico en la Krisis, y que también constituye el núcleo de la hermenéutica de Heidegger y de Gadamer²⁰.

En el parágrafo cuarenta y seis aplica este mismo esquema a la autopercepción del ego y de su esfera originaria: "Cuando yo, en la reducción trascendental, reflexiono sobre mí, el ego trascendental, entonces yo soy dado perceptivamente, como este ego, y por cierto en una percepción actante" (und zwar

in erfassender Wahrnehmung...)."También lo que me es propio se descubre mediante explicación y obtiene su sentido originario a partir de la efectucción de ésta" (ib.).

4.3. Sentido ético-epocal de la explicitación fenomenológica

Las líneas tendidas por Ricoeur para una relectura hermenéutica de los textos de Husserl confirman nuestra propia lectura de las Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo. Sólo nos resta, en este punto, reafirmar la dimensión hermenéutica de la Auslegung en Husserl, mostrando su sentido "historial" en la crisis, su carácter de "conciencia afectada por la historia" (*Wirkungsgeschitliches Bewusstsein*) en el sentido de Gadamer.

Al distinguir el análisis fenomenológico las distintas capas de sentido y su desviación genético-trascendental, no está movido por afán de distinciones conceptuales vacías, no es un atarearse del filósofo en problemas escolásticos, que la vida concreta de las ciencias y la vida práctica individual y colectiva desechan. Se trata, en las Meditaciones Cartesianas, de un motivo epocal análogo al vivido por Descartes.

La invocación a Descartes en estas conferencias que Husserl da en la "Sala Descartes" de la Sorbonne, en 1931, tiene un hondo motivo y una preocupación concreta del filósofo que vive y padece las adversidades de su época y que ve el remedio en la reflexión radical sobre la realidad y en la auto-responsabilidad que el ethos filosófico conlleva. En CM, como en el volumen II de Ideen, se trata del mismo motivo de la Crisis²¹: "El hombre se ha perdido en el mundo, las

construcciones de la ciencia no van ya acompañadas por una clarificación radical de la realidad, la ciencia ha perdido el sentido de su tarea, su inserción en la vida individual e histórica, falta una idea del mundo lograda sobre bases científicas y filosóficas. Es necesario reflexionar sobre la totalidad del mundo en que vivimos, sobre su sentido, la génesis y el orden de la constitución científica del mundo y su lugar en la vida que experimente el mundo. El mundo habitual y familiar nos resulta cada vez más extraño, nos encontramos perdidos entre las construcciones del trabajo científico. La idea moderna y cartesiana del mundo ya no nos orienta, no creemos en ella con íntima convicción, no nos sirve para vivir. Es necesario volver a reconstruir el edificio de las ciencias, el edificio del mundo, un mundo donde habitar. De eso se trata. No podemos tener normas absolutas, incondicionadas, para el obrar, si no replanteamos nuestro ser en el mundo desde los fundamentos últimos, es decir como filósofos." A esta tarea apunta la "autoexplicitación de la mónada concreta": se trata de la explicitación reflexiva de la totalidad de nuestra vida en el mundo, con los otros. De ahí que Husserl proteste en el Nachwort a Ideen contra quienes no han comprendido que la reflexión trascendental se propone resolver los problemas más acuciantes de nuestra existencia y le reprochan intelectualismo, subjetivismo, etc.

La crisis de la razón y de las ciencias no debe ser un motivo para desechar la razón; se trata de re-iterar nuestra historia occidental y la verdadera naturaleza de la razón, su enraizamiento en la vida y su aspiración a elevar la vida hacia sus fines más altos: "Todas las interpretaciones falsas del ser provienen de la ingenua ceguera con respecto a los horizontes que codeterminan el sentido del ser y las

correspondientes tareas de descubrimiento de la intencionalidad implícita. Si estas son vistas y asumidas, se tiene por consecuencia una fenomenología universal como autoexplicitación del ego llevada a cabo en constante evidencia y al mismo tiempo con plena concreción. Dicho más exactamente, ella es en primer lugar una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el ego se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí... que a partir de ahí muestra cómo el ego también constituye en virtud de esa su propia esencia, en él mismo, al otro, lo objetivo y así, en general, todo lo que para él tiene en cada caso validez de ser como no-yo en el yo." (CM, p.118; MC., p.143).

El "idealismo trascendental" que define este proyecto es diferente del idealismo psicológico, así como del idealismo trascendental kantiano; no se trata ni de constituir un mundo con sentido a partir de datos sin sentido, ni tampoco de admitir como límite del sentido la existencia de cosas más allá del sentido que pueda constituirse en mi ego."No se trata de "ganar el premio" en la lucha contra los realismos, sino de una "explicitación del sentido" llevada a cabo en un trabajo efectivo de todo tipo de ser distinto que yo, el ego, sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia (que ya me ha sido dada efectivamente por la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general" (Ib., p.118-119/143-144).

Tal como la vemos desde la altura de CM la fenomenología se presenta, entonces, como un trabajo de autoexplicitación --infinito por su naturaleza-- de la totalidad del mundo

natural y cultural desde sus estratos y órdenes de sentido y en relación constitutiva con la vida personal concreta. No parte de un yo aislado del mundo, de una intuición metafísica acósmica, para plantearse el problema de la existencia del mundo, sino que como explicitación de la vida personal, concreta, explicita la totalidad del mundo a ella referido en su constitución de sentido.

Este es el motivo de la defensa de Husserl contra la crítica proveniente de la "filosofía de la existencia", lo que él denomina "antropologismo", "sicologismo", etc. En este proyecto de autoexplicitación de la "totalidad del mundo, como universo del ser en general" (Ib., p.120/146), nos topamos con el problema de los otros egos.

5. La fenomenología hermenéutica de Heidegger en Ser y Tiempo

La referencia intencional del recuerdo secundario (Wiedererinnerung) a la retención o recuerdo primario, de la Vergegenwärtigung a la Gegenwärtigung, de la imagen en general a la percepción, de la percepción a la cosa presente "en carne y hueso", del deseo a la satisfacción --la Erfüllung-- del lenguaje a la impleción --Erfüllung también--, la concepción del lenguaje como "cheque en blanco" que sólo es pleno y alcanza su telos con el respaldo del patrón oro, en fin, todo este lenguaje de la fenomenología depende de la metafísica en cuanto ésta presupone al ente como presente, y al ser del ente como presencia de lo presente.

Habíamos visto en Jacques Derrida operar la desconstrucción de la metafísica de la presencia en las Investigaciones Lógicas, y en qué medida la concepción del lenguaje que lo cierra en el ámbito de la logicidad, la exclusión del gesto, la señal, el síntoma, la marca, la exterioridad, la derivación de la imaginación frente a la percepción, dependen de la metafísica de la presencia. Luego, vimos la dimensión no metafísica de Husserl inscripta en sus propios textos: el funcionamiento de la Auslegung que horada desde dentro la aspiración a la intuición, a la presencia "en carne y hueso" y, con ello, la apertura más allá de la cerrazón del lenguaje en la logicidad, la apertura a la alteridad: al otro ego, al mundo, a la historicidad. Ambas dimensiones --metafísica y no metafísica-- inscriptas en los textos, se corresponden con la dimensión fenomenológica en sentido estrecho, en cuanto ésta aspira a la intuición donante de sentido, a la presen-

cia "en carne y hueso", y con la dimensión hermenéutica, respectivamente, en cuanto ésta rompe la cerrazón de la logicidad del lenguaje y muestra su inserción en el contexto lingüístico, en el mundo y en la historia. Muestra también la no originalidad del ente respecto a su sentido, a su interpretación, la no originalidad de la percepción respecto a la imaginación creadora, a la obra de arte, al decir poético, en la medida en que ellos ocupan el lugar de la verdad¹.

Tanto Derrida como Heidegger reivindican la señal, la marca, el gesto silencioso, el síntoma, frente al decir voluntario, dominado por el sujeto soberano que constituye el sentido y dice "lo que quiere decir". Este dominio de las significaciones por un sujeto que se las presenta ante la mirada y excluye los índices, las señales que lo rebasan hacia el no dominio de sí y la exterioridad pretende domar la muerte y la contingencia, lo empírico, lo exterior y lo contaminado recludiéndose en la intuición pura. El sujeto presente a sí mismo presentifica las significaciones en el "querer decir": el querer decir se exterioriza en la voz, que siendo sonido es, sin embargo, espíritu, logos, no inscripción o gesto involuntario excluido de su dominio. Se pone frente a un logos eterno, que significa desde el principio en las obras eternas, incontaminadas de contingencias históricas, psicológicas, sociales, patológicas. El presente viviente en Agustín es el punto en el que, al proferir el verbo, reitero el verbo eterno que se encarna en este presente actual. La voz es espíritu animado, no se escapa al querer decir; la voluntad de decir es la voluntad de poder, y ésta se halla a la base de la cerrazón del lenguaje en la logicidad, en la objetividad,^{en} la exclusión de la dimensión desveladora

del lenguaje del arte, de la imaginación. La logística, la técnica moderna, los lenguajes artificiales son la última etapa de la metafísica, de la voluntad de poder, del dominio del ente en cuanto ente presente. En esta dimensión están de acuerdo Heidegger y Derrida, destrucción y desconstrucción.

Veremos en Ser y Tiempo los intentos de Heidegger por acceder a la apertura de la cerrazón del lenguaje en la logicidad, y por tanto la apertura de la metafísica del presente viviente, que para Derrida es el dominio de la phoné. La reivindicación de la señal, el gesto, la marca silenciosa, la huella, frente a las significaciones precisas, delimitadas, presentes ante los ojos y su adecuación a lo percibido, presente, no ausente, no imaginado sino "real". Haremos, pues, una lectura de Ser y Tiempo tendiente a destacar y marcar:

- 1) La apertura de Heidegger a una dimensión "superadora", "destructiva", de la cerrazón del lenguaje en la logicidad y de la referencia de este lenguaje al sujeto dominante en el "querer decir".
- 2) La destrucción consecuente de la concepción del tiempo que privilegia la intuición, el presente puntual como apertura al presente "intemporal" de la significación.
- 3) La dimensión fenomenológica y los supuestos metafísicos operantes, sin embargo, en el texto hermenéutico de Heidegger:
 - a) respecto del lenguaje, en cuanto sigue dependiendo del lenguaje de la fenomenología y de sus supuestos metafísicos.
 - b) respecto del tiempo, en cuanto no se libera tampoco en Ser y Tiempo de la metafísica del presente viviente como temporalidad originaria replegada en una autenticidad singularizante, angustiada, que se estrella contra la muerte

como definitoria del sentido de la vida, y excluye la apertura a la historia colectiva, al tiempo histórico y al tiempo del mundo.

5.1. Hermenéutica y diferencia ontológica

Desde las posiciones platonizantes de que había partido en HS, Heidegger había alcanzado la idea de verdad transcendental como apertura a "la vida del espíritu viviente". Esa idea se vincula con la convicción acerca de la incapacidad de la metafísica para pensar la historicidad, y también las implicaciones del concepto de verdad revelada para la historicidad. La necesidad de abrir la limitación del lenguaje metafísico --la logicidad intemporal-- lo lleva a su vez a dar un "paso atrás" al problema aristotélico de la multiplicidad de sentidos del ser.

La apropiación recuperadora del pasado filosófico implica una concepción de la tradición como olvido de los orígenes. La pregunta por la pluralidad y la unidad de sentidos del ser se motiva tanto en el olvido como en la memoria que en él subyace. El sentido del ser en la metafísica occidental implica la comprensión del tiempo como presente y eterno presente. Esta concepción griega es reasumida por Agustín en su idea del presente como concentración, expansión y accenso del instante a la eternidad.

En la introducción a Ser y Tiempo se entrecruzan el motivo griego, la crisis de las ciencias, el motivo kierkegaardiano de la existencia y también el fenomenológico. La primera sección, "Análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí", es una exégesis del Dasein como ser-en-el-mundo, de la mun-

danidad, del estado de abierto --en suma, la "exterioridad"-- al hilo de la destrucción de la metafísica del sujeto y de la subjetividad. La segunda sección, "El 'ser ahí' y la temporalidad", reitera la primera en el sentido de fundación del ser-en-el-mundo y del estado de abierto --la "exterioridad"-- a partir de la temporalidad. Desde la temporalidad originaria se funda, también, el tiempo intramundano en el que se mueve la historia y el tiempo cósmico.

El problema de la diferencia entre ciencias del espíritu y ciencias naturales y la diferencia óptica correlativa entre el ser del hombre y el ser de la naturaleza requiere, para Heidegger, el reiterar la pregunta por el sentido del ser. El sentido del ser puede abrirse al ente que pregunta por el ser. En la medida en que el hombre tiene una relación de ser que consiste en comprender su ser de una manera u otra, comprende la diferencia entre el ser y los entes.

La diferencia ontológica --que proviene históricamente de motivos místicos y teológicos medievales-- fue explicitada ya por Heidegger en HS². En la medida en que el Dasein existe siempre en determinado modo de comprenderse a sí mismo, está arrojado en la responsabilidad de tener que elegir su ser interpretándolo, y esto implica a la vez una determinada interpretación, en cada caso, del modo de ser de las cosas y de la diferencia entre estas y el ser.

La hermenéutica tiene, pues, fundamentos ontológicos, a la vez que la ontología del Dasein es ella misma hermenéutica. La hermenéutica epistemológica de las ciencias del espíritu

no carece de presupuestos ontológicos; al creer que no presupone nada, presupone mucho (par. 10,63,7).

Descartes investiga el cogitare del ego, el modo de ser del hombre, pero "deja al sum en la indeterminación ontológica" (par.10). Esta indeterminación hace que subrepticamente el ego sea precomprendido como cosa, res, res pensante. El "prescindir" de presupuestos ontológicos es sólo otra manera de no explicitar los que ya se tienen. Se trata de aclararlos.

Unicamente determinando la forma de ser del sum puede aclararse el ser de las cogitaciones (par.19-21). A su vez, la determinación negativa del sujeto como "no cosa" (Scheler, Husserl) requeriría una aclaración del modo de ser de las cosas para determinar después al sujeto como "no cosa" (par. 10). Tampoco Dilthey habría aclarado ontológicamente el problema fundamental: el ser de la vida. La hermenéutica es el logos propio de la fenomenología del Dasein. La hermenéutica es la disciplina de la interpretación. Como hermenéutica del Dasein explicita las estructuras del ser de éste y del ser en general implícitas en la comprensión de su ser. Pero a la vez, "Esta hermenéutica explicita ontológicamente la historicidad del Dasein como condición óntica de posibilidad de la historia. Es en la hermenéutica así comprendida donde tiene su raíz lo que hay que llamar 'hermenéutica' en un sentido derivado: la metodología de las ciencias históricas del espíritu " (par.7,p.38). La hermenéutica es un modo de ser del Dasein; su modo de existir, de vivir, es comprensivo-interpretativo, y ello quiere decir que hay que partir de su existencia para poder comprender el "comprender de las ciencias del espíritu, la interpretación histórica y filológica.

la comprensión del ser es un modo de ser del Dasein (par.4, p.12); este modo de ser es a la vez ontológico, ya que es comprensión de su ser y por tanto algún modo de apertura al ser como tal. la comprensión, que es el modo de ser del Dasein, es circular, ya que la comprensión de su ser le abre algún modo de comprensión a los entes y para comprender dispone de una apertura al sentido del ser en sus diferencias y en su posible "unidad".

Como reservamos el término "ontológico" para la elaboración explícita del problema del ser, ese modo de ser comprensor del Dasein lo llamamos "prontológico" (Ib.) . Para el Dasein tener o ser comprensión de su ser implica que es a la vez comprensión del ser³. "llamamos existencia el ser mismo respecto del cual el Dasein se comporta de una u otra manera y siempre de alguna manera... El Dasein se comporta siempre a partir de su existencia, es decir a partir de su posibilidad de ser el mismo o no el mismo." (Ib.) . Como este ser no tiene una esencia determinada, sino que su "esencia" consiste en su existencia, es decir en el modo de comportarse o comprenderse a sí mismo --y a la vez al ser en general-- la comprensión auténtica será aquella en que se comprende como él es, es decir como posibilidad, y la comprensión inauténtica será aquella en que se comprende como él no es, es decir como ente no elegido, no comprendido.

Si el ser del Dasein es su comprenderse, su proyectarse a sí mismo, y este comprender no tiene un contenido previo más que sí mismo, más que el mismo comprender o proyectar (que es lo que significa, como acabamos de ver, el término "existencia" como lo usa Heidegger) entonces podemos anticipar que el modo auténtico de comprenderse será enfrentarse

con la propia libertad y nada más, con la nada.

El Dasein se comprende sí de alguna manera, es históricamente de múltiples maneras: se comprende como substancia, como conciencia, como espíritu absoluto, como voluntad de poder, como voluntad de voluntad. Se comprende auténticamente en la medida en que conserva la libertad y la posibilidad como posibilidad en todas sus elecciones y determinaciones, en la medida en que trasciende todas sus determinaciones y mantiene la posibilidad como posibilidad, es decir, en la medida en que se sostiene frente a la nada, frente al ser como tal, "que no se agota en ninguna de aquellas determinaciones"⁴.

Mantener la posibilidad como posibilidad es aceptar el estado de arrojado en su libertad, y por tanto el fracaso de todas sus posibilidades concretas: asumir su plena libertad es asumir su estado de arrojado en esa libertad. Aquí tiene razón Sartre: "estamos condenados a ser libres".

En realidad es más cómodo no tener que elegir permanentemente y encajar en alguna definición del hombre dada por alguien. Es lo que hace la existencia inauténtica. Como veremos, la elección, la muerte, la nada y la angustia, las connotaciones "existencialistas" de Heidegger que se extendieron por el mundo en los años cuarenta, adquieren un sentido muy distinto fundamentalmente a partir de la publicación de la Carta sobre el Humanismo.

La libertad de elección del Dasein no es infinita, ilimitada, no es espíritu absoluto que sobrevuela la historia con el pensamiento, sino que es lo que ha sido efectivamente, lo que

ha elegido ser o los proyectos de ser en que ya se encontró. El Dasein no es otra cosa que lo que puede ser a partir de lo que ya ha sido. El "sido" determina de alguna manera su ser, el comprenderse actual, está delimitado por lo que ya ha comprendido y sido. El mismo es sujeto y objeto de la historia, no puede enfrentarse a la historia como un objeto extraño a sí mismo. Los problemas que se plantea respecto de la historia le vienen dados por la historia misma. Esta consecuencia hermenéutica la aplicó Heidegger a la historia de la metafísica; Gadamer la aplicó a la historia del espíritu, Ricoeur y otros la aplicaron a la crítica y a la historia literaria. La dependencia del pasado no lo ata, no lo despoja de su libertad, sino que es la manera auténtica de liberar las posibilidades futuras. Sólo las limitaciones que lo anclan en la historia, en la historia de la metafísica, en el lenguaje de la metafísica, le permiten trascender la metafísica y el lenguaje de la metafísica. El ente determinado, el lenguaje en que ya se significó el mundo y el Dasein, señalan hacia el horizonte oculto, olvidado, no dicho. Sólo desde lo determinado del lenguaje de la metafísica podemos seguir las señales, los gestos (Gebärde, *Wä*), que señalan el terreno en que se nutre la metafísica⁵.

5.2. Significatividad y espacialidad

5.2.1. La espacialidad del útil.

La determinación moderna del espacio como espacio tematizado, ya se considere como fenómeno de la sustancia, cosa en sí o forma de la subjetividad, se inscribe dentro de los supuestos ontológicos de la modernidad: el correlato de un espacio objetivo, homogéneo, como sustrato del mundo, en la conciencia como sujeto, la autoconciencia como fundamentum inconcussum veritatis.

Seguiremos los parágrafos de Ser y Tiempo en que Heidegger lleva a cabo la destrucción de los supuestos ontológicos que operan en la determinación moderna del espacio, y su referencia a la subjetividad como presencia a sí. En la determinación ontológica del útil se anunciaba ya su espacialidad propia, que ahora se trata de desarrollar; el "ser a la mano" indica una cercanía para la preocupación (zunächst, Nähe).

Es inherente al mundo una cierta espacialidad, por tanto corresponde también al ente intramundano una espacialidad específica. El Dasein es en el mundo, cabe los útiles, en una relación de familiaridad, de cercanía. El Dasein habita en cada caso su mundo como un horizonte de familiaridad. En la preocupación cada útil tiene su lugar. Hay un lugar que podríamos llamar pragmático, si bien Heidegger dice que el "currarse de " es anterior a la diferenciación entre praxis y teoría.

El espacio característico del útil no es una determinación en sí sino referida a la pre-ocupación pre-visora. El útil ocupa su lugar para el "andar" preocupado, y este lugar den-

de el útil "debe estar" se lo encuentra en un paraje. Es constitutivo del útil el ser encontrable en un paraje. No-temos que la cercanía no es una determinación métrica cuantitativa, y que la orientación hace referencia a un aquí originario, que a su vez se determina por los lugares y parajes por los que "anda", orientándose o desorientándose. El desorientarse presupone la posibilidad de orientarse. Nuestro mundo, el de los hombres determinados en su cotidianidad por la ciencia y la técnica, reemplaza cada vez más la espacialidad familiar, orientada por el aquí de un lugar y un paraje, por las determinaciones métricas del espacio y del tiempo. El origen de éstas en la espacialidad y la temporalidad propias del ser-en-el-mundo se percibe con mayor claridad en aquellos mundos que no han sido determinados por la ciencia y la técnica. Las determinaciones métricas presuponen siempre como comprensibles de suyo y no cuestionadas las dimensiones del espacio orientado y familiar de la preocupación cotidiana.

La determinación galileana del universo como universo geométrico, como el ser en sí del mundo, presupone la validez de las dimensiones pregeométricas, los lugares y parajes en que se mueve, "anda" la preocupación, y las apariencias como "la solida del sol", etc. Los parajes y lugares en que se mueve la preocupación "precientífica" de los "primitivos" no son determinaciones métricas, sino los parajes de la pesca, de la caza, de la recolección. En esos parajes son encontrables las cosas y sus lugares propios; son lugares habitados, familiares, el cuerpo y sus movimientos habituales están involucrados en ellos y a su vez ellos refieren a los movimientos del cuerpo: son ^{d²} ~~m~~ensiones que éste habita. Los parajes del cielo, la tierra, la casa, la habitación, están

también entre sí referidos y referidos al andar, al moverse específico del Dasein, a su darse espacio y darse tiempo.

Todo lugar se encuentra en un entorno, paraje, región (Gegend), en un horizonte abierto por la pre-ocupación pre-visora, y en una dirección, des-alejado. La proximidad del útil es un modo de la lejanía, y a la vez la cercanía del horizonte familiar se extiende gradualmente hasta transformarse en la lejanía desconocida⁶.

La destrucción de la ontología cartesiana y la explicitación del concepto de ser como presencia abre el horizonte que hace posible la comprensión de la universalidad concreta de los mundos de vida, respecto de los cuales la comprensión occidental del mundo, la espacialidad y la temporalidad "objetivas" aparecen como meras particularidades (par.11)⁷. A partir de la explicitación fenomenológica ontológica del ente intramundano y de la espacialidad que le es inherente, y a partir de su fundamento en el mundo de la pre-ocupación y de la espacialidad inherente a éste, se da un paso en la tarea destructiva de la metafísica de la subjetividad.

En el trato --Umgang-- con el entorno --Umwelt-- en el ver en torno --Umsicht-- en el sentido del Um- se anunciaba ya una espacialidad característica del Dasein, del ente intramundano y del mundo. Hay que explicitar --Auslegung-- el sentido de los fenómenos para poder dar cuenta de la diversidad de "espacios", entre ellos del espacio geométrico, del del niño, de la obra de arte, de las distintas patologías o alteraciones del Dasein en que el espacio se amplía o se encoge, etc. Todos estos fenómenos presuponen el fenómeno ori-

ginario del espacio: la fenomenología hermenéutica se impone partir de los fenómenos e interpretar los fenómenos, ya que el Dasein se oculta generalmente el ser del mundo de los entes y su propio ser.

La hermenéutica fenomenológica va contra la tendencia regular o inmediata del Dasein a caer en una interpretación del ser derivada y trastrocada: "No se parte en primer lugar de una pluralidad tridimensional de 'lugares' posibles, dada primero, y que podría llenarse enseguida de cosas-objetos" (p.103). No se da un espacio objetivo como base del ser de cosas-objetos. La espacialidad es algo intrínseco a la cosa, ésta despliega un espacio a la vez que se encuentra en un paraje orientado en el Umwelt propio del Dasein de cada caso⁸. Las dimensiones del espacio originario refieren al "andar" y el movimiento propios de la pre-ocupación. "Arriba", "abajo", "delante", "atrás", indican el "cieloraso", el "sótano", "la puerta", etc., y estas direcciones y entornos no son tampoco tematizados en el andar, sino vividos, habitados, dando las posibilidades propias de la pre-ocupación. No son tampoco proyecciones de las direcciones constitutivas de un cuerpo como constituyente del mundo, sino que el cuerpo y sus dimensiones --derecha, izquierda, arriba, abajo-- habita las dimensiones del mundo, el aquí del cuerpo se determina respecto del í de los parajes y lugares: "Todos los lugares son descubiertos por las vías y los caminos de la praxis cotidiana, no son constatados ni registrados por una métrica especulativa" (p.103).

Los parajes y los lugares están referidos a la preocupación. Así los lugares del cielo, recorridos por el sol: el oriente, el mediodía, el occidente, son los puntos cardinales por

los que se orienta la praxis cotidiana. La casa y sus habitaciones están referidos a esas regiones del cielo --Himmel-
gegende--⁹. Los enseres que se encuentran en cada ámbito de la casa refieren a la destinación de ese ámbito o habitación. Iglesias y cementerios se orientan al naciente o al poniente, los lugares del nacer y el parecer, posibilidades extremas de que el Dasein se cura: "la preocupación del Dasein, para quién, en su ser, le va éste mismo, descubre a priori estos parajes decisivos para toda destinación." (p.104).

El movimiento del sol y su conformidad con las tareas cotidianas distiende los tiempos propios de éstas. El ritmo cósmico espacializa lugares y tiempos en que se mueve la cura del Dasein. Este está, como ser-ya-en-el-mundo, acordado a priori con esos ritmos que espacializan y temporalizan su pre-ocupación.

En la Primera Sección de Ser y Tiempo pasa a primer plano la espacialidad: ella es constitutiva de la mundanidad. En la Segunda Sección se explicita la temporalidad como sentido del ser del Dasein, del ser-en-el-mundo y de la mundaneidad como tal. La prioridad del tiempo como fundamento remite a la temporalidad originaria a su vez como origen de la temporalidad de la preocupación y de la temporalidad mundana o vulgar. En la temporalidad originaria el Dasein se refiere a su propio ser-para-el-fin. Al singularizarse y referirse a sí mismo el Dasein parece excluir su carácter mundano y espacializante, que se acentúa sin embargo en estos parágrafos de la Primera Sección.

No es un espacio previo existente el que determina y constituye el entorno. sino que es éste, su mundaneidad específica

y su significatividad, los que articulan un todo de conformidad de lugares asignados por la mirada pre-visora de la preocupación (Ib.).

El "no sorprender" que constituye el ser del ente disponible, es también propio del carácter de familiaridad de parajes y lugares. Los parajes son objeto de la atención justamente en los modos deficientes del andar: cuando la cosa a mano no está "en su lugar" destella el paraje, es tematizado explícitamente (p.104).

5.2.2. La espacialidad del ser-en-el-mundo

Después de haber explicitado la espacialidad propia de la cosa disponible en el párrafo vaintidos, Heidegger aborda la descripción interpretativa de la espacialidad propia del ser-en-el-mundo en el párrafo veintitres; esta espacialidad ya había sido indicada en el párrafo 12, a propósito del esbozo del ser-en como constitutivo del ser-en-el-mundo.

La espacialidad del Dasein debe estar acorde con el ser propio de éste, diferente del modo de ser de los entes no-Dasein. En el párrafo anterior Heidegger muestra la prioridad de la espacialidad propia del ente disponible respecto de la espacialidad propia del ente ante los ojos, mostrando así que aún en los entes no-Dasein el ente ante los ojos no es primario en su sentido de ser sino derivado del sentido del ser útil. A la inversa de lo que presupone la metafísica y la ciencia que derivan el ser útil del ser ante los ojos, y de ambos el sentido del ser del Dasein.

La espacialidad propia del Dasein está constituida por el

des-alejamiento --Ent-fernung-- y la orientación --Ausrichtung--. La expresión Ent-fernung no apunta a las determinaciones metafísicas de la distancia y de la proximidad como modos de ser del ente ante los ojos y de su espacialidad propia. Indica un acercamiento desde una lejanía, un hacer próximos y familiares los entes que se encuentran a distancia del horizonte de la preocupación. La palabra "Ent-fernung", forzada por Heidegger a dar de sí un sentido oculto en su sentido vulgar, encierra el sentido de lejanía y cercanía a la vez. Acercar es aproximar desde una lejanía, la cercanía es un modo de la lejanía. El horizonte de la preocupación familiar se prolonga en una serie gradual de horizontes lejanos, la lejanía espacial es cualitativa, como los campos de presencia en que el tiempo se distiende a partir de un presente viviente tan cercano a nosotros que somos nosotros mismos¹⁰.

El Dasein tiende a hacer familiar lo extraño, a traer a sus referencias familiares y próximas lo lejano. Aun en la actitud puramente cognoscitiva y en la praxis técnica fundada en ella hay también una tendencia a la aproximación. Las comunicaciones y los viajes, posibilitados por la técnica moderna tienden a transformar la lejanía en un horizonte familiar. El mundo familiar, como el lenguaje materno que lo articula en su significatividad primaria, es el baremo con el que medimos lo extraño.

La traductibilidad de los lenguajes y las equivalencias de distancias se fundan en la cercanía del lenguaje que articula nuestro mundo primario. De ahí que la espacialización propia del ser-en-el-mundo tiene un "ahí" o lugar originario privilegiado. Los lenguajes formalizados suponen siempre un

lenguaje natural. Del mismo modo la espacialidad, co-constituida por la significatividad, refiere la lejanía a un aquí que somos nosotros mismos y nuestro mundo familiar. Lo lejano se mide por lo familiar.

Los mundos extraños mantienen una distancia con el mundo mediante una serie gradual de aproximaciones posibles. No tendría sentido hablar de mundos absolutamente extraños. Desde el momento en que son accesibles a nuestro lenguaje, este señala una experiencia posible por más mediata que pueda ser, una serie de mediaciones que harían posible una experiencia directa de esos mundos¹¹. Las significaciones refieren a una situación, a una experiencia familiar, de una primera articulación orientada desde mi aquí. La significación universal como valor intercambiable es una abstracción que remite, de próximo en próximo, a una situación, a un aquí absoluto.

La mostración es un carácter primario del lenguaje proposicional, y es un señalar un aquí, allí, dados en la experiencia inmediata del hablante. Estas primeras oposiciones del lenguaje son co-constitutivas de las primeras orientaciones del espacio y, recíprocamente, la cercanía y la lejanía del mundo familiar constituyen las oposiciones primarias del lenguaje¹²

Visto desde nuestra tendencia a interpretar el espacio como espacio "objetivo", el carácter des-alejante del Dasein, la referencia a un espacio primario, familiar, será considerado como "subjetivo" y "emocional" (estas caracterizaciones implican a su vez la alusión a una "interioridad" o un "dentro" no determinados en su sentido ontológico). Esta "subjetivi-

dad del espacio es, sin embargo, más "objetiva" que todas las determinaciones "objetivas", es el modo en que el mundo se nos hace accesible. No se da primeramente un espacio universal cuyos lugares fuesen equivalentes y transferibles, desde el cual se recortarían los espacios subjetivos, sino que el espacio universal es una transposición simbólica del espacio "vivido". El des-alejar tiene un sentido activo y no se produce como un medir o evaluar "distancias". Lo muy distante en el espacio objetivo puede ser cercano en la preocupación y a la inversa, lo que "tenemos delante de los ojos" puede ser muy lejano en el orden de la preocupación (p.105)¹³.

Acercar algo desde una lejanía no significa traerlo a una distancia mínima de un punto del espacio ocupado por el Dasein. El Dasein ocupa un aquí pero éste no es un punto del espacio objetivo --si bien también ocupa un lugar del espacio objetivo en cuanto es un "cuerpo físico"①-. El decir aquí debe ser pues objeto de interpretación. No se trata de la cercanía de un cuerpo físico cercano a su vez a un "yo". El decir del Dasein acerca del tiempo y del espacio son objeto de la hermenéutica, ya que ocultan un sentido latente que difiere de lo manifiesto y comprensible de suyo¹⁴. "El ser-ahí comprende su 'aquí' por el 'allí' del mundo circundante. El 'aquí' no mienta el 'donde' de algo ante los ojos sino el 'cabe qué' de un 'ser-desalejador-cabe'... a una conciencia desalejamiento." (SZ, p.108/ST, p.125).

No empieza por existir un "aquí" desde el cual se constituye un "allí", como, correlativamente, no es primero un yo-aquí que constituye después un tú-allí. En realidad, tampoco podemos decir que el allí surge con precedencia del aquí, sino

que surgen como oposición que se corresponde en sus términos apuestos. La comprensión del otro, de otra perspectiva, es concomitantemente la autocomprensión de mí mismo y recíprocamente¹⁵.

No me percibo como yo o como cuerpo para después percibir analógicamente al otro, sino que me interpreto a partir de una estructura dual del ser en un mundo compartido con el otro. La hermenéutica no parte de la intuición de un yo aislado ni de la autopercepción de un cuerpo propio para transferir esas experiencias a una percepción analógica del otro, sino que explicita una estructura previa donde están involucrados el otro, el mundo y el existente de cada caso. Mi yo y mi cuerpo son tanto "constituidos" como "constituyentes", mis significaciones propias son posibles en la comprensión de las significaciones del otro, de modo que lo originario no es mi aquí ni el allí del otro sino el mundo en el que ambos nos diferenciamos. El otro es una prolongación de mí mismo en tanto yo habito al otro y al espacio posibilitado por él¹⁶.

En principio lejanía y proximidad se orientan hacia el aquí donde el Dasein se encuentra. La distancia entre las cosas presupone su traslado imaginario a un lugar que originariamente ocupara. Las relaciones métricas entre cosas dan por supuestas las relaciones de mi espacialidad con las cosas. (p.108).

El Dasein no puede sobrepasar nunca la distancia. Su des-alejamiento presupone una distancia, un espacializar -Einräumen-- que no es nunca superado. No coincide nunca con las cosas, no tiene una experiencia priginaria como coincidencia, anulación de los horizontes espaciales y temporales.

Lo originario se da siempre para él a distancia. No hay una coincidencia en el tiempo y en el espacio con un ahora y un aquí de presencia inmediata, porque el tiempo, que funda las estructuras de su ser, es éxtasis, no coincidencia consigo mismo¹⁷. La temporalidad es un éxtasis, un ser en sí saliendo de sí. De ahí que el Dasein sea siempre un fuera de sí: está ahí, en el mundo, a punto de recuperarse siempre y siempre trascendiéndose a sí mismo. El ente presente, ante los ojos, dado a una presunta intuición "en carne y hueso", está distendido por un horizonte de ausencia, por la estructura temporal exstática del ser-en-el-mundo. No hay un núcleo originario, sino que ese núcleo es un continuo de ausencia y presencia. Las cosas no son nunca totalmente presentes ni totalmente ausentes; del mismo modo el yo no es un núcleo originario de presencia. El Dasein no se posee a sí mismo nunca y por ello no posee nunca totalmente a las cosas. El horizonte nos hace acceder a las cosas mismas, pero des-alejándolas y, a la vez, sin anular nunca la distancia¹⁸. El horizonte era ya para Husserl constitutivo de la experiencia de cosas. La orientación y el des-alejamiento indican un aquí privilegiado, la facticidad de mi ser-en-el-mundo y la apertura de esta facticidad como existencia temporal y espacial a todos los mundos posibles. No hay pues una distancia o un abismo entre existencia y esencia, realidad y posibilidad, sino que el Dasein existe como posibilidad y sus posibilidades no están a una distancia infinita, en otro orden del ser, sino que es sus posibilidades.

Como des-alejante el Dasein espacializante se orienta siempre en una dirección. Al aproximar la cosa disponible se dirige siempre hacia los parajes que diseñan un todo de conformidad, orientado. El signo-señal muestra explícitamente

la orientación, señala una dirección que organiza el plexo de cosas disponibles del caso. Lo que explicita la señal está ya, sin embargo, implícita en el ser del útil como referir a, como referencial. El viento indica la lluvia, indica la posibilidad de navegar, pero en su caso también la tormenta que lo impide. La articulación y organización de las cosas disponibles se orienta en cada caso hacia las posibilidades de la pre-ocupación, hacia los parajes por los cuales el Dasein se mueve en su andar transcurso y discursivo, interpretando las señales. Las señales, que orientan en la situación, son anteriores a las significaciones. El lenguaje simbólico y las significaciones universales presuponen el señalar de las señales, en la situación en que el Dasein se encuentra. Las señales explicitan el carácter referencial de las cosas disponibles, hacen destellar el mundo ambiente como plexo de referencias. La señal explicita el plexo de referencias y de lugares dentro de un paraje o entorno y la disposicionalidad de parajes accesibles y transitables en el andar (Unsehen).

En la dimensión perceptiva descrita por Husserl, lo dado refiere a sus horizontes internos y externos; lo dado es índice de los horizontes que se anuncian en ello como posibilidades que la mirada puede "recorrer".

La posibilidad del Dasein de des-alejar es posibilitada por las señales y los signos. El signo desaleja lo ausente, pero a la vez lo mantiene a distancia, instaura un espacio "simbólico" --en términos de Cassirer--, hace posible trascender lo inmediato e instaura un mundo¹⁹. El Dasein vive desde siempre en un espacio abierto y orientado, que accede a la significatividad. La comprensión de los signos y la creación de

signos presuponen la estructura referencial del espacio orientado.. Cada cosa disponible refiere al plexo referencial que constituye el mundo. La apertura de la significatividad es posible porque el Dasein se hace presente, próximo, lo ausente, lejano.. Cada cosa es en su ser mismo, signo, referencia a una ausencia. El hacerse presente lo lejano, des-alejando lo ausente expresa la referencia del Dasein a su propia ausencia, a su propia muerte²⁰.

Las direcciones constitutivas del mundo son la base para la orientación de derecha, izquierda, arriba, abajo. Estas no son algo subjetivo que se proyecte hacia afuera, sino que las orientaciones corporales son posibles desde el habitar el mundo²¹. Tiene tanto sentido decir que las direcciones del mundo son proyecciones de las orientaciones corporales cuanto decir que éstas se corresponden con las orientaciones constitutivas del mundo. La espacialidad del Dasein y la espacialidad del mundo expresan la correspondencia estructurada del ser-en-el-mundo. La dirección que va de la espacialidad a la del mundo es reversible: va del Dasein al mundo y del mundo al Dasein; es una estructura con miembros que se corresponden. Lo que orienta al Dasein es el plexo de referencias familiares entre las cosas disponibles, no la proyección de un sentimiento "subjetivo" (p.108). Las referencias espaciales familiares no son relaciones de "asociación" sedimentadas al azar "en la memoria", sino que en cada caso constituyen un plexo estructurado revivificado por cada nueva adquisición, por cada nuevo des-alejamiento y familiarización²²; "Que yo esté ya en un mundo no es menos constitutivo de la posibilidad de la orientación que el sentido de la derecha y de la izquierda" (p.109); "El hecho de estar a priori orientado según la izquierda y la derecha se funda sobre el apriori

"subjetivo" del ser-en-el-mundo. Y esto último no tiene nada que ver con una limitación que se limitaría por lo pronto a la determinación de un sujeto despojado de la relación con el mundo." (p.110).

Así como el plexo de referencia es abierto concomitantemente con el descubrimiento de las cosas disponibles, el plexo de parajes orientados es abierto concomitantemente con el descubrir la espacialidad de las cosas y la espacialidad como tal. Con el habitar la habitación abre concomitantemente y de manera no temática la espacialidad de la casa y las direcciones espaciales del mundo hacia las que éste se orienta, a las que está referido el habitar.

5.2.3. La espacialidad del ser-ahí y el espacio

En el párrafo veinticuatro Heidegger culmina su exégesis del espacio y señala la dirección de la investigación para la explicitación de lo que sería la "constitución", en términos husserlianos, del espacio geométrico. Para ello acentúa una vez más las diferencias señaladas ya en cuanto a la precedencia de la totalidad de conformidad como totalidad significativa y referida a la preocupación. En segundo lugar, deja en claro que la tematización del espacio como espacio homogéneo, como geometrización que subtiende la ciencia moderna de la naturaleza, desenvuelve posibilidades auténticas inherentes a la espacialidad y ocultas en la preocupación. En tercero y último lugar, reitera el hilo conductor que liga la exégesis de la espacialidad con el tema de Ser y Tiempo: las confusiones respecto al modo de ser del espacio no se deben tanto a este mismo, sino a que no se dispo-

ne de conceptos ontológicos previos, para lo cual es necesario aclarar la diversidad de sentidos del ser. Partiendo de esta base sería posible partir del fenómeno para explicitar sus estructuras ontológicas y poder derivar la multiplicidad de modos de la espacialidad.

Nos detendremos con un poco más de detalle en esos tópicos. La apertura del mundo abre concomitantemente el espacio y la posibilidad de descubrimiento de los entes y de los lugares. El estado de abierto del mundo es a la vez la espacialización originaria que hace posible o imposible los parajes y lugares de las cosas disponibles, encontrables. Descubrir el ser del útil es destinarlo a su finalidad dentro del espacio abierto del mundo, es darle lugar (*einräumen*): "El poner en libertad de un todo de conformidad destina a la vez el ente disponible, por el des-alejamiento y la orientación, a un entorno." (SZ, p.110).

Los parajes en que el Dasein puede moverse como ámbitos de su preocupación están liberados a priori con la apertura del mundo. El espacio "objetivo" se descubre en los modos deficientes del "andar". Cuando la cosa disponible no se encuentra "en su lugar" destalla entonces el paraje como espacio "vacío".

Es sobre el fondo de una decepción, del "vacío del corazón" al que aludía Max Scheler, que se descubre el espacio como "forma vacía". Paralelamente a la desmundanización se encuentra el espacio sin perspectivas, meramente cuantitativo, homogéneo, en el que todos los puntos son intercambiables, el espacio "desde ninguna parte".

La referencia a la afectividad no hace al espacio "subjetivo", ya que el *Dasein* se encuentra desde siempre en ese mundo fáctico con sus direcciones y lugares que abren sus propias posibilidades. El mundo con sus direcciones está ya ahí, es un mundo público. Los parajes abiertos juntamente con la significatividad son los ámbitos en que mora y se demora el andar pre-ocupado del "ser-ahí" desde sus posibilidades extremas, el nacer y el morir, hasta sus ocupaciones cotidianas. Templos, cementerios, talleres, caminos que unen los parajes, son moradas y tránsitos del curarse de su ser en el mundo cabe las cosas disponibles. Los parajes son abiertos con la significatividad propia de un plexo de cosas disponibles; la significatividad es un "hacer lugar" originariamente: "la pertenencia (*Gehörigkeit*) de las cosas disponibles a los parajes se determina ella misma a partir de la significatividad que constituye el mundo, ella ordena los parajes según el aquí y el allí" (*SZ*, p.111)²³.

En el ser-ahí "precientífico" el ordenamiento y la estructura del espacio/⁹⁸igualmente originario que la significatividad²⁴. La pérdida de la orientación en el espacio es a la vez la pérdida de significatividad. La objetivación del espacio acontece con la desmundanización. La emergencia de un espacio objetivo acompaña a la capacidad de simbolización universal, en que las perspectivas pueden ser intercambiadas y desarrolladas hasta lo infinito²⁵. En último término, la significatividad universal, la simbolización, la aplanación de perspectivas y el intercambio de valores lingüísticos, culturales, económicos, remiten por una cadena de mediaciones al aquí que organiza un horizonte, una perspectiva. La discursividad lingüística remite en último término a una situación

orientada, que puede integrarse con otras sin dejar su situacionalidad.

La perspectiva y por tanto la orientación es constitutiva de las cosas dadas en el campo pragmático, en la percepción y en el lenguaje. El darse en escorzos no es un accidente que le sobreviene a las cosas como resultado de la imperfección de nuestros órganos sensibles, sino que es constitutivo de las cosas mismas²⁶. Por tanto la espacialidad objetiva presupone siempre un espacio orientado. No surgen las perspectivas como recortes subjetivos y relativos de un espacio objetivo, en sí, sino que este se constituye a partir del espacio y la significatividad orientados.

El descubrir las cosas disponibles presupone entonces un "dar lugar" (Einräumen)²⁷. Las orientaciones o las dimensiones originarias del mundo son aquellos ámbitos que "dan lugar" para el habitar. Son esas direcciones las que se aplanan en la determinación técnica del espacio, que no da lugar para trascender más allá de los entes y el espacio medido, calculado, dominado, cuadriculado²⁸. El dar lugar -Einräumen- es posible porque el ser-ahí es en su ser mismo "ser cabe" (par. 12, bei procede de bin). Este "ser cabe" es habitar, construir y pensar (Bauen, Wohnen, Denken)²⁹.

Si el habitar es constitutivo del ser-ahí, la exterioridad --no la exterioridad del espacio geométrico-- forma parte de su ser. No empieza entonces por ser un sujeto que proyecta el espacio sobre el mundo de modo que considere a este "como si" estuviera en el espacio. Ni el mundo está en el espacio ni el espacio está en el sujeto, sino que el verdadero "sujeto", el ser-ahí, es espacial, y en cuanto abre el mundo

la significatividad abre el espacio. La aprioridad del espacio no se debe pues a la presuposición metafísica de un sujeto encerrado en sí mismo y preexistente al mundo, sino que "aprioridad del espacio significa aquí la precedencia del encuentro del espacio (como paraje) en el encuentro intramundano de la cosa disponible." (SZ, p.111)

El espacio mismo puede ser tematizado por la agrimensura y la construcción, en estas prácticas permanece aún referido a la preocupación. El análisis descriptivo de las figuras sigue en el orden de la tematización y la abstracción y por último la geometría pura. Como vemos, hay una fuerte resonancia husserliana en estos tópicos, que Heidegger por otra parte no desarrolla, ya que no entran en el esbozo ontológico dentro del que se mueve Ser y Tiempo. La referencia al pie de la página 112 a los trabajos de génesis fenomenológica del espacio precisan en el trasfondo esa referencia a Husserl y sus investigaciones sobre el origen de la geometría, publicados posteriormente en los trabajos sobre la Crisis. Heidegger cree haber acotado el marco ontológico: "En el marco de esta problemática, es suficiente fijar ontológicamente el terreno fenoménico en el que surgen el descubrimiento temático y la construcción del espacio puro" (SZ, p.112)³⁰. La constitución del espacio objetivo es concomitante con el descubrimiento de la naturaleza "en sí" que lleva a cabo la ciencia galileana, y que se expresa en la concepción cartesiana del espacio y del mundo. La base de ese proceso es la desmundanización: el mundo en torno se disgrega en lugares vacíos, ocupables por cualquier cuerpo. Lo que antes era un plexo de parajes ordenados finalísticamente a la preocupación, es ahora un sistema de puntos, planos, volúmenes, sobre cuya base se procede a la matematización

de las "cualidades secundarias".

5.2.4. Presupuesto fenomenológico

La historia de la ratio moderna, que Husserl ya expusiera, es presupuesta aquí por Heidegger.. Husserl ha mostrado que el espacio objetivado en la geometría y la naturaleza matematizada sobre la base de esa geometría remiten en su génesis de sentido a la praxis de la agrimensura, al fundamento oculto en la tradición de la ciencia galileana³¹.

La transformación del mundo de vida en naturaleza objetivada implicaba para Husserl la emergencia de la subjetividad trascendental que, oculta en las recaídas objetivistas de los filósofos modernos, pugnaba por explicitarse en un movimiento teleológico que apuntaba a la subjetividad trascendental como auténtico telos de occidente. Vimos ya que en Husserl persiste, sin embargo, la ambigüedad del "terreno" propio de la fenomenología: por una parte el yo puro tiene su fundamento y su génesis de sentido en la historicidad del mundo de la vida; por otra parte, es a la vez el reducto del ideal de cientificidad absoluta. El yo puro y la conciencia pura son denunciados por Heidegger, como vimos, como residuos de la metafísica cartesiana, como supuesto operante, no advertido, en la fenomenología de Husserl. La "conciencia pura" que, según Heidegger constituía el terreno de la fenomenología para Husserl, es el estricto correlato de la constitución de la naturaleza objetivada, de su matematización y geometrización³³.

La metafísica moderna de la subjetividad era a su vez la continuación de la metafísica antigua y medieval. A la historia trascendental de la subjetividad opone Heidegger la hermenéu-

tica de la facticidad. La crítica más o menos implícita en Ser y Tiempo a Husserl involucra a éste en las mismas idealizaciones trascendentales de Kant y el Neokantismo³⁴. La subjetividad trascendental es correlativa del proceso de geometrización de la naturaleza que marca el acontecimiento metafísico propio de la edad moderna: "El descubrimiento del espacio puro por una pura mirada desligada de todo "ver en torno" neutraliza los parajes y los reduce a puras dimensiones" (SZ, p.112). El proceso de transformación del espacio habitado en espacio geométrico se da en el mundo moderno como pérdida del mundo ordenado teleológicamente en Grecia y en el Medioevo.

5.3. Significatividad y mundanidad

Hemos antepuesto la exégesis de la espacialidad a la de la mundanidad para acentuar la prioridad de la espacialización en la constitución del mundo como significatividad, en contraste con la Segunda Sección, donde se priorita la temporalización, que reitera, fundándola, la significatividad, la espacialidad y el ser-en-el-mundo.

Veremos ahora, al hilo de la exégesis de la mundanidad del mundo, agudizarse la crítica implícita de la hermenéutica ontológica a la fenomenología y a sus supuestos metafísicos. La exégesis de la mundanidad precede, a su vez, en la Primera Sección, a la explicitación del ser-con. Heidegger quiere evitar así, no sólo las trampas de la pretendida presencia intuitiva del sujeto para sí mismo, sino también aquellas que presuponen un acceso intuitivo, perceptivo de "otro yo". Habíamos ya visto que en M.C. el texto fenomenológico y sus supuestos metafísicos estaba subentendido por las proposiciones no metafísicas. El recurso a la Auslegung abría la limitación del método de la intuición dadora de sentido --"principio de los principios"--, en lo que respecta a la experiencia de los otros.

5.3 1. Crítica hermenéutica a la metafísica del sujeto

Sólo por la interpretación del ser-en-el-mundo el Dasein se hace accesible en su ser y no por la intuición de un yo y sus vivencias, por la presencia a sí misma de la conciencia. El ser del hombre se anuncia como proyecto; el "sí mismo" se comprende en la "exterioridad" de sus proyectos, en su "ahí",

en su espacialidad. Los supuestos ontológicos que operaban en la fenomenología conducían al método de la intuición como modo de acceso a las cosas y a la intuición inmanente como modo de acceso a las vivencias de la conciencia. El sum del cogito no es la presencia a sí mismo, el saber absoluto, sino facticidad, proyecto, lanzamiento de su ser como ser-en-mundo; el modo de acceso al ser del Dasein no puede ser otro que la interpretación de su ser desde el mundo.³⁵

Se trata también aquí de llevar adelante la destrucción de los supuestos metafísicos. Las ciencias humanas, saben que definir al hombre como "animal racional" y entender lo "racional" sin previa aclaración como algo comprensible de suyo es una ingenuidad que ignora la "racionalidad" del niño, de los "salvajes" y también, por qué no, de los dementes. Pretender también definir a esos grupos "marginales" por la conciencia, por el "yo", es otra expresión de la misma ingenuidad, o de la no ingenuidad del hombre occidental. El hombre es conciencia de su ser, pero ser en el caso del hombre no es algo terminado, presente de una vez para siempre, sino esforzarse por ser, llegar a ser, jugarse su ser, fracasar, ganarse o perderse (SZ, par.4), tanto en el plano de la historicidad individual como en el de la historia colectiva. El hombre no es una substancia, una presencia, una permanencia, ni tampoco está determinado históricamente para alcanzar una meta prefijada en alguna parte. Todos sus proyectos, individuales o colectivos, pueden frustrarse³⁶.

La conciencia de sí presupone la conciencia de cosas, y las cosas se dan siempre en un contexto, un mundo. Con las cosas el hombre realiza o no sus proyectos.

La filosofía reflexiva se repliega a un reducto absoluto, hace del yo una cosa, una presencia. El verdadero "yo" no es algo terminado, no se da nunca en una intuición, sino como tarea no terminada, y por tanto no puedo tener un saber exhaustivo, absoluto, de él³⁷. El saber de mí mismo está siempre sin concluir y puedo equivocarme sobre mis pensamientos o mis sentimientos, hay también "pensamientos inconscientes", un sentido de mi vida que es abierto y que no alcanzo nunca a dominar. El hombre individual y el hombre histórico se ponen permanentemente en cuestión, no están firmes en su ser³⁸. Puedo interpretar mis gestos, mis conductas, mi ser-en-el-mundo con los otros si anticipo una totalidad de sentido, pero ella está siempre por rehacerse. Heidegger parte de la facticidad de la existencia, en cuanto ésta se define y se pone en juego a sí misma en sus proyectos, en el mundo, en la historia. Toda la filosofía reflexiva, desde Descartes a Hegel, es puesta en cuestión en este punto de partida. Hegel, que lleva la metafísica a su consumación, proclamaba el saber absoluto de la historia, la reducción de la facticidad al concepto absoluto, que en su absoluta presencia a sí mismo, cerraría el ciclo de la exterioridad y del desenvolvimiento del espíritu "en el tiempo"³⁹.

Todo el acontecer de la historia, de la exterioridad, culmina en Hegel en el saber de sí de la conciencia, en la auto-posesión de sí misma en el saber filosófico: el sentido del hombre y del mundo culmina con el ideal de saber del hombre occidental, en el devenir sujeto de la substancia⁴⁰.

El Dasein no es autoconciencia, saber absoluto de sí, pero la exterioridad en que su ser se juega y puede perderse no es tampoco la "res extensa". El hombre no es corpo en ni

Zuhanden. No es un ente intramundano sino en el mundo. Desde que está frente a cosas está en el mundo. La apertura del mundo es condición ontológica de posibilidad del encontrar cosas. Las cosas no son sustancias encerradas en sí mismas sino que articulan y anuncian el mundo, refieren a él. El mundo es la matriz de las significaciones, y estas son la base del habla, que articula las significaciones. Los signos se fundan en las referencias y estas, explicitadas por las señales, constituyen el ser de las cosas intramundanas y del mundo. El ser-en-el-mundo y la estructura del mundo es previa a toda determinación del "mundo" como suma de cosas; es común al "salvaje" y al "civilizado"⁴¹. La determinación metafísica de la cosidad como substantia, realitas, objetum, se limita a un ámbito geográfico mínimo y a un período de tiempo que abarca desde Parménides hasta la técnica contemporánea. En cambio el hombre siempre ha fabricado instrumentos, utensilios, tiene lenguaje, mitos, interpreta la significatividad, articula las regiones del cosmos.

La explicitación ontológica del mundo no trata, sin embargo, de un relevamiento empírico inductivo acerca de mundos extraños y remotos; trata de aclarar la génesis del sentido del ser de los entes intramundanos --prioritarios en la metafísica--⁴². Se trata de explicitar la estructura de la mundanidad a partir del fenómeno de los mundos circundantes (Umwelten) que se anuncian en el encuentro de cosas intramundanas.

La estructura de la mundanidad es la significatividad; esta es constitutiva de todo Umwelt. Las posibilidades inagotables de articulación del sentido, inherentes a la significatividad, se reflejan en el lenguaje⁴³. La significatividad es abierta en el descubrimiento del "ser" del ente intramundano. Al con-

prender una cosa disponible, su para qué, se co-comprende a la vez la naturaleza como material "de que" está hecho el utensilio y los otros Dasein que son en el mundo conmigo, como clientes, competidores, proveedores, etc. La significatividad entonces, el plexo de referencias, no indican sólo al plexo de utensilidad, al trasfondo pragmático utensiliario, sino al trasfondo social, a la comunidad de trabajo, "de participación, de destino y de lucha" co-implicada en la referencialidad del plexo utensiliar. El plexo de "relaciones sociales", así como el ser del utensilio y el mundo, se pasan por alto en el trato utensiliario, son "supuestos" no explicitados en el "andar" cotidiano.

La metafísica ahonda el olvido, puesto que instauro el "ser ante los ojos" como base ontológica del ser utensilio. Ignora también las relaciones del ser-con implícitas en la producción y la utilización de las cosas disponibles⁴⁴. El utensilio refiere a un plexo o a varios plexos utensiliarios y a la vez abre a los otros que están involucrados en el mundo ambiente y constituyen mi ser de productor, consumidor, cliente, etc. La significatividad es el plexo total de referencias, por tanto, predelinea también las relaciones intersubjetivas de productores-consumidores. El lenguaje, fundado en la significatividad, señala explícitamente y articula este plexo de referencias: las cosas ya descubiertas en el uso y la producción, y el descubrimiento de lo que ellas significan en el plexo de relaciones sociales; la proposición lingüística es un mostrar, un determinar la cosa en cierta articulación; explícita para los otros, en la comunicación, el haz de relaciones ocultas en el sentido de la cosa⁴⁵.

La matriz de referencias del utensilio: los otros consumi-

dores, colaboradores, competidores, la naturaleza como materia prima, son vividos como fondo oscuro, no tematizado, antes que como categorías determinables por la sociología, la economía o la ideología⁴⁶.

La conciencia reflexiva se funda sobre la existencia, como praxis y comprensión no temática, no reflexiva, de las relaciones de producción. Me descubre lo que ya sabía a nivel de existencia, de vida, de praxis. Esta genera ya el sentido, no explicitado todavía, de conciencia reflexiva. Sólo sobre la base de ese trasfondo vivido la conciencia de clase puede ser eficaz. La praxis es generadora de sentido, de verdad, tiene su propia significatividad. Del mismo modo que la proposición puede adecuarse a una situación objetiva porque esta situación estaba ya descubierta en la praxis, la explicitación ideológica puede revelar el sentido verdadero de la historia si ese sentido es vivido en la praxis y generado por la praxis⁴⁷. Hacer de la clase un producto de las determinaciones externas o una conciencia constituyente, en ambos casos se trata de la perpetuación de la metafísica. La comprensión de la cosa intramundana no es primeramente un tematizarla, percibirla, hacerla presente, sino un poder usarla, proyectar sobre un ente en bruto la "luz" de un horizonte humano. No se trata de percibir un objeto presente por una conciencia presente a sí misma, sino de una comprensión no temática sobre el fondo de un horizonte de referencias que son avistadas en un específico "dirigir la vista en torno" teniendo-lo com-presente en el empuñar com-prendiéndolo al utensilio. Al empuñar, usar, comprender el utensilio, el Dasein se sume en el plexo de referencias que constituye el ser del mundo como horizonte de la preocupación.

5.3.2. El ente intramundano: El ser a la mano y el ser ante los ojos

El ser de las cosas no es primariamente la substancialidad, ni la objetividad, determinaciones que constituyen lo esencial de la ontología antigua y moderna. En segundo lugar, el acceso a los entes intramundanos no es primariamente el conocimiento, sino el trato utilitario: el trabajo que las produce, el uso, la familiaridad no temática, no objetivante. En tercer lugar, las cosas se dan siempre en el interior de un mundo previa o concomitantemente abierto, lo cual significa que el ser de las cosas cambia con el cambio del mundo, que esta vez es un constitutivo del Dasein y es histórico. La comprensión del mundo es fáctica, no hay pues un concepto de "naturaleza", de "ente" válido para todas las épocas y todas las culturas⁴⁷.

Los entes intramundanos no se dan primariamente en una actitud temática, en una perceptio, en una "inspección del espíritu". En cuarto lugar, y por lo mismo, no se dan a una conciencia, a un sujeto, a un yo, dado a su vez en una co-gitatio, presencia absoluta a sí mismo, sino a un ser indigente, necesitado, que se juega en el mundo procurando mantenerse en el ser y proyectando su ser. En quinto lugar, y consecuentemente con lo anterior, el planteo del problema del conocimiento, característico de la metafísica moderna parte de una base errónea. No hay un problema del conocimiento si se entiende por tal problema el de cómo un sujeto, definido por la conciencia de sí mismo, se conecta con unos objetos, externos a la esfera cerrada de la conciencia. Desde que hay Dasein hay cosas y hay mundo, porque el Dasein

no es autocerteza absoluta de sí mismo, no tiene la certeza, el saber absoluto de un ser infinito, no tiene su ser garantizado contra el asedio de la alteridad, el espacio, los otros, la historia, la contingencia, sino que es un ser indigente, cura de su ser inventándose permanentemente y equivocándose permanentemente: es en su ser mismo, histórico; la historia no es algo que él se añade a su ser sino que su modo de ser es la historicidad. El Dasein es siempre proyecto de sí mismo, de su ser, y ser proyecto es ser-en-un-mundo, estar fuera de sí mismo, no estar nunca terminado y cerrado, abroquelado y seguro dentro de sí mismo⁴⁸. Por último, la metafísica ha trastocado el orden de prioridad ontológica del ente intramundano, fundando el utensilio sobre el "ser ante los ojos" --la Zuhandenheit sobre la Vorhandenheit-- , y agregó los valores a las cosas. El concepto de valor no está ontológicamente aclarado, pero además no se da primero la cosa carente de valor a la que viene éste a agregársele. El encontrarnos con cosas "ante los ojos", externas al "sujeto" proviene de una modificación del ser-en-el-mundo "cabe" (bei) entes "a la mano" adaptados y conformados a la praxis y a la corporalidad. El ser ante los ojos sobreviene en el trato deficiente, cuando "no sabemos qué hacer" con algo y por tanto no sabemos "qué es"⁴⁹. La relación de preocupación, el producir, construir, habitar, no es comprensible ni sobre la base de un sujeto aislado que constituya al mundo, ni de un "mundo" o "naturaleza en sí" que constituya a un sujeto como reflejo o fenómeno. Ello implica también que no hay un descubrimiento previo de la naturaleza sobre la base del cual se construye la "cultura", sino que el hombre descubre la naturaleza "en el interior" de la cultura, que los objetos naturales son desde que el hombre los descubre, objetos humanos o humanizados⁵⁰.

El etnocentrismo y la violencia, la tecnología, la pretensión del cientificismo a una verdad excluyente, el control "metodológico-policial" sobre el pensamiento son actitudes violentas e "irracionales" pues ocultan y enmascaran una ideología metafísica⁵¹. Hay un "imperialismo" de la logicidad, que pretende ingenuamente reducir todos los lenguajes al lenguaje lógico, y todos los modos de ser al modo de ser objeto, modelado por ese lenguaje lógico y a la vez origen del lenguaje lógico⁵². La racionalidad se identifica con la lógica⁵³.

Es preciso aclarar el horizonte temporal y espacial dentro del cual se impulsaron como comprensibles de suyo los conceptos de subjetividad, lógica, logos, ratio, ciencia, el proyecto de dominio de la naturaleza y del mundo peculiar del hombre moderno occidental, la tecnología con la constitución de la gramática, de la lógica y de las disciplinas científicas en Grecia⁵⁴.

La ontología hermenéutica lleva a cabo la explicitación del horizonte histórico previamente comprendido, en el que el hombre ya está. Las cosas disponibles comprendidas en la praxis son lo pre-temático, en el sentido fuerte de fundamento y origen de lo temático. La preocupación (Besorge) no es algo en lo que de pronto nos instalamos, sino algo en lo que desde siempre estábamos. Cuando el hombre de ciencia entra al laboratorio, abre la puerta, empuña el cerrojo, ya ha comprendido la puerta, el laboratorio, el Umwelt y las relaciones sociales presupuestas por la investigación científica, el lenguaje natural con el que se dirige a sus colaboradores y muchas cosas más. Cuando el fenomenólogo describe el modo de darse de las cosas en la experiencia inmediata, el darse

la mesa o el tintero, ya estaba usando y comprendiendo la mesa o el tintero para poder describir aquellas operaciones perceptivas. Es justamente sobre la base de "olvidar" esa precomprensión, que puedo ponerme ante meras cosas dadas, "ante los ojos". La pre-ocupación con las cosas, la comprensión del lenguaje natural que articula el mundo, es a la vez un estar templado, estar acordado sensorial y afectivamente con el mundo ambiente.

La tendencia principal de la hermenéutica fenomenológica es "destructiva". "La conquista fenomenológica de un acceso al ente que se nos ofrece así consiste, antes que nada, en rechazar las tendencias interpretativas que acompañan al fenómeno y tienden a imponerse, disimulando absolutamente la naturaleza de tal preocupación, y a la vez del ente tal como, siguiendo nuestra investigación, se nos ofrece en la preocupación" (SZ, 67 b)

5.3.3. La mundiformidad ("Weltmässigkeit") del ente intramundano

En el párrafo dieciseis Heidegger explicita el modo de anunciarse el mundo en el ente intramundano. El Dasein tiene una comprensión preontológica de su ser. Como el mundo es el "hacia donde" (Worauhin) de la preocupación, ha de tener una comprensión previa del mundo. El Dasein puede explicitar y explicita generalmente aprehensiones intelectuales (Einsichten), míticas o metafísicas, su precomprensión fáctica del mundo. El mundo destella en los modos deficientes del "andar" en que el útil falta, está estropeado o es impertinente. Cuando el material resulta inempleable destella el

ser útil del útil en el "ver en torno" (Umsicht). El útil sumido hasta entonces en el manejo confiable, "a mano", "sorprende" (fällt aus). El mero aspecto del utensilio resalta sobre el fondo de su inempleabilidad. Cuando falta el utensilio, resalta también el mero ser "ante los ojos" de los utensilios todavía disponibles, con los que el utensilio faltante estaba en relación de utilidad. Estos aparecen como im-pertinentes (Aufdringlichkeit). O el utensilio estorba, se interpone en el camino, no es utilizable en el caso (Auf dem Wege liegt). En estos modos deficientes se revela el mundo como plexo de referencias en las que ya estábamos, sin apercibirnos de ello. En ese no-apercibirnos consiste, justamente, el ser del utensilio. Cuando éste es apercibido, deja de ser, se convierte en ente "ante los ojos". El mundo ya estaba ahí, abierto (erschlossen) antes de toda tematización⁵⁵. El plexo de referencias destella, no como algo todavía no avistado, sino como algo ya avistado en el Umsicht, en el ver en torno. Esta patentización del mundo en torno es un descubrir óntico, no ontológico. Lo que abre el Dasein en estos modos fallidos del "andar" ocupándose con los utensilios es su mundo en torno, fáctico, no la estructura ontológica del mundo como tal. Esta tarea ontológica-hermenéutica es posible sobre la base de la primera: "lo que así aparece no es ello mismo un ente disponible entre otros y todavía menos un ente subsistente que fundara acaso al ente a la mano. Ello estaba allí, antes de toda constatación y reflexión"⁵⁶ El no sorprender el ente a la mano se funda en el no anunciarse del mundo. La relación de confianza, habitación, del "morar cabe", es anterior a toda tematización del ente objeto y a toda explicitación ontológica del mundo. "El no-anunciarse del mundo es condición de posibilidad del no destacarse el ente a la mano, de su estado de no sorprender"⁵⁷.

La comprensión preontológica del mundo es accesible en la preocupación. Ello implica decir que la interpretación ontológica es siempre fáctica, que la historia, que se ocupa de los mundos sidos o pasados (gewessen, vergangen)⁵⁸ es siempre circular. Presupone la comprensión que se trata de explicitar.

El mundo destella en el despedirse, en la pérdida de confianza, en los modos deficientes del trato con los útiles. El ser del utensilio, su en sí, es el no sorprender; cuando sorprende, deja de ser utilizable para aparecer como "ser ante los ojos" que la metafísica considera como "en sí". El ser disponible del ente disponible se manifiesta alejándose de nosotros. Este manifestarse alejándose manifiesta su mundiformidad, su referencialidad. El mundo destella también despidiéndose junto con la disponibilidad del ente disponible. El ser en sí, la entidad del ente disponible "se evapora" al romperse la cadena de referencias, lo que significa que su en-sí es justamente la no subsistencia, su "sustancialidad" es la "no sustancialidad", lo que invierte los presupuestos metafísicos tradicionales. Su comprensibilidad temática surge como pérdida de su ser "en sí".

El contexto utensiliario como el contexto lingüístico que liga una palabra a otras, no es tematizado en el uso del utensilio o en el hablar, respectivamente. Pero ambos contextos están ahí presentes como fondo en el manejo eficaz de los utensilios y de las palabras. El contexto es "inconsciente" o "preconsciente"⁵⁹.

Es la diferencia con los demás utensilios lo que constituye la comprensión del "en sí" del útil, del mismo modo que la

diferencia de cada palabra con las demás constituye su "propiedad"⁶⁰. La pérdida del carácter esencialmente referencial implica la pérdida del ser del utensilio. La referencialidad es el horizonte gracias al cual el utensilio es, pero también el Dasein es en ese medium de las posibilidades de articulación referencial que le ofrece el mundo en torno⁶¹. Desde el mundo en torno se abre a la mundanidad como tal, a la "linguisticidad" como ser del mundo⁶². El uso eficaz del utensilio y del lenguaje no consiste en "fijarnos" en él, sino en incorporar a los movimientos de la mano o del habla, el "entorno" del utensilio, el tener co-presente el contexto de posibilidades de articulación. En el tener previo el diapasón de referencias articulables, la riqueza de las posibles articulaciones y variaciones, el uso del útil se hace más eficaz⁶³. El mundo es lo que no se manifiesta de primera intención, pero es susceptible de manifestarse y constituye el sentido de aquello que se manifiesta. La hermenéutica ontológica se funda en el ser hermenéutico pre-ontológico del Dasein, que accede al mundo, a la linguisticidad y al ser a través de la praxis, del estar cotidianamente en el mundo.

El ser en-sí del ente intramundano tiene su génesis ontológica en el "ser en sí" del utensilio que "consiste" en la referencialidad, en la pertenencia al mundo.

A partir de aquí se hace necesario ahondar más y clarificar la referencialidad y su relación con la significatividad y la linguisticidad.

5.3.4. Referencia y señal

En el párrafo diecisiete ahonda Heidegger en la referencialidad por la que accedemos a la función del signo, y damos un paso más para desvelar la mundanidad como tal. En la exégesis de la señal se lleva a cabo la inversión de la fenomenología de las significaciones, expuesta por Husserl en la primera investigación lógica. La señal tiene en Heidegger prioridad sobre la significación. Coincide en esto con la crítica a Husserl que habíamos visto en Derrida. La señal tiene la particular función de llamar la atención, destacar el carácter referencial del útil, pasado por alto en la preocupación. El útil señal pone de relieve, ilumina en general fugazmente, para caer de nuevo en lo desapercibido, un plexo referencial, y orienta al Dasein en el comportamiento que debe seguir respecto de los parajes, lugares y usos de las cosas disponibles. Así, una señal de tránsito orienta al Dasein en la dirección de la ruta, en el manejo del auto, en las convenciones de tránsito, en el comportamiento de los otros conductores y transeúntes, etc.; pone de relieve el plexo de referencias del auto, la velocidad, la orientación de "la mano", etc. Esas referencias están implícitas en el conducir, pero la señal las hace resaltar explícitamente. La señal es un útil más que, como tal, está "a mano" en el andar del conductor, en la preocupación sumida en el Umwelt (im Besorgen des Wagenführers). En la explicitación de la referencialidad como ser constitutivo del utensilio se traen a luz los nexos esenciales entre mundanidad, espacialidad y lenguaje.

La determinación ontológica del útil, la referencia (Ver-

weisung) se concreta ónticamente, en el caso del ente señal, en el señalar: el "para qué" de este utensilio es el señalar, y al cumplir esa función óntica explicita la estructura ontológica del plexo de utensilios. Hay una especie de "reflexividad" en la señal, ya que explicita lo implícito, es un utensilio que cumple la función ontológica de destacar la referencialidad como tal.

La reflexividad específica de la señal no es la propia de la conciencia, sino que su función señalativa orienta al Dasein en su "ahí", en la espacialidad de la preocupación. La determinación ontológica de la señal es el "para qué", y su concreción óntica es el señalar la referencialidad. El comportarse adecuado respecto de la señal no consiste en tematizarla, en objetivarla como ente ante los ojos, en percibirla como ente presente, sino en dejarse orientar por ella hacia lo que señala. La señal pone al Dasein en una específica movilidad, le indica los caminos transitables por los que puede discurrir, ilumina la articulación de un tramo del plexo en el que el Dasein está sumido. Trae a luz algunas mallas de la red de referencias y, con ello, la referencialidad como tal.

En el signo el mundo de la praxis vuelve sobre sí mismo. La señal proporciona una "visión de conjunto" sobre el Umwelt: "Es wendet sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs, so zwar, dass die seiner Weisung folgende Umsicht in solchen Mitgehen das jeweilige Umhafte der Umwelt in eine ausdrückliche "Übersicht" bringt... Zeichen... ist nicht ein Ding... sondern ein Zeug, das ein Zeugganze ausdrücklich in die Umsicht hebt, so dass in eine damit die Waltmässigkeit des Zuhandenen bildet." (SZ, p. 80)

Las señales señalan lo que viene, pero no como algo ante los ojos: la flecha no me indica como ante otro ente, sino lo que se anuncia en el curarse de, señalan el donde del curarse de aquello en que el Besorgen se demora (aufhält) y la conformidad (Bewandnis) que se guarda con ello.

El adecuado interpretar las señales no consiste en constituir un sentido o en contemplar algo ante los ojos sino en que el Dasein se orienta a sí mismo en la exterioridad del ahí en que se encuentra. Las significaciones son constituídas en la interioridad del sujeto, en el presente viviente, sino en la exterioridad del mundo.

El signo no constituye el sentido sino que explicita y destaca el sentido que ya está en el mundo. La significatividad es anterior a las significaciones. Las posibilidades de articulación del campo pragmático se organizan en una dirección. Lo que el signo señala no es algo determinable como objeto, sino como horizonte, plexo, contexto. La experiencia de la cosa requiere una determinación, su propia determinación, la contrario del descubrir inmediato de un plexo de útiles, "que puede demorar in determinado de múltiple manera.

El plexo descubierto con la señal es indeterminado en sí porque admite múltiples determinaciones, posibilidades de articulación, la señal lo articula diacríticamente en una dirección, en una perspectiva que pone en marcha o hace detener al Dasein. La articulación que introduce la señal es más notable en la invención de señales. El mundo no se constituye como resultado de una síntesis aprehensiva, no es una totalidad de cosas positivas, sino un plexo de referencias y diferencias, de articulaciones posibles para la movilidad del Dasein.

A la vez que se "destruye" la determinación del ente como objeto y del mundo como suma de objetos, se señala la excentricidad de la significatividad: el Dassein no constituye significaciones. Dirá más adelante --en el parágrafo treinta y cuatro-- que las significaciones "kommen zum Wort" no desde el sujeto, sino desde el mundo. Lo que nos importa subrayar, siguiendo el hilo conductor de la destrucción de la fenomenología y de sus supuestos metafísicos, así como de la apertura del campo hermenéutico, es la crítica más o menos implícita a Husserl; en este parágrafo remite una nota a Ideen I y a Log. Unters.: "El signo del tipo descrito nos hace encontrar el ente disponible o, más precisamente, nos hace accesible a un plexo de entes disponibles de modo tal que nuestra preocupación mirando en torno obtiene una orientación segura. El signo precursor indica, no una cosa que sobrevendrá y que se agregará a las ya conocidas, sino aquello para lo cual nos preparamos o no estamos preparados. En los signos retroactivos (Rückzeigen) se hace accesible a nuestra preocupación que mira en torno (umsichtige Besorgen) lo que ya tuvo lugar y se ha cumplido" (32, p.80). El señalar de la señal anuncia el en donde del ser-en-el-mundo curándose del ser y del propio ser. La significatividad no se constituye primariamente en significaciones ideales, intemporales, ni intuibles por un sujeto dado a sí mismo en la presencia absoluta en un monólogo del alma consigo misma, en la suspensión (epojé) de la exterioridad, del cuerpo, de la situación; indican el ahí, temporal, espacial, orientado, situacional de nuestro ser.

La interpretación de los signos, en cuanto se atiene a lo que ellos señalan, no consiste en relacionar caracteres

formales. Estos no dicen nada separados de la referencia a la situación y por tanto pueden interpretar cualquier cosa⁶⁵. "Die Zeichen zeigen primär das, worin man lebt, wobei das Besorgen sich aufhält, welche, Bewandnis es damit hat" (SZ, p.80).

El carácter específico de la utensilidad del signo-señal se muestra de manera relevante en su invención. La señal debe llamar la atención sobre lo circum-mundano, que por sí mismo pasa desapercibido. Por tanto debe ser puesta de modo que sorprenda. Pero la instauración de señales no necesita valerse de cosas que todavía no estaban a mano, sino que puede servir de señal una cosa ya disponible, por ejemplo cuando el viento se convierte en señal de lluvia; en este caso la cosa dispuesta como señal es descubierta en su referencialidad.

No se trata de referencias ya con-sabidas que se explicitan y destacan por medio de un signo convencional sino por una especie de explicitación de la cosa disponible misma. Hay como una referencialidad reflexiva de la cosa disponible en cuanto al destacar el plexo en que está inserta, se descubre a sí misma ontológicamente. No se trata entonces de un mundo preexistente, de relaciones de sentido que ya están constituidas y que son explicitadas, sino de creación de sentido⁶⁶.

Heidegger alude aquí al tema de la relación privilegiada que el "primitivo" tiene con las señales, los símbolos y otros signos. Esto nos replantea el tema ya abordado⁶⁷ de la pertinencia de la Analítica Existencial para el primitivo.

¿Podemos describir el ser-en-el-mundo "primitivo" a partir de las categorías de la utensilidad, la referencialidad, la señal, el signo? ¿No adquieren estos conceptos significados totalmente distintos si tratan de expresar la experiencia del hombre primitivo, o las estructuras que constituyen su mundo y su ser-en-el-mundo? Aquí Heidegger reconoce hallarse ante un escollo; pero, dice, mucho menos se puede interpretar el ser-en-el-mundo de los "primitivos" con las categorías de la sustancialidad.

Los conceptos de signo, señal, referencia, no tienen el mismo sentido para el ser-en-el-mundo "primitivo". Para ellos, los signos no se desprenden de las cosas "significadas"; signo y cosa no se distinguen. Pero no se trata, dice Heidegger, de interpretar esto como si el "primitivo" pensara o se representara cosas y además signos como objetos representados, sino que el signo permanece adherido a la cosa disponible ya que, como vimos, la cosa es ya signo. El signo permanece adherido a la cosa disponible porque no se ha desprendido todavía de ella, por tanto no hay explicitación de las referencias en que el primitivo vive sumido⁶⁸. El mundo "primitivo" no es un mundo de cosas, res, vorhanden, es dudoso que sea un mundo de referencias utensiliarias, o en todo caso, que ellas sean las primarias y fundantes. La utensilidad no es una forma común y permanente de todos los mundos de vida; el mundo de otros pueblos históricos o primitivos puede no estructurarse en función de la utensilidad⁶⁹. De todos modos, indica aquí Heidegger, si hemos de referirnos al mundo primitivo o a cualquier otro mundo empírico y hemos de registrar lo que en él se encuentra o no se encuentra, es necesario previamente un concepto fenomenológico de la mundanidad como tal. Es necesario un concepto del mundo que sea abarcador tanto para el primitivo como para el civilizado⁷⁰.

5.3.5. Significatividad y mundanidad

El ente disponible es encontrable en un espacio de juego de referencias. El utensilio, la cosa disponible, es lo que es refiriendo a lo que no es, a los otros entes disponibles. La referencia a señala una distancia. Sólo diferenciándose los entes disponibles pueden referirse unos a otros. La totalidad de las cosas disponibles, en cuanto plexo de referencias, es un plexo de diferencias. Las diferencias de las cosas disponibles son ellas mismas posibles a partir de la totalidad, del plexo de diferencias.

- El plexo de referencias es el mundo. El mundo es el espacio de juego de las referencias. El juego de las referencias abre un espacio de juego. La "cosa" se despoja de sus "propiedades" porque estas son lo que son en tanto son "apropiadas para"⁷¹. Pero al despojarse de sus propiedades se despoja de sí misma. El "ser en sí" de la cosa disponible consiste en "ser para" algo. Heidegger prosigue en el párrafo dieciocho la tarea destructiva de los conceptos ontológicos de "cosa", "sustancia", "propiedad", "realidad" y "mundo" como totalidad y nexos de sustancias⁷².

"El ente disponible posee en rigor 'aptitudes' o 'inaptitudes', pero sus 'propiedades' como en general el ser subsistente, en tanto que modo posible de un ente disponible, están implícitas en la disponibilidad de éste." (SZ, p. 83) ⁷³

La referencia no consiste en ser apropiado, ^{sino} que es la base ontológica que hace posible el ser apropiado o inapropiado. Como espacio de juego del ser apropiado o inapropiado, y por tanto del tener una propiedad o no tenerla, está la referen-

cia al ser empleable, utilizable, etc.⁷⁴ El ente que encontramos inmediata y regularmente no es "anterior" al mundo, sino que el mundo es "anterior" al ente. Como los entes intramundanos están referidos o son encontrables en la preocupación, es necesario examinar cómo se refiere la preocupación al mundo y cómo el mundo hace posible el encuentro de estos entes.

El mundo "hace posibles" o "da libertad" a los entes intramundanos en cuanto estos no son sustancias que tienen propiedades sino en cuanto consisten en referir unos a otros, y la totalidad del plexo de referencias, al Dasein. La firme autonomía y autarquía de la sustancia con sus propiedades es des-apropiada en función del mundo que, él mismo, no es tampoco una sustancia con propiedades. Las cosas son en cuanto se dejan emplear (*bewenden lassen*), destinar, son en cuanto se muestran en el espacio de juego del plexo de posibilidades: "De una manera general, la finalidad en la que se inscribe un ente disponible está prescripta por la totalidad de finalidad a la cual pertenece." (*SZ*, p.84).

La cadena de remisiones instrumentales remiten, en último término, al Dasein, que no existe como instrumento insertado en la cadena de remisiones sino que es aquel "en vista del qué" es todo el circuito instrumental. El Dasein existe "por mor" de sí mismo (*Das primäre Wozu ist ein Worum-willen*) (*Ih.*). La cadena de utensilios no puede prolongarse al infinito, ni girar en redondo, a menos que pierda su sentido de ser, que es el de ser "por mor" del Dasein, que él mismo es "por mor" de sí mismo, cura de su ser y cura del ser. El Dasein puede estar más o menos "atrapado" en los circuitos instrumentales, estos condicionan sus proyectos. Pero no puede dejar de considerarse como aquel que da sentido, o tiene que darlo, a las cadenas instrumentales.

La tendencia del Dasein a "caer" en la cadena de nexos instrumentales, no lo libera de la "carga" de responsabilidad de dar sentido a la totalidad instrumental. La referencia del todo instrumental al poder ser, insinúa una especie de primacía de la razón práctica. Esto se reflejará en la particular inflexión que sufre el concepto de verdad en Heidegger. No se tratará ya de la adecuación de las representaciones intelectuales a la estructura de los entes "fuera del sujeto, sino de la autenticidad de la existencia que libremente se asume y se presenta el plexo de entes desde la perspectiva de su elección responsable."⁷⁵

Descubrir ónticamente un ente a la mano significa dejarlo ser sobre el fondo de la totalidad de las destinaciones ya previsiblemente abierto: el estado de abierto del mundo como aquello sobre el fondo de lo cual se deja en libertad a los entes del caso para sus respectivas destinaciones es un "a priori perfecto"; precede siempre al trato con entes: "Das auf Bewandnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein apriorische Perfekt, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert" (SZ, p.85). El pretérito a priori como plexo al que siempre el Dasein ya está abierto, es el mundo como constitutivo del Dasein, como Da del Sein. Es la significancia que nunca es temática y que justamente como atemático hace posible las significaciones.

Hemos subrayado el carácter de a priori perfecto del mundo como modo de ser del Dasein porque es la condición ontológica de posibilidad del círculo hermenéutico. Aquello hacia donde en último término apunta el útil como para qué, su hacia donde es a la vez el desde donde se le da libertad

como el ente que es. "Percibir" un ente disponible, es ya interpretarlo sobre el fondo o el horizonte de latencia, de significancia, que hace que el ente del caso sea interpretado como lo que es. El Dasein se mantiene en una relación familiar con la significancia, no podría comprender ni interpretar un ente sino sobre ese fondo de significancia latente.

La obra y el plexo de obras prestan al ente del caso su ser permutable, utilizable. La aprioridad concreta como totalidad de significaciones precede toda comprensión e interpretación, también la filosófica y la científico-natural de los entes. De esta estructura del Dasein se deriva la necesidad de los "supuestos" en la interpretación. La proyección del mundo como significancia no significa, sin embargo, la proyección de un principio de derivación como totalidad absoluta. El ser del Dasein es proyectarse, poder lograrse o perderse, estar en juego. El mundo, como proyecto del Dasein, se rehace a cada instante.

La "familiaridad" en que el Dasein está con el mundo, familiaridad propia del habitar, nos vuelve a la primera determinación provisoria del en. La relación de familiaridad y de habitación se hace posible si nos desprendemos de los prejuicios de la metafísica. No nos enfrentamos al mundo como totalidad de sustancias, como objetividad de los objetos, como Vorhanden, sino que estamos desde siempre habitando un mundo, y éste es significativo, es la significatividad misma, y ella es lo más familiar y cercano.

La familiaridad en que estamos con la significancia no es algo de que tengamos que liberarnos para acceder al conocimien-

to de lo real, sino que todo conocimiento de lo real se funda sobre la significancia.

5.3.6. Presupuesto fenomenológico y hermenéutico

El problema de las significaciones ocasionales había sido ya el punto crucial a partir del cual Husserl dirigía su atención desde la Gramática Pura⁷⁶, la teoría de las significaciones, al plano de la referencia intuitiva⁷⁷. Heidegger, que había comenzado con el intento de establecer una teoría de las significaciones (HS), accede al problema de la historicidad y del horizonte histórico como referente de las significaciones. La significación no va desde un plano ideal, o desde un sujeto constituyente, a lo real sensible, sino que significa a partir de, y en ese campo, la vida fáctica⁷⁸, histórica, que la trasciende. El ser es un trascendens que no es constituido en y por el lenguaje, sino que da sentido al lenguaje.

La filosofía era en Husserl el intento de explicitar lo implícito, el horizonte trascendental, tarea imposible porque exigiría la objetivación en el lenguaje de lo que es inobjetivable y que conforma las fuentes de posibilidad de la objetivación. Contra esa tarea imposible chocaban una y otra vez los intentos de Husserl: constituir una ciencia del Lebenswelt, poder llevar al lenguaje y a sus configuraciones el horizonte de significancia, la latencia, el reservorio no objetivable de significaciones⁷⁹, la "experiencia muda" --según expresión de Merleau-Ponty-- que Husserl trataba de llevar al lenguaje. Heidegger no puede tampoco expresar ese silencio y esa mudéz sino con la "destrucción" del lenguaje de la metafísica.

La tarea de la filosofía es señalar hacia esa región de la significancia y expresarla en significados, hablar del ser en términos de entes, de lo incondicionado --Unbedingt-- en términos de lo condicionado --Ding+⁸⁰. La articulación propia del plano del logos y de las categorías, tiene en la señal ya sus inicios⁸¹.

La diferencia entre la concepción que Husserl desarrolla en Investigaciones Lógicas, y Heidegger, es la diferencia entre una filosofía que parte de las vivencias de la conciencia y una filosofía que parte del Dasein⁸². El nudo en el pañuelo no es una cosa a la que asocio la creencia en otras, sino que es una señal prospectiva: organiza mi espacio pragmático, pero ello quiere decir a la vez que anticipa mi futuro. El Dasein se moviliza y es en los espacios abiertos en la significancia por la articulación de las señales y del lenguaje, y es autenticamente en la revelación de la significancia como significancia, en la patentización de la latencia que se da en el decir poético y en el poetizar⁸³. El fondo oscuro que sostiene como latencia el sentido de las cosas disponibles en la praxis es traído a la luz en el poetizar y el pensar⁸⁴. En el clásico ejemplo de los zapatos pintados por Van Gogh la praxis de la campesina se patentiza en la obra, el mundo reverbera en el utensilio.

Los esfuerzos de Husserl tendían a conciliar el ideal de conocimiento filosófico como conocimiento absolutamente fundado y el mundo de la vida como horizonte previo de significaciones. El horizonte óntico histórico fáctico de nuestra existencia es un apriori concreto operante en toda interpretación del mundo como en toda interpretación de textos⁸⁵. En el mun-

do estamos sumidos, entre los significados la significancia en el reservorio silencioso que hace posible el decir. El mundo destella en las fracturas del trato familiar, habitual. Como diría Merleau Ponty no estamos vinculados al mundo tanto por la intencionalidad de acto sino por la intencionalidad operante, tácita, latente.

La relación con el ente de la que parte Descartes y la ciencia moderna, es de cálculo, dominio, enfrentamiento de un sujeto replegado en la certeza de sí mismo a un mundo extraño. Esta relación de exterioridad no es primaria sino que emerge como falla de la relación de confianza, habitual. El habitar no es una relación de conocimiento, de objetivación del ente por un sujeto, sino una relación de pertenencia recíproca, de ser. (bin.bei). No hay un sujeto previo al mundo que luego se enfrenta con él, sino que el ser-ahí es posible como habitar, ser-en, el ámbito que proyecta y que a la vez se le ofrece, de igual modo que no existe primero para sí y después se encuentra con otros, sino que solo es él mismo en la interdependencia con otros.

La relación de habitar el mundo implica un campo previo reservorio de significaciones constituidas, el pasado como significancia ya dada. El proyectar significaciones nuevas, la innovación y la creación, la crítica del pasado, son posibles sobre el fondo de la tradición, de los "prejuicios" (Vor-urteile: la significancia que precede a los juicios), la autoridad de lo conservado en el lenguaje, en las tradiciones. La hermenéutica de Gadamer parte de esta dimensión del campo previo de significaciones que hacen posible la tematización y el cuestionamiento del pasado, la conciencia es afectada por la historia (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) 8.8.

6. El estado de abierto y hermenéutica

6.1. El encontrarse.

La facticidad expresa la sujeción del proyecto y por tanto del comprender a una perspectiva predada que me constituye como Dasein: srr-ahí. No sobrevuela el mundo, no es el sujeto de un saber absoluto. No es que conozca sólo apariencias, sino que la condición del comprender, y por tanto de todo interpretar y conocer, es la finitud, la perspectiva.

Se trata de determinar ontológicamente los conocidos fenómenos del "estado anímico", el "buen humor" o el "mal humor", y de explicitar lo comprensible de suyo en el "hablar" de estos fenómenos. Lo "comprensible de suyo" es siempre una interpretación ya hecha, ya recibida y no analizada ni susceptible de ser analizada por el "se", por "uno", porque "uno" en el que se incluye también al hombre de ciencia, al psicólogo y al antropólogo, rehuye justamente toda explicitación ontológica de lo "comprensible de suyo". La explicitación de lo suyo en el decir es el momento negativo o "destrutivo" del método hermenéutico. Lo que "uno" dice y "comprende", lo que también "siente", es lo que circula en "los dichos", en "lo que se dice". Lo que uno dice es lo que el lenguaje trae, la tra-dición, lo transmitido (Überlieferung).

El momento negativo, destructivo, de la exégesis, muestra el horizonte de comprensión de lo transmitido por el habla y la tradición. El "uno" que es el sujeto de la sociedad y por tanto de la historia, es el sujeto de la tradición, de lo que se transmite, circula en la publicidad. La destruc-

ción ontológica de los supuestos ontológicos es primero la remoción, por la exégesis de esos conceptos y la explicitación de la precomprensión auténtica implícita en esos conceptos. La fenomenología hermenéutica no es una descripción de lo dado tal como es dado, sino una explicitación de lo que en lo dado se oculta, siendo sin embargo susceptible de ser mostrado como el sentido de lo dado (parágrafo 7). Esto que acabamos de decir está expresado en el primer párrafo del parágrafo: "Lo que nosotros designamos ontológicamente con el título de sentimiento de la situación⁺ es ónticamente lo más conocido y lo más cotidiano: los temples, el estar templado. Antes de toda psicología de los temples anímicos, terreno por lo demás todavía yermo, se trata de ver este fenómeno como un existenciario fundamental y de circunscribir su estructura." "Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichste: die Stimmung, das Gemütssein. Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreisen." (SZ, p.134).

Este primer ataque al problema de la estructura del "en", de la inherencia al mundo es, efectivamente, un "ataque" a la tradición metafísica y científica, en cuanto la ciencia da por comprensibles conceptos metafísicos, y al sentido común, si bien el sentido común --el decir de la gente-- atribuye

⁺ Así traduce De Waelhens: "Sentiment de la situation" por Befindlichkeit. Como se sabe, Gaos traduce "encontrarse".

también a los sentimientos una función reveladora. El ataque a la tradición, su reiteración y destrucción, se había ya iniciado en los párrafos doce y trece, donde se explicaba la incoherencia al mundo como "habitar" y al conocimiento como un modo derivado del "habitar". Los estados de ánimo son el hilo conductor de la exégesis ontológica; en ellos se trasluce un modo de ser caracterizado del Dasein que se traduce también en los sentimientos que "rehuyen" comprenderse. Justamente es en este rehuir donde señalar aquello que rehuyen.

Por los estados de ánimo el "ser ahí" "se abre" a sí mismo y "abre" el mundo. Son un modo de conocer más importante, más "profundo" y "anterior" al conocimiento. El conocimiento llega tarde respecto de lo que los sentimientos "saben". Lo que el estado de ánimo le revela y da a entender en cada momento al "ser ahí" es la situación en que se encuentra. La fluctuación y labilidad de los sentimientos sean algo accidental, sino que muestran que estamos siempre en algún estado de ánimo, si dejamos uno es siempre para estar en otro. La carencia de un estado de ánimo, persistente y vacía, hace que no se soporte la existencia: "Die oft anhaltende, ebnmässige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, dass gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird." (SZ, p.134).

La existencia se manifiesta como una "carga". El estado de ánimo pone al "ser-ahí" ante el "ahí". Porqué el "ser-ahí" se manifiesta como "carga" no se sabe, porque el "saber", como dijimos, "llega tarde". Tener "el ánimo levantado" no deja de manifestar la "pesadez" de la carga. El estado de

ánimo "abre" al "ser-ahí" al "donde" está y a donde llegará. Lo que en el plano óntico existencial se esquivo y no se deja revelar es lo que sin embargo se revela.; es el estar entregado el "ser ahí" a la responsabilidad del factum de su "ahí". El rehuir la revelación del estar entregado a la responsabilidad y abandonarlo a su ser no es una prueba en contra sino a favor de su carácter revelador. El "ser-ahí" ha sido arrojado a su responsabilidad. La modulación del ánimo, el temple en que se encuentra, le revela oscuramente su situación original y originaria.

La "derelicción" --Geworfenheit-- quiere significar la facticidad del "ser-ahí", el "hecho" de "que es" y "tiene que ser"; pero ese "hecho" debe distinguirse de los "hechos" ante los ojos, del carácter del ser de las cosas que se encuentran "ante los ojos" --Vorhanden--. El factum de la existencia es de otro carácter; ese factum consiste en que no hay ninguna razón, ni fundamento a partir del cual pueda derivar este factum. Es anterior a todo intento de explicación.

Los estados de ánimo constituyen un modo primario de estar en el mundo; el impulso y el temple de existir abre el espacio que hace posible la percepción y las sensaciones. En los temples anímicos se abre el entero ser en el mundo: la significatividad como "ahí", los otros Dasein como ser-con en el mundo y la contingencia del estado de arrojado. Heidegger había explicitado el "habitar" como habitar el espacio. La espacialidad cualitativa --los ejemplos de lacas, de las regiones del cosmos, cementerios, iglesias, etc.-- están subentendidos por temples como la serenidad, la confianza, la seguridad. Lo no temático del mundo es lo que da confianza

en los enseres y utensilios familiares, pero todos los templos "levantados" se remiten en último término al temple básico de la angustia, del sentimiento como "carga" de la existencia y como "estar a cargo" de ella.

Estos modos de estar en el mundo, el habitar y el ser arrojado, parecen contradecirse. Para nosotros son dimensiones heterogéneas y alternativas. El mundo es alternativamente acogedor o amenazante, no hay por qué buscar una dimensión que funde a la otra. Y no puede ser amenazante sino sobre el fondo de lo acogedor, ni el sentimiento de habitar es posible sino sobre la base del estar a la intemperie. Esa alternancia no afecta al carácter revelador de los templos, ya sean "levantados" o "graves".

En los templos se abre la significación global de la situación, y las afecciones que nos producen los entes intramundanos y los otros Dasein son reflejos de ese sentimiento general de nuestra situación. Esto no sería por otra parte más que una traducción "ontológica" de lo constatado y sabido por las ciencias humanas, especialmente la psicología: ni siquiera el animal recibe estímulos aislados que se relacionen entre sí para formar percepciones, no hay una ley de constancia entre estímulos y sensación, sino que el medio ambiente tiene un "sentido biológico" y un "valor" para el animal. En el caso del hombre se instaura el "mundo simbólico", hay una significación global de la situación que tiñe cada aspecto particular, y la situación nos afecta también por su valor vital, social, cultural. La fenomenología de la percepción ha constatado que hay percepción de "situaciones" y "ambientes", que son anteriores a los elementos del ambiente: la calidez de una habitación, el tono depresivo

general de una persona que tiene todos sus comportamientos, percepciones, etc. También es un hecho constatado empíricamente que hay percepción del "uso" o la utensilidad de un objeto, de su carácter "expresivo" y del "vacío" o la ausencia de las cosas.

La "impresión general" que nos produce una persona, su "tono vital", es anterior al conocimiento de sus comportamientos particulares¹. La significación global de la situación se abre como sentimiento, temple, y se hace temática cuando se perturba la relación significativa-utensiliaria y afectiva. Se revela entonces la unidad significativa que ligaba al todo, como la ausencia del miembro amputado se nos revela por un fracaso en nuestras tareas habituales y entonces sentimos el vacío y el lugar que ocupaba en la totalidad significativa de nuestro ser-en-el-mundo. Lo que se fija al fijarse el cuerpo habitual, en el caso del miembro fantasma, es un mundo, dado en un sentimiento general de fracaso, de angustia. El miembro integra el esquema corporal dinámico del cuerpo propio, integra la red de medios tácitos con que cuento para lanzarme al mundo.

El temple anímico me abre el mundo y a mí mismo. Cada "vivencia" refleja el tono general, la atmósfera de mi vida, tiene todos mis comportamientos, todas mis "vivencias". No hay vivencias aisladas; no sólo eso, sino que no hay vivencias "puras", es decir purificadas de su referencia al mundo. No existe un "pensamiento" de percibir, de sentir, de dudar, antes de percibir, sentir o dudar. Los temples me revelan concomitantemente el mundo, los otros y a mí mismo.

La actitud refleja sobre las vivencias presupone el descu-

brimiento del mundo, como la falta de un miembro se me revela a través del mundo. La falta del otro se me revela como ausencia en el mundo, como posibilidades que ya no puedo realizar, como falta de un apoyo, de una perspectiva, de un estilo del mundo con que yo contaba, que formaba parte de mi ser, porque era parte de mi ser-en-el-mundo. Los templos me abren el ahí como ser-en-el-mundo-con-los-otros. No accedo a vivencias puras, a un pensamiento del pensamiento por la reflexión sobre mis estados internos. El mundo es el en-donde del encuentro con el otro. La ausencia del otro que está en relación de amistad, de amor, es un agujero en el mundo. Yo me encuentro y "me conozco" en el mundo.

El abrir de los templos no es una "resonancia" del abrir propio del saber o de la fe. Esta puede "saber" el de donde y a donde, pero aún en posesión de este "saber" el Dasein no se ha liberado del sentimiento de la enigmaticidad del "de donde" y el "a donde". De aquí extraemos el primer carácter del sentimiento de la situación (Befindlichkeit): devela al Dasein la derelicción (Geworfenheit) y lo hace comunmente en el modo del rechazo y la evasión (SZ, p.135-136).

El encontrarse no es un encontrar "vivencias" en la reflexión --vivencias como cosas, vorhanden, tematizadas--; el encontrar vivencias es posible sobre la base del abrir el "ahí". El encontrarse como abrir el "ahí" abre antes que toda percepción, pero también cierra más que todo "no percibir" (ZS, p. 136); percibir es "ver". Pero el estado de ánimo abre la situación antes de que se encuentren objetos y vivencias, y no es un "ver" teórico, no es una "evidencia" interna o externa; la percepción presupone, o es concomitantemente, inter-

pretación, y esta es una explicitación de algo a la mano dentro del estado de abierto del mundo.

Esta procedencia de la apertura de la situación global se manifiesta en el mal humor (*Verstimmung*). Este se ciega y arremete con las cosas, pero no porque "no las perciba", no las "vea con los ojos", sino porque el cegarse es un cegarse para la situación, de modo que hace imposible el "ver" las cosas, como tampoco "ve" a los otros. Tampoco en el resentimiento se trata de que el sujeto "no percibe" los valores, sino que se ciega para verlos. El "amargado" no percibe las cosas sin amargura y después hecha un velo de amargura que recubre las cosas "subjetivamente", sino que las cosas son literalmente amargas. Por eso pone cara de repugnancia, es su modo de abrirse al mundo, de modo que el mundo siempre tiene un "sabor", amargo, dulce o acrisolado.

Las conductas de náusea, angustia, amor, etc., abren el ser del mundo, se limitan a teñirlo de una capa subjetiva. Le ahí extraemos el segundo carácter del encontrarse: "es una forma existencial fundamental del 'estado de abierto', con igual originariedad, del mundo, el ser-ahí y la existencia, porque ésta última es esencialmente ser-en-el-mundo" (*SZ*, p. 137).

Una tercera característica que contribuye a determinar la mundanidad del mundo. Lo que abría el mundo (parágrafo 18) en el andar preocupado eran los modos deficientes del andar: el no ser empleable del utensilio, la falta, la impertinencia. Pero este "resulta chocante" es primariamente posible por el estado de ánimo que "comprende" el todo de significación latente, no tematizado, y hace posible que

algo interior al todo "nos choque", nos "afecte" o "nos golpee" (betreffen sein). No podría una intuición hacer que algo "nos golpee" o nos resulte "chocante". El estado de abierto previo del mundo hace posible encontrar en el mundo al ente intramundano.

El mundo abierto permanece atemático en la preocupación y se hace temático sólo en los modos deficientes del trato con los utensilios. El haberse abierto siempre ya, y sin embargo atemáticamente se manifiesta como Stimmung, estado de ánimo. No ocurre que se dé la apertura de un mundo anterior a los entes intramundanos, sino que cada cosa es "expresión" del mundo, el mundo "mundeas" en las cosas, en ellas acontece --"weist"-- el mundo.

El Umsicht que descubre utensilios es un "percibir" el útil "avistando" o "echando una mirada" a la vez, al ambiente. El "ambiente" es dado en el estado de ánimo (lo bien dispuesto y acordado en una habitación, su buena habitabilidad, son percibidos antes o contemporáneamente con los seres, la cama, las sillas, etc.). También algo que nos choca y es discordante es "percibido" sobre la base de un "percibir" concomitantemente el entorno. A veces nos basta con "echar una mirada al ambiente" para darnos cuenta de que "no nos gusta", de que "algo anda mal" sin saber precisamente qué es. Percibimos una "atmósfera" antes que las cosas "envueltas" en esa atmósfera, y el olor de un ambiente lo llevamos con nosotros antes que el de las cosas que lo habitan (los olores de En busca del tiempo perdido)

Hay una sensorialidad y una intrasensorialidad que no es la suma de los distintos sentidos sino una tonalidad común a

los sentidos y correlativamente al "ambiente" . Un olor (Proust) despierta en nosotros un paisaje de nuestra vida. Una idea, una imagen, una palabra, reavivan panoramas mentales, los hacen reverberar. Las cosas no sedimentan en el fondo de nuestra conciencia o en nuestro inconsciente como trastos viejos en un baúl, sino que se agrupan en poblaciones enteras que constituyen otros tantos paisajes, épocas, mundos que hemos transitado con pasión, con pena o dicha, y que están allí, Dios sabe dónde, esperando sólo ser despertados de su misterioso sueño por la varita mágica del recuerdo².

"El sentimiento de la situación constituye existencialmente la apertura al mundo del ser-ahí." (SZ, p.138). No se dan primero sensaciones, después un objeto o un rostro, luego la expresión a la que adjudicamos un valor afectivo, sino que es al revés: se da la expresión amistosa u hostil del rostro, su configuración, y además podemos fijarnos especialmente sobre el color de los ojos, etc. Un color no es percibido con independencia del campo cromático, del cual es una modulación, ni se da aislado de los símbolos de una cultura. Los sentidos son "sentidos" --Sinne--, es decir, tienen un sentido y no tienen cada uno un sentido distinto, sino que todos son dimensiones de un "sentido común", de una intersensorialidad.

El mundo es el "hacia donde" de la orientación de la Stimmung como intersensorialidad: "Y no es sino porque los "sentidos" pertenecen ontológicamente a un ente caracterizado por el modo de ser en el mundo según el sentimiento de la situación por lo que pueden ser "tocados" y "tener un sentido para", de suerte que aquello que toca se manifiesta en esta afectación."

(Und nur weil die Sinne ontologisch seinem Seienden zugehören, das die Seinsart das befindlichen In-der-Welt-sein hat, können sie gerührt werden, und 'Sinn haben für', so dass Rührende sich in der Affektion zeigt." (SZ, p.138).

6.2. El comprender y la hermenéutica

La filosofía cartesiana partía de la base de la existencia de un sujeto que mediante sus representaciones llegaba a aprehender las cosas. La filosofía reflexiva en general, desde Descartes a Hegel y a Husserl, se propone desplegar desde el cogito el mundo como idea, imagen, representación, saber absoluto, voluntad de voluntad.

Heidegger se propone, desde la Introducción a Ser y tiempo, la destrucción de la ontología. Veíamos cómo mantiene permanentemente esa meta ante la mirada y cómo ella guía todos los análisis. La destrucción tiene, empero, una mira positiva, el replanteamiento del problema del sentido del ser en general, para lo cual sirve de tarea previa el análisis fenomenológico-hermenéutico del ser del ente que pregunta por el ser. La pregunta por el fundamento de la metafísica está motivada ella misma en el hecho de que la metafísica como acontecer ha llegado a su término; es nuestra propia inserción histórica en el acontecer de la metafísica la que motiva la pregunta. Nos movemos siempre en una historia de la pregunta por el ser. El hombre es esa pregunta histórica. Preguntar es un modo según el cual el hombre existe históricamente. El comprender el ser es un modo de ser del Dasein. Es, junto con el encontrarse, un existencial, un

modo de ser del Dasein.

La hermenéutica ontológica de Heidegger tiene como horizonte inmediato a Husserl y a Dilthey. En Ideas II, cuyos manuscritos Heidegger conocía, Husserl había mostrado que los objetos, los métodos, y la actitud que funda a las ciencias del espíritu, tanto como la propia de las ciencias naturales, remiten a la vida constituyente de la conciencia. Pero ni Husserl ni Dilthey habían llegado a una determinación positiva del modo de ser de la vida. Sólo el conde de Yorck alcanzó a entrever los problemas ontológicos involucrados en la epistemología de las ciencias del espíritu (SZ, párrafo setenta y siete).

Dilthey parte de los problemas planteados por la escuela histórica y la necesidad de darle un estatuto propio a las ciencias del espíritu. Heidegger había partido de los problemas de la teoría pura de las significaciones propuesta por Husserl en las Investigaciones Lógicas, y esto lo lleva al concepto de facticidad de la vida como determinación del espíritu. El problema de la significación y de las categorías desemboca en la necesidad de una analítica de la existencia fáctica como experiencia del ser y en la necesidad de un ordenamiento de los diversos sentidos del ser, siguiendo como hilo conductor a aquella experiencia. El camino desde el lenguaje al ser y a la comprensión fáctica del ser propia del Dasein habría de culminar a su vez en la última etapa en un pensar acerca de la relación de ser y lenguaje.

6.3. El habla y el lenguaje

La primacía de la señal, la dimensión mostrativa del lenguaje, la prioridad del sentido respecto del lenguaje, todos estos motivos fenomenológicos alcanzan su culminación en el parágrafo treinta y cuatro de Ser y Tiempo, el que expondremos en detalle, dado el lugar central que en la problemática hermenéutica ocupa el lenguaje.

Siendo igualmente originarios comprensión y encontrarse, a éste le es inherente cierta comprensión y la posibilidad de explicitación (Auslegbarkeit). La proposición se había mostrado como lo más derivado (lo menos originario). Uno de los caracteres de la proposición --se vio en el parágrafo treinta y tres-- era, junto con la mostración y la determinación, la comunicación. En esta nos encontramos ya en el plano del decir y del hablar, pero no se había tematizado explícitamente hasta ahora. "El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso" (Das existenzial ontologische Fundament der Sprache ist die Rede. SZ, p.160). Hasta ahora, agrega Heidegger en el primer párr del parágrafo, habíamos ya hecho uso de este fenómeno en el tratamiento del comprender, del encontrarse, de la interpretación y de la proposición, pero no lo habíamos tematizado (Cfr. SZ, p.161).

El discurso (Rede) es la articulación de la comprensibilidad, previo por tanto a interpretación y proposición. Lo que articula es el sentido.; de la articulación surgen las significaciones. El discurso es un modo originario de la apertura al mundo; le es específico por ello cierto modo de mundanidad. El ser-en-el-mundo es comprensible en el modo del encontrarse. Este accede a la palabra, se expresa, en el discurso.

"El todo de significación (Bedeutungsganze) de la comprensibilidad viene a la palabra (kommt zum Wort)" (SZ, p.161). El conjunto significativo puede ser "disuelto" (aufgelöst) de significaciones: es decir, las significaciones se destacan al lánzose del conjunto significativo pero lo presuponen: significan diferenciándose del conjunto significativo. Las significaciones tienen sentido en cuanto lo articulado de lo articulable (SZ, p.161). Siendo igualmente originario del ser-en-el-mundo que comprensión y encontrarse, "la comprensibilidad templada se expresa como discurso" (Die befindliche Verständlichkeit des in-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus. SZ, p.161). "A las significaciones le crecen (wachsen) palabras. No ocurre que palabras cosas se proveen de un sentido" (Ib.). Las palabras brotan (wachsen) de las significaciones que a su vez son la articulación del todo de significación. El crecer de las significaciones y de las palabras, presupone un brotar desde la significatividad, desde una comprensibilidad anterior (es como si la significatividad y la articulación en significaciones brotase de un movimiento de la physis, como si el lenguaje prolongase a la vez que fija en determinaciones mundanas ese movimiento creador de la significación).

El discurso se transforma, expresado en algo mundano, en palabras, porque el ente que el discurso articula, su apertura, es el ser-en-el-mundo, que cae en el mundo. (El lenguaje es como la proyección mundana del estado de abierto: expresa hacia afuera la comprensión templada, la Stimmung comprensiva). Siendo un constitutivo del estado de abierto forma parte de la existencialidad de la existencia. Los caracteres existenciales del discurso son el oír y el callar. Heidegger se aboca a, sin embargo, a exponer los carac-

terres constitutivos del discurso como tal. Todo discurso, siendo elemento constitutivo de la apertura al mundo, implica también a los otros y no concretiza en determinados modos de ser en común. El primer constitutivo del discurso es el aquello sobre qué (que corresponde en sentido amplio a la determinación, expuesta ya a propósito de la proposición), no es propio sólo del discurso interrogativo, sino también del ruego, la exhortación, etc. El discurso abre el mundo desde el "respecto" de lo dicho, aquello sobre lo que versa el discurso. La apertura al mundo, que se da ya en el trabajo, en el andar preocupado, se "expresa" en el discurso: éste articula la apertura, por eso se corresponde con los modos o "respectos" en que el mundo se revela³.

La comunicación, vista desde este nivel de la apertura al mundo, no consiste en trasvasar vivencias de un yo al sonido o a la escritura, y por ese medio a la interioridad de un yo receptor. La comunicación muestra al otro un respecto, una perspectiva determinada del ser-en-el-mundo ya abierto, común. Va juntamente con la mostración. Cuando comunico a alguien "el cuadro está torcido", lo que hago no es relacionar dentro de mi yo un sujeto con un predicado, y tratar de suscitar en el otro esa "relación de representaciones" para que se dirija al objeto y compruebe la "adecuación" del juicio con la "realidad", sino que el cuadro está ya co-descubierto en el ser-en-con el otro, y al comunicarle esa proposición lo que hago es indicarle, hacerle una señal, mostrarle, que dirija la mirada en cierta dirección respecto, en el respecto de estar torcido, como cuando le comunico que el martillo es pesado le indico que vea el martillo ya predescubierto, en el respecto o la perspectiva de la pesadez. Ni más ni menos que cuando le muestro al amigo que me acom-

pañña un paisaje con la mano, para que fije la mirada en esa dirección, en "esa" perspectiva dentro de las múltiples perspectivas que puedo señalarle con el dedo, es decir, que seleccione diacríticamente una dirección, que articule el paisaje en una de sus posibilidades de ser visto. El pintor no hace otra cosa cuando me invita a ver el paisaje en una de sus múltiples perspectivas, cuando articula el paisaje en el lenguaje pictórico. Se dirige a mí como diciéndome: "fíjese", "vea". La comunicación, entonces, en sentido amplio, coarticula el mundo, el paisaje predescubierto como susceptible de articularse de múltiples modos. No sólo "dar una información" es comunicación, sino sólo un modo de esta.

No sólo el lenguaje "informativo" comunica. Pintar un cuadro, señalar una perspectiva, indicar con el dedo, hacer señales, escribir una novela o un poema son también modos, y más primarios, de comunicar, es decir, de co-articular con el otro el mundo abierto en el sentimiento común de la situación, que es con igual originalidad un comprenderla, es decir, un reconocerse yo con los otros en el mundo como ámbito de la revelación de nosotros mismos, el ámbito que habitamos en común, que es "nuestro" mundo (SZ, p.162).

Como podemos ya ver la recuperación de la totalidad del estado de abierto y del carácter revelador del lenguaje tiene enormes consecuencias en la hermenéutica, como es evidente en los casos de Gadamer y Ricoeur. "Un enunciado, un 'comunicado' por ejemplo, o un aviso informativo, no es más que un caso particular de la comunicación tomada en su sentido existencial y general. En este sentido, la comunicación tiene a su cargo constituir la articulación del ser-en-común

en tanto que comprensión. Perfecciona la participación en el sentimiento común de la situación y en la comprensión del ser-con-otro. la comunicación no tiene por tarea vehicular impresiones, opiniones o deseos, desde la interioridad de un sujeto a la interioridad de otro sujeto. La coexistencia es, esencialmente, de entrada siempre ya manifiesta en el sentido común de la situación y en la comprensión común. El ser-con-otro es, en el discurso, participado "expresamente", pero está ahí ya, aunque no sea ofrecido a la participación ni aprehendido ni elevado a la apropiación (SZ, p. 162).

El tercer rasgo constitutivo del discurso que se había visto también a propósito de la proposición es la expresión. Por el discurso el Dasein se expresa, pero no porque como interioridad esté separado de la "exterioridad", sino que se expresa porque es ya fuera. "Lo que él expresa es precisamente su ser "fuera de mí", o más bien un modo concreto de su sentimiento de la situación" (SZ, p.162). Ya habíamos visto que el sentimiento de la situación abre a ésta, no es una determinación interna, sino que abre al entero ser-en-el-mundo.

En el lenguaje el ser-en-el-mundo y el sentimiento de la situación se anuncian por el tono del discurso, la modulación, su tempo, por "la manera de decir". "La comunicación de las posibilidades existenciales del sentimiento de la situación, es decir la revelación de la existencia, puede formar parte de un discurso 'poético'". (Ib.)

Las tentativas por aprehender la esencia del lenguaje han fallado por tomar ónticamente sólo alguno o algunos de esos elementos, pero no su estructura ontológica, su unidad estructural. He lo ha definido como "expresión", "forma sim-

bólica", como "comunicación", etc. La unidad estructural del logos, su imbricación con el comprender y el encontrarse, se hace clara en una posibilidad existencial inherente a su esencia: el oír. "Oímos" cuando comprendemos: "El oír es constitutivo del discurso. La emisión lingüística de sonidos se funda en el habla (Rede), la percepción acústica se funda en el oír" (SZ, p.163). El oír es la apertura existencial al otro. Coexistiendo con otros el Dasein está atento a ellos. Modos posibles del oír son el "hacer oídos sordos", la oposición, la aversión, el "seguir a otro", etc.

El oír hace posible, a su vez, el escuchar, que no es todavía o no es sólo un mero "escuchar ruidos". No escuchamos ruidos, ni tenemos "sensaciones sonoras". Se escucha el auto, la moto, etc., es decir, estamos abiertos al mundo, "cabe" las cosas. No aprehendemos datos sensoriales para unirlos mediante una síntesis en cosas con sentido y finalmente en un mundo como conjunto de cosas. En tanto que esencialmente comprensivo el Dasein es, desde siempre, "cabe" a aquello que comprende (SZ, p.164): "Incluso cuando se nos habla de manera confusa o, lo que es más, si se trata de una lengua extranjera, oímos inmediatamente palabras 'incomprensibles' y no una pura multiplicidad de datos acústicos" (SZ, p.164). Si bien podemos atender al modo de decir, a la dicción, ello no es posible sino en un previo comprender lo hablado.

Se constata la misma imbricación de habla y comprender en el otro constitutivo existencial: el silencio. El silencio oportuno "da a entender". El lenguaje como constitutivo del ser-en-el-mundo se ha expresado ya siempre. De ahí que los griegos definieran al hombre como "el que tiene el lenguaje". La definición posterior del hombre como "animal racional"

sin ser fallida la vida la experiencia griega... que se forjaron en la definición. "Los griegos... palabra por "lenguaje". Comprendieron 'mediatamente' como habla /rede/ sin embargo, la reflexión filosófica siguió profetizando la vida... como proposición y por eso se... de este logos el estudio... de las formas y partes integrales... buscó su fundamento en la 'lógica' de este logos. Más ésta se funda en la ontología de lo ente... El repertorio básico de las 'categorías de la significación' transmitido a la subsiguiente ciencia del lenguaje... aún hoy radicalmente decisivo, se orienta por el habla como proposición. Si, por lo contrario, se toma este fenómeno en la fundamental originalidad y amplitud de un existenciario, se sigue la necesidad de cimentar de nuevo la ciencia del lenguaje sobre fundamentos más originales ontológicamente." (SZ, p. 165).

"Poseemos una ciencia del lenguaje y el ser del ente que ella tiene por tema... oscuro; está embozado hasta el horizonte de la investigación. ¿Será un acaso que las significaciones sean inmediata y regularmente "mundanas", diseñadas por la significatividad del mundo, incluso a veces preponderantemente "espaciales", o será este hecho ontológico-existencialmente necesario y por qué?" (SZ, p. 166)⁴.

7. Transición a la Segunda Sección de Ser y Tiempo

7.1. Articulación en miembros y unidad de la estructura ser-en-el-mundo

El ser-en-el-mundo es una estructura total. Se hizo un primer esbozo de ella en el parágrafo doce. En los capítulos II a V (primera sección) se exhibieron los fenómenos que articulan esa estructura. El esbozo previo tenía el defecto de no dejar ver la articulación interna del todo. La división en miembros a su vez puede hacer perder de vista la unidad del fenómeno. El problema que se plantea ahora es el de la unidad de la totalidad de los elementos que integran la estructura del ser-en-el-mundo.

Estructura total significa que cada uno de los elementos estructurales repercute sobre los otros, que al describir uno de los elementos se codescriben los demás de la estructura. Lo que visualizamos del se atañe al mundo del se y a los otros con los que es en el mundo. Los análisis del útil, la señal, la mundanidad y el lenguaje, afectan también al quién es el mundo y al ser-con.

Es necesario ahora ver la unidad de la estructura, una vez que se ha visualizado el despliegue de sus elementos, se ha proyectado la totalidad en el tener previo y se han discriminado sus elementos internos. Falta ahora volver a visualizar, hacer ver, explicitar, interpretar --Auslegung-- la unidad de los elementos desplegados.

Todos los fenómenos descritos parten de la totalidad inicial del ser-en-el-mundo. El comprender comprende la significati-

vidad y a la vez el "por mor de". El encontrarse, Befindlichkeit, es un encontrar-se: un sentimiento de la situación y a la vez un sentirse a su mismo, abrir a la vez mundo y Dasein, el ahí. Abrir la totalidad de la situación es, juntamente, abrirse el quién está en la situación. Lo que "dicen" los templos anímicos, lo "dicen" de la situación y a la vez de uno mismo.

No es que repercuta el sentimiento "subjetivo" sobre lo "objetivo" y a la inversa, sino que yo me abro, encontrándome y abriendo el mundo. Las dos direcciones son direcciones del mismo abrir. Esta explicitación de la estructura del ser-en-el-mundo destruye la metafísica de lo "interno" y lo "externo", el subjetivismo tanto como el objetivismo: echa por tierra también la prioridad dada a lo intelectual y lo cognoscitivo en la relación con el mundo. Muestra la apertura de la situación total. El sentido de la totalidad de la estructura revelada es anterior a las partes. El "sentido" de la situación se da como sentido de la totalidad de la situación y del Dasein mismo en ella; éste está involucrado en la situación: no hay una situación "objetiva" independiente de un "sujeto". Lo que se abre es el sentido total de la situación, y sentido quiere decir para alguien, para un pro-yecto. La Befindlichkeit me dice cómo me encuentro yo en el mundo. El sentimiento me revela el sentido de la situación. El sentido ha de estar de alguna manera pre-articulado para poder articularse como Rede (discurso, logos) y poder explicitarse en la interpretación (Auslegung)¹.

Los elementos estructurales del ser-en-el-mundo --el comprender, el encontrarse, el habla-- están de tal modo implicados

unos en otros que cada uno de ellos "refleja" a los otros dos y a través de ellos el en como apertura, el mundo y los otros. En cada uno de ellos se "refleja" la totalidad estructural "ser-en-el-mundo": en la praxis muda, en los gestos del amor, del odio, de los sentimientos en general, hay ya un logos susceptible de articularse como lenguaje². Los gestos, el "hacer señales", el "lenguaje mudo" articulan el ser-en-el-mundo. Esa articulación podrá después ser más desarrollada y explicitada, pero en ese nivel se instaaura la apertura.

El cuerpo también habla, así como "hablamos" en nuestros sentimientos y en los sueños³. Nos encontramos, no en una realidad previa al lenguaje, en una materia cósmica sobre la que proyectamos significados. El mundo humano no comienza con lo "simbólico" en el sentido de un ordenamiento categorial de lo dado, sino que los instintos y los sentimientos, las pñones humanas, "hablan". Lo "irracional", la "materia" de nuestros comportamientos tiene también su forma, no le es impostada por actos de dar sentido, por actos categoriales de una "facultad racional", que resulta ser mítica. Esto ya lo había visto Hegel. Está también en la tradición de Aristóteles, Agustín, Pascal y M. Scheler, como vimos⁴.

En esta inflexión hermenéutica de Ser y Tiempo, iniciada en el capítulo VI de la Primera Sección (parágrafo treinta y nueve), se articula esta Sección con la Segunda. A partir de la primera determinación del Dasein en la Introducción, como existencia, posibilidad, se inicia un movimiento de exteriorización hacia el mundo, el lenguaje, que inflexiona

en este último capítulo de la Primera Sección, hacia la interiorización como exigencia de recogimiento de lo disperso en la cura, y más aún en la temporalidad originaria, desde la cual tratará de recuperarse la dispersión mundana. Esta tarea planteará dificultades a la ontología hermenéutica de Heidegger, en la medida en que reitera las oposiciones metafísicas de lo fundado y lo fundante, lo derivado y lo originario, lo interno y lo externo, lo inauténtico y lo auténtico, lo colectivo y lo individual, lo empírico y lo apriori, etc.

7.2. Articulación hermenéutica de la Primera y la Segunda Sección de Ser y Tiempo

En el párrafo sesenta y tres, Heidegger hace un alto en el camino para recapitular las etapas cumplidas de acuerdo al proyecto metodológico esbozado en el párrafo siete, en el treinta y dos y en todas las reiteraciones donde se retoma el proyecto inicial y se anticipan las etapas proyectadas. Heidegger radicalizó el problema hermenéutico de las ciencias del espíritu hasta el punto de plantear la necesidad de una fundamentación ontológica, en el modo de ser del Dasein, del problema de la comprensión. Con esta exigencia de fundar la comprensión, como existenciario, en el ser del Dasein, se requería un planteo del sentido del ser en general. (SZ, par. 77,4). También el método de análisis fenomenológico de Husserl como explicitación de los horizontes requería una aclaración ontológica y una fundamentación en el modo de ser proyectante del Dasein.

Heidegger había mostrado en
carácter proyectivo de toda

párrafo treinta y dos el
explicitación. Toda interpre-

tación (Auslegung) es una articulación de lo ya comprendido y lo comprendido es un proyecto del Dasein (SZ, par. 31). El Dasein se mueve siempre en una comprensión de sí mismo, y esa comprensión como proyecto-esbozo fáctico, implica una comprensión del ser como tal. Tanto el Dasein mítico como el científico natural, o el Dasein que ejercita el método de las ciencias del espíritu, así como el Dasein cotidiano, "precientífico" y "preontológico", se mueven siempre ónticamente en una comprensión de sí mismo. La comprensión puede ser propia o impropia. El científico-espiritual que parte de considerar al Dasein espiritual como "ante los ojos", como objeto espiritual existente dentro del mundo o de la historia se mueve en una comprensión impropia del Dasein no menos que el hombre común, del que no hace ciencia ni se ocupa de objetos científicos, espirituales o naturales, sino que se ocupa simplemente de sus "ocupaciones", que tiene otras preocupaciones.

El Dasein se mueve en una comprensión regularmente impropia de su ser. Además de que tiende a embargarse y a absorberse en el "mundo" y a olvidar su ser proyectivo, su responsabilidad respecto a su propio ser; la "tradición" lo consolida en esa interpretación impropia. No sólo cae en el "mundo", sino también en los lugares comunes y los conceptos heredados (SZ, par.6). En esa comprensión impropia y los conceptos que implica, los que hay que destruir a fin de desbrozar el sentido del ser del Dasein y del ser en general (Ib.).

El parágrafo sesenta y tres recapitula metodológicamente el camino seguido y anticipa las etapas que habrá que recorrer. A nosotros nos importa seguir a Heidegger en esta "Aufenthalt unterwegs", para reiterar nuestro propio itinerario. En la Segunda Sección se llevará a cabo una repe-

tición de los existenciarios desde el horizonte del tiempo como sentido del ser del Dasein. La primera Sección se mueve en la descripción de la mundanidad, del ser-con y de la existencia impropia. En los primeros capítulos de la Segunda Sección se da el rodeo por la existencia auténtica para poder acceder al ser propio del Dasein y desde éste a la temporalidad finita como "origen" de la autenticidad. Para acceder a lo originario será necesario pasar por la autenticidad. Para describir el Dasein en su autenticidad se hizo necesario plantear el problema del todo integral de este ente, exigencia que viene de la hermenéutica clásica hasta la hermenéutica ontológica: el todo es el que hace comprensibles a las partes, se debe proceder en círculo (círculo hermenéutico) del todo a las partes y de las partes al todo, como movimiento de ida y vuelta. En la Segunda Sección, los modos derivados del "tiempo originario" significan una "mundanización" del tiempo. Tiempo originario, propio de la preocupación, tiempo intramundano y la concepción "vulgar", son otros tantos niveles de derivación y mundanización.

Heidegger hace un alto en el camino para desplegar metodológicamente la articulación de la primera y la segunda Sección, y poder avistar la última etapa del camino, en que se retoman las derivaciones que parecen bifurcarse o perderse en la oscuridad.

Con la explicitación del estado de resuelto (Entschlossenheit) se han hecho visibles los fenómenos de la integridad (Ganzheit) y propiedad del "ser-ahí". Con ello se ha alcanzado la base para explicitar el origen en la temporalidad auténtica, finita. Ello no podía llevarse a cabo mientras

no se abarcaba con la mirada la posible integridad, que se reveló como la aceptación silenciosa y dispuesta a la angustia, de la muerte. Esa situación hermenéutica insuficiente fue expuesta por Heidegger en el parágrafo cuarenta y cinco, al abrir la Sección Segunda, que expone, a esa altura del análisis, después de los primeros capítulos.

Toda interpretación, se dijo en el parágrafo treinta y dos, posee su "tener previo" (Vorhabe), su "ver previo" (Vorsicht) y su "concebir previo" (Vorgriff). Si se trata, como en nuestro caso, de tematizar la interpretación misma, deben ponerse en claro esos "presupuestos" respecto del objeto temático del caso. Como "tener previo" partimos del presupuesto de la existencia como caracterización del ser del Dasein. Además de proyectar el todo que ha de guiar la investigación, hay que "ver previamente" el modo de ser propio del ente del caso. El "tener la integridad" del ente temático --digamos un texto que se trata de interpretar-- es lo que guía el ver previo, guía la mirada hacia la unidad de los distintos elementos estructurales. Este proceso, como se sabe, es circular, ya que conocemos las partes por el todo, las articulamos en la totalidad de sentido previamente esbozada, pero a la vez la unidad y la totalidad de las partes las alcanzan a partir de las partes mismas. Una vez que vamos del todo a las partes, en ese proceso vamos rectificando el todo proyectado por la "lectura" de las partes y el todo reestructurado revierte a su vez sobre las partes. Tendremos así una unidad múltiplemente articulada, estructurada, donde las partes se verifican por el todo y éste por las partes. Articulamos conceptualmente el todo estructurado en partes. Se trata de ver en qué lugar encontramos, terminada la Primera Sección, respecto de esa "situación hermenéutica".

Hasta ahora los análisis se han limitado a una concretización de la existencia: el modo impropio. Pero un análisis original, es decir, un ir hasta el origen del ente de modo que puedan ser derivados de él todos los elementos estructurales, no se ha hecho todavía: el ver previo se ha constreñido al análisis de la existencia impropia. Ahora bien, la existencia originaria es la existencia propia.

Habíamos visto en el parágrafo siete que el parecer ser, el sentido de fenómeno como parecer ser, presupone el sentido de fenómeno como aparecer en sí mismo, en su ser propio. De modo que la existencia propia es originaria respecto de la impropia: ésta deriva de aquélla (SZ, p.232-233). Antes de haber explicitado la unidad del todo estructural no podía asegurarse tampoco la totalidad. El "pre-tener" no había sido explicitado mientras faltaba el fin desde el cual se pre-tiene, y además tiene que explicitarse el fin propio. No sólo debió asegurarse la totalidad sino la unidad interna de los elementos articulados. Sólo así se verifica la totalidad propia. La existencia descrita en la Primera Sección, la existencia cotidiana, "no se tiene" propiamente. El Dasein cotidiano no se pre-tiene porque mientras es siempre hay algo por realizar, siempre falta algo. La muerte totaliza y determina al Dasein auténtico. El ser propio hacia la muerte sólo pudo determinarse existencialmente. El testimonio al que se recurrió para encontrarnos con la existencia auténtica es la conciencia (Gewissen). En ella se atestigua el silencioso y angustioso ser-para-la-muerte. El todo estructural de la cura propia se atestigua en el ser para la muerte, y como el tiempo es el sentido de la cura, el tiempo propio será el tiempo que temporacía en la aceptación de la muerte propia.

Una vez explicitada la totalidad y la propiedad, se aseguró también conceptualmente la estructura del ser del Dasein frente al ente no Dasein.

La interpretación ontológica del ser del Dasein se hace contra la interpretación inmediata y regularmente errónea del Dasein cotidiano. Las estructuras ontológicas del Dasein son arrancadas de la comprensión que él mismo tiene de sí mismo. Que el Dasein se interprete a sí mismo como "ser ante los otros" no deja menos al descubierto su ser originario. El análisis debe proyectar las estructuras del Dasein sobre el horizonte que las deja ser: el Dasein en cuanto comprensor proyecta el ser de los entes intramundanos y proyecta su propio "por mor de" como mundanidad del mundo (SZ, par.31). Interpretar el ser del Dasein es proyectarlo sobre la comprensión adecuada del ser, que da libertad y abre el espacio de juego desde el cual se comprende propiamente: ya aquí la Auslegung es Erörterung: explanación del horizonte adecuado donde "dar libertad" al ente del caso.

Hemos liberado el camino para acceder desde la integridad y la propiedad del Dasein a la temporalidad como sentido de la cura. Se plantea el problema de si la proyección de la totalidad y la propiedad no son arbitrarios.

Puede objetarse que se ha supuesto ese horizonte en función del cual se hicieron los análisis de detalle. A esta posible objeción responde Heidegger que la idea formal de existencia que guía el análisis la sacamos de la comprensión de sí mismo que tiene este ente. Aun cuando se comprende a sí mismo como "realidad", esta es también una comprensión de sí mismo

tanto como la comprensión mítica.

El círculo es inevitable porque expresa la estructura misma de la cura: el "ser-ahí" se comprende a sí mismo como existencia. Interpretar un ente es articular su modo de ser en el horizonte, determinarlo de acuerdo a conceptos, categorías, estructuras previas que deben estar esbozados y señalados en su comportamiento, en su modo de ser. Hay señales que predelinean el horizonte sobre el fondo del cual se interpreta y se articula el ente del caso. El horizonte predelineado en el ente mismo es a su vez lo que determina como el ente que es, de modo que la interpretación es necesariamente circular.

Se partió de la idea formal de existencia (parágrafo cuatro) y se trató de confirmar este modo de ser del "ser ahí" en el término medio y el comportamiento de todos los días, previo a toda tematización científica. Los análisis del ser-en-el-mundo, del estado de abierto, "confirmaron" aquel horizonte previamente proyectado. Toda interpretación y todo conocimiento se mueve sobre la base del círculo, de los supuestos previos. Interpretar, conocer, es "leer" los fenómenos, la percepción, decíamos a propósito de Husserl, es una Auslegung, una interpretación, un destacar sobre un fondo y un referir al fondo. Por eso la re-iteración es el modo propio de la historicidad del Dasein. El ente Dasein, en su comportamiento inmediato y regular, "señala" siempre hacia un horizonte. Se trata de dirigir la mirada hacia ese horizonte, ver dónde señala.

El horizonte hace posible la *Erörterung*, la determinación del ente dentro de un espacio de juego que lo ilumina. En la

idea de Auslegung y de horizonte de Husserl, en la estructura horiz6ntica de la percepci3n, estaba ya el n6cleo de la hermen6utica de Heidegger⁵. La estructura proyectante-anticipante del "ser ah3" remite en 6ltimo t6rmino a la estructura temporal de la cura. En la situaci3n hermen6utica ganada hasta aqu3, se pueden avistar los problemas del tiempo como sentido del ser proyectante del Dasein. El Dasein ca3do no comprende el proyectar y el comprender porque justamente se ha "yectado" en una forma de ser que excluye el proyectar. Se ha sacado de encima la responsabilidad de comprender proyectando. Se atiende a "lo efectivo", a lo "presente" y "comprobable".

Se plantean aqu3 algunas de las dificultades y tensiones que buscan resolverse sin caer en las trampas de las concepciones "subjetivas", ni tampoco en las "objetivas" de la temporalidad. La temporalidad aut6ntica funda la historicidad; 6sta es aut6ntica cuando el Dasein "se hereda a s3 mismo" (par6grafo 74). El Dasein es capaz de ser su propio heredero, de reiterar su "ser sido", puede "elegir su h6roe" y asumir "el destino de su generaci3n" (Ib.).

No se resuelve aqu3 la tensi3n entre autenticidad del Dasein, que consiste en singularizarse separ6ndose del ser-con cotidiano, y su inserci3n en la historia com6n y en el tiempo intramundano con el destino del pueblo. Por otra parte --o, m6s bien como consecuencia de esto-- no se ve c3mo puede derivarse del tiempo originario el tiempo hist3rico, intramundano, el tiempo en que est6n los objetos intramundanos de que se ocupa el historiador, que son hist3ricos porque pertenecen a un "sido", "ah3".

Ya habíamos indicado que Heidegger se mantiene en los límites de un esbozo ontológico de los fenómenos, sin adentrarse en el detalle "óntico" del desarrollo o la confirmación de los esbozos ontológicos en la investigación empírica. Las remisiones al trabajo de la historiografía son muy parcas y muchos aspectos se dan como sobreentendidos. No hay indicaciones del camino de lo "fundante" a lo "fundado", de lo ontológico a lo epistemológico. Habíamos mencionado ya el punto de vista de la "hermenéutica metódica" de Ricoeur frente a esta hermenéutica ontológica sin concesiones (Ricoeur, C.I., T.R.).

No se ve cómo la existencia histórica auténtica tendría que proyectarse hacia la muerte y asumir la culpa, en el plano del "destino del pueblo". Como veremos con Ricoeur, podría haber otras alternativas entre esas extremas: asumir la muerte en la angustia y existir históricamente con el "se". No se resuelve la tensión de esas dos tendencias, la existencia del Dasein en el mundo, en el espacio, en el lenguaje --lo que nosotros llamaríamos la excentricidad de la existencia-- y la concentración de la existencia en el instante de la decisión, que parece mostrar una especie de acosmismo.

8. La fenomenología hermenéutica en Ser y Tiempo. Segunda Sección: Temporalidad e historicidad.

8.1. Superación ontológico-hermenéutica de las aporías del tiempo

Heidegger intenta resolver las aporías del tiempo que plantearon Aristóteles y Agustín. La Primera Sección de Ser y Tiempo habría resuelto la aporía, ya que el ser-en-el-mundo está más acá de la dicotomía alma-mundo. La analítica de la existencia que se lleva a cabo como exégesis del Dasein impropio/^{no}explícita la totalidad de este ente en su propiedad. La analítica trabaja en la "destrucción" de la ontología y los conceptos de alma-cuerpo, sujeto-objeto. El ser-en-el-mundo es una unidad articulada. El Dasein que existe por mor de sí mismo proyectando un mundo se espacializa y se "da tiempo". ¿Cómo hay que entender el "darse tiempo" en relación con la espacialidad? Como ente que es espacial en sí mismo, no es un sujeto sin espacio que salga no se sabe cómo al espacio; tampoco está en el espacio como dentro de una caja. El Dasein espacializa (einrückt) (Cfr. par. 24 de SZ).

El Dasein está orientado en el mundo, y está orientado hacia las dimensiones del mundo en el que "habita". El cielo y los lugares que atraviesa el sol son el horizonte hacia el cual se orientan casas, cementerios, iglesias, los lugares donde el Dasein se cura de sus posibilidades inmediatas y extremas. Entre ellas, cotidianamente, se mueve en su espacio de juego --se da lugar--, y se da tiempo¹. El espacio del que se habla en SZ es el espacio de la preocupación, de la cotidianidad del Dasein: el espacio de la praxis, del trabajo, el espacio en el que se orienta por las señales. Ese espacio tiene prioridad ontológica respecto del espacio "objetivo", puesto que deriva de aquél. Veámonos que

este espacio está vinculado con la significatividad, que la constitución de las orientaciones del espacio de movimiento del Dasein, del "aquí" y del "allí" organizan el plexo de referencias, y que éstas, al ser constitutivas de la mundanidad, organizan también el espacio, ya que el mundo no está en el espacio ni se reduce al espacio, sino que el espacio es un constitutivo integrante del Dasein, del ser-en y del mundo.

La espacialidad es tematizada en la Primera Sección, en relación con la existencia impropia y el ser-en-el-mundo cotidiano. En la Segunda Sección se trata de explicitar el tiempo como sentido del ser de la cura, y se reiteran los análisis de la Primera Sección. Esta reiteración no solamente tiene el carácter de una repetición didáctica: posee un carácter de fundación² de lo menos originario --que, ya vimos, Heidegger equipara a loⁱⁿauténtico-- desde lo auténtico. Se incluye en esta fundación a la espacialidad del "ser-ahí" (SZ, par. 70)³. El retrotraer el espacio objetivo al espacio de la preocupación, y derivar éste del tiempo nos remite al punto de vista trascendental. Aquí se da una de las tensiones o de las dimensiones alternativas a que nos venimos refiriendo a lo largo de nuestra interpretación. El ejemplo de Merleau-Ponty puede ilustrarnos una vez más sobre este punto. La espacialidad del manejar útiles, que es en último término la espacialidad proyectada desde el cuerpo propio, es también una espacialidad "subjética"⁴, referida al cuerpo propio.

Al tiempo de la preocupación corresponde el espacio de la preocupación, al tiempo intramundano corresponde el espacio objetivo; el tiempo originario pareciera no tener es-

pacialidad propia. ¿Accedemos a la intentio agustiniana, a la unión de instante y eternidad, al presente viviente de la fenomenología, la presencia metafísica? ¿Cómo es posible a partir de este tiempo que parece el tiempo del alma, superar la dicotomía entre Agustín y Aristóteles? ¿Cómo es posible una historia del mundo si ésta se origina en la temporalidad auténtica, en la intentio mediante la cual el Dasein se concentra en sí mismo y parece arrancarse al ser-en-el-mundo-con?

Habíamos visto en la Introducción de SZ que la distinción espíritu y naturaleza, ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, explicación y comprensión, se apoyan en una base ontológica insuficiente (Cfr. SZ, pars.10,7,4). La hermenéutica de las ciencias del espíritu partía de la diferencia no tematizada ni fundada en una base desde la cual pudiesen ser comprensibles. La relación de ser que el Dasein tiene con su ser no es simplemente la diferencia entre un ente síquico y los entes físicos.

Al mantener una relación de comprensión óntica con su ser el Dasein mantiene una relación ontológica, comprende el ser como tal, y a la vez comprende, es decir, está abierto a los entes no Dasein, al ser de estos entes. De manera que no se trata de dos regiones del ser incomunicadas, sino que el Dasein está abierto al ser de los entes, habita el mundo desde siempre (parágrafo 12), y entonces no es cuestión de plantearse el problema de cómo puede salir de sí mismo para "comunicarse" con el mundo, con la sustancia extensa, distinta de la sustancia pensante, con la naturaleza, etc. Por tanto, la dicotomía aristotélica agustiniana de un tiempo del mundo y un tiempo del alma planteada sobre pre-

sujetos ontológicos que se tratan de explicitar.

Hay que plantear el problema del tiempo a partir del ser-en-el-mundo. Como ser-en-el-mundo, el Dasein ha descubierto siempre ya concomitantemente la naturaleza (parágrafo 15). Desde el momento en que maneja instrumentos, trabaja la materia, produce cosas, es decir, "es hombre", ya ha descubierto la naturaleza. No es que primero observó teóricamente las cosas naturales y elaboró una técnica para adaptarlas a sus necesidades, sino que el hombre desde que es hombre siempre ha trabajado⁵. Por tanto el tiempo de la naturaleza y la historia natural habrá que referirlos a la historicidad del Dasein. La naturaleza es "escenario" de la historia (pars. 75,80).

El análisis de la temporalidad presupone el ya hecho del ser-en-el-mundo. El rodeo por la autenticidad, que se efectúa en los primeros capítulos de la Sección Segunda, tiene el propósito, como ya señaláramos, de aprehender la totalidad y cumplir así la exigencia del "tener previo" junto con el "ver previo", constitutivos de toda interpretación (parágrafo 32). Pero la posibilidad ínsita en el concepto de existencia, de ser propia o impropia, se desarrolla sobre la base de la dilucidación previa del ser-en-el-mundo (par. 12, p. 53).

El despliegue hermenéutico de la temporalidad, que deberá proyectar el sentido de la totalidad estructurada con miembros ya alcanzada, no debe perder de vista el ser-en-el-mundo; es decir, la temporalidad originaria, en que se "originan" los demás modos de la temporalidad --originaria porque es "propia" y "propia" porque es "total"-- desplegará el sentido de

la existencia propia, como ser-en-el-mundo propio y no por acaso una existencia "propia" en el sentido de reclusa en sí mismo y "sin mundo".

La temporalidad de la existencia propia es pues también la temporalidad de un "ser-en-el-mundo" propio. La existencia propia no es un sujeto sin mundo, no se queda flotando sin mundo, ni huye de sus tareas y compromisos en una mística evasiva, sino que se compromete verdaderamente en el mundo, revelándose a sí misma en lo que es --como cura--, al mundo y a los entes intramundanos (parágrafo 44). Teniendo en cuenta estas bases hermenéuticas, pareciera superarse la dicotomía tiempo mundano-tiempo fenomenológico.

En principio, como ya habíamos dicho, la dicotomía agustiniana entre el tiempo del alma y la extensión y medida del tiempo, la aristotélica entre tiempo del alma y tiempo del cosmos, la husserliana entre un tiempo "inmanente" y un tiempo "trascendente" parecieran no tener lugar desde el ser-en-el-mundo. La mayor parte de las páginas de la Primera Sección están consagradas a la mundanidad del mundo antes de entrar en el estado de abierto del Dasein al mundo. La cuestión de la espacialidad es planteada no sólo antes de la de la temporalidad, sino como un aspecto del "ambiente", por tanto de la mundanidad como tal. Ya hemos visto el importante papel que juega el espacio en la constitución del utensilio, de la mundanidad y del en del ser en⁶. Habíamos visto que el espacio objetivo es una derivación del espacio de la preocupación, del ambiente, del "escenario" de nuestras preocupaciones privadas y públicas. Desde estas bases ontológicas ganadas parece inconducente la aporía clásica de "subjetividad" u "objetividad" del tiempo. A la vez, también es aparta-

da la posibilidad de una "intuición originaria del tiempo". Así como no hay una intuición originaria del yo, o del Dasein, sino una comprensión de su ser como ser-en-el-mundo, no hay tampoco una intuición en la que el tiempo aparezca "él mismo", sino una hermenéutica del Dasein que parte de su comprensión implícita y cadente del ser para traer a luz los fenómenos en cuanto estos son primariamente, no lo que se manifiesta en sí mismo de primera instancia, sino aquello que se oculta detrás de lo que se manifiesta, pero que son susceptibles de manifestarse a partir de la comprensión regular e inmediata (SZ, par.7).

Como vimos, la determinación del ser del Dasein por la cura planteaba el problema de la no terminación, de un "no poder tener precio" la totalidad. De ahí la búsqueda del modo de ser un todo adecuado a la existencia. Se encontró que el Dasein es un todo como ser respectivamente a su fin, como comprender el fin. Esto lleva a determinar la existencia propia como "estado de resuelto corriendo al encuentro".

La existencia propia tiene su sentido en la temporalidad propia. La estructura de la autenticidad hace posible acceder a la unidad integrada de las dimensiones del tiempo. Este no se constituye desde el presente, como en Agustín y en Husserl, ya que el presente es el fundamento del estado de caída, sino desde el advenir propio.

Hay círculo --no precisamente hermenéutico-- en la medida en que para llegar a lo originario hay que pasar por lo auténtico, pero la atestiguación de lo auténtico es dada también por lo originario. La autenticidad se refuerza porque le corresponde el tiempo, del que derivan los

otros modos del tiempo. De ahí que la "re-iteración" de los existencialistas dé también un sello de originarios a los análisis: lo auténtico es lo más originario en el orden de derivación. Esto delata también la adherencia de Heidegger al pensamiento "fundamentador".

La existencia auténtica es originaria en el sentido de que funda a todo lo demás; y esto también porque el testimonio dado por la conciencia moral, en cuanto en esta se atestigua según Heidegger un existir auténtico, es exegéticamente ambiguo. ¿Quién atestigua este testigo? ¿Dónde está la certeza de que lo que dice la conciencia moral es lo que Heidegger dice que dice? Al menos es innegable que los testimonios de los filósofos a los que Heidegger alude respecto de la interpretación de la conciencia moral son contrapuestos. ¿No es tan falto de fundamento en los fenómenos decir que la conciencia moral dice lo que cree Heidegger que dice, o atribuirle a "la voz de Dios", del "inconsciente", de los "padres", etc. ?

Primero es necesario arrebatarse a la concepción vulgar del tiempo que surge de la existencia caída, el privilegio de sus interpretaciones. En la existencia propia se contiene la permanencia de la mismidad y la totalidad del Dasein (SZ, pars. 64 y 65, p. 323). Es necesaria una coherencia, una continuidad temporal e histórica que no sean tomadas del tiempo ante los ojos, de los entes ante los ojos: "Dieser Modus der Eigentlichkeit der Sorge enthält die ursprüngliche Selbstständigkeit und Ganzheit des Daseins." (Ib.)

Lo que se busca es el sentido del ser de la cura. Se había topado ya la identificación con el fenómeno del sentido a

propósito de la interpretación. En esta lo articulable en la articulación, el fondo u horizonte de posibilidades accesibles en el proyectar, era el sentido. Sentido es aquello sobre el fondo de lo cual es posible proyectar algo comprendiéndolo como tal. El sentido del ser de la cura, aquello sobre el fondo de lo cual es posible destacar su unidad articulada es el tiempo. La articulabilidad de las posibilidades proyectadas había resultado ser el habla (Rede-logos). El logos permite ver lo destacado sobre el fondo de posibilidades ya abiertas pero no tematizadas.

La comprensión del ser, propia del "ser-ahí" "se nutre" del horizonte de sentido primariamente proyectado, aunque no tematizado (Sz, p.324). Toda comprensión de entes, la comprensión de sí mismo como existencia y de los entes intramundanos se proyecta sobre un fondo no tematizado en una comprensión existencial.

El Dasein proyectándose su posibilidad más propia y manteniéndola como posibilidad adviene a sí. El Dasein es posibilidad, siempre advenir, advenidero; y lo es porque él mismo, su ser, está siempre proyectándose, no está "en el tiempo". Cuando decimos que está en el tiempo o que llena el tiempo, hablamos de un modo derivado e impropio, ni originario ni propio. Como yecto, el Dasein era siempre ya. El Dasein es ser-en-el-mundo, proyectante, pero a la vez proyectado: es en un mundo que asume como ya-ahí. Su existir no es anterior al factum de haber nacido en un mundo no proyectado por él. Si el Dasein ha de ser propio ha de ser una totalidad y una unidad. El advenir propio consiste en proyectarse sobre el que era, el sido. El Dasein ha de ser lo que ya era, lo sido. Esto quiere decir que ha de iterar y asumir libremente, propia-

mente, el mundo fáctico en el que es proyectado. Ha de asumir libremente ese destino, su destino. En la medida en que el Dasein se proyecta sobre su posibilidad más propia, irreferente, insuperable, la posibilidad de no ser en el mundo --y retroviene a lo que ya era-- se pone en la situación, se hace presente la verdadera situación. La verdadera utilización de los entes intramundanos consiste en que asume libre y responsablemente un mundo que sin embargo ya le estaba dado.

8.2. Historicidad

8.2.1. El "gestarse" del Dasein

En términos elementales se trata de saber si el tiempo vivido, el tiempo de la experiencia personal, es el fundamento del tiempo histórico o a la inversa, el tiempo y la vida personales tienen sentido en cuanto están insertados en el tiempo histórico. Heidegger se inscribe en esta problemática. Los análisis de Husserl sobre el tiempo son una base que no puede ignorarse. El desarrollo de las ciencias históricas y las investigaciones de Dilthey son otra. Seguiremos el desarrollo del tema de la historicidad en Heidegger y trataremos de evaluar en qué medida responde a la aporía o reitera, quizás a un nivel de mayor profundidad, la misma dificultad.

Se trata de fundar las investigaciones de Dilthey en el esbozo ontológico del Dasein. La meta sigue siendo fundamentalmente ontológica, y dentro de estos límites, la referencia de la historiografía a la estructura ontológica del

Dasein (SZ, p.377; Gaos: p.434).

Dentro del proyecto metódico-hermenéutico de la analítica existencial se ha explicitado el ser total y propio del Dasein en la temporalidad propia. La pregunta es ahora si cabe ir más allá en el análisis (SZ, p.372; ST, p.429). Como habíamos visto, la explicitación del ser hacia el fin estaba en función de la necesidad hermenéutica de proyectar la totalidad del ente que se trata de interpretar, de proyectar su totalidad como "tener previo".

La totalidad fue explicitada desde un extremo, el fin. Falta el principio y el "entre" el principio y el fin. La totalidad, si ha de tener un sentido existencial, no será una totalidad ante los ojos, sino la totalidad vivida existencialmente, es decir comprendida por el Dasein mismo. El Dasein se comprende a sí mismo enteramente, es decir se proyecta desde el principio al fin, nace y muere a cada instante. Nacimiento y muerte no son acontecimientos que no le conciernan porque uno ya pasó y el otro no es mientras vive. El Dasein se proyecta desde su estado de yecto hacia su fin, y se proyecta mientras es, es decir el Dasein se gesta a sí mismo. La movilidad y la permanencia propias del Dasein es lo que Heidegger llama su gestarse y en éste tiene su fundamento existencial la historia. (Ib., p.373; p.429) . se trata pues de derivar la historicidad de la temporalidad originaria. También la intratemporalidad, el tiempo en que vive el Dasein, el tiempo de los ojos y de los calendarios se deriva de la temporalidad pura: "Más, en tanto el tiempo como intratemporalidad 'entronca' (stammt) en la temporalidad del 'ser-ahí', se revelan la historicidad y la intratemporalidad igualmente

originales. A la interpretación vulgar de la índole temporal de la historia no le hace, por ende, justicia dentro de sus límites." (Ib., p.377; ST, p.434).

La comprensión vulgar comprende el "continuo" de la vida, "entre" el nacimiento y la muerte, como una sucesión de "vivencias". Las vivencias son presentes y dejan de ser presentes, están en el recuerdo, en la vida presente. Así, en una sucesión de días y de horas, de instantes, propiamente real es sólo el presente. El pasado y el futuro participan de la realidad en la medida en que están alojados de alguna manera en el presente --en "la memoria", "el archivo", etc.

El "todo de la vida" (Lebenszusammenhang) se piensa como una sucesión de vivencias "en el tiempo". De cualquier modo que se entienda la permanencia y el cambio, y si bien el ser del ente que cambia y permanece no considera "no una cosa", sin embargo resulta ser siempre algo "ante los ojos", "en el tiempo". Heidegger parece incluir sin mencionarlos, en esta crítica (parágrafo 72), también a Dilthey y a Husserl, quizás especialmente a ellos dos, no obstante que piensa que Husserl ha revolucionado la concepción del tiempo vigente desde Aristóteles.

El Dasein no va atravesando un camino, no es una serie de ahora "reales" o puntos que van llenando una línea, sino que él mismo se prolonga (sich erstreckt) (SZ, p.374; ST, p.430). El mismo es el camino, se extiende, se prolonga él mismo. El poder estar ahora y antes y después, aquí y allí, no es un llenar un tiempo y un espacio preexistentes, sino que constituyen el modo de ser del Dasein. El gestarse del ser-ahí, su historicidad o permanencia y cambio entre el naci-

miento y la muerte, es la cura misma, y ésta tiene su sentido en la temporalidad. La temporalidad es la base de la mis-
 midad. Esto fue ya visto en el parágrafo sesenta y cuatro.
 La unidad y la mismidad propias del Dasein no se constitu-
 yen con anterioridad al tiempo o fuera del tiempo, sino
 que tienen una relación caracterizada con el tiempo mismo.
 Así, la proyección existencial de la historicidad no hace
 sino explicitar lo ya implícito en la estructura de la tem-
 poralidad. Corresponiendo a la estructura de la cura, la
 historicidad es propia o impropia: "Lo que bajo el nombre
 de cotidianidad se alzó a la vista de la analítica existen-
 cial del 'ser-ahí' como horizonte inmediato, se revela
 como la historicidad impropia del 'ser-ahí'" (Ib.p.376/432).

El ser-en-el-mundo, el estado de abierto que le es inheren-
 te, tiene su raíz en la temporalidad y, por ende, en la his-
 toricidad del Dasein. Es inherente entonces a la historici-
 dad un abrir y un interpretar. La interpretación historio-
 gráfica tiene su raíz en la historicidad (SZ, p.376; ST, p.
 433). El comprender, la interpretación historiográficas se
 fundan en el carácter proyectivo finito del Dasein. El anti-
 ciparse a sí mismo reiterándose y abriéndose así a la situa-
 ción es el fundamento de la comprensión historiográfica. El
 Dasein se comprende e interpreta en cuanto se gesta. Los
 problemas del conocimiento historiográfico se fundan en el
 ser del Dasein, éste ya está abierto a la historia antes de
 toda tematización historiográfica. No obtiene de la historio-
 grafía su primaria relación con la historia, no empieza por
 ser y después hace historiografía para acceder a la historia,
 sino que es histórico antes de hacer historiografía.

El Dasein, además de ser temporal en su ser está también

"en el tiempo". Usa relojes y calendarios aún antes de hacer historiografía. Está en el tiempo, es "intra-temporal". Este modo de ser intra-temporal, de ser en o dentro del tiempo es también el de la naturaleza y el de los procesos naturales. A este modo de comprender los procesos "dentro del tiempo", Heidegger lo llama "comprensión vulgar" de la historia. La historiografía se mueve en esa "comprensión vulgar" del tiempo. Pero la intratemporalidad entronca también en la temporalidad del Dasein, por lo cual es igualmente originaria que la historicidad (SZ, p.377; ST, p.434).

8.2.2. La comprensión vulgar de la historia

Heidegger distingue cuatro sentidos del término "historia" e "histórico", según la interpretación vulgar, dejando de lado la ambigüedad previa del término, que abarca tanto la ciencia histórica como su objeto (los hechos).

- 1) Se entiende por "histórico" lo pasado, sin influencia ya en el presente, o que influye todavía en éste;
- 2) Lo que es presente, procede del pasado y está abierto a una evolución futura;
- 3) La totalidad de los entes que existen en el tiempo esencialmente distintos a los entes naturales;
- 4) La tradición como pasado recibido, consciente o inconscientemente.

"Pero de tal suerte que, como historia, vale el gestarse pasado y al par tradicional y aún actuante, todo en el ser uno con otro." (SZ, p. 379/ST, p.436).

Ante todo caben dos preguntas para la exégesis existencial: ¿El Dasein es histórico porque está entretelado en circunstancias ellas mismas históricas? ¿O, más bien, ser histórico significa que el Dasein mismo por ser temporal es histórico y, por ello, se ve involucrado en circunstancias "históricas"?

El análisis de la comprensión vulgar de la historia sirve como hilo conductor para explicitar, en contra de las tendencias de esa comprensión vulgar, la naturaleza de lo histórico: de la interpretación del carácter de pasado del ente intramundano --un templo, una vasija, cualquier utensilio-- surge que el carácter de pasado no corresponde al ente intramundano sino al mundo sido. El mundo es empero un constitutivo del Dasein, de lo que surge que lo pasado es el Dasein como ser-en-el-mundo sido.

A esta altura se produce la inflexión que ligará el análisis destructivo, que partía de la concepción vulgar, a la construcción existencial que proyecta la historicidad sobre el fondo del todo existencial del Dasein. Esta inflexión del análisis se introduce con una pregunta: "...pero ¿se vuelve el 'ser-ahí' histórico simplemente porque ya no 'es ahí'? ¿O no es justo histórico en cuanto fácticamente existente? Es el 'ser-ahí' sólo sido (gewesenes) en el sentido de sido-ahí o es sido como advenidero presentante (gegenwärtigendes-zukunftiges) es decir en la temporación de la temporalidad?" (SZ, p. 381; ST, p.438). El ser-en-el-mundo sido forma parte presente de la temporalidad extática del Dasein que es a la vez advenidero-sido-presentante. La pregunta es entonces por qué es determinante en el concepto de histórico sólo el pasado, que además debe distinguirse, como vimos, del

sido (Vergangenheit y Gewesenheit): "Pero con esto no hace más que aumentar en definitiva el enigma de por qué es justamente el 'pasado' (Vergangenheit), o para decirlo más adecuadamente el 'sido' (Gewesenheit) el que determina preponderantemente lo histórico, siendo así que el 'sido' se temporiza en igual originalidad con el presente y el advenir" (Ib.) .

Primariamente histórico es el ser-en-el-mundo, y secundariamente históricos son los entes pertenecientes a un mundo, entre ellos también la naturaleza como "suelo de la historia": "Se verá que el concepto vulgar de la 'historia del mundo' es justo el resultado de buscar la orientación en esto secundariamente histórico. Lo histórico mundano ni siquiera es histórico por obra de una objetivación historiográfica, sino por ser aquel ente que en sí mismo es al hacer frente dentro del mundo." (Das Welt-geschitliche ist nicht etwa erst geschichtlich auf Grund einer historischen Objektivierung, sondern als das Seiende, das es, innerweltlich begehend, an ihm selbst ist." (SZ, p. 381; ST, p. 438). Transcribimos estas últimas líneas porque en la traducción de Gaos se diluye un tanto la importante referencia a la "objetivación" de Dilthey. Concordeamente con la destrucción de la ontología cartesiana --en la que entraría también Dilthey-- no se trata en la historiografía de una objetivación de lo ya vivido, sino que el ser-en-el-mundo sido-advenidero- presente, es siempre, ahí, en el mundo, y no cabe revivirlo "mediante" las objetivaciones externas de una "interioridad". Este señalamiento es importante porque nos pone en camino para comprender el otro carácter de lo histórico vigente en la comprensión vulgar, además del carácter de "pasado": que la historia es historia colectiva . Ya nos hemos pregunta-

do cómo haría Heidegger para derivar ese carácter colectivo de lo histórico de la historicidad propia, si ésta --como dijimos-- es junto la explicitación de la temporalidad propia, que a su vez es la de cada Dasein. Cuando se habla de un mundo histórico, es decir sido, que pervive en los "rastros", en los entes intramundanos, cómo puede recuperar el Dasein de cada caso su historicidad propia, a partir de un mundo sido, de otros Dasein? Volveremos sobre este interrogante.

8.2.3. La estructura esencial de la historicidad

El deslinde de la comprensión vulgar de la historia, basado en la comprensión vulgar del tiempo, nos lleva al centro de la problemática, al parágrafo setenta y cuatro: "La constitución fundamental de la historicidad". En este parágrafo se anudan los hilos que Heidegger viene deshilvanando. El carácter de "pasado" y de "colectiva" de la historia derivará a partir de la historicidad propia, se fundará en la temporalidad propia, que temporiza desde el advenir, y las posibilidades auténticas e intransferibles de cada Dasein, que se proyectan en la resolución para el fin, deben anudarse a la recepción de la herencia de un pasado colectivo. Sigamos el itinerario de Heidegger en este parágrafo central.

La historicidad auténtica se funda en la temporalidad auténtica. A partir de esa proposición debe explicarse porqué el Dasein histórico es pasado, cómo puede acordarse la resolución con la pertenencia al pasado colectivo, y el proyectarse resuelto con la herencia del pasado. Heidegger comienza por señalar que las posibilidades fácticas de la existen-

cia no pueden señalarse por el análisis existencial. El proyectarse libremente asumiendo su fin no pone de por sí ante el Dasein las posibilidades concretas que debe elegir. Las posibilidades fácticas debe tomarlas el Dasein partiendo de su estado de yecto en un mundo de posibilidades heredadas y ya interpretadas. Su autenticidad no consiste en huír del mundo fáctico en el que nace y se educa, sino en asumir aquello que debe asumir y del modo propio. En primer lugar, pues, el estado de resuelto no arroja al Dasein sólo contra su futuro, sino que le hace retrotraerse a lo que ya era. ¿Cómo deben ser asumidas las posibilidades en cuanto el Dasein ya está fácticamente para que ellas resulten auténticas, y cómo puede proyectarse libremente el futuro, asumiendo y siendo un pasado? Las ideas clave que hacen de bisagra en estas dicotomías son las de herencia y repetición. Explicaremos estas dos ideas para luego plantearnos el otro problema, más difícil, del vínculo entre la herencia y la repetición en el Dasein individual y en el Dasein colectivo.

El Dasein puede proyectarse hacia sus posibilidades fácticas de un modo propio en cuanto es heredero, asume una herencia (Erbe) (III, p. 383; ST, p. 441). En la idea de herencia, tal como la entiende Heidegger, se concilian las aparentes tensiones: la pasividad de algo recibido, y la libertad de una elección. Esta síntesis se refleja de alguna manera en las ideas de repetición y de destino. Ya veíamos antes que en el estado y en la constancia de sí mismo, en la idea de fidelidad a sí mismo, hay una referencia a la historicidad como "extenderse" desde el nacimiento a la muerte. El Dasein no puede ser libremente resuelto sino heredándose a sí mismo, manteniendo una continuidad en su resolución. El "lote" de

posibilidades le es dado como herencia (Erbe). Pero estamos todavía en el nivel del Dasein individual; esto es resuelto en cuanto se hereda a sí mismo, hereda su pasado. Las posibilidades reales me son dadas como producto y consecuencia de mis actos anteriores. Ellas me abren un horizonte concreto. "Cuanto más propiamente se resuelve el 'ser-ahí', es decir, se comprende sin ambigüedades partiendo de su más peculiar y señalada posibilidad en el correr al encuentro de la muerte, tanto menos equívoco y accidental es el encuentro electivo de la posibilidad de su existencia." (SZ, p.364; ST, p.441).

El Dasein que acepta su finitud y que no "juega" con posibilidades "infinitas", asume las que realmente puede y su elección es definitiva y sin ambigüedad. Este encuentro de la libertad y de la facticidad, la asunción y la elección de un "bien" (Gute) heredado, es llamado por Heidegger también "destino" (Schicksal). Se sabe cuáles eran las inevitables connotaciones trágicas y políticas que este lenguaje conllevaba. Ricoeur hace notar cómo este lenguaje era propio del momento (TR, III, p.112,n.1). De todos modos, este lenguaje es susceptible de una doble lectura: el estrellarse contra la muerte puede interpretarse como la finitud que al tener límite en el tiempo, porque nació en una época y un pueblo, asume esa herencia, la repite.

El destino que asume en cuanto tiene un pasado, debe asumirlo libremente para ser destino y no azar ciego. Para decirlo de una manera sartreana, no vivimos las determinaciones y las circunstancias como cosas, sino que les damos siempre un sentido; raza, situación económica, familia, cuerpo, etc., no son propiedades ante los ojos del Dasein, sino condiciones de existir el

Dasein, de comprenderse a sí mismo, de asumir su finitud. El destino es compartido, en el trabajo y en la lucha, el Schicksal es Geschick. Aquí (SZ, p.384; ST, p.442) se da la inflexión de la historicidad y el destino individual, de la herencia individual al destino, la historicidad y la herencia colectivos. Esta inflexión no aparece del todo convincente y coherente con el punto de vista de la existencia propia, de la que trata Heidegger de derivar la historicidad y la historia colectiva:

"Pero si el 'ser-ahí' que es en forma de destino individual existe en cuanto 'ser-en-el-mundo', esencialmente en cuanto 'ser con' otros, es su gestarse histórico un 'gestarse con' y constituido como 'destino colectivo'. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El 'destino colectivo' no es un conjunto de 'destinos individuales' como tampoco puede concebirse el 'ser uno con otro' como un venir a estar juntos varios sujetos. En el 'ser uno con otro' en el mismo mundo y en el 'estado de resuelto' para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipación los 'destinos individuales'. En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del 'destino colectivo'. . . El 'destino colectivo' en forma de 'destinos individuales' en y con su generación es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del 'ser ahí'." (SZ, p.384; ST, p.442).

No se ve aquí la manera en que Heidegger concilia la singularización del destino individual con el destino colectivo, el destino de la comunidad. En la medida en que adjudica la autenticidad a la existencia individual, hereda el punto de partida de la fenomenología. Aquí alude a que el Dasein ges-

ta su destino individual como ser-en-el-mundo, pero como ser-en-el-mundo no es un Dasein singularizado, al menos en los análisis de la Primera Sección, sino que existe en la indiferencia o la impropiedad. Por una parte la facticidad de la pregunta por el ser es histórica, el Dasein comprende su existencia dentro de las posibilidades ofrecidas por una historia previa, por otra debe elegirse él en su propiedad y en su singularidad.

En el destino colectivo son pretrazados los destinos individuales. el "ser con", reitera Heidegger, no es un venir a encontrarse juntos dos sujetos. En la asunción de la herencia, de la posibilidad heredada y asumida libremente, el Dasein reitera posibilidades ya dadas. El Dasein asume libremente una posibilidad heredada, pero heredada justamente como posibilidad. La reiteración no es una repetición mecánica o un recusitar el pasado, ni tampoco un negarlo en función del "progreso", sino que el ir más allá de las posibilidades ya realizadas sólo es posible asumiéndolas como posibilidades: hay en la reiteración de una posibilidad algo creador, en la medida en que es un recibir y a la inversa, en la medida en que es una real creación, un asumir sobre lo ya realizado.

Ser histórico no es repetir mecánicamente el pasado, ni tampoco inventarse siempre de nuevo, sino empuñar y desarrollar las posibilidades no realizadas pero abiertas por lo ya realizado, ya sea que las posibilidades abiertas se hayan frustrado en el pasado, o que los posibles hayan sido transmitidos por herencia. La herencia es herencia de posibilidades, es llamado a la creación (SZ, p.386; ST, p.443). Quizás esta dimensión pueda encontrarse también la concie-

liación entre lo individual y lo colectivo, ya que la creación siempre es individual, proyección al futuro, en cambio en lo colectivo se acentúa el pasado como "ser ya" y "ser con" (SZ, p.386; ST, p.444).

8.2.4. La historicidad del ser-ahí y la historia del mundo

En los párrafos setenta y cinco y setenta y seis se sigue desarrollando el tema de la fundamentación ontológica de la historia. Se trata de mostrar cómo lo histórico se funda en la historicidad, el tiempo de que se cura el Dasein como derivado de la historicidad originaria. La weltgeschichtlich se entiende en doble sentido. Esto puede dar lugar a ambigüedades: por una parte significa historia del mundo, entendido como existencial, es decir como constitutivo del Dasein, y a la vez como historia de lo intramundano: utensilios ("objetos culturales"), instituciones, entes ante los ojos (SZ, p.389; ST, p.447). Se trata de saber cómo la historia ha venido a ser historia de entes intramundanos. Habíamos visto que estos entes son secundariamente históricos, en cuanto su historia deriva de la historia del mundo, son históricos en la medida en que son indicios, restos, huellas, del mundo de un ser-en-el-mundo, que es lo propiamente histórico, sido, advenidero y presentante. ¿De dónde le viene a los entes intramundanos el carácter de "pasados" e "históricos"?

La historia intramundana es a la historicidad lo que la intratemporalidad es a la temporalidad originaria, lo que la caída es a la presencia auténtica, resuelta. La historiografía se ubica en el momento de la caída, en la in-

tratemporalidad y en los límites del tiempo vulgar. A pesar de esta aparente pérdida de peso ontológico, es necesario pasar del intimismo y la subjetividad en que parecía evadirse la existencia auténtica, a la historia del mundo del ser-en-el-mundo y del ser-con los otros, ya que la historia es también historia del mundo, de lo intramundano e historia colectiva: "La tesis de la historicidad del 'ser ahí' no dice que sea histórico el sujeto sin mundo, sino el ente que existe como ser-en-el-mundo. El gestarse de la historia es el gestarse del ser-en-el-mundo." (SZ, p. 388; ST, p. 446). Heidegger quiere encontrar una legitimación a la fundación ontológica de la historia en la historicidad deslinando la comprensión del mundo, en la que se mueve siempre el Dasein, y el absorberse en los entes intramundanos propio de la caída. El mundo está fundado en el trascender extático de la temporalidad. Como tal es siempre esencialmente histórico y con él, el ser-en-el-mundo. (Ib.).

El mundo "ahí" es siempre ya histórico: "En razón de la transcendencia fundada temporalmente del mundo, en el gestarse histórico del 'ser-en-el mundo' existente, y en cada caso ya, lo histórico mundano es ahí 'objetivamente' sin ser aprehendido historiográficamente porque el 'ser ahí' fáctico se absorbe, cayendo, en aquello de que se cura, comprende su historia inmediatamente en forma histórico-mundana." (Ib.) Con la apertura del mundo como histórico en el sentido de la historicidad, es abierto también lo intramundano como co-constituyendo esa historicidad. Las indicaciones someras de Heidegger dejan el lugar vacío para derivar el "gestarse" de los entes intramundanos desde el gestarse del Dasein como ser-en-el-mundo. La referencia al anillo, que se regla y se lleva, que no se gesta históricamente como un simple

desplazamiento de lugar, indica la naturaleza de la señal, huella, indicio, que no se agota en el ser ante los ojos o en el ser utensilio⁷. Veremos luego con Ricoeur la problemática de la huella como nexo entre la historicidad y la historia, entre la temporalidad originaria y la intratemporalidad.

La tematización de la huella nos planteará la necesidad de explicitar el sentido del "ser sido" y su relación con el ser adviniendo y presentante en el seno mismo de la actividad narrativa del historiador, y nos llevará a plantear el problema de la referencia en la narración en general --que Ricoeur llamará por último "refiguración"--.

El Dasein, absorbido en el "gestarse" cotidiano, en las "gestiones", disperso en ellas, busca protegerse de esta dispersión buscando la continuidad en el "continuo de vivencias". Lo propiamente histórico no son las vivencias de los sujetos ni los acontecimientos "objetivos", sino el mundo y el ser-en-el-mundo. La historia es, en este sentido, más "objetiva" que los objetos intramundanos y más "subjetiva" que los sujetos como plexo de vivencias. A la historiografía le precede siempre el ser-en-el-mundo y la idea del mundo reinante (SZ, p.392; ST, p.450).

8.2.5. La derivación de la historiografía desde la historicidad

La tematización y explicitación del pasado tiene que presuponer que el pasado está ya abierto, comprendido implícitamente por el ser-en-el-mundo, en cuanto este mundo es en sí mismo histórico, con independencia de que se disponga o no de las fuentes y los instrumentos para abrirse el camino historiográfico al pasado ya abierto en la existencia fáctica (SZ, p.394; ST, p.452).

El material historiográfico con el que se reconstruye el mundo sido sólo es tal por ser comprendido ya como significativo, y ello quiere decir desde un mundo histórico previamente proyectado en cuanto comprendido fácticamente, es decir, al que el historiador pertenece: "Los restos, monumentos y documentos aún 'ante los ojos' son posible 'material' para el abrir concretamente el 'ser ahí' 'sido ahí'. El material historiográfico sólo puede convertirse por tener por su peculiar forma de ser carácter histórico-mundano. El mundo ya proyectado va precisándose por el camino de la exégesis del material histórico mundano 'conservado'. El procurarse, depurar y asegurar el material no es lo que pone en marcha el retroceso al 'pasado', sino que presupone ya el ser históricamente en relación al 'ser ahí' 'sido ahí', es decir la historicidad de la existencia del historiógrafo. Esta es el fundamento existencial de la historiografía como ciencia hasta en sus operaciones técnicas más insignificantes." (SZ, p.394; ST, p.452).

La selección del material va a la par por una anticipación y su interpretación es una "lectura" que se va precisando

yendo del todo proyectado a las partes y de las partes al todo. Pero esto significa que los materiales historiográficos, su selección y lectura, presuponen la elección de la posibilidad auténtica del historiógrafo como su posibilidad *sida* y re-iterada en el presente, presupone la apertura de un horizonte dentro de la masa de hechos "pasados": "La 'selección' de lo que haya de resultar objeto posible para la historiografía es ya hecha en la elección existencial fáctica de la historicidad del 'ser ahí' en que radicalmente surge y únicamente es la historiografía." (SZ, p. 395; ST, p. 454).

8.2.6. Tiempo originario y tiempo intramundano

Los intentos de fundar la historiografía en la historicidad no pueden completarse sin explicitar más la derivación de la intratemporalidad, en la que se funda la historia del mundo, a partir de la temporalidad originaria. El movimiento de regresión a las estructuras histórico-mundanas desde la base de la intratemporalidad y la derivación de ésta de la temporalidad originaria cerrarán el ciclo de Ser y Tiempo. La derivación del tiempo vulgar a su vez agudizará la dificultad, ya existente en Agustín: la de un tiempo del alma y un tiempo del mundo. Expondremos estos intentos de Heidegger y señalaremos la persistencia de las aporías que venimos señalando, para mostrar luego cómo la hermenéutica de Ricoeur se inscribe en el intento de conciliar esas tensiones y dificultades, esos "puentes rotos" de Heidegger.

El hecho de que la historia, así como los procesos naturales, "ocurran" para la interpretación cotidiana "en" el

tiempo, presupone el "contar con el tiempo", que es anterior al uso de relojes y calendarios (SZ, p.404; ST, p.464). El proceso de derivación es a la vez un proceso de concretización. La historicidad agregaba a la prioridad del advenir, propia del tiempo, originario, las dimensiones del pasado y los conceptos enriquecedores de "extensión", "herencia", "destino", "repetición" (Erstreckung, Erbe, Scicksal, Geschick, Wiederholung). Con la derivación de la intratemporalidad se concretizará más la temporalidad, tratando de alcanzar la historia concreta o la interpretación vulgar de la historia y adscribiéndole, además de sus límites, sus justos derechos. Sigue el movimiento de expansión que regresa a la Segunda Sección hacia la Primera a través de la exégesis temporal del ser-en-el-mundo y de la comprensión de la historia propia de la existencia cotidiana.

Por una parte se tratará de ver cómo deriva el tiempo intramundano del tiempo originario, y por otro cómo se produce el concepto vulgar del tiempo por nivelamiento del tiempo originario pasando por la intratemporalidad.

De ello resultaría la conciliación de la dualidad entre tiempo cósmico y tiempo del alma, entre tiempo fenomenológico y tiempo objetivo en la analítica hermenéutica del ser-en-el-mundo.

El "contar con el tiempo" previo a la derivación del tiempo intramundano apunta ya a las dos vertientes del tiempo: originario; en efecto, el Dasein "cuenta con el tiempo" porque es finito y apunta también a la nivelación del tiempo, al tiempo contado en las agujas del reloj, en el movimiento
na, etc.

Se trata pues de tener en cuenta (Rücksicht) al hecho (Tatsache) de que todo gestar ocurre "en el tiempo" (SZ, p.404; ST, p.464). Hasta ahora sólo se ha visto que la historia "en el fondo" (im Grunde) es temporalidad. Se trata de poner en relación y confrontar el "en el fondo" --es decir la remisión de lo histórico a la historicidad, a lo ontológico, con el Tatsache, con la situación de hecho, de la interpretación vulgar. La hermenéutica ontológica debe partir también de esa situación de hecho, reconocerle sus justos derechos y arrebatarle su pretensión interpretativa, infundada. Se trata de concederle ahora la palabra a la interpretación vulgar, que durante el análisis temporal existencial "se le rehusó" (Dem alltäglichen Daseinsverständnis, das faktisch alle Geschichte nur als 'innerzeitiges' kennt, blieb im Verlauf der existenzial-zeitlichen Analyse der Geschitlichkeit das Wort entzogen. Ib.).

Esta confrontación con la interpretación vulgar es tanto más atendible, cuanto que también los procesos naturales ocurren "en el tiempo". Es de observar cómo la hermenéutica ontológica reitera de alguna manera el método socrático: se trata de "darle la palabra" a la interpretación vulgar, al entendimiento común para mostrar "lo que dice" del tiempo y "lo que hace" con el tiempo. Se trata de hacer ver (el logos del fenómeno) la dimensión hacia la que señala el lenguaje común por detrás de lo que dice. Pero, agrega Heidegger, en el primer párrafo del parágrafo setenta y ocho, más elemental que la circunstancia (Umstand) de que en las ciencias de la naturaleza y de la historia concorra (vorkommt) el factor tiempo es el Faktum de que previamente a la tematización científica se cuenta con el "factor tiempo", el "ser ahí" con el tiempo. Heidegger reto-

ma aquí la presencia del Faktum del Lebenswelt sobre la tematización científica; sólo que se trata de una interpretación --Auslegung-- del hablar sobre el tiempo y del comportarse con el tiempo, y no de una intuición del tiempo. Esta mostrará ser también una derivación de la interpretación vulgar: intuir el continuo de vivencias "ante los ojos" no es menos "interpretación vulgar" que hacer del tiempo una serie de "ahoras cosas". Hay que partir pues del "contar con el tiempo", que ya como frase tiene la resonancia hermenéutica, se podría decir también quizás dialéctica, de indicar hacia la finitud del tiempo originario ("los días contados"), y hacia la cuenta, el cálculo del tiempo.

La existencia cotidiana se mueve alrededor del "disponer" o "no disponer" de tiempo, del "contar con poco o con mucho tiempo", del "no tener tiempo" suficiente y del "tener tiempo" de sobra. Se trata de hacer la exégesis de lo que se significa en estas expresiones. El "contar con el tiempo" es anterior también al uso de utensilios destinados a medir el tiempo (Ib.). El Dasein "toma" tiempo, lo "pierde", de dónde lo "toma" y cómo puede "perderlo"? Qué relación tiene este tiempo con la temporalidad del Dasein? Una primera observación es que la existencia cotidiana cuenta con el tiempo sin comprender existencialmente la temporalidad.

Es necesario interpretar la elemental conducta del contar con el tiempo. Pero toda conducta del Dasein --y por tanto también su conducta con el tiempo-- tiene que interpretarse partiendo del ser del Dasein, es decir de la temporalidad. De ello surge, prosigue Heidegger, que el análisis hecho hasta aquí es incompleto porque no tomaba todas las dimen-

siones del fenómeno, era "lacunar"; "...insofern nicht alle Dimensionen des Phänomens Beachten wurden, sondern sie erst grundsätzlich lückenhaft, weil zur Zeitlichkeit selbst so etwas wie Weltzeit in strengen Sinne des existenzial-zeitlichen Begriffes von Welt gehört" (SZ, p.405; ST, p.465).

Heidegger trata de tender un puente entre el tiempo de la existencia auténtica que parecía sumirse en el acosmismo, y el "tiempo del mundo", ya que la existencia es también "ser-en-el-mundo". A partir entonces del tiempo del ser-en-el-mundo se podría mostrar la parcialidad por una parte del tiempo intramundano y del tiempo "síquico", del tiempo de las vivencias, con lo cual se daría cuenta a la vez de las teorías "subjetivistas" y de las "objetivistas". La prueba agregada ahora (Nachweis) del origen de la concepción vulgar del tiempo justificará la interpretación y llevada a cabo de la temporalidad como tiempo originario (Ib.). Es decir que habrá un efecto retroactivo que mostrará la legitimidad de la interpretación ontológica desde la interpretación óptica. Es decir que el mismo "ser ahí" cotidiano será llamado para alegar a favor de la interpretación existencial ontológica del tiempo, y se supone que este testimonio será hecho con violencia, ya que será un testimonio "contra" la propia interpretación vulgar. En este sentido todas las interpretaciones existenciales son "violentas".

Dentro de la interpretación vulgar del tiempo entra, pues, tanto la interpretación "subjetivista" como la "objetivista"; en el desarrollo del concepto vulgar del tiempo se muestra una notable vacilación (merkwürdiges Schwanken), en punto a si se debe añadir al tiempo un carácter "subjetivo" u "objetivo". Allí se recibe como siendo en sí, se

lo atribuye preferentemente al "alma". Y donde tiene carácter de "modo de ser de la conciencia" (*Bewusstseinsmäßigen*) actúa (*fungiert*) sin embargo objetivamente. (SZ, p.405; ST, p.467).

9. Crítica de Ricoeur

En Ser y Tiempo el movimiento fundante va desde el espacio objetivo al espacio de la preocupación, y de éste al tiempo como sentido de la espacialización. Al movernos en el espacio de la preocupación nos movemos en la impropiedad. Por eso tratará de derivarlo de la temporalidad auténtica, originaria, porque aquel no es originario. El espacio parece originarse en una espacialización del tiempo. Hay una especie de emanación o de "extensión" desde el tiempo concentrado en el instante de la decisión auténtica, al tiempo de la preocupación, y de éste al tiempo intramundano, que ya cae en el espacio de la esfera del reloj.

Ricoeur sostiene que es posible discriminar en lo que respecta a los problemas de la atestiguación de autenticidad por el ser para la muerte, que puede distinguirse lo existencial de lo existenciarlo, y por tanto puede mantenerse el carácter de totalidad de la existencia y la unidad a la vez que el despliegue del tiempo, excluyendo esa concepción sombría sobre la existencia, de procedencia estoica, con la que se habría contaminado innecesariamente el pensamiento heideggeriano. Al mismo tiempo, Ricoeur sostiene, como estrategia global de lectura, la legitimidad de atenerse a

una lectura de Ser y Tiempo fuera del contexto de la obra posterior (TR, III, p.90-91).

Los tres logros que deben atribuirse a Heidegger respecto al problema del tiempo no obvian, como dijimos, las dificultades clásicas y reiteran cada uno de ellos los problemas planteados por los demás. Dichos logros son resumidos de este modo por Ricoeur: 1) la cuestión del tiempo como totalidad está envuelta en la estructura de la cura. 2) La unidad de las tres dimensiones del tiempo es una unidad estática, donde la exteriorización mutua de los éxtasis procede de una implicación mutua. 3) El despliegue de esta unidad estática revela a su vez una constitución foliada del tiempo, una jerarquización de los niveles de temporación que requiere denominaciones distintas: temporalidad, historicidad, intratemporalidad (Ib., p.95).

La exégesis de la temporalidad llevada a cabo por Heidegger logra algunas ventajas respecto de las descripciones tradicionales. Como antecedente inmediato hay que tener presente a Husserl, pero también a Aristóteles, Agustín, Kant y Kierkegaard, que conforman este horizonte. El análisis cumple una función bien articulada dentro de la estrategia hermenéutica de Ser y Tiempo, y a la vez en la polémica con la tradición, en cuanto: a) retoma el punto de partida del planteo de la relación del ser con el tiempo; b) no se mueve, como Husserl, en el plano de la mera teoría del conocimiento. La temporalidad originaria, de la que derivan los otros modos, al constituir el sentido de la cura es anterior a la partición de conocimiento, emoción y voluntad; c) reitera los existenciales, atestiguando así su unidad estructural; d) por lo mismo, esboza el horizonte último sobre el fondo

del cual es posible el "ser total" del Dasein (TR, III, par. 65, p.95).

Esto trae consecuencias en la derivación de las dimensiones "no originarias" a partir de la originaria. La proyección de lo existencial, atestiguado por la conciencia moral, proyecta sobre la totalidad integrada de la existencia el "ser para la muerte" y hace que el advenir tenga la prioridad sobre las otras dimensiones del tiempo. Heidegger aclara que no ocurre que en la existencia auténtica temporación sólo el advenir, sino todos los éxtasis, pero temporación en cada caso desde uno u otro de los éxtasis (parágrafo sesenta y cinco). Para llegar a lo originario, el análisis debe pasar por lo auténtico. Hay entonces una superposición entre originario-auténtico, y a la vez entre inauténtico y existencial, auténtico y existenciario. En efecto, los análisis existenciaros deben atestiguarse permanentemente por lo existencial, lo ontológico por lo óntico. Pero el modo inmediato y regular de concretizarse la existencia, es la modalidad cotidiana, es decir inauténtica y no originaria.

La crítica a la fenomenología del presente tiene como mira en Heidegger la crítica a la metafísica del presente, la que se visualiza en plenitud cuando se la proyecta desde la destrucción de la metafísica posterior a Ser y Tiempo. Pero, alega Ricoeur: "...une lecture que ne se hatê pas de lire la métaphysique de la présence dans la phénoménologie du présent se rend attentive, en revanche, à ces traits du présent que ne reflètent pas les méfaits allégués d'une métaphysique tourné vers quelque monde intelligible." (Ib.) A estas razones que alega Ricoeur de carácter "defensivo", se le suma un argumento de carácter positivo que nos interesa subrayar, por

lo que transcribimos íntegramente el párrafo: "Si on ne laisse pas les oeuvres ultérieure de Heidegger couvrir la voix de l'Etre et le Temps, on se donne la chance d'apercevoir, au plan même de la phénoménologie herméneutique du temps, des tensions et des discordances qui ne sont pas nécessairement celles qui ont conduit à l'inachèvement de l'Etre et le Temps, parce qu'elles ne concernent pas le rapport global de l'analytique existencielle à l'ontologie, mais le détail, méticuleux, extraordinairement articulé, de l'analytique même de l'être-là." (Ib.).

"Ainsi, le caractère authentique de l'analyse du temps n'est-il attesté que par la capacité de cette analyse à rendre compte des modes dérivés de la temporalité: la dérivation vaut attestation" (TR, III, p.100).

Ello quiere decir que la capacidad existenciaria de lo originario le viene de la autenticidad, a su vez atestiguada por el testimonio existencial. Las consecuencias de esta contaminación de lo existenciario por lo existencial --una concepción ética de la muerte que puede ser tan válida como cualquier otra, la de Agustín, Pascal o Sartre-- son que se recae de nuevo en las aporías de la temporalidad, ya que es incommensurable el tiempo mortal, originario por auténtico, con el tiempo histórico, y el tiempo mundano o cósmico, que refiere a la intratemporalidad (TR, III, p.101). Ahora bien, puede retirarse al ser-para-la-muerte su capacidad de ser un todo a la existencia, sin que pierda radicalidad la "potencia de concentración, articulación y dispersión del tiempo" (Ib., p.101).

Transcribimos el párrafo en que Ricoeur explicita las alter-

nativas de interpretación de la temporalidad de la cura, porque ellas constituyen, como ya señaláramos, la posibilidad de liberar las estructuras de la temporalidad y la historicidad de una peculiar concepción ético-existencial de la muerte, como la del Heidegger de Ser y Tiempo: "Et si la modalit  de l'être-pour-la-mort paraît plutôt issue du choc en retour des deux autres niveaux de temporalisation-historialit  et intratemporalit  -sur le niveau le plus originel, alors le pouvoir-être constitutif du souci peut être révélé dans toute sa pur t , comme être-en-avant-de soi, comme Sichvorweg. Les autres traits qui, ensemble, composent l'anticipation résolue ne sont pas plus affaiblis, mais renforcés par le refus du privil ge donné a l'être pour la mort. Ainsi, l'attestation rendu par la voix silencieuse de la conscience morale et la culpabilité que donne a cette voix sa force existentielle s'adressent au pouvoir être dans toute sa nudité et dans toute son ampleur. De même, l'être n  un jour et quelque part et la nécessité de pouvoir mourir est tout autant révélé par l'être jeté. La déchéance n'est pas moins attestée par les promesses anciennes non tenues que par la fuite devant la perspective de la mort"(ib., p.102).

Otra dificultad que se ala Ricoeur, que est  en relación con lo que venimos sosteniendo, es cierta circularidad en la exposición de los niveles de temporalidad. De alguna manera se reiteran las dificultades agustinianas de la extensio y la intentio. El poder de concentrar el tiempo y de desplegarlo es trasladado desde el presente al advenir, pero en el corazón mismo de la intentio, el carácter extático del tiempo, que ha de dar cuenta del estado de yecto, el proyecto y la caída, revelan, en el mismo tiempo originario,

los caracteres de exterioridad de los niveles derivados: hay una especie de gradación o emanación del tiempo que hace posible el tiempo histórico y el tiempo mundano. Pasar de la prioridad del advenir en la temporación de la temporalidad originaria a la primacía del pasado en la historicidad, requiere una basculación de la estructura temporal que equilibra el proyectarse propio y el re-iterar como recreación del pasado.

9.1. Crítica de Paul Ricoeur a la derivación del tiempo histórico

Con las ideas de extensión (Erstreckung) y reiteración (Wiederholung) nos volvemos a encontrar con la aporía agustiniana de distantio e intentio, que Ricoeur traduce también a los conceptos aristotélicos de discordancia y concordancia. La idea de herencia como transmisión de sí a sí mismo no explica la transmisión por los otros. El ser-para-la-muerte no es transferible. A esto agrega Ricoeur, se une la voz de la conciencia moral, el "tono intimista" (TR, III, p.112) que la caracteriza y que no la hace compartible. La noción de Geschick es la encargada de asumir la transición. No se ve claro cómo se pasa del intransferible destino individual al destino colectivo si se rechaza la fenomenología del sujeto por una parte, y por otra se acentúa lo singular e intransferible del destino individual.

Ricoeur interpreta que Heidegger deja el problema sin resolver. Simplemente, acota Ricoeur, Heidegger traspone los rasgos del destino individual al destino colectivo, la histori-

cidad individual a la historia común (Ib.). La transcripción al ser colectivo de los caracteres de la existencia propia da lugar a consecuencias no deseables para el mismo Heidegger en cuanto a sus interpretaciones políticas. Cada una de las expresiones puestas en juego por Heidegger --Schicksal, Geschick, Geschichte, Wiederholung--, pero todas se concentran de alguna manera en la idea de re-iteración (Wiederholung). Además de recoger en sí todas esas significaciones, es particularmente importante desde la perspectiva de la relación entre Fenomenología y hermenéutica. De alguna manera es el concepto central del tiempo en Husserl, sólo que desplazado del presente al advenir. Es equivalente al instante auténtico, a la intentio agustiniana, es la concentración de los éxtasis del tiempo. Este concepto es un núcleo común a fenomenología y hermenéutica. Concentra además los momentos de creación y pasividad, pasado y futuro, el encontrarse ya en un campo de significaciones y el proyectar significaciones nuevas.

La repetición, que se introdujo para nombrar la reiteración de los análisis de la Primera Sección, adquiere una nueva significación al introducirse la historicidad. De algún modo, observa Ricoeur, estaba implícita ya en el engendrarse mutuo de los tres éxtasis a partir del futuro. Esta concentración expansiva (intentio, distentio) se desplaza, con la historicidad, al pasado: "La función cardinal del concepto de repetición es reorientar el balance que la idea de herencia transmitida ha hecho inclinar del lado del haber sido, de restituir la prioridad de la resolución anticipante en el corazón mismo de lo abolido, lo pasado, lo 'no...más'. La repetición abre así en el pasado potencialidades desapercibidas, abortadas y reprimidas. Abre el pasado en dirección al advenir." (TR, III, p.113).

Estas observaciones de Ricoeur son importantes para nosotros ya que en el concepto de repetición vemos no solamente la "repetición" de Husserl por Heidegger, sino también el núcleo fenomenológico de la hermenéutica de Gadamer, llamado a resolver las aparentes dicotomías entre recepción pasiva del pasado, conciencia afectada por la historia y transformación crítica del pasado. También es un concepto clave en la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. Los conceptos de invención como encontrar creador, de refiguración del pasado en el relato histórico y literario, la mediación entre hermenéutica y crítica de las ideologías, abrevan también en la riqueza potencial de este concepto heideggeriano. De alguna manera en él se concentra in nuce toda la problemática de la hermenéutica fenomenológica¹.

El comentario de Ricoeur asume importancia para nosotros no tanto por la luz que arroja sobre el texto de Heidegger, sino porque en las lagunas, en los "puentes rotos" dejados por Heidegger, se inscribe justamente la originalidad de la hermenéutica de Ricoeur. El trata de restablecer los nexos entre la historia individual y la colectiva, entre la ontología y la epistemología de la historia, entre el tiempo intramundano y el tiempo existencial, en fin, lleva la ontología de Heidegger a confrontarse con la epistemología de las ciencias humanas. Como dice Ricoeur, sigue el "camino largo" para llegar a la ontología, a diferencia de Heidegger que sigue el "camino corto" y nos deja con el problema de vincular sus exégesis ontológicas con la realidad de las ciencias y la experiencia común. En cierta manera, lo que dice Habermas de Gadamer, que es un "Heidegger urbanizado", se aplica quizás con mayor razón a Ricoeur².

Son varios los "puentes rotos" que Heidegger deja. Veamos los que señala Ricoeur, que tienen que ver con la derivación de la historia desde la historicidad, y correlativamente del tiempo intramundano en el que se mueve la historia mundana (*weltgeschichtlich*). La "querella" entre las ciencias del espíritu con la hermenéutica ontológica no es superflua sino ineludible, ya que el proyecto de Sein und Zeit tiene como uno de sus grandes motivos la problemática de Dilthey. Además, las motivaciones para fundar las ciencias históricas están inscriptas en la relación con Rickert³. La ambigüedad de la relación con Dilthey repite la ambigüedad con Husserl. A pesar de estar Dilthey en la motivación de la problemática de Sein und Zeit, se mueve, según Heidegger, en el concepto vulgar del tiempo y de la historia. El "nexo total de la vida" (*Lebenszusammenhang*) se desarrolla en el "recipiente del tiempo" (SZ, pars. 72 y 77). No hay una determinación ontológica clara del Geschehen, de la movilidad propia de lo histórico, ni una explicitación del nexo fundamental entre el haber sido, el advenir y el presente. Para esto era necesario a la hermenéutica ontológica traer a luz los problemas esenciales de la temporalidad: "la cuestión del 'continuo' del 'ser ahí' es el problema ontológico de su gestarse histórico. El dejar en franquía la estructura del gestarse histórico y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad, significa el adquirir una comprensión 'ontológica' de la historicidad." (SZ, p.375; ST, p.431).

El historiador que no comprende la historicidad no comprende la historia; en efecto, cuando habla de "pasado", a qué se refiere?, dónde está el carácter de pasado y, por ende, el carácter histórico de un templo griego? ¿Está en el tem-

plo mismo o ya sabemos previamente que es histórico? Ricoeur observa aquí la importancia del concepto de huella o traza, que jugará un importante papel en su hermenéutica. El carácter de histórico no está en la cosa como propiedad "ante los ojos", ni en su carácter de "útil". El utensilio puede estar fuera de uso o puede estar todavía en uso, eso no le quita su condición de histórico. ¿Cómo se explica que algo sea histórico, es decir pasado, y sin embargo presente?. Y si se entiende pasado como lo que ya no es, cómo puede influir lo no existente, pasado, sobre lo existente, presente?

En Husserl habíamos visto la discusión del concepto de huella. La huella, si se considera como sólo ante los ojos, no indica nada del pasado. Una ~~marca~~ es una marca presente. Sólo como indicador, índice, significante que refiere a un mundo precomprendido, puede la huella tener carácter de pasado. "Está claro que la inteligencia de que lo que significa 'restos, ruinas, antigüedad, utensilios antiguos' escapa a una epistemología sin apoyo en la historicidad del 'ser ahí'". (Ib.). ¿Cómo establecer el puente, se pregunta Ricoeur, entre el concepto de historicidad --para el cual el mayor o menor alejamiento en el tiempo no es relevante-- la ciencia histórica y el tiempo intramundano, si para el historiador lo histórico se da a partir de trazas y documentos existentes fácticamente y no a partir del sido propio o de la resolución que reitera el estado de arrojado? La paradoja de que algo, un resto, sea pasado y sin embargo todavía presente, la resuelve Heidegger con la diferencia entre "pasado" (vergangen) y "sido" (gewesen). Las cosas intramundanas son pasadas, no existentes, o presentes y existentes. El Dasein, en cambio, es sido y sigue siendo como sido y

advenidero. Los entes intramundanos son entonces históricos de modo derivado, son histórico-mundanos (*weltgeschichtlich*). No pertenecen a la historia por ser objetivaciones de la vida subjetiva, sino porque pertenecen a un mundo "sido ahí" (*da-gewesen*).

Ricoeur señala la dificultad de derivar la historiografía de la historicidad y el intento de Heidegger de apelar de nuevo al ser-en-el-mundo, descrito en la Primera Sección, para salvar el abismo entre el destino individual y la historicidad, por una parte, y el destino colectivo y la historia, por otra.

Expusimos los parágrafos más significativos de la Primera Sección en cuanto a la espacialidad, la mundanidad y la significatividad; de la Segunda Sección hicimos una lectura tendiente a mostrar un movimiento de "interiorización" (la relación entre la Primera y la Segunda Sección sería análoga a la distentio y la intentio agustiniana). Ahora vemos cómo Heidegger recurre a lo expuesto en la Primera Sección sobre el ser-en-el-mundo y la mundanidad para sacar al *Da-sein* de la interioridad en que parece haberse replegado, pero no resuelve la dicotomía en una nueva dimensión. Simplemente pasa de una dimensión, la espacialidad y la mundanidad, a la temporalidad y, para evitar luego el acosmismo y el intimismo y fundar la historia real, la historia colectiva y empírica, vuelve a la mundanidad.

"La única manera de justificar la prioridad ontológica de la historicidad sobre la historiografía sería, me parece, mostrar de manera convincente cómo la segunda procede de la primera. Ahora bien, tropezamos aquí con la dificultad mayor de un pensamiento sobre el tiempo que refiere todas las

formas derivadas de temporalidad a la forma originaria, la temporalidad mortal de la cura. Hay ahí un obstáculo mayor para todo pensamiento histórico. No se ve cómo la repetición de las posibilidades heredadas por cada uno de su propia derelicción en el mundo podría igualar a la amplitud del pasado histórico. La extensión de la historicidad a la co-historicidad que Heidegger llama destinación (Geschick), da ciertamente una base más amplia al haber sido. Pero el deslindo entre el haber sido y el pasado permanece, en la medida en que son los restos visibles los que, de hecho, abren la vía a la investigación sobre el pasado. Todo queda por hacer para integrar este pasado indicado por la traza al haber sido de una comunidad de destino. Heidegger no atenúa la dificultad sino dando a la idea de "proveniencia" de las formas derivadas el valor, no de una pérdida progresiva de sentido, sino de un aumento de sentido. Este enriquecimiento, se verá, se debe a los préstamos que toma el análisis de la temporalidad -sin embargo marcado hasta el exceso por su referencia al rasgo más íntimo de la existencia, a la mortalidad propia- a los análisis de la primera sección de Ser y Tiempo, donde el acento estaba puesto en el polo mundo del ser-en-el-mundo. Este "retour en force" de la mundanidad, no es la menor de las sorpresas reservadas para la analítica de la temporalidad" (TR, III, p.118).

9.2. Nexo entre historicidad e historiografía

La historia responde a las aporías del tiempo elaborando un tercer tiempo: el histórico, mediador entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico. Esto se evidencia en la creación de conectores entre ambos tiempos: calendarios, documentos, archivos, sucesión de generaciones. Para la historia esto no es un problema. Sólo planteando la cuestión de las aporías del tiempo aparece el carácter poético de la historia, como respuesta a las dificultades de la especulación.

El relato de ficción por su parte elabora las aporías del tiempo mediante variaciones imaginarias. El problema clásico de la referencia del relato histórico y de ficción a la realidad, se transforma en cuanto el tercer tiempo es una invención, en el doble sentido de encuentro y creación.

El historiador trata de reconstruir un pasado "real" como si estuviese ligado por una deuda con los muertos. Ricoeur da el nombre de representancia o lugartenencia a la relación entre las construcciones de la historia y su "vis a vis". A esta altura de la investigación, Ricoeur deja de hablar de referencia para adoptar el término refiguración cruzada del tiempo. El problema de la referencia se transforma en el de la transfiguración de la experiencia del tiempo: esta se centra en una teoría general de los efectos. La historia emplea los procedimientos de ficcionalización tomados del imaginario narrativo. La literatura a su vez no produce sus efectos de detección y transformación del obrar sino asumiendo simétricamente los recursos de historialización que ofrecen las tentativas de reconstrucción

del pasado efectivo. El entrecruzamiento resulta en una concretización única del tiempo en tiempo contado, tiempo humano, en transformación de la acción. Re-figuración, desde el presente efectivo, de posibilidades ínsitas en este presente, pero explicitadas por el texto histórico o literario. La historia se ocupa de las posibilidades realizadas; la literatura de posibles que no se realizaron: se pertenecen la una a la otra. Los restos intramundanos son vestigios, trazas que remiten al mundo sido: en ese mundo sido hay un horizonte de posibilidades que el relato literario elabora imaginariamente.

La historia revela su capacidad creadora de refigurar el tiempo por la invención de calendarios, la sucesión de generaciones, documentos, trazas; son instrumentos de pensamiento, conectan el tiempo fenomenológico al tiempo cósmico, y son así la réplica poética de la historia a las aporías del tiempo. El calendario es una proyección del tiempo mítico; escancia los distintos ritmos temporales: cósmico, humano, biológico. El rito, a su vez, liga el tiempo cósmico al humano: actualiza los ritmos cósmicos en la actividad cotidiana.

La raíz común de esta correspondencia es el tiempo mítico, anterior al cósmico y al humano. A partir de él se separan ambos. Lo que se refleja en el calendario como correspondencia entre tiempo humano y cósmico es la sombra de ese tiempo mítico que envuelve por igual el cosmos, la sociedad, el estado y la vida individual. El tiempo mítico está en el origen de la diferenciación: escancia las regiones y las tareas. No es la confusión sino el principio del orden, de la dife-

renciación.

El tiempo de los calendarios, el presente común a una generación, que se prolonga a través de un pasado común y un futuro común, median mi tiempo personal con el tiempo de los otros. Volvemos a tocar aquí el problema de la alteridad que ya veíamos en Husserl. A.Schutz continuó las investigaciones de Husserl, señalando las mediaciones simbólicas y las idealizaciones --que había determinado también M.Weber-- que permiten pasar de la relación interpersonal a los tipos empíricos y tipos ideales, por los que aquella participa en la sociedad y en la historia. Habíamos visto cómo en Meditaciones Cartesianas la constitución de otro ego no se efectuaba a partir de un ego existente en soledad, sino que se explicitaba en el análisis intencional los lazos que me ligan al otro. Pero en Husserl no se prosiguen los pasos y las mediaciones que llevan hasta la constitución de los grupos sociales y las entidades mayores hasta la humanidad que comparte un tiempo y un espacio contemporáneo.

El tiempo de mis contemporáneos es mi tiempo. Ya Husserl había visto que la relación con el otro implica una intersección de mi horizonte temporal con el suyo. También vimos que Derrida acentúa la alteridad como Wiedererinnerung, ya en la protención, en cuanto ésta es y no es originaria. La contemporaneidad, un presente compartido, se prolonga naturalmente en un horizonte de pasado y futuro, que compartimos desde un mismo presente. El horizonte de pasado y de futuro es mío, en la medida en que prolonga el presente compartido y vivido por mí. El presente vivido se prolonga en el pasado contado de boca en boca por los padres y los abuelos, y el pasado que no he vivido se superpone, sin

embargo con mi presente. El presente vivido es la protención de ese presente pasado de que me hablan mis antecesores.

Habíamos anticipado ya en el tratamiento del tiempo en Husserl esta superposición entre las protenciones de un presente pasado y las retenciones de un presente presente. Es decir, referimos la hermenéutica de Heidegger a la fenomenología de Husserl, así como presuponíamos la hermenéutica en la fenomenología de Husserl. Hemos visto en el análisis de las lecciones sobre el tiempo, confirmada la hipótesis de trabajo que Ricoeur aplica a la lectura de Investigaciones Lógicas y Meditaciones Cartesianas. Vimos cómo la hermenéutica de Heidegger comparte los presupuestos de la fenomenología del tiempo y paradójicamente para salir de la especie de solipsismo en que cae la existencia auténtica, debe recurrir, con Ricoeur, a la fenomenología para encontrar las mediaciones entre el tiempo cósmico --"tiempo vulgar -- y el tiempo personal, en un tiempo histórico que sí puede mostrarse su constitución fenomenológica.

Los conectores "religan las perspectivas sobre el tiempo, que el pensamiento especulativo disocia bajo el aguijón de la fenomenología, principalmente la heideggeriana." (TR, III, p.171). La historia cuantificada depende también de una comunidad que conserva su memoria histórica, si no no tendrían interés los datos. El documento es una traza, refigura para una institución, una comunidad, el tiempo pasado en el tiempo presente, sirve de nexo entre nuestros proyectos y un horizonte de pasado que antecede a este proyecto: buscamos nuestros antecesores, nos constituimos como sus herederos. El útil intramundano adquiere el carácter de histórico al ser inventado como refiguración del pasado: inventado porque

esté ahí como huella, marca, dejada por la exterioridad, la causalidad cósmica, pero re-significado por nosotros como representancia de un pasado del cual nuestro proyecto se constituye como heredero; la huella, el documento, es "inventado": es decir, descubierto y creado a la vez. Las cosas intramundanas, como los bancos de datos, no significarían nada sin el proyecto humano que les dé vida, al tomar una decisión que se constituye en heredera de un proyecto pasado, que conforma ese pasado como invención: éste es el sentido de la reiteración en Heidegger..

Yo me constituyo, por mi decisión personal, en partícipe de un proyecto común, asumo el destino de mi generación, elijo mi pasado, mis héroes, al constituir ciertos vestigios, restos, entes intramundanos, como huellas, signos, significantes, representancias de la prolongación de mi proyecto personal en un proyecto colectivo que viene del pasado y va al futuro, o mejor que va del futuro al pasado, ya que la resolución es a la vez elección y asunción de lo ya sido.

Con esto religamos el puente roto por Heidegger: la historicidad y la historia, el tiempo auténtico de la decisión y el tiempo histórico. La historicidad no es mero pasado, sino sido-advenir-presentante: el Dasein es histórico como ser-en-el-mundo. La base de la refiguración está en nuestros proyectos, pero éstos nos vienen también del pasado: re-figuramos los proyectos en los que ya estamos lanzados, pero en parte los recreamos, hasta los cuestionamos. Los proyectos que heredamos son pasado sedimentado, pero contienen también la posibilidad de cuestionarse a sí mismos: la tradición incluye en sí su autocrítica. La refiguración es la expresión en el relato de la re-iteración. Esta es apropiación crea-

dora del pasado.

La huella, como el síntoma es un efecto y un signo: pertenecen a una región intermedia entre el para sí y el en sí: no es pura intencionalidad, ni pura cosa. Reconstruimos proyectos pasados a través de las huellas significantes de esos proyectos, en la medida en que confluyen con los nuestros. De igual modo, leer un texto literario es asumir el mundo proyectado por él, en cuanto amplía el mío efectivo; esa confluencia, esa prolongación de mi mundo efectivo en el mundo proyectado por las trazas o por el texto, implica una comunidad previa entre ambos: un ser-en-el-mundo y en el lenguaje (*Sprachlichkeit*), una traductibilidad o posibilidad de fusión de los horizontes, un logos como experiencia articulable del mundo. Yo constituyo ese mundo pasado, tanto como él me constituye: superposición de protenciones y retenciones, movimiento de ida y vuelta, éxtasis del tiempo. El ser-con-otro abarca a un otro pasado, los mundos pasados son distintos grados de alejamiento de mi horizonte, diferencias en una continuidad, en un mismo ser. No hay diferencia sin continuidad, la lejanía es un modo de la cercanía y, recíprocamente, la idea de horizonte excluye tanto un presente puntual como una alteridad absoluta, tanto a la metafísica como al estructuralismo o a la epistemología positivista.

La traza es un efecto, y a la vez es significante; como efecto-cosa se inscribe en una cadena causal cósmica, en un tiempo calendario. Como significante, alude a alguien que pasó. Esta doble inscripción resuelve la aporía entre el tiempo de la cura y el tiempo vulgar. Los dos sistemas de relaciones se entrecruzan: por una parte, seguir una huella

es razonar a través de una cadena causal; por otra parte, es "aislar entre todas las cadenas causales posibles, aquellas que vehiculan la significancia propia de la relación del vestigio al pasaje" (TR, III, P.177). A la doble inscripción corresponde una doble temporalidad: "El lazo entre traza y datación nos permite retomar el problema no resuelto entre el tiempo fundamento de la cura, es decir, la temporalidad avocada hacia el futuro y la muerte, y el tiempo "Vulgar" concebido como sucesión de instantes cualesquiera" (Ib.)

Así, para Ricoeur, la traza opera el nexo que la fenomenología "busca en vano comprender e interpretar a partir de la sola temporalidad de la cura" (Ib.)

El ente intramundano es sólo pasado, está desvinculado del mundo y del ser-en-el-mundo: es solamente como útil perteneciente a un mundo, es decir como significante, que es sido-presente-advenidero. En la historicidad se anticipa la intratemporalidad, al útil le es otorgado el carácter de histórico, desde el ser-en-el-mundo.

El fenómeno de la traza-documento, de los restos, etc., se traslada del seno de la historicidad a la intratemporalidad. Vimos ya que la historicidad enriquecía la temporalidad originaria con las determinaciones de reiteración, de herencia, extensión, destino. Ahora vemos que la historicidad se enriquece con las nuevas determinaciones aportadas por la intratemporalidad.

El ser fechable, extendido, público, son esenciales para el desciframiento. Ricoeur observa que Heidegger desearía adscribir a este estado de la intratemporalidad el descifra-

miento de las trazas; pero tiene que suponerse también el tiempo vulgar. Para Ricoeur, el calendario es necesario para el desciframiento. El tiempo de la traza es homogéneo al tiempo calendario. Heidegger lo reconoce en parte cuando dice que los restos, los documentos, etc., son materiales para la revelación del Dasein sido. Pero no dice nada acerca del estatuto de estos materiales, salvo que sólo el carácter de historial mundial le permite ejercer una función historiográfica. No se puede avanzar en el análisis de la traza, prosigue Ricoeur, si no se muestra cómo las operaciones propias de la historiografía contribuyen a constituir la historicidad. Ello es posible si el remontarse desde la traza presupone el tiempo histórico, mediador entre tiempo cósmico y fenomenológico. No es ni el tiempo fenomenológico, ni la ampliación de éste a las dimensiones comunitarias, sino un tiempo híbrido, surgido de la confluencia de dos perspectivas sobre el tiempo: la perspectiva fenomenológica y la del tiempo vulgar, en la terminología heideggeriana. Pero si se da un derecho igual al tiempo del cuidado y al tiempo cósmico, es necesario no ver en este último un "nivolumiento" de las formas menos auténticas de la temporalidad. Así, la tesis de Ricoeur es que la historicidad misma no se constituye sino con la colaboración del desciframiento de los vestigios del pasado, y esto presupone el tiempo calendario, el tiempo cósmico.

Para Heidegger la historia --intramundana, pública-- está en la frontera del tiempo intramundano y del tiempo vulgar. Por lo tanto, está en la dimensión de la inautenticidad. Hay un "intercambio negociado" y una "colisión reglada" entre ambos modos de la temporalidad. La brevedad de la vida se mide en relación a la permanencia de los astros.

El calendario une el rendez-vous de nuestras actividades sociales al tiempo de los astros; equilibra una fascinación por nuestra mortalidad con una fascinación por un tiempo que nos ignora.

La traza ilustra la contaminación de un tiempo por el otro, revela el recubrimiento del tiempo intramundano y el vivido (el término "faktisch" se emplea en el sentido "ante los ojos", contaminado del sentido existencial). En primer lugar, la traza es un contar con el tiempo: cómo podríamos descifrarla sino suponiendo el flujo del tiempo desde el pasaje hasta este momento en que nos damos trazas? El desciframiento de trazas, la selección de la serie causal que va desde ahora al pasaje supone el tiempo del mundo. Contamos con el tiempo transcurrido entre el pasaje y el desciframiento; ponemos en juego el "luego", el "entonces" y el "entre", la databilidad, estos son presupuestos por el historiógrafo (detective). Pero no sólo eso, sino que "remontan la corriente reloj en mano y calendario en el bolsillo" (Ib.) . Seguir la traza es contar, en el espacio, con el tiempo extendido (Erstreckung); pero ello no es posible sino contando el tiempo transcurrido.

Es en el tiempo sucesivo donde hay que descifrar la traza, por más que ésta no se halle sometida a la sucesión. Finalmente, la traza es visible para todos, aunque sea descifrada por unos pocos: está en el tiempo público. La investigación, la búsqueda no son sino expresiones de nuestra preocupación, que se mueven en el tiempo público.

Por último, el seguimiento de la traza exige dejarse conducir a lo otro, al desasimiento en cuyo polo es el otro, lo

otro. Se da entonces el trayecto inverso: la traza se apoya en el tiempo sucesivo, en la serie causal, pero su significancia no se agota en el tiempo sucesivo: "Como se dijo más arriba, esta significancia consiste en el envío mismo del vestigio al pasaje, envío que requiere la síntesis entre la marca [empreinte] dejada aquí y ahora y el acontecimiento pasado." (Ib.) Aquí se asocia el carácter testamentario de la traza (lo habíamos visto en Derrida), las ideas de herencia, deuda y culpa. El pensamiento de Ricoeur converge así con el de Levinas, al que se asocia también la herencia de su maestro Marcel: lo inobjetivable que me obliga incondicionalmente. La relación con el pasado es ética, implica una deuda insalvable.

10. Copertenencia de fenomenología y hermenéutica

10.1. Hacia una conciencia hermenéutica

Habíamos destacado los presupuestos metafísicos de la concepción husserliana del lenguaje, y a la vez, su otra vertiente, la apertura hermenéutica, en las Investigaciones Lógicas, las Meditaciones Cartesianas y las Lecciones sobre el tiempo. En la dirección inversa hemos seguido el hilo conductor de la destrucción heideggeriana de la metafísica y su apertura hermenéutica en la exégesis del ser-en-el-mundo. A la vez, hemos mostrado, siguiendo a Ricoeur, cómo la destrucción heideggeriana de la metafísica no puede liberarse de las dificultades de la fenomenología del tiempo, dificultades que implican presupuestos metafísicos.

Con la crítica de Ricoeur destacamos el intento de éste de restablecer el nexo entre ontología y ciencias humanas, entre historicidad e historia, entre hermenéutica ontológica y hermenéutica metódica. Nos queda por ver cómo en este proyecto de Ricoeur siguen vigentes el núcleo básico de la fenomenología hermenéutica del tiempo y del lenguaje, ya abierto por Husserl. Con ello daremos término a nuestra tarea de extender la tesis de Ricoeur sobre la copertenencia de fenomenología y hermenéutica a su propio proyecto de hermenéutica metódica.

Habíamos dejado nuestra exposición de Ricoeur en el punto de la constitución de un tiempo histórico como un tercer tiempo

entre el tiempo originario y el tiempo vulgar.

Las nociones de calendario, la sucesión de las generaciones y la traza, son invenciones que conectan ambas dimensiones del tiempo (apuntábamos además al señalamiento de Ricoeur hacia una dimensión convergente o punto origen de estas dimensiones en el tiempo mítico). La traza refigura miméticamente el pasado, está en el lugar de lo ausente, de los muertos, trata de saldar una deuda con ellos. La traza es "representancia" y la "aplicación". La lectura de relatos literarios cumple la función de la aplicación en historia.

A partir de aquí modifica Ricoeur el concepto de referencia: la representancia --traza o lectura-- se "refiere" a un ausente que por principio no puede ser presente. Frente a este problema de la referencia (postulado gnoseológico) a una realidad del pasado (postulado ontológico), distingue Ricoeur tres posturas, que asocia al predominio de uno u otro de los tres "grandes géneros" (los dos primeros de la metafísica platónica, y el tercero de la retórica aristotélica). Dichas posturas proponen, por una parte, la mismidad de la configuración, de la reconstrucción, con el pasado "real" (por ejemplo, Collingwood); por otra, una diferencia insalvable (filósofos de la diferencia, como Derrida) y, por otra, una relación de analogía, de representación icónica del pasado por medio de los géneros narrativos, asociados a su vez con los tropos (tragedia, comedia, epopeya, por una parte, metáfora y metonimia por otra). El género narrativo no se limita a configurar un contenido independiente de él, sino que "hace ver", abre una perspectiva, "inventa" el contenido histórico. Los géneros narrativos en el relato histórico configuran el

el contenido histórico mismo (capítulo 3). Esto lleva al problema del entrecruzamiento de la "referencia" (ahora "refiguración") en el relato histórico y en el relato de ficción (capítulos 4 y 5). El entrecruzamiento de ambos relatos transforma nuestra experiencia del mundo, forma una conciencia histórica que interpreta a la condición histórica; ésta, a la vez, sedimenta en la memoria histórica. La totalización en marcha de la conciencia histórica nos lleva a Hegel (capítulo 6). El fracaso de Hegel en el mundo contemporáneo, la crisis del mundo hegeliano y del mundo metafísico, plantea dos alternativas: una hermenéutica de la conciencia histórica finita, en la que la continuidad de la memoria se mantiene sin pretensiones de absoluto sino como radical finitud, o el rechazo de la continuidad del sentido, porque se lo identifica con la pretensión de una conciencia constituyente absoluta (en la primera alternativa se ubican Heidegger, Gadamer, Ricoeur, en la segunda Foucault, por ejemplo).

Estas son en síntesis las tesis del último capítulo de este volumen de Ricoeur, que expresan su proyecto de "filosofar después de Heidegger y de Gadamer, sin olvidar a Husserl".

Deshechada la mediación total hegeliana, no está excluida, sin embargo, una mediación abierta: "Queda otra vía, la de la mediación abierta, inacabada, imperfecta, es decir una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado, la vivencia del presente, sin Aufhebung en una totalidad donde la razón de la historia y su efectivi

dad coincidieran" (TR, III, p.300).

Renunciamos a la idea de un pasado "tal como fue": esto es lo que hacía fracasar las tentativas de conocerlo. Pero la perspectiva es distinta si el pasado no puede aislarse del futuro y del presente. Ricoeur, que sigue aquí a Koselleck¹, proyecta la esencia fenomenológica del tiempo, que vimos en Husserl y en Heidegger, al plano de la historia colectiva. Era necesario acercar a Heidegger a la historia concreta, retomar lo esencial de los análisis fenomenológicos sobre el tiempo, para retomar el proyecto de la historia, la historia haciéndose, en busca de una unidad múltiple en que la recepción del pasado remite a un "hacer la historia".. El presente, que aparecía en Heidegger desplazado de la posición que le atribuían Agustín y Husserl, se revelará como presente histórico y lugar de la iniciativa. No se reduce así a la presencia en sentido metafísico.

Ricoeur recurre al estudio de Koselleck sobre la semántica de los tiempos históricos para desbloquear el pasado de su aislamiento. Pasado y futuro remiten uno a otro. Koselleck categoriza estas remisiones semánticas como "espacio de experiencia" y "horizonte de expectativa". No se trata de un pasado terminado que persiste en el presente, como un bloque, sino del "pasado presente, el pasado que es presente como pasado, es decir como horizonte, espacio que prolonga el presente, como espacio de experiencia cumplida, como espacio "recorrido" o "atravesado" (en el sentido del término *Er-fahrung*). El presente está al término de un espacio de experiencia que lo amplía como horizonte de habitualidades.

Esta semántica conceptual es indicadora de los cambios de significación de los conceptos, pero a la vez influye en ese proceso. Se trata de utilizar estos aportes para la hermenéutica del tiempo histórico que lleva a cabo Ricoeur. El tiempo histórico, como veíamos, es constituido en la fractura: el tiempo originario y el tiempo cósmico, fractura no soldada por Heidegger, que recaía en la dicotomía de tiempo fenomenológico y tiempo cósmico. Ricoeur había señalado al tiempo histórico como un tiempo híbrido, el tiempo de la traza, que interconecta el tiempo mundano y el tiempo vivido. El término Erfahrung indica múltiples direcciones para ser recorridas, ya se trate de habitus, experiencias transmitidas por las instituciones o por las generaciones anteriores; escapa así al mero tiempo cronológico. Por su parte, "espacio" alude a las múltiples direcciones y a la estructura foliada que ciude el tiempo cronológico.

El "horizonte de expectativa" incluye esperanza, temor, espera, etc., y se inscribe en el presente: es el futuro hecho presente. Hace alusión, no a la concentración, sino al estallido (*éclatement*). Más que espacio es horizonte con su halo de indeterminación, de posibilidades abiertas. El espacio de experiencia no es suficiente para abrir por sí solo el horizonte de expectativa, pero tampoco hay "divinas sorpresas". Estas llevan su carga de experiencia. Volvemos a encontrar la relación dialéctica implicada en "inventar": encontrar y crear nuevas perspectivas. Se oponen polarmente y se condicionan. Koselleck analiza el cambio de significaciones operadas en la segunda mitad del siglo XVIII. Las significaciones nue-

vas que ad...oren términos viejos " servirán para identificar en profundidad la articulación de la nueva experiencia histórica, marcada por una relación nueva entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa" (TR, III, p.302).

La palabra Geschichte está en el centro de esos cambios. Se empieza a entender por "historia" tanto el proceso como el relato. La doble significación de la palabra presupone una unidad profunda. La historia es entendida como novela (Kant: historia desde el punto de vista cosmopolita), como relato, como historia universal única de la humanidad. Se constituye un tiempo histórico universal único. Más que un poder que dé coherencia a los hechos se trata de un poder que rige los hechos y los encamina hacia una meta. Junto al singular colectivo Geschichte, surgen otros: progreso, Revolución, y su opuesto: Reacción, Libertad, Justicia. La Revolución Francesa revela ese proceso previo, y lo acelera, no lo instaaura. Surge una historia única y un relato único. Koselleck investiga las variaciones dentro de esa unidad de sentido, variaciones entre el significado dado al futuro, al pasado y a su relación mutua. Destaca tres tópicos en esa relación: la significación de lo nuevo, la aceleración de la marcha hacia lo mejor, y la creencia de que el hombre hace la historia.

1º) La expresión neue Zeit (o neueste Zeit) empieza a designar no una época respecto de las otras, sino la cualidad del tiempo mismo, un modo de ser del tiempo, de su relación al futuro. La unicidad e irreversibilidad de cada época se ins-

cribe en la perspectiva del progreso.

2º) La aceleración se refiere al tiempo mismo; éste se mueve más rápidamente hacia una meta que implica un mejoramiento.

3º) El hombre hace la historia en la medida en que avanza hacia ese mejoramiento (Kant: "la paz perpetua").

Ahora bien, esos cambios en la relación de espacio de experiencia y horizonte de expectativa no expresan verdades ahistóricas o metahistóricas. Lo invariante o metahistórico son las categorías, espacio de experiencia y horizonte de expectativa; las relaciones internas entre estas son lo variable históricamente. De hecho, las nuevas creencias han mostrado ser erróneas;

1º) Respecto de la significación "tiempo nuevo", ésta depende de la elección del origen, con referencia al cual el tiempo se considera "nuevo" (así para Husserl el origen es Galileo y no, por ejemplo, la Revolución Francesa).

2º) Respecto de la "aceleración" del tiempo: ésta presupone la instauración de una meta y un progreso hacia ella, pero, observa Ricoeur, los desastres que han sobrevenido en el siglo XX hacen difícil creer en una marcha hacia lo mejor.

3º) Respecto del "hacer" la historia, Ricoeur recuerda a Marx: el hombre "hace" la historia pero en circunstancias no creadas por él. De aquí los efectos no queridos y aún perversos de la acción. Somos "afectados" por la historia, a la vez que la hacemos.

El Iluminismo es, entonces, una variación interna dentro de las categorías metahistóricas de espacio de experiencia y horizonte de expectativa. Desde nuestra perspectiva es equivalente a las escatologías que lo precedieron y a las utopías o acronías que le sucedieron. Estas viven desde un pasado abolido, olvidado, hacia un horizonte de expectativa sin determinaciones o fases temporales realizables. En esta coyuntura no inserta la hermenéutica de la conciencia histórica y las implicaciones éticas y políticas que le adscribe Ricoeur: "Contra el adagio que quiere que el porvenir sea en todos los respectos abierto y contingente, y el pasado unívocamente cerrado y necesario, es necesario hacer nuestras expectativas más determinadas y nuestra experiencia más indeterminada. Hay aquí las dos caras de una misma tarea: sólo expectativas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como tradición viviente" (TR, III, p. 313).

10.1.1. El descentramiento del sujeto: memoria histórica y ruptura.

La continuidad del pasado en el presente se opone al pensamiento de la discontinuidad y la ruptura. Por una parte, la recepción de la historia en el presente requiere una memoria común, por otra, las nuevas técnicas documentarias hablan en favor de la discontinuidad y la ruptura. La antinomia es expuesta en su mayor agudeza por Foucault, quien opta por la ruptura y la discontinuidad. Veamos brevemente el juicio de

Ricoeur sobre la arqueología del saber. Esta no coincide con la historia de las ideas y adjudica a la idea de continuidad la pretensión de un sujeto constituyente del sentido. En la historia de las ideas se encuentra continuidad en dimensiones parciales de la cultura, pero no en el todo. De todos modos las sociedades no dejan de existir en la continuidad. Ricoeur destaca el concepto de "regla de transformación": "es un dispositivo discursivo caracterizado no solamente por su coherencia estructural, sino por potencialidades no explotadas que un nuevo acontecimiento de pensamiento debe traer a la luz al precio de la reorganización de todo el dispositivo" (TR, III, p.317). Así entendida, puede asimilarse a la estructura de sedimentación e innovación. Ricoeur destaca la limitación de la tesis de Foucault. Esta es aceptable en la medida en que se opone al modelo de historia de las ideas, de dominios especiales cortados por el historiador del contexto de la historia general, de las unidades concretas que persisten históricamente. Frente a esas entidades concretas que persisten por la continuidad de la memoria, la arqueología del saber carece de argumentos. Esa limitación revela su opción metodológica. Esta es confirmada a su vez por los campos discursivos a los que da prioridad. Estos campos de ideas no son precisamente los que influyen en la permanencia y la marcha de las entidades generales: la arqueología selecciona entidades anónimas donde se inscriben acontecimientos que rompen la continuidad. Es al nivel de esas estructuras anónimas donde se descubren acontecimientos que rompen la estructura. "ya se trate de la clínica, de la locura, de las taxonomías en historia natural, en economía, en gramática o lingüística, son los discursos más próximos al anonimato los que expresan

mejor la consistencia sincrónica de las epistemes dominantes y sus rupturas diacrónicas. Es por ello por lo que las categorías dominantes de la arqueología del saber... no son llevadas a un nivel de enunciación que ponga en escena a enunciadores singulares responsables de su decir; es por ello que, especialmente la noción de 'archivo' puede parecer, más que ninguna otra, diametralmente opuesta a la de tradicionalidad... Una hermenéutica más atenta a la recuperación de las ideas se limitaría aquí a recordar que la arqueología del saber no puede liberarse enteramente del contexto general donde la continuidad temporal encuentra su derecho." (TR, III, p. 316).

Volvemos a encontrar la doble vertiente de la crítica a la metafísica del sujeto: la vertiente estructural y la hermenéutica. Las observaciones de Ricoeur a Foucault son aplicables a Derrida. En la crítica de Derrida a Husserl, aquel considera la identidad del sentido, y por ende la continuidad de la historia, correlativas de un sujeto epistemológico y metafísico que elude la contingencia, la exterioridad, la ruptura, la muerte, en la idealización.

Lo importante para nosotros es que no hay una única alternativa frente a la destrucción de las ilusiones y la violencia del sujeto epistemológico-metafísico. Ello surge de las observaciones de Ricoeur al segundo término de la tesis de Foucault: " En lo que concierne a la otra rama de la antinomia, nada obliga a ligar la suerte del punto de vista continuista de la memoria a las pretensiones de una conciencia

constituyente. En rigor el argumento no vale sino para los pensamientos de la MISMA cuyo proceso hemos llevado a cabo antes.² Me parece perfectamente admisible invocar una 'cronología continua de la razón', es decir 'el modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y se recuerda' sin eludir el descentramiento del sujeto pensante operado por Marx, Freud y Nietzsche... Nada obliga a que la historia devenga para la soberanía de la conciencia un abrigo privilegiado, 'un expediente ideológico destinado a restituir al hombre todo lo que de hace un siglo no ha cesado de escaparle'.. Al contrario, la noción de una memoria históricamente avocada al trabajo de la historia me parece requerir el mismo descentramiento que el que invoca Foucault. Más aún si 'el tema de la historia viviente continúa abierto', y es el único que me parece capaz de sostener una acción política vigorosa integrada a la memorización de las potencialidades sofocadas o reprimidas en el pasado." (TRIII, p. 318).

10.1.2. Tradicionalidad, tradiciones, tradición.

Hablar de tradición conlleva la acentuación de la receptividad y la pasividad frente al pasado con las connotaciones políticas "reaccionarias" correspondientes. A evitar esas connotaciones y la polémica que han suscitado a partir de Gadamer se orienta la distinción terminológica conceptual intentada por Ricoeur. La noción de conciencia afectada por el pasado se identifica con la primera distinción: la tradi-

cionalidad como determinación interna del espacio de experiencia. Esta categoría expresa la dialéctica entre ser afectado y recepción. El pasado está vivo y en continuo movimiento en el interior del espacio de experiencia, en la dialéctica entre cercanía y lejanía; en la movilidad de ese espacio se genera el sentido. Hay una historia e los efectos, una reafectación continua, una reinterpretación, con lo cual la cercanía o la lejanía cronológicas no son lo determinante, sino la significancia generada en el espacio de experiencia. Pero la significancia que se genera en la movilidad del espacio de experiencia implica al existente individual en la historia colectiva. De manera especial en la hermenéutica de los textos el individuo es, en todo caso, un lector o un intérprete "competente", que representa el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas de la sociedad a la que pertenece: "Antes que un depósito inerte, la tradición es una operación que no se comprende más que dialécticamente en el intercambio entre el pasado interpretado y el presente interpretante" (TR, III, p.320).

La tradicionalidad designa la "distancia temporal" (Gadamer: Abstand. WM, pp.272-283; TR, III, p.320). La dialéctica entre lejanía y cercanía, la fusión de horizontes, se refleja de modo más concreto en la hermenéutica de los textos.

El segundo concepto es el de tradiciones: se refiere a los contenidos transmitidos. La transmisión se realiza por el lenguaje, prioritariamente por los textos que interpretan y reinterpretan a través del proceso que Gadamer califica

como la historicidad de la comprensión.

La estructura formal de la tradición se concretiza en la recepción de las tradiciones, los contenidos transmitidos, interpretados y reinterpretados por medio de los textos. La historicidad de la comprensión está dada por la recepción que Ricoeur ejemplifica con la teoría de la lectura de Jauss. La experiencia del mundo, los mundos de vida pasados se transmiten por medio de los textos. La experiencia es mediatizada en un primer nivel mediante los símbolos, las pautas de conducta, las reglas y las costumbres (TR, I, p.87 y sigs.; TR, III, p.321). La referencia del relato a ese nivel es llamada por Ricoeur Mímesis I; la mimesis narrativa muestra un segundo nivel: la configuración como texto, la trama, el mythos: la experiencia es refigurada en el texto y como texto (TR, I, p.101 y sigs). El tercer nivel de la mimesis está en el trabajo de lectura, donde confluyen las sugerencias o "instrucciones" del texto y la construcción o "ejecución" del lector o espectador. (Ib., p.109 y sigs.). "Esta identificación parcial entre la conciencia expuesta a la eficacia de la historia y la recepción de los textos del pasado transmitidos hasta nosotros ha permitido a Gadamer pasar del tema heideggeriano de la comprensión de la historicidad... al problema inverso de la historicidad de la comprensión misma. A este respecto la lectura de la que hicimos la teoría... es la recepción que responde y corresponde al ser-afectado-por el pasado en su dimensión lingüística [langagère] y textual." (TR, III, p.321). La confrontación del horizonte del lector con el mundo del texto, la extrañeza de éste, la revelación de la distancia y a la vez de la "lingüisticidad" (Sprachlichkeit)

que incluye a ambos, concretiza la dialéctica de la tradicionalidad en la cadena histórica de las interpretaciones.

Por último, el tercer sentido, el de tradición, introduce la polémica entre hermenéutica y crítica de las ideologías. La tradición es el conjunto de contenidos que determinan nuestras creencias básicas, nuestros pre-juicios, que condicionan nuestro horizonte y por tanto poseen el peso de la autoridad. Las tradiciones transmitidas en los textos dan lugar al diálogo, a la lógica de pregunta y respuesta (Collingwood, Gadamer). En esa lógica y en ese diálogo se presupone un fondo de consenso, sobre la base del cual es posible el disenso. El consenso constituye el piso de toda crítica, distanciamiento y disenso. El pacto consensual tiene carácter metahistórico. Esto hace que se atribuya a Gadamer una ontología del logos (Habermas), un diálogo anterior a la historia real o la comunicación. (No es quizás ese consenso o acuerdo de base el heredero del sujeto trascendental kantiano, del espíritu absoluto de Hegel, de la intersubjetividad de Heidegger y del ser de Heidegger?). El horizonte de comprensión que se proyecta previamente sobre todo texto del pasado es un horizonte de co-comprensión. Sólo la confrontación del horizonte de precomprensión con lo que en el texto resiste hace posible la comprensión "objetiva".

La autoridad de la tradición en cuanto constituye un horizonte de comprensión previo a la crítica no significa, sin embargo, un rechazo de ésta, sino, en el caso de Gadamer, del metodologismo en cuanto éste juzga el pasado colocándose por encima y fuera de la eficacia de la historia, en una posición

indemne e incontaminada, que el último término reitera las pretensiones del sujeto absoluto. El lugar de la crítica está posibilitado en los conflictos y rupturas entre las distintas tradiciones vividas en las sociedades pluralistas (Ib. p.324). Es el momento hermenéutico de la distanciación (habíamos visto la equivalencia que señala Ricoeur entre act. natural y epojé, por una parte, y pertenencia y distanciación por otra). Vimos también la dialéctica entre pertenencia y distanciación en la oposición husserliana de protención y recuerdo secundario³; la vimos, también, reiterada en la oposición heideggeriana de pasado y sido (*vergangen* y *gewesen*)⁴. Señalamos también el núcleo hermenéutico de la re-iteración en el concepto de Ricoeur de "invención" y "refiguración"⁵, como creación y encuentro, mimesis creadora. Ese núcleo de la Wiederholung es común a fenomenología y hermenéutica y marca su copertenencia.

El problema que enfrenta a la crítica a las ideologías con la conciencia hermenéutica es el de la legitimidad: la hermenéutica de la tradición convierte una necesidad empírica en derecho, la tradición se legitima a sí misma como tribuna última no sometida a juicio, y sin embargo como "pre-juicio" pertenece al orden del juicio (Ib., p.326).

A la creencia en el consenso, en la traductibilidad de la experiencia, la crítica de las ideologías opone el horizonte de dominio y de trabajo que subtiende al lenguaje. La creencia en el diálogo debe someterse a la crítica y a la desconfianza. Una filosofía generalizada, a lo que parece reducirse la hermenéutica, olvida las condiciones sociales del uso

del lenguaje, las distorsiones que hacen de la pretensión a la verdad una ideología.; en todo caso, se requeriría una "hermenéutica" --si todavía podría llamarse así-- de praxis individual y social. Esto plantea el problema de un lenguaje des-ideologizado.

La crítica que se orienta hacia un futuro de comunicación sin límites cae en el vacío si no reencuentra en el pasado efectivo las posibilidades no desarrolladas que abren el futuro posible. La conjunción de las dos dimensiones del espacio de experiencia y el horizonte de expectativas da de sí el presente como iniciativa. Un presente de la acción, que se iguale a la resolución y lo haga converger con el presentar, un presente de la iniciativa que no se obnubila en la praxis instrumental, en el hacer presentes los instrumentos, ni rehuye la acción colectiva en el acosmismo de la resolución para la muerte, es lo que Ricoeur llama iniciativa, que se inserta en las dimensiones del espacio de experiencia y el horizonte de expectativas. La iniciativa que se inserta en el curso de las cosas, iniciando un curso de acción, puede ser pensada mediante la concepción que Merleau-Ponty tiene de la carne como dimensión mediadora: entre el mundo y el yo, lo objetivo y lo subjetivo, la latencia y la presencia. La experiencia del cuerpo propio es del yo puedo: "es la mediación más originaria entre el curso de lo vivido y el orden del mundo." (TR, III, p.333).

11. Mediación de las alternativas: el presente histórico

Será la idea de cuerpo propio y de carne la tercera dimensión

que buscábamos entre el cosmos y el , entre lo mundano y lo trascendental, la exterioridad y la interioridad, el tiempo cósmico y el tiempo vivido, el conocimiento y la praxis, lo individual y lo colectivo, el lenguaje como creación y como inscripción en el mundo y el tiempo, la latencia que desaloja al sujeto del lugar central que le concedía la tradición metafísica, y la presencia, la sucesión y la simultaneidad, la estructura y el acontecimiento. La idea de carne, en fin, nos hace posible acceder a la tercera dimensión no metafísica que concilia exterioridad e interioridad, espacialización y temporalización: "...la mediación del cuerpo propio precede de todos los conectores de nivel histórico que hemos considerado ... a los cuales referiremos el presente histórico." (TH, III, p.333). "...es necesario decir que la carne desafía la dicotomía de lo físico y lo síquico, de la exterioridad cósmica y de la interioridad reflexiva. Es sobre el suelo de la carne que el "yo puedo" se deja pensar; la carne en este sentido es el conjunto coherente de mis poderes y de mis no poderes; alrededor de este sistema de posibles carnales, el mundo se despliega como conjunto de utensilidades rebeldes o dóciles, de posibilidades y de obstáculos. La noción de circunstancia, evocada más arriba, se articula sobre la de mis no-poderes, en tanto que se designa lo que circunscribe --limita y sitúa-- la potencia de actuar." (Ib.)

Nos habíamos remitido en diversos puntos de este trabajo a esta dimensión mediadora, especialmente a propósito del encontrarse, de los templos anímicos. En ellos se revela la iluminación y la pasividad, y a la vez los conceptos de re-iteración, de invención, refiguración, se reflejan ahora en el

de iniciativa, de presente o de la decisión, de la decisión
situado en la circunstancia. Hemos destacado la idea de habitar
como mediadora entre exterioridad e interioridad, lejanía
y cercanía, y hemos visto que Heidegger, en Ser y Tiempo, se
repliega sobre la originariedad, el tiempo originario que
"cae" en el tiempo extendido, en la historia y en el espacio.
Lo originario y la distancia, la factividad y la posibilidad,
son estructuras correlativas.

A modo de conclusión

Corresponde concluir este trabajo retornando al tema inicial de la correspondencia entre la experiencia del lenguaje y la experiencia del tiempo. A una concepción del tiempo como presente de la iniciativa que recrea el pasado proyectándose al futuro, corresponde una concepción del lenguaje que recrea el mundo inscribiéndose en la acción histórica.

Comenzamos viendo en Husserl el problema de la relación de lenguaje y tiempo. Vimos con Derrida de qué manera Husserl se esforzaba por reducir el discurso como acontecimiento a un sistema de significaciones objetivas. Otro rasgo importante de la concepción del lenguaje en Husserl se encuentra en su referencia a la intuición. La significación y la imagen están en función de la presencia de las cosas mismas. En esa perspectiva, el lenguaje no crea sentidos nuevos sino que se limita a llevar al plano de la universalidad y de la comunicación los sentidos ya descubiertos mediante los actos intencionales del estrato intuitivo. El lenguaje es en Husserl pro-visorio. A su vez, las cosas percibidas son reducidas a la unidad, reiterable indefinidamente, del sentido, susceptible de ser llevado, en principio, a una vivencia intuitiva plena. Pero la vertiente hermenéutica de la fenomenología muestra como carácter constitutivo de lo dado el horizonte de anticipación que requiere una explicitación sin término. Junto con esto, el orden de las significaciones no es autónomo, sino que refiere al horizonte situacional prelingüístico. Esta dimensión no trabajada por Husserl sino tardíamente, posibilita la apertura de la hermenéutica en el centro mismo

de la fenomenología.

Nuestro propósito fue mostrar la apertura hermenéutica de la fenomenología en lo que respecta a la relación de su concepción inicial del lenguaje y su concepción del tiempo, y mostrar que la apertura de la clausura inicial está posibilitada, sin embargo, por la fenomenología misma. Vemos entonces a la fenomenología trabajada por dos dimensiones que se oponen y que, a la vez, se copertenecen. En Heidegger, donde tiene un peso decisivo la ruptura de la clausura del sujeto trascendental al hilo de la destrucción ontológica, no deja sin embargo, de estar presente aquella primera dimensión.

La estructura de la temporalidad es un núcleo permanente en la fenomenología hermenéutica, en su relación con el lenguaje.. Habíamos señalado, con Derrida, la importancia de la idea de reiteración y retención, y su relación con el signo. El concepto heideggeriano de repetición --Wiederholung-- es el núcleo semántico de la estructura de la historicidad; el gentarse, la herencia y el destino se ordenan alrededor de esa significación. En Ricoeur, el concepto de invención responde, en el plano de la metáfora y del relato, a aquel núcleo de la estructura de la temporalidad. Invención tiene el sentido preciso de encuentro y creación, de ser afectado y proyectado. Ese mismo sentido nuclear tiene el concepto de refiguración como reiteración creadora, tanto en el relato histórico como en el literario. Se exhibe así una circularidad entre la experiencia del tiempo y su configuración creadora en el lenguaje. Esa correspondencia entre tiempo y lenguaje es mostrada también por Ricoeur en el concepto aristo-

télico de mímesis y el agustiniano de intentio.

La actividad configuradora se asienta en el esquematismo trascendental. Este lleva a cabo una actividad de síntesis de la imaginación creadora que "hace ver" lo dado a una nueva luz, lo configura de manera que el resultado representa y a la vez recrea lo real. El relato histórico y el literario representan lo real recreándolo. De ello resulta una modificación ontológica respecto del postulado de referencialidad del relato a lo real.

La representación recreadora de lo real es posible porque la misma competencia que está a la base del "contar historias", está a la base de la comprensión de la acción.

El relato se inscribe en la estructura temporal de la acción y la lleva a un mayor grado de inteligibilidad, de sentido, de verdad. El tiempo deviene tiempo verdaderamente humano cuando es contado, la historia efectiva se integra con los relatos que revierten sobre ella.

La conciencia histórica, formada por los relatos, insertada en el acontecer efectivo, se separa del análisis estructural del relato y de la epistemología positivista. Las estructuras remiten en último término al acontecer efectivo del que son abstracciones. Sin la experiencia del tiempo son significaciones vacantes, virtualidades sin efectividad. Las significaciones refieren a la experiencia del tiempo, sin la cual son vacías, el tiempo de la experiencia humana íntima tiene que ser configurado y objetivado en el lenguaje.¹

La tensión entre una experiencia del tiempo inefable y el lenguaje que trata de objetivarla se muestra de modo eminente en Husserl y en Agustín.

Tiempo y lenguaje están pues entre sí en una relación circular. La relación presupuesta entre la teoría de la signi-

ficación y la comprensión del tiempo en Husserl reitera a la de Agustín a la vez que va más allá de ella. La apertura del instante a lo eterno, el instante como espejo de lo eterno, se corresponde con la comprensión del lenguaje humano como imagen imperfecta del logos eterno, sin palabras, que es la conciencia misma.² Así como el relato humano imita en el tiempo la perfecta simultaneidad del logos divino, el tiempo humano expresa la caída en el cuerpo, en la exterioridad, en el mundo, en los signos, las imágenes.

Agustín encuentra el sentido de la experiencia en la aspiración a la eternidad que se encuentra en el recogimiento del alma consigo misma, en la concentración y el repliegue de la dispersión en el mundo. Heidegger cierra una elevación de Agustín a la experiencia de lo eterno en el tiempo y determina el tiempo finito como originario. La hermenéutica de la conciencia histórica, en Ricoeur y en Gadamer, asume la pérdida de las expectativas metafísicas a trascender el tiempo y la historia, pero no renuncia a la continuidad de la memoria y del sentido. Con prescindencia de la aspiración de Ricoeur a pensar la mortalidad en relación con lo eterno, sigue siendo válida su intento de comprender los relatos como modos de integrar y unificar la experiencia humana del tiempo, en un proceso de totalización abierto, de perspectivas que se entrecruzan y se fusionan sin pretender una mediación total. La continuidad de la memoria no implica necesariamente la apelación a un sujeto constituyente del sentido al servicio de algún poder, sino por el contrario, la expresión al imperativo ético de llevar al lenguaje el silencio de las víctimas.

NOTAS

Introducción

¹ TR, III, p.50.

² Walton, R. (1977). Concordamos con Walton en que los presupuestos hermenéuticos de la fenomenología, que destaca Ricoeur, no presentan la misma acuidad que los presupuestos fenomenológicos de la hermenéutica. Esto descontado, nos apoyamos en las tesis de Ricoeur en la medida en que tienen carácter programático, como señala Walton. En relación con esto tenemos en cuenta que Ricoeur no afirma una identificación sino una copertenencia que puede interpretarse como una intersección de contenidos parciales. Además está en juego la explicitación del concepto de hermenéutica y de interpretación. Caputo (1984) identifica el concepto de hermenéutica con toda teoría de las preestructuras, y en este sentido, menciona también a Derrida quien sostiene que el método en Husserl y en Heidegger consiste en la explicitación (Auslegung). Las reservas de Walton son, creemos, totalmente pertinentes, pero, habría que tener en cuenta que el concepto de hermenéutica, y el correlativo de interpretación, evolucionan en el mismo Ricoeur, desde un sentido que llamaríamos "fuerte" en los primeros trabajos, hasta un sentido lato, que identifica la interpretación a la exégesis de textos escritos (Ricoeur, 1984^a; ver PhH.)

1.-

¹ Pha., IX, p.600, ss.; Biemel, pp282-315.

² Ph.H., p.114: El punto de partida común fundamental es la cuestión del sentido: "The most fundamental phenomenological presupposition of a philosophy of interpretation is that every question concerning any sort of "being" (étant) is a question about the meaning of that 'being'."

³ VPh, Introducción.

⁴ U.L.Pr., pp.103, ss.

- ⁵Heidegger, M., (1969), pp. 81-90; Richardson, Carta prólogo de Heidegger.
- ⁶Hna., I, par. 60, Hna. III, par. 49; Hna. VIII.
- ⁷Hna., I, par. 37.
- ⁸Heidegger, 1950, pp. 69-106 y nota 9
- ⁹Hna., VI, Beilage III, pp. 365-387; Derrida, 1962.
- ¹⁰ver infra, pp. 76, ss.
- ¹¹Derrida, 1962, p. 28.
- ¹²Tranc-Duc-Taho, p. 19.
- ¹³Aguirre, passim.
- ¹⁴SZ, par. 34; Heidegger, EM, p. 88, ss; W.h.D, lecc. 7, ss.
- ¹⁵SZ, par. 7B; Heidegger, 1976, pp. 127, ss.
- ¹⁶Pink, 1966, passim; Ricoeur, Introducción, 1950.
- ¹⁷WM, p. 237.
- ¹⁸VII pp. 47-48.
- ¹⁹WM, pp. 56, 60, ss., 205, ss., 229, ss.
- ²⁰UzSpr., p. 11.
- ²¹WM, p. 361, ss.

2.-

- ¹Habermas, 1986, p. 200 ss.
- ²TR, I, pp. 117, ss.
- ³Granel, 1968.
- ⁴PhH, pp. 105-114.
- ⁵Granel sitúa el origen de la opción metafísica de Husserl en las lecciones sobre el tiempo, mientras Derrida considera que estas lecciones inician la apertura no metafísica de la fenomenología. (Granel, 1968, pp. 15-72; Derrida, VIIh., V.
- ⁶Ricoeur, 1969, pp. 7-30: 222-232; 233-264.

- ⁸ W.Marx, pp.45-63.
- ⁹ Granel, 1968, pp.125-137.
- ¹⁰ ibid., passim.
- ¹¹ Ver supra, l. n.14.
- ¹² Ver supra, n.9.
- ¹³ Derrida no estaría exento de la constelación metafísica que denuncia en la tradición. Ver Habermas, 1986, pp.210, ss.
- ¹⁴ Hna.111, par.124.
- ¹⁵ Habermas, 1986, p.200.
- ¹⁶ Gérard Granel pone a prueba el esbozo ontológico del par. 34 de SZ en relación con los principios constitutivos de la lingüística de Saussure y Jakobson. Confr. Granel, 1983, pp. 431-442.
- ¹⁷ ver infra, n.40.
- ¹⁸ La progresiva valoración de Husserl respecto de la materialidad del significante es rescatada por Merleau Ponty: confr. Merleau Ponty, 1969a.
- ²⁰ LU, par.5.
- ²¹ El concepto de Sinngebung tiene para Ricoeur un sentido donde se concilian el dar y el revelar el sentido. Esta oposición dialéctica de creación y descubrimiento persiste en la hermenéutica de Ricoeur en los conceptos de "repetición", "invención", y "refiguración" (ver supra, pp.248, ss.).
- ²² ver supra, 4.1.2. ss. Confr. Hna. V, pp.94-105.
- ²³ Habermas, 1986, p.202.
- ²⁴ confr. supra, 6.3, pp.160, ss.
- ²⁵ Hna.111, par.124.
- ²⁶ Confr. supra, 4.2, pp.76, ss.
- ²⁷ Merleau Ponty, II, pp.492. En Hna., XV desarrolla Husserl el problema del nexo entre temporalidad e intersubjetividad.
- ²⁸ confr. supra, n.18.
- ²⁹ El sentido preciso del cuestionamiento de esa diferencia surge de la interpretación de la temporalidad. Confr. supra, 3.2., p.56, ss.

³⁰ ver supra, pp. 248, ss.

³¹ ver supra, 6.1, pp. 148, ss.

³² André de Muralt muestra la vinculación de la idea de intencionalidad de Husserl con el motivo escolástico de la intention a través de Brentano. (1963), pp. 405, ss.

³³ Vemos las resonancias de esta oposición metafísica todavía en Heidegger. Confr. supra 7.2, pp. 170, ss. y 9, pp. 208, ss.

³⁴ Confr. San Agustín, 1955, L. XI, cap. XXVIII, p. 481.

³⁵ Maccoeur, 1986^d, passim.

³⁶ M. Ponty, PP, pp. 482-483.

³⁷ Confr. Walenfeld, Munich, 1985, passim.

³⁸ Ver n. 33.

³⁹ confr. TRI, p. 117.

⁴⁰ Gadamer, WM, pp. 361, ss.

⁴¹ Habermas, 1986, p. 211, ss.

⁴² confr. W. Marx, 1970 y Aguirre, passim, que muestran la dificultad de interpretar a Husserl de acuerdo con una de las tendencias, la de la ratio o del Lebenswelt, descartando la otra.

⁴³ La concepción del logos en Gadamer como Sprachlichkeit y experiencia del mundo, lo inscribe en el motivo del Lebenswelt de Husserl. Confr. Gadamer, WM, pp. 415-432.

⁴⁴ Confr. supra, 9.1, p. 220, ss.

3.-

¹ Hna. X, confr. Introducción de R. Boehm.

² Granel (1968) pone en evidencia el psicologismo todavía presente en Husserl en los trabajos sobre el tiempo, especialmente el doble sentido de "inmanencia", que es "real" e "intencional" a la vez, superponiéndose ambos sentidos. Confr. pp. 15-38. Granel parte del trabajo de R. Boehm: "Las ambigüedades de los conceptos husserlianos de inmanencia y trascendencia (ib., p. 20, n. 1)

³ Brentano presupone la "realidad" del estímulo, como pertene-

ciente al orden del "en sí". La tradición que adjudica a Aristóteles la creencia en el carácter puntual del instante no es segura. Confr. Derrida, 1968, pp. 236, ss.; Pucciarelli, 1973, pp. 115, ss. Confr. Pucciarelli, 1981, passim.; Bernet, pp. 19, ss.; Walton, 1981, en relación al presente originario o protopresente.

⁴ Ricoeur, TR III, pp. 92-95; ver supra, 9., pp. 208-213.

⁵ Granel observa que la dimensión gnoseológica que es el terreno en que se coloca Husserl, no está exento de pre-suposiciones metafísicas (1968), p. 17.

⁶ Confr. supra, 1. p. 28, ss.; 248, ss.

⁷ Hna. III, par. 43.

⁸ Confr. Hna. X, par. 7-8, notas.

⁹ Respecto al nexo entre temporalidad, vida, instinto, confr. Walton, 1981 (supra, n. 9), que contiene numerosas referencias a la bibliografía reciente sobre el tema.

¹⁰ Confr. M. Ponty, PP, pp. 469-496. M. Ponty acentúa progresivamente la prioridad del tiempo sobre el cógnito. En VI observa que debería cambiar el orden de PP, y hacer anteceder el cap. sobre el tiempo al referido al cógnito. Concuerda con la prioridad que va tomando en Husserl la intencionalidad prerreflexiva e instintiva sobre la reflexión (confr. supra, n. 9, Walton; son esclarecedores a este respecto los trabajos de Dreyer y Strauss, entre otros, y especialmente el vol. XV de Hna

¹¹ Confr. TR III, eps. 6 y 7; ver supra, pp. 230, ss.

¹² Granel centra su tesis sobre Husserl en el argumento de que el terreno propio de la fenomenología, frente a la epistémología moderna es la percepción. Husserl, que descubre la noción de horizonte, permanece sin embargo adinerado a los presupuestos psicologistas. La dimensión horizontal es, en cambio explorada por Merleau Ponty y Heidegger (cfr. Granel, 1968, p. 116; Ricoeur, TR III, p. 46, n. 1 y 2; Bernet, passim)

¹³ Granel, ib. p. 101.

¹⁴ Hna. X, Secc. II, par. 34 y ss.

¹⁵ TR III, p. 40, ss.

¹⁶ ver supra, 9. 1. 3., p. 194, ss.; p. 48, ss.

¹⁷ Ricoeur, Hna, p. 119; TR III, pp. 46-50; TR I, pp. 34-41.

- ¹⁸ Merleau Ponty presenta el diagrama de modo de hacer resaltar la interrealción de las dimensiones del tiempo y evitar la imagen de la línea (PP, p.477). En nuestro texto superponemos las letras que usa Husserl, (A, P, E, P', A') a las que usa Merleau Ponty (A, B, C, B', A').
- ¹⁹ Confr. PP, pp.481-482: "je suis au présent qui va venir comme mon geste est déjà à son but, je suis moi même le temps qui "demeure" comme Kant ^{1a}dit dans quelques textes."
- ²⁰ confr. supra, p.54.
- ²¹ Ortega destaca el "apriorismo" análogo al de Galileo para la naturaleza, en la tarea historiográfica (En torno a Galileo). Schutz desarrolló también el estudio fenomenológico de las mediaciones entre el tiempo vivido y el tiempo histórico, (cfr. Schutz, 1976, pp.56-62; confr. supra, 9.2., pp.220, ss.).
- ²² Confr. Huna, VI, Apéndice III; confr. supra, 1.-n.11.
- ²³ Confr. supra, 1pp.28, ss. ; confr Diltthey, Obras, (1968), vol.VII pp.219, ss.; Habermas, 1968, pp.168, ss.; Carpio, 1977, pp.141-146.
- ²⁴ Ricoeur, JhH, p.116.
- ²⁵ confr. supra, 1.-pp.28, ss. 4.12., pp.76, ss.; Schutz, 1973, pp.239, ss. Schutz, 1976, pp.37-56; M.Ponty, PP, 3ra.parte, III y 1ra.parte, III; confr. supra, Introducción, n.2, respecto a la preestructura de la alteridad en el ego
- ²⁶ ver supra, 8.2.3., pp.194, ss.
- ²⁷ Confr. SS, par.76.
- ²⁸ confr. supra, pp.240, ss.; Ricoeur, 1986^a; TR, III, pp.332, ss.
- ²⁹ Ricoeur señala la importancia de este motivo fenomenológico en la epistemología de la historia: confr. TR III, p.55, n.1,1 referencia que hace allí a Benet y a Danto; también respecto de Danto, TR, I, pp.203-211; confr. Ricoeur, 1980, pp.9, ss.
- ³⁰ TR III, p.57.

4.-

1. Graneli, 1968, p.116. F.Wahl, p.48; G.Vattimo, 1986, p.131-149.

- ² Una reseña del libro de Granel, por el autor del presente trabajo, puede verse en Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires, 1970, año X, n° 13, pp. 131-149.
- ³ La posición de Ricoeur respecto a la hermenéutica de Heidegger y de Gadamer puede verse en Ricoeur, 1981, pp. 43-62. En cuanto a la propia evolución del concepto de hermenéutica en Ricoeur, confr. supra, Introducción, n.2.
- ⁴ Confr. Caputo, p. 171 y Walton, 1987 (ver supra, Introd. n.2.)
- ⁵ Para las coincidencias parciales entre Heidegger y Derrida en cuanto a la apertura de la clausura de lo trascendental, ver Benet, pp. 21-24; Gadamer, 1986, 361-372; Vattimo, 1986; Ricoeur, TR III, 300-347.
- ⁶ Ricoeur, PhH, p. 114; Hna. V, pp. 138-162; trad. cast. 1962, p. 372-396.
- ⁷ Granel, 1968, p. 114-116.
- ⁸ Granel, 1968, pp. 93-125.
- ⁹ Confr. Waldenfels, passim. Ricoeur, TR III, p. 333.
- ¹⁰ Confr. Caputo, p. 157; Habermas, 1986, p. 211, ss.
- ¹¹ Hna., I, IV Meditación.
- ¹² Hna. IV; Merleau Ponty, PS, muestra la implicación de cada estrato en los demás. La diferenciación se da solo en la explicitación reflexiva. En este sentido hay ya en la fenomenología, la "antifemenología", la "sombra" que se proyecta sobre la aspiración a la intuición y a las evidencias últimas.
- ¹³ Hna. parte, III, p. 161, ss.
- ¹⁴ Hna. V, cap III, pp 76-80.
- ¹⁵ PS, passim; II, .
- ¹⁶ II, pp 64-81: "El campo fenoménico"
- ¹⁷ confr. supra, 6.1, p. 148, ss.
- ¹⁸ La dialéctica reflexivo-prereflexivo, originario-no originario, tema constante de Merleau Ponty, se profundiza especialmente en VI; "Interrogación e intuición" (pp. 142-171). Merleau Ponty lleva a hacer rendir sus mejores frutos a la noción husserliana de horizonte. Esta excluye tanto la presencia originaria, como la diferencia y la

distancia absolutas. Lo originario, dice Merleau, "se da a distancia". La carne es precisamente la mediación entre presencia y ausencia, no hay presencia sino a distancia, cercanía sin lejanía. Más que excluirse, los dos términos se requieren uno al otro (cfr. Ricoeur, TR III, p. 333.)

¹⁹ En Hna. XV, las proyecciones de la fenomenología genética se extienden hasta la ontogénesis y la filogénesis.

²⁰ Confr. Ricoeur, IhH, p. 119; Walton, 1987; confr. supra, p. 248, ss.

²¹ confr. Hna. VI, par. 73: "La filosofía como autorreflexión humana. Autorealización de la razón"; Confr. W. Marx, ib.

5.-

1 confr. Gadamer, WM, pp. 128, ss., 137, ss. Ricoeur, TR III, pp. 109-137.

² Funke, 1974, pp. 7-29.

³ Bwith, 1956, pp. 72-73.

⁴ confr. BZ, par. 4.

⁵ BZ, par. 11.

⁶ BZ 3pr, p. 117.

⁷ Las relaciones espaciales dentro del horizonte vivido tienen su antecedente en la idea humerliana de horizonte. Confr. Hura. III, par. 47-49; Caputo, p. 163, ss. Merleau Ponty, II, pp. 412, ss.

⁸ Merleau Ponty, 1960, pp. 143-158. Merleau Ponty muestra en estas páginas la pertinencia de la noción fenomenológica de mundo como presupuesto de los mundos descritos por la antropología estructural.

⁹ confr. De Waelhens, 1952, pp. 58, ss. De Waelhens acentúa la proximidad de la exégesis existencial del espacio a la descripción fenomenológica del espacio vivido.

¹⁰ BZ, p. 103.

¹¹ A. de Waelhens, BT, p. 107, n. 2.

¹² confr. n. 6.

¹³ A. de Waelhens, 1972, p. 35, ss. K. Bühler, 1979, n. 99, ss.

- ¹³ Ver nota 10.
- ¹⁴ Ricoeur, TRIII, hace notar la semejanza entre la hermenéutica de la cotidianidad y los análisis del uso común del lenguaje en Austin. (p.90, ss., 176; Confr. Ricoeur, 1977, p.133, ss.)
- ¹⁵ confr. supra, 4.2.p.76, ss.
- ¹⁶ Merleau Ponty, PP, p.174, ss.
- ¹⁷ confr. supra, p.179, ss.
- ¹⁸ confr. n.12.
- ¹⁹ las diferencias entre Heidegger y Cassirer respecto del nivel y la función del lenguaje pueden verse en Heidegger, 1969^b. Confr. Walton, 1970, pp.291-306.
- ²⁰ ver 2., p.28, ss.
- ²¹ SS, p.109.
- ²² II, p.178.
- ²³ Confr. Ortega, 1968, *passim*, analógicamente a Heidegger acentúa la prioridad del espacio vivico sobre el espacio geométrico en relación con un análisis semántico del "en" y del "estar" en castellano.
- ²⁴ K. Bühler las relaciones de direcciones espaciales y los deícticos (confr. Bühler, 1979, pp.120, ss.)
- ²⁵ Confr. SS, par.69b; Merleau Ponty, PP, p.114, ss.
- ²⁶ Huma.III, Secc.II, ep.1; M. Ponty, II, prólogo.
- ²⁷ A. de Waelhens, ET, p.111, n.2.
- ²⁸ confr. UzSpr.pp.209-213; SS, pp.361, 363.
- ²⁹ Heidegger, 1967, II, pp.3-17.
- ³⁰ Confr. Huma.VI, Derrida, 1962, *passim*.
- ³¹ la génesis del espacio objetivo en la praxis es destacada por los intérpretes de orientación marxista, especialmente Franc-Luc-Thao y Iacci.
- ³² Huma, VI, II parte.
- ³³ Heidegger, 1963, pp.6^a-104.
- ³⁴ Pöggeler, 1971 y 1986 destaca cómo Heidegger involucra al trascendentalismo de Husserl en el neokantismo.

- ³⁵ P. Ricoeur, 1981^b: señala Ricoeur que la hermenéutica ontológica de Heidegger parte de la exégesis del mundo y del ser-en-el-mundo en la Ira. sección de SZ, antes del ser-con-otro, para acentuar así la cautela frente a las trampas del presunto conocimiento directo del otro. Respecto a ese carácter de aproximación indirecta a la subjetividad ver también Ricoeur, 1969, p.7, ss.
- ³⁶ confr. nota 34. La oposición a la filosofía trascendental se forja al hilo de la recepción de la experiencia cristiana de la facticidad.
- ³⁷ SZ, par.25.
- ³⁸ Confr. M. Ponty, PP., p.433, ss.
- ³⁹ SZ, par.82. Para una crítica de la atribución heideggeriana del concepto vulgar del tiempo a Hegel y a Aristóteles, confr. Derrida, 1968; y E. Pucciarelli, 1970, espc. pp.261, ss.
- ⁴⁰ confr. P. Ricoeur, TR, cos.6 y 7. Confr. supra, 10.-pp.230, ss.
- ⁴¹ confr. supra, n.7.
- ⁴² SZ, par.11, 14-18, 69b.
- ⁴³ Richardson identifica logos con Reue y señala que la relación entre logos y lenguaje debe entenderse como la relación de lo articulable o articulabilidad con lo articulado concretamente en una u otra lengua (pp.66-70)
- ⁴⁴ confr. n.31. Lo dicho allí respecto a la interpretación de intereses marxistas puede extenderse a la interpretación de la preocupación como praxis en el sentido marxista. A los autores mencionados hay que agregar, entre otros: Marcuse, Habermas (1986^a; 1982); Goldman, L. Astrada).
- ⁴⁵ Habermas (1986^b) estudia en el joven Hegel las relaciones de trabajo, lenguaje, intersubjetividad. Las analogías con Heidegger confirman la influencia en éste del joven Hegel, por ende son notables las semejanzas con el joven Marx.
- ⁴⁶ Confr. A. De Waelhens, 1952, p.60, n.92 refiere también la preocupación a las necesidades básicas, no explicitadas por Heidegger.
- ⁴⁷ Confr. Merleau Ponty, 1966, 109-121; 221-241; 173-221; II, 496-520. La significatividad se origina en la preocupación. Esta se dirige a un mundo determinado históricamente. (Cfr. Pöggeler

- 48 Las diferencias de la hermenéutica con el saber absoluto heideggeriano son señaladas por Gadamer como uno de los motivos de su pensamiento. Ricoeur también inserta a la hermenéutica en el fracaso de los ideales de la Aufklärung (WM, 105, ss., 112, ss., 121. TR, cps. 6, 7.)
- 49 Ortega se ha extendido en varios de sus trabajos sobre este carácter de decepción del manejo normal que tiene el descubrimiento de lo que Heidegger llama "ser ante los ojos" (cofr. Ortega, 1968, 1966, espec.)
- 50 Respecto de la antinomia naturaleza cultura y de su superación, o de la imposibilidad de separar una experiencia "pura" de la naturaleza, confr. M. Ponty, F.S.; confr. nota 47, supra; confr. Derrida, 1967, pp. 409-428 (en relación a la influencia de Rousseau en L.S. Strauss). confr. Derrida, Gramatología, 2 da. Parte
- 51 Derrida, 1967b, pp. 117-229; Heidegger, EM, pp. 29-32.
- 52 Heidegger, GA, vol. 21, par. 11 y Einleitung. vol. 26, Einleitung.
- 53 ver supra, 2.-
- 54 EM, p. 88;
- 55 confr. 6., p. 148, ss.
- 56 Confr. n. 49.
- 57 "Was so aufleuchtet, ist selbst kein Zuhandenes unter anderen und erst recht nicht ein Vorhandenes das das Zuhandenes Zeug etwa fundiert. Es ist "da" vor aller Feststellung und Betrachtung ... Das sich-nicht-melden der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unaufälligkeit" (SZ, p. 75) .
- 58 ver 8.2.2, p. 191, ss.
- 59 Confr. M. Ponty, IT, tra. parte, VI y FS, passim.
- 60 Así como la referencia de cada útil al plexo utensiliario significa un cuestionamiento del concepto de sustancia, la referencia de cada significación al plexo de significaciones cuestiona la autonomía de significaciones aisladas.
- 61 confr. Gadamer, WM, pp. 415-432.
- 62 Respecto de las dificultades de "Sprachlichkeit" al castellano, ver Albizu, 1978.

- 63 ET, p.75, nota 3.
- 64 ib. p.79, nota 3.
- 65 SZ, p.154, ss.
- 66 confr. notas 59-61.
- 67 ver 5.2, p.102, ss. y 6.p.148, ss.
- 68 Confr. SZ, par.11.
- 69 confr. n.7.
- 70 Heidegger, 1967b, II, 19-37.
- 71 SZ, par.15.
- 72 Para los diferentes conceptos de mundo, WM, p.21-72, esp. p.36, ss.
- 73 par. 15, SZ, p.72.
- 74 La limitación de la significatividad por su origen en la preocupación sería liberada por la obra de arte. confr. De Waelebens, 1952, (Apéndice) Vattimo, 1987, pp. 93, ss.
- 75 Vattimo, ib.p.44.
- 76 confr. IU, Inv.II.
- 77 confr. supra, 2. y 4.12
- 78 SZ, par. 33, 34; confr. Pöggeler, 1987, Introd.
- 79 "...ce monde perceptive est au fonde l'Etre au sens de Heidegger que est plus que toute peinture..." (VI, pp.223-224).
- 80 UZS pr., pp.29-32.
- 81 SZ, par. 33.
- 82 confr. Biemel, 1973; Heidegger, carta prólogo a Richardson; Mein Weg in die Phänomenologie (Heidegger, 1969⁸).
- 83 Vattimo, ib.
- 84 EM, I, passim.
- 85 Ricoeur, TR III, cap.7. ver 10.-, pp.230, ss.
- 86 Gadamer, WM, 283, ss. 343, ss. e43, ss. 448, ss.

6.-

¹ Confr. Ortega y Gasset: "Vitalidad, alma, espíritu" El Espectador, Vol. V, Rev. de Occidente, Madrid, 1961 (Colecc. El Arquero, pp. 63-111). Ortega expone con su característica sencillez, en este ensayo ya clásico, la función de apertura de los templos de ánimo. Como se sabe la fuente común tanto de Heidegger como de Ortega es M. Scheler.

2

"...C'est ainsi qu'il peut y avoir pour nous une sorte de panorama mental, avec ses régions accentuées et ses régions confuses, une physionomie des questions, et des situations intellectuelles comme la recherche, la découverte, la certitude....et chaque parole que l'on dit devant moi fait alors germer des questions, des idées, regroupe et réorganise le panorama mental et s'offre avec une physionomie précise." (M. Ponty, PP, p. 151).

3

Los respectos o modos de abrirse al mundo, el "cómo qué", son las categorías. Ellas se originan en la Auslegung, en la explicitación del utensilio a nivel de la praxis, en decir antes de toda predicación. (confr. SZ, par. 32; ibid., 309-313).

7.-

¹ Confr. supra, p. 160.

² Sobre el sentido y la función de apertura de "Gebärde" y "Winken", confr. UzSpr., p. 104, ss.

³ ibid. p. 9, ss.

⁴ Confr. supra, 6.1. pag. 148, ss.

⁵ Confr. Caputo, p. 198.

8.-

¹ Heidegger, 1967^b, passim; SZ, p. 103-104.

Confr. J. Ricœur, TR III, p. 100

3

ibid. par. 70: la esencia del tiempo se funda en la temporalidad impropia.

⁴ El manejo manual de los útiles, como fuente de sentido, la corporalidad que presupone, pertenecen aún al dominio de la subjetividad, si bien "encarnada"; Confr. Confr. A. De Waelhens, "Une philosophie de l'ambiguïté", estudio preliminar a M. Merleau Ponty, La structure du comportement, P.U.F. París, 1977. J.B. Pontalis: "Planteamiento del problema del inconsciente en M. Ponty", en El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976, pgs. 103-145. El trabajo de De Waelhens tiende a mostrar que la manualidad en Heidegger refiere al cuerpo propio, que Heidegger sin embargo apenas nombra en SZ. El trabajo de Pontalis, si bien alejado de toda intención ontológica, muestra sin embargo, para sostener sus puntos de vista lacanianos, que la referencia al cuerpo propio, al lenguaje como expresión y gesto, implica los supuestos de la metafísica del sujeto.

⁵ Confr. supra, b. nota 44.

⁶ Confr. supra, 5.2, pp. 102, ss.

⁷ Confr. SZ, p. 389.

9.-

¹ Confr. "Conclusión", pp. 248, ss.; "Die Wiederholung ist ein eigener Modus, in dem das Dasein gewesen ist. Die Entschlossenheit zeitigt sich als das wiederholende Auf-sich-zurückkommen aus einer ergriffen Möglichkeit, in die das Dasein auf-sich-zukommen vorgelaufen ist" (M. Heidegger, 1975, pp. 407).

² J. Habermas, 1984, p. 346, ss.

³ J. Parani; passim; K. Hobe y O. Pugliese, passim.

10.-

¹ R. Koselleck: Vergangene Zukunft. Zur Semiotik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt, Suhrkamp, 1979. (citado por Ricoeur, TR III, p. 301)

² Confr. supra, 9.2. p. 220, ss.

³ Confr. 3.3. pp. 60, ss.

⁴ confr. 8.2.3, 196ss.

⁵ confr. 9.2., p. 220, ss. y 248, ss.

Conclusión.

¹ Confr. E. Pucciarelli, 1978, pp. 165-166.

² Confr. E. Pucciarelli, 1981, pp. 198, ss.

BIBLIOGRAFIA

- Aguirre, A., "Consideraciones sobre el mundo de la vida", en Revista Venezolana de Filosofía, nº9 y 10. Caracas.
- Albizu, E., "El lenguaje en la hermenéutica filosófica de Gadamer", en E.F., Año I, nº 1, Buenos Aires, enero-junio 1978, pp.79-103.
- Asel, K.O., Transformaciones de la filosofía. Madrid: Taurus, 1985.
- Agustín, Confesiones, en Obras Completas, vol.II. Madrid: BAC, 1955.
- Astrada, C., De la Analítica Ontológica a la dimensión dialéctica. Buenos Aires: Juarez editor, 1970.
- Biemel, W., Husserls Encyclopaedia-Britannica-Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, en Husserl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, pp.282-315.
- Boehm, Rudolf, Einleitung des Herausgebers, en Hua. X.
- Bernet, R., "Die ungegenwärtige Gegenwart und Abwesenheit in Husserls Analyse der Zeitbewusstseins", en Phänomenologische Forschung, nº 14. München: Freiburg, 1983.
- Benveniste, E., Problemas de lingüística general, 2 ts. Buenos Aires: Siglo XXI, 1966.
- Bühler, K., Teoría del lenguaje. Madrid. Alianza, 1979.
- Caputo, J.D., "Husserl, Heidegger and the question of a 'hermeneutik' phenomenology", en Husserl Studies. The Hague: M.Nijhoff, 1984, pp.157-178.
- Carpio, A., El sentido de la historia de la filosofía. Buenos Aires: EULEBA, 1977.

Derrida, J., La voix et le phénomène. Paris: PUF, 1967.^a

_____, L'Origine de la géométrie. Paris: PUF, 1962.

_____, "Ousia et Gramme. Note sur une note de Sein und Zeit", en L'endurance de la pensée. Pour saluer J. Beaufret. Paris: Plon, 1968, pp. 219-267.

_____, "Violence et métaphysique", en L'écriture et la différence. Paris: Aux éditions du Seuil, 1967.

De Waolhens, A., La filosofía de Martin Heidegger. Madrid: M.C.S.I.C., 1952.

_____, Notes a L'être et le temps. Paris: Gallimard, 1964.

_____, La sychose. Paris: Mathos, 1972.

Dilthey, G., Obras Completas, vol. VII. México: FCE, 1944.

Funk, G., "¿Crisis de la hermenéutica?", en Cuadernos de Filosofía. Año XIV, nº 21. Buenos Aires, 1974, pp. 7-29.

Frank, E., "Zeit und Geschichte", en Phänomenologica, nº 2, La Haye, 1959, pp. 143-159.

_____, "Ser, Verdad, Mundo", en Anuario de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación. Caracas, Venezuela, 1957.

Foucault, M., L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969.

Gadamer, H.G., Wahrheit und Methode. 2. Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965. Verdad y método. Salamanca: ed. Sígueme, 1977.

_____, "Konstruktion und Destruktion", en Gesammelte Werke, 11, 1968, pp. 361-372.

_____, Was ist Literatur, Phänomenologische Forschung, nº 11, Freiburg, München, 1981, pp. 18-45.

- Gadamer, H.G., La dialéctica de Hegel. Madrid: Cátedra, 1979.
- Gerhard Brand, Die Lebenswelt. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- _____, Mondo, Io, Tempo. Milano: Bompiani, 1962.
- Granel, G., Le sens du temps et de la perception chez Husserl. Paris: Gallimard, 1968.
- _____, "Les fondaments de la linguistique", L'Herne, Paris, 1983, pp.431-442.
- Goldmann, L., Luckacs and Heidegger. Towards a New Philosophy. London & Boston: Routledge & Kegan, 1977.
- Frege, G., Estudios sobre semántica. Barcelona: Ariel, 1973.
- Fink, E., Die phenomenologische Philosophie in der gegenwärtigen Kritik. La Haya: Nijhoff. Phänomenologica n° 21, 1966.
- Feik, H., Index zu Heideggers Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1968.
- Fabermas, J., "Der Diskurs Der Moderne". Frankfurt: Suhrkamp, 1986, VII.
- _____, "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", en Hermeneutik und Dialektik. Tübingen: J.C.B./Mohr, 1970.
- _____, Ciencia y técnica como 'ideología'. Madrid: Tecnos, 1968.
- _____, Conocimiento e interés. Madrid: Taurus, 1982.
- _____, Perfiles filosófico-políticos. Madrid: Taurus, 1984.
- Heidegger, M., Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, Zehnte unveränderte Auflage, 1963.
- _____, Ser y Tiempo. México: F.C.E., 1951 (1ª ed. española). Trad. de José Gaos.

- Heidegger, M., Holzwege. Franckfurt: V.Klostermann, 1950 .
- _____, Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, Neske, 1965.
- _____, Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, 1969^a.
- _____, Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Niemeyer, 1966.
- _____, Logik. Franckfurt: Gesamtausgabe, Band 21, 1976.
- _____, Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA, Band 24, 1975.
- _____, Was ist Metaphysik, en Wegmarken. Franckfurt: V.Klostermann, 1967^b.
- _____, Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Neske, 1967 b.
- _____, Was heisst Denken. Tübingen: Niemeyer, 1964.
- Heidegger, M. y E.Fink, Heraklit. Franckfurt: V.Klostermann, 1966.
- Heidegger, M. y E.Cassirer, intérpretes de Kant. Traduction et commentaire d'un document, en Revue philosophique de Louvain, Tome 67 (troisième série) n° 96, nov. 1969, pp.517-545.
- Lobe, E. y O.Pugliese, "la lógica de Lask como transición entre la teoría del juicio en Rickert y el concepto de verdad en M.Heidegger", en Cuadernos de Filosofía, n° 15-16. Buenos Aires, 1971, pp. 105-137.
- Husserl, E., Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente. Buenos Aires: Nova, 1959.
- _____, Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Tübingen: M.Niemeyer, 1968.

Husserl, E., Investigaciones Lógicas. Madrid: Revista de Occidente, 1967. Trad. de M.García Morente y José Gaos. 2 vols.

_____, Husserliana. La Haya: Nijhoff.

Jeffrey Barash, "Verité historique et ontologie", en Ricoeur et al., La narrativité. París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1980, pp. 141-160.

Jauss, H.R., Pour une esthétique de la réception. París: Gallimard, 1978.

_____, Experiencia estética y hermenéutica literaria. Madrid: Taurus, 1977.

Löwith, K., Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Madrid: Rialp, 1953.

Levinas, E., El humanismo del otro hombre. Buenos Aires: Siglo XXI, 1970.

Marcuse, H., Razón y Revolución. Madrid: Alianza, 1971.

Marx, Werner, Vernunft und Welt. Phänomenologica nº 36. La Haya, 1970.

Merleau-Ponty, M., La structure du comportement. París: P.U.F., 1977. 8a. ed.

_____, Phénoménologie de la perception. París: Gallimard, 1945.

_____, Sens et non Sens. París: Nagel, 1966.

_____, Signes. París: Gallimard, 1960.

_____, L'œil et l'esprit. París: Gallimard, 1964 a.

_____, Le visible et l'invisible. París: Gallimard, 1964 b.

- Merleau-Ponty, M., Filosofía y lenguaje. Buenos Aires: Pro-
teo, 1969 a. Trad. de Resumé de Cours,
College de France, 1952-1960).
- _____, La fenomenología y las ciencias del hombre.
Buenos Aires: Nova, 1969 b. (Trad. de Les
cours de Sorbonne, ed. del "Centre de do-
cumentation universitaire". París).
- Muralt, A. de, L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme
husserlien. París: P.U.F., 1968.
- Melano Couch, Hermenéutica metódica. Buenos Aires: CINA, 1983.
- Pacci, G., Crisis de las ciencias y crisis del hombre. Méxi-
co: F.C.E., 1966.
- Ortega y Gasset, J., En torno a Galileo. Madrid: Revista de
Occidente. Col. "El arquero", 1950.
- _____, Unas lecciones de metafísica. Madrid:
Alianza, 1968.
- _____, Investigaciones psicológicas. Madrid:
Revista de Occidente. Col. "El arquero",
1981.
- _____, El hombre y la gente. Madrid: Revista
de Occidente. Col. "El arquero", 1972.
- _____, Pasado y porvenir para el hombre actual.
Madrid: Gredos, 1957.
- _____, Meditaciones del Quijote. Madrid: Revis-
ta de Occidente, 1966.
- _____, Qué es filosofía. Madrid: Revista de Oc-
cidente. Col. "El arquero", 1969.
- Höggeler, O., Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Hen-
ke, 1986. Trad. española: El camino del
pensar de Martin Heidegger. Madrid: A-
lianza, 1986.

- Pöggeller, O., "Heidegger hoy", en Cuadernos de Filosofía, año XI, n° 15-16. Buenos Aires, 1971, pp.11-46.
- Pucciarelli, E., "El instante y el tiempo", en Escritos de Filosofía, año IV, n°7. Buenos Aires, 1981, pp.195-210.
- _____, "Tiempo y lenguaje", en Escritos de Filosofía, año I, n° 1. Buenos Aires, 1978, pp. 165-189.
- _____, "Dos actitudes frente al tiempo", en Cuadernos de Filosofía, año X, n° XIII. Buenos Aires, 1970, pp.7-48.
- _____, "El origen de la noción vulgar del tiempo", en Cuadernos de filosofía, año XI, n° 15-16. Buenos Aires, 1971, pp.215-247.
- _____, "Hegel y el enigma del tiempo", en Cuadernos de Filosofía, año X, n° 14. Buenos Aires, 1970, pp.257-290.
- _____, "Aristóteles y los problemas del tiempo", en Cuadernos de Filosofía, año XIII, n° 10. Buenos Aires, 1973, pp.111-123.
- Richardson, W., Heidegger, Trough Phenomenology to Thought. The Hague: M.Nijhoff, 1967.
- Ricoeur, P., Hermeneutics and Human sciences. New York: Cambridge University Press, 1981 a.
- _____, Husserl, an Analysis of his Phenomenologie. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1967.
- _____, Le conflit des interpretations. París: aux Editions du Seuil, 1969.
- _____, Introducción a la trad. francesa de Ideen I. París: Gallimard, 1950.
- _____, La narrativité. París: C.N.R.Sc., 1980.

- Ricoeur, P., Temps et récit. Paris: Editions du Seuil.
Vol. I: 1983; Vol. II: 1984; Vol. III: 1985.
- _____, "Jenseits von Husserl und Heidegger", en B. Waldenfels, Leibhaftige Vernunft, Spuren von Merleau Ponty. München, 1986.
- _____, Hermenéutica y acción. Buenos Aires: CINAE, 1986 a.
- _____, "Phenomenology and hermeneutics", en Ricoeur, 1981 b.
- _____, Del existencialismo a la filosofía del lenguaje. Buenos Aires: CINAE, 1984 b.
- _____, El discurso de la acción. Madrid: Cátedra, 1977.
- _____, Educación y política. Buenos Aires: CINAE, 1984 c.
- _____, Política, Sociedad e Historia. Buenos Aires: CINAE, 1986 b.
- _____, Ética y cultura. Buenos Aires: CINAE, 1986 c.
- _____, De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.
- _____, La métaphore vive. Paris: Seuil, 1975.
- Schutz, A., Collected Papers. Studies in Social Theorie. The Hague: M. Nijhoff, 1976.
- _____, Las estructuras del mundo de la vida. Buenos Aires: Paidós, 1973.
- Tran-Duc-Thao, Fenomenología y materialismo dialéctico. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- Tillich, G., Merleau-Ponty. Paris: Seghers, 1970.
- Vattimo, G., Aventuras de la diferencia. Barcelona: Península, 1986 a.

Vattimo, G., El fin de la modernidad. Barcelona: GEDISA, 1986.

_____, Introducción a Nietzsche. Barcelona: Península, 1987.

_____, Introducción a Heidegger. Barcelona: Gedisa, 1987.

Waldenfels, B., Spuren von Merleau-Ponty. München, 1985.

Walton, R., "Génesis y anticipación en el horizonte temporal", en Escritos de Filosofía, n° 7. Buenos Aires, 1981, pp.35-53.

_____, "Fenomenología e instancia última". Buenos Aires: Separata de la Revista de la Universidad de Morón, mayo 1978.

_____, "Las dos vertientes de la noción fenomenológica de horizonte", en Cuadernos de Filosofía, año XVIII, n° 28-29. Buenos Aires, 1978, pp. 117-131.

_____, "El lenguaje y lo trascendental", en Cuadernos de Filosofía, año X, n° 14. Buenos Aires, 1970, pp.291-307.

_____, "La mediación entre fenomenología y hermenéutica", Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. Córdoba, 1987.

INDICE

	Pág.
Introducción	i-ix
1. Presupuestos metafísicos de la teoría de la significación en las <u>Investigaciones lógicas</u>	1
2. Destrucción y desconstrucción de los supuestos metafísicos operantes en la teoría de la significación en Husserl.	6
2.1. Expresión y señal.	6
2.2. El signo y el tiempo	28
3. La temporalidad de la conciencia en Husserl como presupuesto de la hermenéutica	43
3.1. La crítica a Brentano.	43
3.2. Estructura fundamental de la temporalidad	56
3.3. El recuerdo secundario: protención y re-iteración	60
4. La apertura hermenéutica de la fenomenología según Paul Ricoeur.	67
4.1. Intuición e interpretación (Auslegung)	67
4.1.1. El idealismo metafísico en Husserl	68
4.1.2. Intuición e interpretación (Auslegung) en las <u>Investigaciones lógicas</u>	71
4.2. La interpretación (Auslegung) en <u>Meditaciones Cartesianas</u>	76
4.3. Sentido ético-epocal de la explicitación fenomenológica	89

	Pág.
5. La fenomenología hermenéutica de Heidegger en <u>Ser y Tiempo</u> (Primera Sección)	93
5.1. Hermenéutica y diferencia ontológica	96
5.2. Significatividad y espacialidad	102
5.2.1. La espacialidad del útil	102
5.2.2. La espacialidad del ser-en-el-mundo	107
5.2.3. La espacialidad del "ser ahí" y el espacio	115
5.2.4. Presupuesto fenomenológico	120
5.3. Significatividad y mundanidad	122
5.3.1. Crítica hermenéutica a la metafísica del sujeto	122
5.3.2. El ente intramundano. El ser a la mano y el ser ante los ojos	128
5.3.3. La mundiformidad ("Weltmässigkeit") del ente intramundano	131
5.3.4. Referencia y señal	135
5.3.5. Significatividad y mundanidad	141
5.3.6. Presupuesto fenomenológico y hermenéutico	145
6. El estado de abierto y hermenéutica	148
6.1. El encontrarse	148
6.2. El comprender y la hermenéutica	158
6.3. El habla y el lenguaje	160
7. Transición a la Segunda Sección de <u>Ser y Tiempo</u>	167
7.1. Articulación en miembros y unidad de la estructura ser-en-el-mundo	167
7.2. Articulación hermenéutica de la Primera y la Segunda Sección de <u>Ser y Tiempo</u>	170
8. La fenomenología hermenéutica en <u>Ser y Tiempo</u> : temporalidad e historicidad	179
8.1. Superación ontológico-hermenéutica de las aporías del tiempo	179

	Pág.
8.2. Historicidad	187
8.2.1. El "gestarse" del Dasein	187
8.2.2. La comprensión vulgar de la historia	191
8.2.3. La estructura esencial de la historicidad	194
8.2.4. La historicidad del "ser ahí" y la historia del mundo	199
8.2.5. la derivación de la historio- grafía desde la historicidad	202
8.2.6. Tiempo originario y tiempo intramundano	203
√ 9. Crítica de Ricoeur	208
9.1. Crítica de Paul Ricoeur a la derivación del tiempo histórico	213
9.2. Nexos entre historicidad e historiografía	220
√ 10. Copertenencia de fenomenología y hermenéutica	230
10.1. Hacia una conciencia hermenéutica	230
10.1.1. El descentramiento del sujeto. Alternativas: memoria histórica y ruptura	237
10.1.2. Tradicionalidad, tradiciones, tradición	240
√ 11. Mediación de las alternativas: el presente histórico	245
√ A manera de conclusión	248
√ I. TABLA	252
√ BIBLIOGRAFIA	267
√ INDICE	276