



# Praxis Freudiana

Av. Corrientes 1309 8º "24"  
(C1043ABA) Capital Federal, Argentina  
**Tel/Fax:** +54 (11) 4371-2719  
**e-mail:** info@praxisfreudiana.com.ar  
**web:** <http://www.praxisfreudiana.com.ar>

## Heidegger y el problema del ser

*Amelia H. Imbriano*

Desde las primeras páginas de "El ser y el tiempo", Heidegger afirma su ambición de tomar por la base el problema del sentido del ser y por lo tanto, de empezar por definir el sentido de esa cuestión misma(1). Estos propósitos no son muy originales por cuanto son los que abren clásicamente todos los tratados de ontología desde Aristóteles y Platón. Sin embargo, debe subrayarse una expresión empleada por Heidegger que es la de "elaboración concreta", por lo que define a la vez el objetivo de su obra, que elucidar el sentido del ser, y su método, que es proceder por vía concreta en esta elucidación. Esta llamada a lo concreto es, en definición común de la Ontología, el carácter propio del existencialismo.

Heidegger se esfuerza en definir exactamente el sentido del problema del ser. Nos dice que la antigüedad griega, en Platón y Aristóteles, proporciona preciosos elementos de solución. Pero a continuación, las especulaciones escolásticas, no solamente no han aportado nada nuevo, sino que han emprendido la búsqueda de falsos caminos, aún cuando en nuestros días el problema del ser ha caído en el olvido(2).

Plantea en primer lugar el sentido de la cuestión o su estructura formal. Toda cuestión, por el modo como es planteada, presupone en cierto modo la respuesta.

Que el hombre se interrogue sobre el sentido del ser implica que ya sabe algo sobre el ser; si no, ni siquiera sería posible la cuestión. Existe una evidencia común y vaga de ser, que es el hecho de partida. Pero esta evidencia tendrá que ser meticulosamente criticada y dilucidada, por tanto, transformada ella misma en problema(3).

Este problema del ser no podrá nunca depender de la demostración, porque es imposible referir el ser, en cuanto ser, a otro ser, como si el ser tuviese el carácter de un posible. La cuestión sobre el ser exige que se proceda por vía fenomenológica, que es una especie de mostración(4). Pero toda la cuestión radica en saber quién es, entre todos los existentes, el que deberá retener primeramente nuestra atención como realizando al máximo la esencia del ser. Ahora bien, esta cuestión misma parece encerrarnos en un círculo, en cuanto implica una presuposición sobre el ser(5).

Sin embargo, esta dificultad se resuelve por el hecho mismo de que nosotros comprobamos que no hay más que un ser que sea realmente capaz de interrogarse sobre el

ser. Este existente privilegiado es el existente que soy yo. La encuesta obtiene así su único objeto posible, que es “el ser mismo del sujeto existente”, que llamaremos, con las palabras de Heidegger, el *dasein* (etimológicamente: ser- ahí) . Por la profundización reflexiva de este existente se podrá esperar alcanzar una noción del sentido del ser en general(6).

De todo esto resulta que la cuestión sobre el ser, que es la misma metafísica, viene a ser una manera de ser del interrogador, que es precisamente el existente que se pregunta sobre el ser de la existencia. Esto equivale a decir que los preliminares de la investigación ontológica estarán fundamentalmente constituidos por el análisis existencial del *dasein* singular y concreto que yo soy.

Ordenada a la determinación del análisis de la existencialidad, la ontología está arraigada en el análisis existencial(o análisis óntico) del ser que nosotros somos.

De ahí deriva el método, que es el de la fenomenología, que se propone ir, según la expresión de Husserl “a las cosas mismas”. Sin embargo, Heidegger se separa de Husserl en un punto capital. Este, en efecto, se propone colocar la existencia entre paréntesis, para dedicarse únicamente a determinar la estructura de los fenómenos y su modo de aparición ante la conciencia trascendental. Heidegger, por el contrario, orienta toda su investigación hacia la determinación de la existencialidad.

Trátase, para Heidegger, de adoptar un método conforme con el objeto de la ontología, que es captar el sentido del ser en general. El análisis fenomenológico deberá considerar el dato existencial bajo el aspecto del ser. Este dato existencial viene constituido por el ser del existente. Pero, el contrario de lo que a primera vista podría pensarse, este ser está oculto, en el sentido de que no está inmediatamente manifestado en aquello en que se manifiesta(7).

## La analítica fundamental del *Dasein*

La primera cuestión que se plantea en la investigación del sentido del ser es la del carácter del “*da-sein*” o de la “estructura del existente que yo soy”.

Para ahondar en esta cuestión interesa precisar primeramente el sentido que Heidegger da cuando distingue y opone los términos “ser” (“*sein*”) y “existente”. El “existente” designa la existencia bruta, situada fuera de toda inteligibilidad, en una indeterminación total. Cuando se trate de oponerlo al ser, le llamaremos el “existente bruto”. El ser del existente es el existente afectado por el *dasein* con una determinación que hace de él “tal ser” y le confiere por ello inteligibilidad y verdad(8).

Es el mundo, en cuanto constituido por el *dasein*, quien determina al existente(bruto) y hace de él un ser, incorporándolo a una totalidad(9).

En el análisis del ser de este existente que es mío se imponen inmediatamente dos caracteres. De una parte, la esencia del ser, es decir, lo que él es, reside en su existencia, precisamente en cuanto que él no puede ser distinguido ni separado de sus modos de ser. El ser-tal del existente es, pues, el ser primario y el único ser real del existente. Sus propiedades

no son otra que modos posibles del existente y no potencias ocultas del ser. “El *dasein* es la posibilidad concreta total de mi existencia”, lo que equivale a decir que la existencia tiene prioridad sobre la esencia. Importa tener en cuenta que Heidegger no dice que “la existencia precede a la esencia” sino sólo que tiene una “preeminencia” sobre la esencia(10). La existencia designa expresamente el modo de ser del *dasein*, es decir, el hombre en cuanto que su ser está en cuestión para él mismo.

Nosotros distinguiremos en la obra de Heidegger, los siguientes sentidos de la palabra ser, bien señalados por los términos alemanes que las designan(11).

“*Das Sein*”: el ser en general, o el ser del existente.

“*Das Sciende*”: el existente bruto o el ente.

“*Das Wesen*”: la esencia, lo que el existente “ha de ser”.

“*Das Dasein*”: el “ser-ahí”, el ser singular concreto.

“*Das In-der-welt-sein*”: el ser-en-el mundo; el *dasein* en “situación” en el mundo de las cosas-utensillos.

“*Das Mit-sein*”: el ser-con; el *dasein* en relación con los demás *dasein*.

“*Die Existenz*”: lo existente; el modo de ser de la esencia del *dasein*.

“*Das Vorhandensein*”(o “existencia”): presencia en el mundo; dato puro, ser del existente-cosa; en cuanto cosa.

“*Das Zubandensein*”: ser del existente- utensillo, en cuanto utensillo.

Por otra parte, el *dasein* “es siempre el mío”. No debe, pues, ser captado ontológicamente como un caso o un ejemplar de una especie existente, ni como un aspecto fenoménico de un substrato inmóvil bajo el flujo del cambio. Es mío totalmente y no se puede expresar correctamente inmóvil bajo el flujo del cambio. Es más totalmente y no se puede expresar correctamente más que por la adición del pronombre personal. El existente que yo soy está relativamente a su ser en la misma relación que a su propia posibilidad: hay que decir que el *dasein* es su posibilidad, y no que tiene o posee su posibilidad como una cosa presente y actualizable. Por eso puede optar a elegirse y conquistarse, pero puede también perderse o no ganarse más que en apariencia. Se halla situado entre la existencia auténtica y la inauténtica, y esta última no es un ser “menor” o un grado “inferior” de ser: es un ser aún plenamente concreto, pero absolutamente distinto del de la autenticidad(12).

El “ser-en”, declara Heidegger, es la determinación fundamental del *dasein*, la que se presenta en primer término cuando dirigimos nuestra mirada hacia el ser de la existencia, tal como es ofrecido en uno u otro de sus modos y, por consiguiente, en su indiferencia respecto a éstos. El fenómeno “ser-en”, tomado en su totalidad concreta, puede ser considerado bajo tres aspectos diferentes, que son “el mundo”, “el ser del existente”, y “ser-en”.

La consideración del mundo en que yo existo me impone la tarea de determinar la estructura de este “mundo” y la idea de la “mundanidad” como tal. El existente se presenta siempre bajo el modo de “ser-en”. Tenemos que preguntarnos quién es el existente, es decir, quién es el *dasein* en cuanto enrolado en la cotidianidad. *Serien* evoca, en primer lugar, el hecho de ser

contenido en algo. Pero el *dasein* no está en el mundo según este sentido predicamental. El “ser-en” es propiamente existencial, es decir, pertenece a la estructura específica del ser, mientras que el “ser-en” predicamental no significa sino una modalidad accidental que se añade a la existencia. El yo no puede captarse ni pensarse más que ligado al mundo, es decir, a todo este conjunto exterior que no es el yo, pero que de tal suerte está ligado a él, que esta ligadura es propiamente constitutiva del mismo yo(13).

El “ser-en” del *dasein* reviste múltiples formas, de las que las más comunes son las del hábito y del delecto, y también las de emprender, ejecutar, decidir, preguntar, etc. Pero todos estos aspectos del “ser-en” se refieren más profundamente al modo de ser característico de la “preocupación” cuya significación ontológica o existencial se refiere a un “ser-en” posible del *dasein*: porque el “ser-en” pertenece esencialmente al *dasein*, la relación de su ser al mundo es esencialmente “preocupación”. Así, pues, ésta forma parte, ella misma, de la estructura ontológica del ser(14).

Nos cabe preguntarnos por el conocimiento del mundo. El *dasein* no aprehende él más que los objetos que responden a sus necesidades. El sentimiento preontológico que tenemos del mundo se halla de hecho modelado por las cosas con que estamos en relación diaria. Se llega hasta el punto de que el mismo *dasein* termina por hacerse cosa entre las cosas y por constituirse en mundo separado y cerrado, con los objetos que suscitan su interés inmediato. El mundo ha venido a ser “su mundo”.

Sin embargo, hay que resistir a esta tendencia natural y esforzarnos por captar el mundo mismo. Para Heidegger se trata de poner en claro la idea de la mundanidad en general(15). El proceso natural consiste en reducir el mundo a la suma de los objetos que contiene. Pero fácilmente se observa que el mundo no puede ser una suma de cosas: el fenómeno “mundo” es una totalidad, porque ya viene presupuesto por las cosas. Estas son por él y no él por ellas. En realidad, “mundo” designa la idea existencial de “mundanidad”(“*weltlichkeit*”). Esta idea puede componerse de estructuras de diversos mundos particulares, pero contienen siempre la noción “a priori” de la mundanidad, y esta noción es, no la de un mundo de objetos, sino la del mundo del *dasein*. El carácter “a priori” de la mundanidad impide evidentemente sobrevolarla y superarla: nuestro esfuerzo debe dirigirse simplemente a explicitarla.

El análisis de la mundanidad en general partirá del “mundo circundante”(“*Umwelt*”), que es múltiplemente determinado por las formas diversas de la preocupación(16). El existente no es el objeto de un “mundo teórico”, sino esencialmente de aquél cuya preocupación le impone la presencia. El ser cotidiano vive en un mundo de utensilios, que tienen un carácter pragmático y una referencia esencial al *dasein* que se sirve de ellos. La utensilidad es, pues, un constitutivo de la cosa como útil: éste no existe como tal, sino por la actividad que lo utiliza(“utiliza” es precisamente constituir en “útil”). Lo cual equivale a decir que “nuestra primera aprehensión del mundo no es teórica y desinteresada, sino práctica y utilitaria. Pero como, por otra parte, las cosas-utensilios, ligadas ellas mismas por la misma relación con otros completos-utensilios, todo útil implica el mundo, y el “ser-en-sí” del existente intramundano no puede ser aprehendido

ontológicamente más que bajo el aspecto del fenómeno “mundo”(17), y, por consiguiente, bajo el aspecto *dasein*, que es el centro necesario del sistema de utensilios y de las relaciones que ellos significan y no está el mismo referido a ningún otro. La totalidad en que el existente está implicado es de tal suerte, que se presenta como el conjunto de posibilidades que constituyen el *dasein*. Es, pues, el *dasein* quien confiere a los objetos intramundanos su sentido y su inteligibilidad, es decir, quien les hace ser. Como ya soy mis posibilidades, el orden de los utensilios intramundanos es la imagen proyectada de mi posibilidad, es decir, de lo que soy. El mundo es, pues, aquello a partir de lo cual el “*dasein*” anuncia lo que es. El ser del mundo, como tal, es una determinación existencial(ontológica) del *dasein*(18). De hecho, el mundo rebasa toda prueba, ya que *dasein* y mundo son, *juntos e indisolublemente*, el “ser-en”.

Queda por saber cómo el *dasein* se nos manifiesta como “siendo en el mundo”. Esto equivale a plantear el problema del espacio. De hecho, este problema se descompone en tres problemas distintos, relativos a la especialidad de los seres intramundanos; a la espacialidad del “ser-en-el-mundo”, es decir, del mundo como tal; en fin, a la espacialidad del mismo *dasein* y del espacio(19).

La *espacialidad caracteriza los seres intramundanos*. Se tendrá de ella una primera idea observando que la proximidad de los objetos respecto a nosotros es no tanto la proximidad de los objetos respecto a nosotros, es no tanto la proximidad “material” (porque los objetos próximos a nosotros pueden ser inexistentes para nosotros) como la *proximidad determinada por la preocupación*: un objeto muy lejano puede estarme próximo si de alguna manera me es útil. Así caemos en la cuenta de que la relación bruta de distancia a los objetos es *siempre función de las significaciones que nos sirven precisamente para constituirlos* y, por consiguiente, que la proximidad resulta de la preocupación y designa el conjunto de lugares ocupados por los objetos afectados por nosotros de utilidad. No es que se forme de la suma de los objetos útiles: en realidad, *precede a éstos como el orden de las posibilidades en cuyo seno la preocupación distingue sitios y lugares*.

Atribuimos la espacialidad al *dasein*. Pero este “ser-en-el-espacio” no puede, evidentemente, ser captado más que en función de la manera de ser este existente. El *dasein*, que no tiene carácter de utensilidad, no tiene lugar entre las cosas. No está en el espacio, aun cuando esté “en el mundo” definido por las direcciones de la preocupación. Sí, pues, la espacialidad le conviene de cierto modo, esto sólo es posible bajo su modo particular de “ser-en”. Ahora bien: esa espacialidad tiene el doble carácter de la “aproximación” y de la “estructuración”. En efecto, el *dasein* tiende constantemente a integrar en su mundo circundante el mayor número de objetos y, por consiguiente, a suprimir la distancia. La civilización contemporánea ilustra admirablemente esta tendencia constitutiva del *dasein* y bien se ve que está fundamentalmente *condicionada por la preocupación*: el “aquí” viene justamente definido por la utensilidad. Pero este mundo, cada vez más aproximado al *dasein* y como aglutinado a su alrededor, requiere aún ser organizado. Este orden interior que afecta de una estructura determinada al conjunto de las cosas utensilios, es él mismo el efecto de la preocupación. La vida social nos impone de

hecho un mundo ya estructurado, pero en cuyo interior las preocupaciones del *dasein* introducen órdenes y estructuras nuevas que responden a sus exigencias.

El *dasein* es, pues, especial en cuanto es “*espacializante*”; puesto que organizar es colocar un objeto en su sitio, relativamente a otros objetos. Se comprende que los objetos sobre los que puede actuar el *dasein* son susceptibles de ser tomados de modos muy diversos, es decir, de tener entre sí relaciones extraordinariamente numerosas y variadas. Estas relaciones constituyen el campo de las posibilidades. “El espacio resulta, pues, de la estructura “ser-en” del *dasein*, que es especial en cuanto que ella misma implica una especie de elasticidad o *movilidad* en el interior de la totalidad del mundo, condición fundamental de la espacialidad del mundo(20).

## El “ser-en-mundo” como “ser-con”

El “ser-en” fundamental del *dasein* nos conduce a preguntarnos *quién es ese dasein empeñado en la cotidianidad*. ¿Esta nueva estructura definida por el *quién*, es un modo de ser del *dasein*, como todos sus restantes estructuras originales, que son el “ser-con” y la ipseidad o sujeto de la existencia cotidiana?(21).

La ipseidad no se confunde con el “yo” o con el “mí”. Pertenece a la esencia del *dasein* y tiene calor existencial. El “yo” es un aspecto de la ipseidad: ésta se expresa en el “yo”; con el “yo”, el existente se designa como siendo “sí-mismo”, como ni siendo más que él y nada más.(22)

En primer lugar observemos, como consecuencia de los análisis precedentes, que jamás hay sujeto sin mundo. *No hay yo aislado*, sin otros yoes. El “yo” es, pues, propiamente un “ser-con” y éste está en relación con otros *dasein*, que forman mi mundo circundante, en cuanto se integran a éste, y se me acercan por la preocupación y yo los llevo, por decirlo así, conmigo. Los *dasein* de mi mundo se distinguen de los utensilios en que aquéllos “son-ahí-también-conmigo”. Este “con” y este “también” son existenciales: designan esta estructura del “ser-en” que implica el que yo reparto el mundo con “los otros”, no se tal modo que “los otros” signifiquen todo el resto de los hombres fuera de mí, sino en el sentido de que uno no se distingue de los demás, entre los cuales es también. Así, el “ser-en” es un mundo en común, y para mí, *ser es existir en común con otros*(23).

Distinguimos dos modos esenciales del “ser-con”. El primero, que hemos definido como *preocupación*, es la atención al mundo circundante. El segundo es la *solicitud* que es *atención al prójimo en cuanto tal*. Es evidente, por lo demás, que este último modo puede ser deficiente, por efecto de la indiferencia hacia el prójimo que la vida cotidiana lleva consigo frecuentemente(24).

Como modo de conocer el otro Max Scheler ha invocado, dice Heidegger, la *simpatía*. Pero, continúa Heidegger, diciendo que, no es el fenómeno así designado el que puede, en cierto modo ontológicamente, lanzar el primer puente de sujeto a otro. La simpatía no es un fenómeno existencial original: exige ella misma un fundamento, que es justamente el que el

análisis nos ha revelado; es a saber, el “ser-con” como *constitutivo ontológico del “ser-en”*. En cuanto al *dasein* es, tiene este modo de ser que consiste en existir en común con el otro(25). Por eso, el conocimiento del otro es tal, que *mi relación con los otros será una proyección de mi propio ser “en-otro”. El otro es un doble del yo, y yo lo interpretaré según mi propio yo*(26). Ahora volvemos a la cuestión de saber quién es el ser que tiene el ser en común con los otros en la cotidianidad de la existencia.

La experiencia más cierta nos advierte aquí que el carácter de la existencia, expresado en términos existenciales, es la “dependencia”. El ser del yo es, en cierto modo, asumido, *asumido por los otros*, sin que sea posible decir que sea por éste o por aquél. Constantemente, el yo está sometido a la necesidad de subordinarse a los otros en las obligaciones comunes de la vida cotidiana, y hasta en las ideas. Si, pues, se pregunta quién es el *dasein*, hay que responder que es un neutro impersonal: el “se”(“*das man*”).

La existencia en común disuelve totalmente el *dasein* propio en el modo de ser de los “otros”, hasta tal punto que los otros mismos pierden sus caracteres distintivo propios. El “se” ejerce una verdadera dictadura. Exige la nivelación, la instalación en la media, lo que nosotros designaremos como “vida pública y abierta”: el “se” es, en efecto, una especie de encrucijada, abierta a todo el que llega. El “se” suprime la propia responsabilidad en provecho de una responsabilidad común, que no es la de nadie. Cada uno es el otro y nadie es yo. El “se” no es nadie. *En cuanto tal, es la forma de la existencia inauténtica*(27).

No hay que entender, añade Heidegger, que el “se” sea algo como un “sujeto colectivo”, planeando, por decirlo así, sobre la multitud. En realidad, es un existencial, que pertenece, a título de fenómeno original, a la noción positiva del *dasein*. Es un ser real, a saber, el “yo-se”(“*man-selbst*”), *un ser enteramente inmerso en el ser-en-común*, pero cuyo yo conserva su *realidad plena, consistente justamente en esta carencia de personalidad: soy , pero ya no soy yo*, en el sentido del sí, soy los otros, bajo la forma del “se”.

Debemos ahora intentar avanzar en el análisis del “ser-en” como tal, como objeto de captarlo en su unidad. Observamos a este efecto que el *dasein* está necesariamente aquí o allí y que esta propiedad esencial de “ser un ser situado” (o un “ser-ahí”: *da-sein*) es la que caracteriza más a fondo la existencia. Se manifiesta bajo dos formas ontológicas principales, que son el “sentimiento de la situación original” y la “compresión”.

Lo que Heidegger llama sentimiento de la situación original corresponde, en el orden ontológico, a lo que se designa, desde e punto de vista óntico, como “estado afectivo”. En cada instante, el *dasein* experimenta algún sentimiento, por débil que sea, que varían, sin cesar, según las vicisitudes de la cotidianidad(28).

El sentimiento revela profundidades a las que nuestro conocimiento no puede alcanzar. El sentimiento que se halla en la fuente de todos los demás es el que nos revela nuestra situación fundamental, que es justamente “ser-ahí”: es la manera existencial de implicarse y descubrirse el mundo, el existir en común y la existencia, en cuanto que unidos componen el “ser-ahí” del “ser-en”.

Esta situación es sentida como absolutamente original y fundamental, porque no puede comportar nada ulterior al sentimiento de “ser-ahí”, *de estar arrojado-ahí*, de tener que existir, asumir la existencia como una carga de la cual yo respondo (29). Pero esto, de ordinario, permanece ignorado o inapreciado, salvo en ciertos casos en que el sentimiento de la situación original se impone bruscamente al *dasein*, en medio de la cotidianidad más banal. Con la mayor frecuencia, todo está arreglado en nosotros para que nos disimulemos a nosotros mismos lo que somos fundamentalmente, y el sentimiento original no se expresa bajo la forma de una atención al hecho de “estar-arrojado-ahí”, sino bajo la forma de aversión o de atracción por la existencia. La *aversión* es la más común: sirve para esquivar la existencia, me hace extraño a sí mismo y me persuade a que me pierda todo entero en la banalidad del “se”(30).

Acabamos de precisar el sentimiento fundamental del ser ahí como el de “estar-arrojado-ahí” o el de la *derelicción*. Este sentimiento pertenece a la estructura misma de ser y no resulta de una contingencia simplemente accidental en el modo de llegar al mundo, sino de la existencia misma en su *realidad ontológica*. Yo soy, en efecto, arrojado en el mundo sin ninguna opción por mi parte, de tal manera que el *sentimiento de abandono y de soledad* se adhiere a mi existencia como la expresión más profunda de su naturaleza y al acompaña siempre. De ahí que yo sienta que la existencia no podrá ser nunca para mí más que el fruto de una conquista en medio de una lucha que no acabará. Pero esto rara vez es reconocido: *Reconocer la derelicción como la verdad fundamental de la existencia es propio del existir auténtico*. Lo más frecuente es que el sentimiento de la situación original quede envuelto, oculto, deformado o rechazado hacia la masa movediza de los sentimientos de la vida cotidiana.

El sentimiento de la situación original no es más que una de las *estructuras ontológicas* que constituyen el “ser-ahí” o la necesidad del *dasein*. *Este ser se encuentra simultáneamente constituido por la “interpretación”*(31). De hecho, *todo conocimiento y toda explicación, es una derivación existencial de la interpretación, que nosotros definiremos como el ser existencial del poder-ser propio del dasein. En efecto, el dasein aparece siempre como un “poder-ser”*. No es nunca algo cerrado o parado. *Es lo que, puede ser y existe, según el modo de sus posibilidades. De ahí es de donde nace en él la preocupación del mundo y de los otros, que es fundamentalmente la cuestión de su propia posibilidad. El dasein, debe pues, interpretar su ser, es decir, sus posibilidades.*

Esto *no puede* significar en el *dasein* una libertad de indiferencia, como si, colocado frente a sus posibilidades, pudiese elegir las desde fuera. *En realidad, el saber que versa sobre mis posibilidades pertenece al ser mismo del “ser-ahí”, que es esencialmente interpretación. Soy, pues, libre, pero estrictamente dentro de los límites de mi posibilidad, lo que equivale a decir, que toda elección es una determinación creadora de mi ser.*

La interpretación posee una estructura ontológica que ha sido llamada “proyecto”. *Pro-yectar es un resultado inmediato de poder-ser*. Pero no hay que entender este proyecto en relación con un plan preconcebido: de hecho, es el *dasein* quien se ha “pro-yectado” ya a sí mismo: existir, para él, es necesariamente proyectar, es decir, captarse en el espacio abierto al juego del “poder-ser” como carrera de su ser. Es, pues, hacer existir la posibilidad. Por esto también el

*dasein* es siempre “más” de lo que de hecho es, pero nunca más de lo que realmente es, porque el poder-ser pertenece esencialmente a la realidad.

La interpretación determina lo que ha dado en llamarse la “vista” del *dasein*(32). Cuando la vista del *dasein* se dirige primeramente sobre la existencia en su totalidad, se habla de “clarividencia”, que es el conocimiento de sí que nos hace comprender nuestro “ser-en-el-mundo” como siendo esencialmente un ser-con-los-otros, al intervenir éstos a título de momentos constitutivos de la existencia del *dasein*. La “no-clarividencia”, al revés, no es simplemente error egocentrista en cuanto a mi ser, sino ante todo desconocimiento del mundo. Todo nuestro saber relativamente a los objetos, a nosotros mismos y al ser en general deriva, pues, de la *interpretación*. Pero el ser, en el proyecto, no es aún más que interpretado, *no captado ontológicamente*.

La forma particular que revista el proyecto consiste en la “explicación”, cuyo carácter esencial es determinar la estructura de una cosa como “sirviendo para”, es decir, definir la cosa “en cuanto tal”, que es la forma más general de la interpretación. Aprender un objeto es *captar la significación* de ese objeto.

Una cosa desprovista de sentido no existe para mí. Pero, recíprocamente, el objeto se reduce a su sentido, es decir, es lo que es, por mi pro-yecto. La interpretación no tiene, pues, por resultado aislar el objeto sobre que versa; se trata de situar el objeto en el conjunto de los objetos intramundanos, es decir, de captar su sentido con relación a mí, en definitiva, me remite a la interpretación de mí mismo y del mundo.

Los existenciales fundamentales, son, pues, los del *sentimiento de la situación original y de la interpretación*. Esta encuentra su primera expresión en los gestos con que manifestamos lo que hemos explicitado de los utensilios de que nos servimos. Estos gestos no son necesariamente palabras, ni siquiera ideas: son simples actitudes expresivas, y las palabras, a este nivel, no tienen más valor que el de un gesto inmediatamente significativo de orden práctico. *Pero la expresión queda afectada por la forma del lenguaje*. Este, a su vez, resulta de la “discursividad” existencial, que se puede definir como el instrumento por el cual organizamos o articulamos entre sí los objetos intramundanos, confiriéndoles un sentido, y al mismo tiempo organizamos y articulamos la interpretación de nuestro propio *dasein*. La *discursividad* es, pues, junto con el sentimiento de la situación original, uno de los componentes del “ser-ahí”(33).

El lenguaje es la expresión exterior de la discursividad, que estructura el mundo componiéndolo de “miembros” afectados de una significación, y del carácter de “ser-con” del *dasein*. El *dasein* es *necesariamente “diálogo”*, porque su existir mismo es dialéctico, constantemente relativo a los “otros”, que constituyen juntos el mundo del *dasein* (34).

## El cuidado

El hombre es el ser que tiene que elegir su ser, es decir, tiene que crearse a sí mismo y establecer sus propias posibilidades. Existir implica salir fuera de sí, extrañarse a sí mismo, estar fuera del propio ser. Por eso el hombre *arriesga su ser* y se encuentra en una situación de inseguridad. Ante este riesgo *su ser se identifica necesariamente con el cuidado*: tiene que preocuparse por su mundo, cuidar de los otros y cuidarse de sí mismo. Así se diferencia de las cosas que encontramos ante nuestros ojos porque ellas no manifiestan ningún interés en la realización del propio ser. *El cuidado es el fundamento de todas nuestras acciones* y no la consecuencia de actos particulares de la voluntad o del deseo: el querer y el impulso y todas nuestras vivencias remiten al cuidado que goza de una *preeminencia ontológica* y caracteriza al hombre con anterioridad a cualquier comportamiento. Además, todo encubrimiento del cuidado es también una forma de cuidado.

El *cuidado es una estructura compleja* formada por tres datos estrechamente ligados: “*poder-ser*”, *derelicción* y *caída*. O sea: el hombre se anticipa constantemente a sí mismo sintiéndose abandonado en un mundo que generalmente lo atrae hacia sí y lo absorbe.

El hombre *no* es un ser acabado y terminado porque constantemente es un “*poder-ser*”, es decir, una existencia que *sale fuera* de sí (exsistore) para proyectarse hacia nuevas posibilidades. Su ser está siempre puesto en juego en la medida en que se ve obligado a decidir sobre sus posibilidades. Nunca es algo totalmente realizado que pudiera exhibirse *como posesión completa: la posibilidad de una descripción plena coincidiría con la muerte, que es precisamente la negación del “poder-ser”*. La existencia es siempre más de lo que es y por eso es imposible que reciba una definición abstracta. Su ser reside en una libertad de *superarse* y *de trascenderse* a sí misma y se opone a la estabilidad y fijeza con la que nos representamos al ser de las cosas materiales. No hay esencia humana presente en un mundo ideal y destinada a adquirir existencia. La existencia humana-la única existencia- se caracteriza por su total incertidumbre y por depender de las posibilidades que ella misma ha elegido. Por eso Heidegger dice que la esencia del existente humano reside en su existencia. La posibilidad invade siempre al hombre y el ámbito de posibilidades no puede cerrarse nunca en una totalidad porque *cada nueva posibilidad puede dar un sentido nuevo a la existencia* y prestarla bajo un aspecto distinto del que parecía tener. Pero no hay un reino dado de posibilidades que tengan que plasmarse luego en la realidad: las posibilidades pertenecen siempre a una existencia dada y no se presentan separadas de ella. Son posibilidades existenciales que el mismo existente proyecta creándolas al proyectarlas, y no posibilidades lógicas que pueden descubrirse por medio de un razonamiento objetivo y universalmente válido como sucede con las cosas que se ofrecen en una presencia visible ante nuestros ojos y de las que es posible decir que puede pasar una cosa y otra. Si el hombre simplemente eligiera entre posibilidades dadas estaría condenado a someterse a un mundo previo de esencias. Esto no implica moverse en un puro “*poder-ser*” que se enfrenta con indiferencia a las diversas posibilidades. La existencia *está siempre comprometida* en determinadas posibilidades: su misma forma de ser la ha obligado “*ya*” a asumir algunas y dejar pasar otras.

La noción heideggeriana de “compresión” designa una aprehensión de las posibilidades que la existencia proyecta en la elección de sí misma, captación que no es necesariamente “temática”, es decir, explícita y conciente, y que no es una simple toma de posesión de algo dado sino una construcción en la medida en que crea las posibilidades al mismo tiempo que las aprehende. La compresión no tiene el sentido de “poder enfrentarse a una cosa” o de “estar a su altura” porque no se refiere a algo dado sino al propio ser de la existencia. Este comprender constituye el llamado “ver” del existente humano que asume distintas formas según se refiera al mundo, a los otros o a la propia mismidad. El “ver” designa lo que se llama habitualmente “conocimiento de sí mismo”, pero *no implica una* contemplación o percepción del yo, sino un “*empuñar*” la existencia en el que ella se ve a través de sí en la medida en que se abre hacia sus posibilidades.

La comprensión de la existencia implica una decisión acerca de lo que será y proporciona una cierta visión de ella para hacerla conocida racionalmente. Todo saber posible sobre los objetos, los otros o nosotros mismos depende del “comprender” en la medida en que el existente se proyecta en estas dimensiones y difunde sobre ellas su visión iluminadora. Por eso, el “comprender” de Dilthey como modo de conocimiento opuesto al “explicar” supone, en Heidegger, este comprender primario que constituye la existencia “en cuanto “poder-ser” que abre” (35).

Al mismo tiempo que se proyecta hacia adelante, la existencia se capta a sí misma abandonada al mundo en un “estado de arrojada” o *derelicción* que le es impuesto y no ha elegido. Esta situación, sin embargo, es inseparable del ejercicio de la propia *responsabilidad* y no ha de conducir a un abandono de sí o descuido por el propio ser. Esta situación original no se borra nunca para convertirse en un hecho consumado, y el hombre la advierte desde el momento en que tiene conciencia de su propio existir.

La *revelación* se produce por el hecho de que *existir implica “encontrarse”* siempre en un determinado *estado de ánimo*. El sentimiento es un “abrir” original que hace patente al ser en su estado de derelicción y que como medio revelador supera en mucho a las posibilidades del conocimiento teórico. El “encontrarse” no es un percibirse a sí mismo, no es la aprehensión refleja de una vivencia, sino un encontrarse afectivamente de alguna manera y aprehender a través de esto en forma no cognoscitiva al propio ser como una “carga”. Mediante el *sentimiento captamos* la derelicción, la *inestabilidad* de una existencia *siempre en vías de realizarse*, y la necesidad de asumirla personalmente. Pero el existente humano *no escucha* en su comportamiento cotidiano las revelaciones del sentimiento, y sólo hay un estado de ánimo que escucha plenamente aquello, la *angustia*. Si la derelicción es un hecho impenetrable para el conocimiento teórico, los sentimientos habituales tampoco son capaces de desocultarla.

*Lo que el existente “sabe” y “cree” no debe mezclarse con lo “abierto” en su “encontrarse” afectivo.* El estado de ánimo coloca al existente ante el puro hecho de que, arrojado en el mundo, “*es y ha de ser*”, y su peculiar evidencia implica una “puesta entre paréntesis” de todas las teorías y creencias de tipo racional y religioso. *La derelicción* es enigmática y permanece oculta en lo que se refiere al “de dónde” y “adónde”. El existente puede estar seguro de un

“adónde” en una fe y de su “de dónde” en una explicación racional; *pero la realidad enigmática de la derelicción es previa a todo saber y creencia* porque en ella se experimenta la responsabilidad de sí sin tener en cuenta el propio origen, las metas y la finalidad. Lo contrario implicaría degradar la existencia al nivel de las cosas que se encuentra ante nuestros ojos y de las que se puede dar una explicación cierta. Esta experiencia se lleva a cabo constantemente, incluso en forma encubierta, en la medida en que el hombre *siempre* “se encuentra” afectivamente de alguna manera(36).

Al descubrirse a sí misma la existencia no sólo se da cuenta de que ha sido arrojada en un mundo, sino que advierte también que ha sido dominada por ese mundo y se encuentra perdida en él. La existencia humana es necesariamente un “ser-con” y en cuanto tal ofrece *dos modalidades: La autenticidad y la inautenticidad*. La existencia inauténtica se pierde en el anonimato de un “se” impersonal que se manifiesta en las formas “se dice”, “se habla”, etc. Queda absorbida por la banalidad cotidiana de la que recibe en cada momento el dictado de lo que se preocupa eliminar toda excepción y presentar a lo nuevo con reiteración de lo viejo.

Esta caída de la existencia en el mundo impersonal que le rodea le permite librarse del sentimiento de la propia responsabilidad en la medida en que el “se” determina lo que se debe hacer en las distintas situaciones. Es una “tentación” que ofrece *“quietamiento”* en cuanto da seguridad al efectuar un *“extrañamiento”* de la existencia frente a sus propias posibilidades y la necesidad de decirme. Además implica un “enredarse en sí mismo” en la medida en que el existente reduce el análisis de sí a un encuadrarse en caracterología y tipología que le *encubren* la decisiva elección entre la autenticidad. La inautenticidad es el modo habitual en el que se presenta la existencia y en algunos casos no es superada jamás. Tampoco es un modo de ser que se puede eliminar definitivamente: es una de las dos modalidades por las que puede decidirse la existencia y en cuanto tal es una posibilidad siempre presente.

*La existencia humana se ofrece siempre bajo la forma de un yo: “su ser es en cada caso mío en uno u otro modo de ser. Pero es un yo que puede rechazarse a sí mismo en una verdadera enajenación.* Nos encontramos ineludiblemente ante una mismidad que puede optar entre la *afirmación de sí como “yo mismo” y la pérdida de sí como “uno mismo”*. La posibilidad de *rehusarse a aceptar la propia existencia* se hace visible a través de las notas de la *charlatanería, de la curiosidad y la ambigüedad*.

El lenguaje tiene por misión revelarnos las cosas, pero la *charlatanería* es una forma degrada en la que se pierde toda relación con aquello sobre lo que se habla y el hablante se limita a repetir y transmitir lo que habitualmente “se dice”.

Nos encontramos con una substitución del fin por el medio y con la pérdida de toda relación auténtica con los otros, el mundo y el propio ser. El interés ya no se centra en los entes sino en *lo hablado en cuanto tal*, y las afirmaciones corrientes se convierten en la garantía de lo real. Al perder el contacto con las cosas, la existencia se contenta con las apariencias y se disipa en una curiosidad por la que constantemente busca lo nuevo para pasar inmediatamente y sin detenerse a otra cosa. Trata de no demorarse en nada y busca la excitación ofrecida por la novedad y el cambio, es decir, la disipación en nuevas posibilidades. Estas dos notas de la

curiosidad fundan la tercera: un desarraigo constante producido por el querer estar en todas partes y no estar en ninguna. El existente tiene la ilusión de una vida plena, pero en realidad se mueve en un “presente con presencia”. La charlatanería y la curiosidad condenan a la existencia inauténtica a una ambigüedad en la que ya no se sabe qué es lo que comprende en forma genuina. Tampoco sabe lo que ignora porque cree comprenderlo todo, y así pierde la verdadera noción de sus posibilidades reales(37).

El cuidado constituye el ser de la existencia, y toda preocupación por las cosas o solicitud por los demás existentes se funda en esta estructura fundamental en cuanto la existencia enfoca su atención sobre el mundo ambiente o el prójimo. Los tres elementos que componen el cuidado- “poder-ser”, derelicción y caída- no se acumulan como una suma de partes sino que se integran estrechamente en una unidad. Esta es posible porque la unidad del cuidado se funda sobre el tiempo que es un movimiento unitario de temporalización bajo la forma de un “advenir presentante que va siendo sido”. La compenetración de los tres elementos constitutivos del cuidado corresponde a la unidad de las tres dimensiones del tiempo(*derelicción: pasado, caída: presente, “poder-ser”: futuro*). Y el tiempo no es una realidad dada en la que el existente se desenvuelve, sino un movimiento que surge el éxtasis o proyección del existente en cuanto éste se temporaliza. *Pasado, presente, y futuro son los tres modos en los que el existente sale de sí*, es decir, manifestaciones diversas de un mismo despliegue original. En la concepción vulgar del tiempo se pierde este entrelazamiento cualitativo semejante y homogéneo que se siguen a sí mismo en una sucesión nivelada (38).

## La angustia

Al caer en lo impersonal la existencia manifiesta una especie de fuga ante sí misma y su “poder-ser” sí misma bajo la forma de la autenticidad. En esta fuga el existente humano no se elige a sí mismo y, en consecuencia, se aleja de sí dejando a un lado la posibilidad del sí mismo auténtico. El desvío que caracteriza a la caída no es el de un temor ante un objeto presente en el mundo y el “ante qué” de la fuga no puede identificarse con lo temible porque lo temible siempre hace frente como objeto intramundano.

El desvío implicado en la caída encuentra su fundamento en la angustia cuyo “ante qué” es el “ser-en-el-mundo” en cuanto tal. O sea: el “ante qué” del movimiento de retroceso se identifica con el ser que retrocede. El miedo, por el contrario, puede describirse como la reacción ante la presencia amenazadora de un objeto o de otro existente. La angustia nunca surge ante una cosa o existencia determinada o determinable: no solo se ignora su origen con respecto a objetos determinados sino que se sabe que ningún objeto puede provocarla. No se angustia ante las cosas que se encuentran a la mano o que son visibles dentro del mundo: *“el ante qué” de la angustia es absolutamente indeterminado*. Lo que nos angustia no es ni esto ni aquello, y no puede ser localizado en ninguna parte. Todas las cosas pierden su importancia ante este

estado de ánimo, y en la medida en que hace presente un “no es nada en ninguna parte” es una experiencia de la nada.

Pero la ausencia de los objetos particulares en el mundo no significa la desaparición del mundo como tal. No nos encontramos frente a una “nada total” sino ante una situación que se funda en algo más original: un mundo que se hace tanto más patente cuanto más desaparecen los objetos que contiene. La pura mundanidad del mundo recelada en la angustia es lo que provoca la fuga. *Lo que angustia no es ni esto ni aquello ni la suma de todas las cosas sino la simple posibilidad de que algo se manifieste, (o sea, el mundo)..*

*La angustia surge de nuestra condición original y la revela: es el sentimiento de la derelicción, es decir, de existencias arrojadas en el mundo en una situación que no se ha elegido y que no se puede superar: el angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo. Es la angustia, como modo del encontrarse, la que abre y presenta por primera vez el mundo como mundo. Sin que esto signifique que en la angustia se “conciba” la mundanidad del mundo.*

*La angustia no es solamente “ante” sino también “por”. Pero no se angustia por una determinada forma de ser o posibilidad del existente humano. Si la amenaza es determinada no puede referirse a tal o cual poder concreto: La angustia se angustia por el indeterminado poder “ser-en-el-mundo”. La existencia advierte la nada en el interior de su propio ser: si es anticipación de sí y proyección hacia el futuro, su no ser se agota en el presente y en este sentido incluye también lo que aún no es. La angustia manifiesta al existente su libertad para efectuar la elección o el rechazo de sí mismo o perderse en la cotidianidad del “se”. Y esta libertad no puede ser anclada o sustentada en ningún elemento exterior: por eso se sostiene en la nada. El existente humano se encuentra ante la opción fundamental de la autenticidad o de la inautenticidad, y debe ejercer la responsabilidad a la que ha sido abandonado en cuanto “ser-en-el-mundo”.*

La angustia es angustia ante y por el “ser-en-el-mundo”: el “ante qué” y el “por qué” del sentimiento se confunde. En el temor, en cambio ambos elementos se disocian: *aquello que se teme es siempre un ente intramundano y aquello por lo que se teme es la propia existencia.*

*La angustia aísla al angustiado y lo coloca ante la posibilidad de la opción fundamental entre sí mismo y su propia negación. La vida cotidiana ofrece un sustento al existente que se encuentra en su medio al modo del “estar en su casa” y se confunde con él para lograr así “la aquietada seguridad en sí mismo”. Perdido en el mundo de los objetos y explicaciones de la vida cotidiana, el existente puede encubrir la inseguridad radical de su propio ser y el hecho de haber sido arrojado en el mundo con la constante certeza de su muerte como posibilidad extrema. Pero en la angustia “le va a uno inhóspitamente” y el “ser-en-el-mundo” “paga al modo existencial de “no ser en su casa”. Se quebranta la seguridad y la comprensibilidad que son propios del mundo cotidiano y su medianía. Así se comprende que la angustia no huya de los objetos intramundanos, es precisamente en dirección hacia ellos a fin de refugiarse en la familiaridad del mundo circundante, que encuentra algún refugio. La fuga hacia la hospitalidad*

del mundo circundante es a la vez fuga ante la inhospitalidad de la existencia en cuanto “ser-en-el-mundo” entregado a su propia responsabilidad.

La angustia es un fenómeno poco frecuente porque desde el momento en que trata de manifestarse el mundo de la cotidianidad hace lo posible por encubrirlo. Intenta degradar a la angustia y desviarla hacia el temor estableciendo como su “ante que”, hacia algún objeto intramundano. La existencia inauténtica siempre prefiere el miedo a la angustia porque lo puede relacionar con un “poder-ser” particular evitando así la necesidad de colocarse ante el puro e indeterminado “poder-ser” de la existencia. La rareza del fenómeno de la angustia nos indica que la existencia generalmente encubre su autenticidad recurriendo a las interpretaciones del “se” impersonal. Pero la inhospitalidad persigue constantemente a la existencia y la amenaza: a cada momento, e incluso en las situaciones más seguras, puede emerger la angustia para desmoronar todos los refugios que ha construido el existente para ocultar su situación original(39).

Sin duda que es inherente a la esencia de todo encontrarse abrir en cada caso el íntegro “ser-en-el-mundo”, en todos sus ingredientes constitutivos. Pero en la angustia hay la posibilidad de un señalado abrir, porque la angustia singulariza. Esta *singularización* saca al “ser-ahí”(el existente) de su caída y le hace patentes la *propiedad y la impropiiedad como posibilidades* de su ser. Estas fundamentales posibilidades del ser ahí, que es en cada caso el mío, demuestran en la angustia en sí mismas, sin desfigurarse por los entes intramundanos, a que se aferra inmediatamente y regularmente el ser ahí. *El angustiarse es, en cuanto encontrarse, un modo del “ser-en-el-mundo”: el ante qué de la angustia es el recto “ser-en-el-mundo”; el por qué de la angustia es el poder “ser-en-el-mundo”.* El pleno fenómeno de la angustia nuestra, según esto, el “ser-ahí” como un “ser-en-el-mundo” fácticamente existente”. (40)

## El ser para la muerte

La naturaleza misma del cuidado impediría una visión total de la existencia humana en virtud de que uno de sus componentes es el “poder-ser”. Nos encontramos ante un inacabamiento que impediría toda la idea de totalidad: mientras el existente humano es, nunca puede alcanzarlo; y acceder a ella implicaría la aniquilación del propio ser como cuidado. No es posible alcanzar la totalidad en la muerte porque ésta no puede ser experimentada en cuanto constituye la desaparición de la existencia.

Si no se tiene una experiencia de la propia muerte, se podría pensar en una experiencia de la muerte del prójimo como posible solución al problema de la totalidad de la existencia humana. Pero nadie puede asumir la muerte del prójimo. Se puede ir a la muerte en lugar de otro existente, pero esto quiere decir “sacrificarse por otro en una muerte determinada” y no implica de ninguna manera asumir algún elemento de la muerte ajena: *“El morir es algo que cada ser ahí tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que es,*

esencialmente en cada caso la mía”. Sostener lo contrario implica caer en la falsa concepción de la conmutabilidad de las existencias que es propia del mundo cotidiano del “se”.

A pesar de la imposibilidad de alcanzar desde esta perspectiva – la muerte del prójimo– una visión total del existente humano, los resultados no son completamente negativos porque ponen de manifiesto que la muerte es un fenómeno “existenciarío” y que, por lo tanto, debe comprenderse a partir de los caracteres del ser de la “existencia que es cada caso mío” y no mediante categoría o determinaciones del ser de los entes que no tiene esa forma. En suma: es incorrecto caracterizar el “aun no” constitutivo de la existencia humana como “yo que falta” y el “fin” como un “haber llegado al fin” porque en ambas explicaciones se convierte a la existencia humana en una realidad del orden de la presencia visible ante los ojos. El “aún no” en cuanto es un elemento que pertenece siempre a la existencia debe caracterizarse como “aquello relativamente a lo cual se conduce el ser-ahí”, y el “fin” como “ser relativamente al fin”.

La existencia es siempre su “aun no” y su “fin”. La muerte no es un acontecimiento que se produzca por la que se produzca por la intervención de un elemento exterior sino “*un modo de ser que el ser ahí toma sobre sí tan pronto como es*”. Así, el inacabamiento alude a un “ser relativamente al fin” a partir del cual- en la medida en que está constantemente presente- resulta posible hablar de un ser total del existente humano.

La existencia inauténtica procura ocultar el carácter personal de la muerte. La muerte no sorprende y se considera que constantemente se producen “casos de defunción”. Se la considera como algo indeterminado que algún día ha de llegar de alguna parte pero que por el momento no constituye ninguna amenaza. La interpretación cotidiana sostiene que “se morirá”, y desde el momento en que no se vincula la muerte a una posibilidad existencial no se está hablando de nadie. La muerte se convierte en un accidente exterior que ha de tocar al existente de la misma forma en que se presenta a los conocidos que mueren a cada momento. Se admite la muerte como un hecho pero *no se la considera como posibilidad propia e inevitable*.

Esta ocultación de la muerte domina en todo momento a la existencia cotidiana. Se trata de evitar que el moribundo piense en ello y de convencerlo que volverá a la tranquila seguridad de su mundo cotidiano. Y esta actitud se presenta incluso como consuelo. Además, el pensar en la muerte se considera como temor, debilidad, cobardía y huida ante el mundo. Ya no se toma en cuenta el valor auténtico implicado en el acto de asumir la propia muerte y soportarla como una posibilidad que se manifieste desde el momento mismo en que se tiene conciencia de existir.

*Pero el existente es capaz de morirse desde el primer momento de su vida*, y el análisis del fenómeno de la muerte a la luz de lo que pretende encubrir la concepción cotidiana nos descubre su “pleno concepto existenciarío”. La muerte es la posibilidad más “personal” del existente porque no puede ser intercambiada con ningún otro existente. Por eso posibilita la autenticidad en cuanto ésta se manifiesta por lo irreductiblemente personal. La muerte es “irreferente” porque el existente queda referido exclusivamente a sí mismo y quedan rotas todas las relaciones con los demás existentes: cada existente ha de tomar sobre sí mismo la realización de su posibilidad “irrebasable” porque en ella se pone en juego en forma absoluta

nuestro “ser-en-el-mundo”. No puede ser rebasada porque se presenta como la posibilidad de la imposibilidad.

La muerte es una posibilidad “cierta” aunque no en el sentido en que la existencia cotidiana la considera como hecho de experiencia que se advierte todos los días en el morir del prójimo. La certidumbre del “ser relativamente al fin” propio de cada uno, no es la mera certidumbre empírica de que todos se mueren algún día. “ El que el dejar de vivir, en cuanto accidente que tiene lugar, solo sea empíricamente cierto, no decide de la certidumbre de la muerte...La cadente cotidianidad del ser ahí conoce la certidumbre de la muerte y sin embargo esquiva de tomarlo por cierto...Uno dice: la muerte llega ciertamente, pero por ahora aún no. Con este “pero” se le quita la certidumbre a la muerte. Así se encubre la presencia de la muerte como posibilidad permanente, y una determinación de su naturaleza nos la presenta como “indeterminada”. Así se encubre precisamente la presencia de la muerte como posibilidad permanente, y se presenta como “indeterminada”. Esto implica una inminencia a cada instante que la cotidianidad evita tener en cuenta agotando sus preocupaciones en las tareas y posibilidades de la vida inmediata.

Uno de los componentes del cuidado presenta al existente humano como “*poder-ser*” y *anticipación de sí*. Este “poder-ser” tiene su expresión fundamental en el ser para la muerte y en este sentido no impide una visión de conjunto de la existencia como totalidad. Todas las posibilidades que el existente puede proyectar en virtud de su “poder-ser” deben considerarse a la luz de la posibilidad suprema que acompaña constantemente a las restantes y sostiene la posibilidad de las mismas. La muerte es el ser de este ente en cuanto fin del “ser-ahí”. No solo no se opone la anticipación de sí a una posible visión total de la existencia, sino que es precisamente esa anticipación de sí lo que hace posible un “ser relativamente al fin”. *Por eso el morir encuentra su fundamento en el cuidado.*

*El fenómeno de la angustia se aclara ahora si se tiene en cuenta que el “ante qué” de este estado de ánimo es la situación de ser arrojado en el mundo para el ejercicio de un “poder-ser” limitado inevitablemente por la muerte.* La angustia no es un sentimiento de debilidad o cobardía y no debe confundirse con el temor de dejar de vivir. La angustia se angustia por el poder “ser-en-el-mundo” y descubre así su posibilidad extrema: la nada de la posibilidad de la imposibilidad. Sin ella nos entregaríamos siempre a las seguridades que nos ofrece el mundo cotidiano. Pero el ser para la muerte no tiene nada que ver con la posible ejecución de esa muerte sino que debe mantener la posibilidad extrema como posibilidad. La aceptación de la muerte en la vida auténtica consistirá presencia de la muerte.

## **La existencia culpable**

El existente humano debe reconocer una culpa que reside en su propia estructura. La interpretación cotidiana de la culpa tiende a interpretarla o bien en el sentido de “tener una deuda con” ante la que es necesario efectuar una restitución a un ser que tiene derecho a ello,

o bien en el sentido de “tener la culpa de”, es decir, ser el autor de algún hecho. Estas significaciones vulgares tienen que ver con nuestras relaciones con otros existentes: el ser culpable se reduce en estos casos a ser el fundamento de una deficiencia en la existencia del otro. Pero es necesario *sacar el fenómeno de la culpa* del estrecho ámbito en el que se pretende encerrarlo y en el que queda caracterizado como una deficiencia, es decir, *como la ausencia de algo que debería estar presente*. Esta interpretación nos aleja de la propia existencia. A pesar de que la culpa “no” puede ser caracterizada como deficiencia, la nota de “no” entra formalmente en la idea de ser culpable. Pero esta negatividad no se refiere a la carencia de algo exterior sino que reside en la misma existencia de modo tal que su ser culpable consiste en “ser el fundamento de un no ser”. Se trata de una culpabilidad original que no resulta de ninguna culpabilidad particular producida por las relaciones con el prójimo.

El existente humano toma sobre sí mismo el ser fundamento de su “poder-ser” aunque él mismo no es el responsable de ese fundamento que no ha sido puesto por él. No es el fundamento de su ser en el sentido que la existencia surja de su proyección: existe a partir del fundamento y nunca con anterioridad. *No puede adueñarse totalmente del fundamento porque no puede retroceder nunca más allá de su estado de arrojado en el mundo y siempre se encuentra “a la zaga de sus posibilidades”*. Pero es el fundamento de su ser en el sentido de que *el “poder-ser” es inherente a él mismo*. Y aquí aparece un nuevo “no ser” en cuanto la proyección hacia determinada posibilidad implica prescindir de otras posibilidades y no encontrarse en ellas. La libertad del existente en la proyección de sus posibilidades sólo puede realizarse “en la elección de una, es decir, en el no haber elegido y no poder elegir también otras”. Por eso la negatividad de la proyección no debe entenderse como fracaso o falta de valor: es un elemento ineludible de la estructura del “poder-ser”.

*Se advierte así un “no ser” como constituido de la derelicción y de la proyección y como base sobre la que se asienta el “no ser” de la existencia inauténtica en la caída*. En consecuencia, el cuidado como ser de la existencia humana se encuentra envuelto a través de todos sus componentes en un “no ser”. Y en la medida en que es el fundamento de un “no ser”, el existente humano es culpable. Esto no se refiere a una cualidad ocasional de la que el existente pudiera despojarse mediante una elevación de su ser en algún sentido determinado. No se trata tampoco de una privación o deficiencia de índole material o con relación a un ideal que no se alcanza. *El ser culpable original se previó a toda determinación* de la moralidad porque éste presupone al cuidado para poder darse ella misma. Con anterioridad a todo “poder-ser” el existente es ya el fundamento de un “no ser”.

## Lo circunvalante

La noción de lo “*Umgreifende*” (lo circunvalante, lo abarcador, lo comprensivo, lo englobante, etc.) representa una de las ideas fundamentales de la filosofía de Karl Jaspers, y aparece en el fondo de las reflexiones contenidas en la Parte Sexta de su Psicopatología General donde se ocupa del problema de las totalidades con relación a una posibilidad visión global del ser

humano. Jaspers destaca el carácter relativo de las nociones de unidad y totalidad en Psicopatología en cuanto aparecen siempre sobre el fondo de algo que las trasciende.

El ser ha sido interpretado por lo general como un objeto, porque en el plano del conocimiento, todo aquello a lo que nos referimos es una realidad distinta de nosotros que nos afrenta como cosa exterior o como contenido de nuestra conciencia. Así se establece la separación clásica entre el sujeto y el objeto. Pero el ser no se manifiesta en ninguna de los dos polos de esta escisión, *sino en lo "circunvalante"* que aparece en la separación y engloba a los elementos separados. Todo lo que se capta como objeto y también el sujeto pensante como supuesto de toda objetividad se desmembra de lo circunvalante. No nos encontramos ante una suma de objetos que sólo sería conocida parcialmente por nosotros y que eventualmente podría ser agotada sino frente a un fondo que se advierte tras la separación sujeto-objeto y que no puede convertirse en objeto. Se lo debe discernir en el ámbito de que no es un nuevo objeto sino una "idea vacía".

Pero además de esta separación entre sujeto y objeto se advierte en el pensar la presencia de una segunda separación. Se trata de la separación de un objeto determinado de los restantes objetos. Todo lo que se nos presenta como objeto aparece dentro de otro objeto y no puede identificarse con el todo. *No se puede acceder en el plano del conocimiento objetivo a una perspectiva que agote la totalidad del ser. Cada objeto se capta dentro de un horizonte particular.* Lo circunvalante trasciende el plazo de los horizontes y el plano de los objetos de la experiencia y el pensamiento, y por eso parece vacío en la medida en que no nos presenta un nuevo objeto.

Lo circunvalante se desmembra en dos modos fundamentales porque puede ser concebido como el "ser en sí mismo" o como el "ser que somos nosotros mismos". Y ambas formas pueden escindirse a su vez en otros modos del ser circunvalante. Así, como "ser en sí mismo", *lo circunvalante puede ser considerado como mundo o trascendencia.* Como intelectos nos enfrentamos a objetos determinados que existen fuera de nosotros mismos para tratar de comprenderlos, pero el mundo no es nunca un objeto de conocimiento sino aquello dentro de lo cual se presentan todos los objetos particulares. Como realidades vivientes tenemos una experiencia intuitiva de nuestro medio, pero el mundo trasciende lo que puede ser captado de esta manera. Trascendemos los mundos circundantes de los individuos y las formas vitales, y también a los mundos sociales del derecho, la economía, etc. Hay un mundo general único que sin ser objeto de conocimiento constituye el fondo englobante sobre el que se destacan los mundos particulares. La otra dimensión de lo circunvalante desde la perspectiva del "ser en sí mismo" es la trascendencia. *La trascendencia se presenta como "lo circunvalante de todos los circunvalantes"*. Si cada modo del ser circunvalante trasciende a los objetos y horizontes dentro de su dimensión particular, la trascendencia es el circunvalante que trasciende a su vez a todas las trascendencias. Es lo absoluto que se opone a la finitud y a la relatividad de lo que existe para nuestra conciencia. Aparece en el fondo de toda experiencia mística.

Para esclarecer la noción de lo circunvalante se puede seguir también el camino del “ser que somos nosotros mismos”. Y en este plano se advierten los siguientes modos: existencia fáctica, conciencia en general, espíritu y existencia.(41).

## Existencia fáctica y existencia

No se puede acceder a la existencia en la medida en que uno se capta a sí mismo como objeto. La existencia no está dada como objeto no como un substrato en el sentido de ser una substancia que se nos ofrece como posesión permanente. *El hombre es una existencia fáctica y dentro de ella cuenta con la posibilidad de la existencia.* La existencia empírica o fáctica puede estar presente o faltar, sus dimensiones son las de la vida o la muerte. La existencia, en cambio, se encuentra constantemente en movimiento. Avanza hacia el ser o se aleja hacia la nada, de acuerdo con la decisión de cada uno con respecto a sí mismo. Sus dimensiones son la ascensión o la caída.

*Aunque la existencia necesita del mundo como medio de manifestación, siempre lo trasciende: la existencia fáctica, en cambio, es un “ser-en-el-mundo”.* La existencia, se diferencia del mundo al que se encuentra sometida la existencia fáctica, en la medida en que realiza en el mundo un trascender que sólo es posible en virtud de la libertad. *El anhelo de satisfacción de la existencia fáctica implica -en caso de absorber toda manifestación humana- el peligro de la aniquilación de la existencia.* El movimiento de la existencia se polariza entre un rechazo y una aceptación del mundo. Hay un rechazo en cuanto ese mundo es posibilidad de una caída en la mera existencia fáctica, pero hay una aceptación en cuanto el mundo es el medio ineludible para la realización de la existencia. La separación y la unión entre mundo y existencia no pueden ser efectuadas en cada caso en forma total: por eso hay una constante tensión entre ambos movimientos. Esta trascendencia con respecto al mundo permite a la existencia escapar a la naturaleza temporal de la existencia fáctica. Aun cuando se realiza en el tiempo, la existencia está más allá del tiempo porque establece una ruptura en el mundo de los sucesos encadenados temporalmente a partir de un origen incondicionado.

Cada existencia no es un caso particular susceptible de ser otro del consuelo y la tranquilidad que puede ofrecer la existencia fáctica. La aclaración de la existencia no tiene ningún punto de contacto con el saber relativo a la existencia fáctica y exige traspasar los límites del conocimiento objetivo: “Todo paso positivo más allá de los límites para penetrar en la existencia, no puede tener en su expresión, ni validez ni pretensión, sino que significa interrogación y aclaración por la vía de la participación indirecta”(46). Así, Jaspers retoma ideas ya formuladas por el filósofo danés Søren Kierkegaard (1813-1855) quien sostuvo que la comunicación en el plano de la existencia es una comunicación indirecta. No puede haber una revelación directa de la existencia única porque lo exterior no puede expresar lo interior. La comunicación directa implica certidumbre, pero *la existencia se encuentra en un devenir incesante que puede acercarla o alejarla de la mismidad y que la coloca constantemente en la*

*incertidumbre*. Por otra parte, la comunicación indirecta es la única forma de asegurar la libertad del discípulo.

## La mismidad

La pregunta por “el propio ser” escapa a la actitud despreocupada y curiosa que caracteriza a la conciencia ingenua propia de la existencia fáctica. La existencia participa de la pregunta por su ser y se pone a sí misma en cuestión. “no por virtud de un mero pensamiento sino a causa de una conmoción en la situación, por virtud de la cual fui herido en la raíz y sentí la exigencia de que algo decisivo dependía de mí”(47). El hombre puede evadir la pregunta por el propio ser y no despertar nunca de la despreocupación de la existencia fáctica. Pero puede también detenerse en ella y advertir que se encuentra frente a algo que sólo es comprensible a partir de la propia decisión.

El yo no se nos presenta en forma unívoca. Al margen de la captación de sí mismo como existencia, el ser yo puede ser conocido desde distintas perspectivas que revelan otras tantas formas del ser yo y configuran diversos modos del ser circunvalante. Cada uno de esos modos engloban objetos que se encuentran en el mundo y son investigables por la ciencia. Pero los modos mismos de lo circunvalante se presentan como “*aquello dentro de lo cual se nos aparece todo lo demás*”.

El yo puede ser considerado como existencia fáctica o empírica, es decir, como presencia dentro del espacio y el tiempo. Para la objetividad accesible a la experiencia *no agota por completa mi ser* y queda relegada al rango de un aspecto parcial. No nos identificamos por entero con ninguno de los aspectos o esquemas de la existencia empírica: “*lo que de esta manera ha quedado objetivado no llega a realizar la absoluta identidad conmigo mismo, pues yo soy algo que lo rebasa, y en tales esquemas tendría que perderme*” (48). Se puede pensar al yo como un cuerpo ubicado en el espacio que posibilita sus actividades o que lo condena a una pasividad en cuanto tiene que experimentar sus movimientos. Cada existencia se capta a sí misma unida a un cuerpo determinado y dependiente de sus modificaciones: “*pero este ser uno no es ser idéntico. Yo no soy mi cuerpo*”(49). Ninguna parte del cuerpo es parte esencial de la propia existencia en la medida en que puede sufrir pérdidas y alteraciones

-“incluso partes del cerebro”- sin que la continuidad en la propia mismidad se vea aniquilada. “Yo mismo, en tanto estoy aquí, estoy, por mucho que quede vinculado a mi cuerpo, el mismo tiempo frente a él; incluso en el remolino de la destrucción, en la demencia, existo todavía como posible sujeto puntiforme del yo que ha quedado idéntico conmigo mismo. Yo aprehendo el cuerpo como perteneciéndome, por estar penetrado de mi ser, y yo me opongo a él considerándole como un lastre y un factor de perturbación que asedia y oprime mi ser. En ningún caso lo considero como “mí mismo” en el verdadero sentido.

“El cuerpo no aniquila como existencia empírica el tiempo ni lo que había soportado en éste”(50).

Si yo puedo ser considerado a partir de lo que significa en las relaciones sociales, es decir, como *yo social*, la existencia fáctica puede llegar a creer que su yo se transforma en el cambio de su mundo de relaciones sociales. Y en los estudios primitivos del desarrollo humano, el hombre pierde totalmente su conciencia de ser cuando se ve apartado violentamente de su medio circundante. Pero si bien el yo está unido a su papel social tampoco coincide con él. Al igual que el cuerpo, el yo social es un objeto en el que se inserta la mismidad y del que se aparta subsumido bajo una noción general. Indica una *realidad inagotable e inefable*. La existencia no es un objeto empírico ni un objeto ideal, y no se puede tener de ella un conocimiento general ni un saber empírico. Todo lo que se puede afirmar objetivamente con respecto al ser humano está vinculado a su individualidad empírica y no a la posible existencia que se realiza a sí misma en un trascender que responde a una insatisfacción ante la existencia fáctica en el mundo. *Pero la existencia puede ser aclarada*. Esta aclaración de la existencia no proporciona conocimientos sino que deja abierto un espacio para la posible realización de la propia existencia. Y para acceder a ésta es necesario efectuar un *salto* que lleva más allá del ámbito de lo captable en un conocimiento objetivo y universalmente válido. *Se trata de llegar a la propia mismidad a través de un no saber, y por eso la existencia - comparada con la existencia empírica objetivamente cognoscible- se presenta como un nada*. La insatisfacción de la existencia con respecto a su situación fáctica dentro del mundo la coloca en la "soledad de lo posible" y ante la exigencia de partir del propio origen. *Este origen es "el ser como libertad, al cual yo trasciendo cuando filosofando en el no saber llego a la conciencia de mí mismo"*(42). La insatisfacción se vincula a la conciencia de que el mundo del saber teórico y las tareas objetivas de la acción práctica no agotan la totalidad del ser. La existencia es *ruptura* con la existencia fáctica en el mundo, y la aclaración de la existencia tiene por misión *cerciorarse del nuevo espacio abierto por esa ruptura*. La ruptura tiene su origen en una *decisión*. Así parece una brecha en la trama de los acontecimientos como consecuencia de la libertad. "La existencia está cierta de que, para ella, nada de lo que propiamente exista como manifestación en la existencia temporal puede quedar sin decidir, pues, o bien yo dejo que el curso de las cosas decida sobre mí y yo dejo de ser yo mismo, o bien yo capto el ser partir del origen que existe por sí mismo, con la conciencia de que debe ser decidido. El pensamiento, orientado hacia el origen, trata de aclarar la libertad"(45).

El pensamiento filosófico no debe realizarse en el plano de las puras objetividades sino que debe ser un medio que posibilita el acceso a la propiedad mismidad. Todas las afirmaciones contenidas en una aclaración de la existencia tratan de abrir un camino hacia la realización individual y singular. Se trata de llegar a través de lo general a lo que no puede agotarse en lo general: la existencia trasciende todo lo que se puede formular en el lenguaje para tener una certidumbre de sí misma. La mismidad no puede escapar enteramente a lo general porque encuentra en éste plano un elemento de sostén. La aclaración de la existencia consiste en un avance a través de lo objetivo hacia límites más allá de los cuales no es posible encontrar objetos de un conocimiento posible sino un vacío que tiene que ser llenado a partir del origen

da la propia mismidad. Allí se produce un salto que aprehende a la propia existencia en el abandono de toda objetividad.

*La aclaración de la existencia es un llamado* que tiende a insinuar lo que es verdadero ser “como lo que yo no puedo captar, sin al mismo tiempo quererlo verdaderamente, puesto que yo lo soy como posibilidad. Así, pues, en los signos, como signos generales, se capta la libertad como la actividad de aquel ser cuyo ser depende de él mismo”(44). Nos encontramos ante un llamado a la realización de las propias posibilidades existenciales y este requerimiento aparece como vacío de sentido sino encuentra eco en la existencia porque carece de referencia objetiva. Aunque se presente en un lenguaje general, la aclaración de la existencia no se refiere a un “yo” común a todos sino al “yo mismo”. Alude en un sentido general al tema de la existencia, pero siempre con la finalidad de que cada ser puede encontrarse a sí mismo. Así puede establecer un “esquema formal de la existencia” no como un concepto general sino “como guía indicación para poder hablar en común de una existencia como existencia individual”(45). La aclaración no es más que un camino para que la existencia se de cuenta de sí misma.

La existencia es una realidad incondicionada que descansa en sí misma y no puede ser tramitada. Ir a la búsqueda de enunciados existenciales similares a los que aluden a cosas consistentes constituye una actitud que responde a una “voluntad antiexistencial” que busca una seguridad objetiva. El sí mismo es capaz de una defensa: puede oponerse a lo social o afirmar su incondicionalidad. Al tener conciente de que asume o soporta diferentes papeles sociales, la existencia advierte que se encuentra separada de las formas por las que se inserta en la existencia empírica. “Yo no soy el resultado de las constelaciones sociológicas, pues sigo siendo desde mi origen la posibilidad de mí mismo”(51).

El yo puede identificarse con lo que hace en cuanto “*yo productor*”. Pero la existencia posible trata de escapar a esta identificación con las obras porque en medio de ellas se considera prisionera y maniatada en sus posibilidades.: “*En ningún caso me agoto con lo que hago*” (52).

El yo puede ser considerado como *su pasado*. Pero la imposibilidad de deshacerse del pasado equivale a una pérdida de la mismidad. Si bien los recuerdos aseguran la continuidad de propio yo, el recuerdo vivo se transforma constantemente y no está presente a la conciencia como un objeto. La identificación con el “yo recuerdo” implicaría el olvido de las dimensiones del presente y el futuro o una desvalorización en la medida en que queden sometidos al pasado, puede también enfrentarse a él y desarrollar, anular o cambiar su sentido.

A demás de manifestarse en los “*aspectos de yo*” – yo cuerpo, yo social, yo productor, yo recuerdo-, la existencia empírica se revela a través del *carácter*. Esta nueva dimensión alude a un “*ser-ahí*” que se encuentra en el fondo de todas las dimensiones de nuestra realidad viviente y le confiere estabilidad. Dependemos de este carácter y por eso no somos capaces de todo lo que se presenta ante nuestro querer.

Pero nos resistimos a reconocernos íntegramente en el carácter: “parece originarse una vida en mi actual ser-así como si emanarse de mí, y lo que soy de nacimiento puede parecerme de tal

suerte como si yo lo hubiese querido por una elección anticipada y de ello fuera responsable”(55).

El yo se manifiesta en el plano de la existencia empírica bajo la forma de los “aspectos del yo” y del carácter. No solo existimos como cuerpos en una vida social y productora ligada a nuestro pasado sino que conocemos estos aspectos de nuestro yo. Así, el yo se capta como un yo pienso y se convierte en objeto de sí mismo en cuanto es sujeto. En el sujeto pensante frente al cual todo lo demás se presenta como objeto. Este yo se identifica con cualquier otro sujeto: “Esta sustituibilidad no es pensada como la identidad de las propiedades medias de los individuos empíricos, sino como el ser yo en general, el cual quiere decir la subjetividad como condición de todo ser objeto: yo soy como conciencia en general(54), en la inteligencia general a la que queda referido todo lo que es objeto de conocimiento, y que se ofrece con las mismas formas en todos los seres pensantes. Por eso se mantiene en el plano de lo general y no nos permite acceder a la mismidad.

A través de las diversas formas examinadas -conciencia en general, los aspectos del yo, el carácter- es posible advertir que *“en cada caso no estoy completo, acabado, sino que yo soy otro todavía”*.

La mismidad supera todo lo que puede ser conocido objetivamente y sólo puede ser indicada por medios indirectos. Estos medios ofrecen la posibilidad de trascender en un salto que va desde la objetividad hasta una libertad más allá del límite de lo determinable. Al margen de todas las formas mencionadas, *el yo capta como un ser que se preocupa y decide sobre su ser*. La mismidad se manifiesta en el dominio de sí mismo. Conocerse a sí mismo no implica ver el reflejo de una realidad dada en un espejo sino *actuar sobre sí mismo en la decisión*. Por eso la *autorreflexión* escapa al plano estricto del conocimiento para manifestarse como una *“autocreación”*.

## La comunicación

*La mismidad sólo existe en la comunicación*. Pero las manifestaciones empíricas de la comunicación no representan aquello que se anhela como posible existencia. En la existencia empírica ingenua y en la comunidad primitiva el hombre no se pregunta por su propio yo porque no se encuentra separado de los demás y sus pensamientos y acciones se identifican con las de todos. Una nueva dimensión aparece cuando el yo conciente de sí se puede oponer a los demás y captarse como un yo pienso. En este plano, la comprensión de una cosa objetiva pone en contacto al yo con el yo. Es el tipo de comunicación que se realiza a nivel de la conciencia en general y que permite tender colectivamente a una finalidad que puede ser reconocida racionalmente. Pero se trata de una vinculación de tipo impersonal en la que cada yo es reemplazable por cualquier otro. Además de ser existencia fáctica y conciencia en general, el hombre es portador de una “sustancia” que se manifiesta oscuramente en la comunidad primitiva o dentro de una “totalidad espiritual”. Esta totalidad espiritual es una idea

que se hace consciente en los individuos aunque no sea conocida siempre totalmente, y trasciende a las finalidades objetivas trazadas por la conciencia en general y el interés subjetivo de los individuos. Es impersonal y general, pero se realiza a través de los sujetos que se insertan así en un sentido que les abre una nueva dimensión comunicativa: “La comunidad en la idea de un conjunto -este Estado, esta sociedad, esta familia, esta Universidad, esta profesión- me pone por primera vez en una comunidad sustancial”(55).

Pero más allá de estas tres formas de la comunicación objetiva efectuadas por la existencia fáctica, la conciencia en general y el espíritu, es posible encontrar una comunicación existencial que sea paralela a la mismidad que se manifiesta más allá del mundo objetivo y que permita precisamente la realización de esa mismidad.

El acceso a la mismidad sólo se puede efectuar por el camino de la reciprocidad. La propia existencia no puede ser libre a menos que otra existencia lo sea también. No hay posibilidad de realización en un plano de autonomía como tampoco dentro de una relación de dominio o de sumisión. En la comunicación se tiene conciencia de superar todo lo concebible y transmisible en forma objetiva. En consecuencia, la mismidad no es trasmisible en forma objetiva. En consecuencia, la mismidad se realiza como “proceso y peligro” en la comunicación porque no cuenta con ningún elemento que proporciona un sostén y otorgue seguridad. La pérdida de la comunicación existencial equivale a una pérdida del ser: “Yo sólo soy yo mismo en mi libertad cuando el otro es y quiere ser él mismo y yo con él”. La comunicación existencial en cuanto posibilidad a partir de nuestra libertad trasciende a las comunicaciones efectuadas en el marco de la conciencia en general y la tradición. No se puede enseñar ni imitar porque es algo irrepetible en cada situación. La sustituibilidad que caracteriza a los demás modos de comunicación se pierde a favor de una existencia irremplazable que se crea a sí misma dentro de la comunicación y no puede ser reconocida fuera de ella. Por eso “a toda afirmación estabilizadora de un ser individual, que existe por sí mismo a la manera de una monada cerrada, hay que oponer la dialéctica de un devenir en que los diversos miembros no son otra cosa que lo que juntos hacen surgir como su sí mismo”(56).

La comunicación existencial se ofrece en la polaridad soledad-uniión en la medida en que no se puede acceder a la comunicación sino a partir de una soledad que solo se realiza por el acontecimiento de la comunicación. *Existir a partir de sí mismo implica la soledad, y ésta exige a su vez una comunicación profunda.*

Otra polaridad es la de *patentización-realización*. El yo y el otro se realiza al mismo tiempo que se hacen recíprocamente patentes. Pero la patentización no es la revelación de algo que se posee y tiene ya una consistencia propia. Una consideración de tipo objetivo sólo aceptaría la posibilidad de patentizar realidades ya definidas. En el plano de la existencia, en cambio, la patentización es a la vez una creación por la libertad de una existencia que se pone en claro a sí misma,. La existencia sólo puede realizarse a través de su patentización en la creación.

La comunicación se manifiesta como un combate que “pone a cuestión, hace difícil, exige y aprehende desde la posible existencia la otra existencia”(57). Es una lucha en la que se intenta eliminar todas las trabas posibles, y todo elemento de fuerza o de dominio, afán de

proporcionar al otro una posibilidad igual a la del propio yo para acceder a su mismidad. No se busca una victoria y no se mantiene reservas porque no se trata de la lucha de uno contra otro sino de una lucha por la verdad. La comunicación exige una nivelación de las existencias en la manera de darse recíprocamente una a la otra a sabiendas del surgimiento de las diferencias y los posibles medios de lucha como la inteligencia, la memoria, etc. Es necesario estar advertidos de que no se trata de una lucha cuyo objetivo sea la constitución de una verdad universalmente válida que permita la constitución de agrupaciones colectivas.

Y, todavía, es necesario descubrir el *espanto ante el no ser* aunque sin sucumbir ante esta perspectiva. La angustia existencial ha de intentar experimentar el dolor de la muerte simultánea con la conquista de la certidumbre existencial en la realización del propio ser sí mismo: “*El horror existe en la medida en que no he vivido, es decir, no he decidido y, por lo tanto no he conquistado el ser de mí mismo; la tranquilidad existe en la medida en que se ha realizado la posibilidad*”(60).

*El sufrimiento constituye otra situación límite particular. Se manifiesta en los dolores físicos, la impotencia del esfuerzo y su fracaso, las enfermedades, el volverse loco teniendo conciencia de la situación, la opresión por el otro, etc. Todo hombre tiene que soportar esta situación y sin la posibilidad de evadirse de ella.*

La existencia empírica supone que el sufrimiento puede ser suprimido, y sus actitudes sienta sobre la utopía basada en el constante perfeccionamiento de la biología o la medicina, y en la posibilidad de una justicia perfecta. Quiere eludir constantemente el sufrimiento, y apartar su vista del mismo. Puede ocultarse, por ejemplo el sufrimiento del otro apartándose del de él. Para la existencia, en cambio, el sufrimiento se presenta como situación inevitable y la pura felicidad como una realidad vacía en la medida en que el ser sí mismo no despertaría nunca en medio de una felicidad total de la existencia fáctica: “El individuo cobra conciencia de sí mismo por virtud de su sufrimiento”(61).

Estas dos *situaciones límites* particulares existen sin que el hombre contribuya a producirlas. La lucha y la culpa, en cambio, son situaciones límites que resultan de su acción.

Hay diversas formas de *lucha*. Todo hombre libra una lucha a favor de su existencia empírica ya sea por una subsistencia pasiva o por un desarrollo activo. Esta lucha puede efectuarse al nivel de los grupos y quedar oculta para los individuos que los integran, pero siempre ocurre necesariamente. También hay una lucha en el plano de “las ideas espirituales y de la existencia”. Que no está determinada por las situaciones de tipo material en las que se mueve la existencia fáctica. Es una lucha por la manifestación del ser sí mismo: Los hombres se arriesgan totalmente a ponerse en cuestión mutuamente para remontarse a su origen porque con una “implacable transparencia” creen llegar a ser verdaderos. Este tipo de lucha en la comunicación es condición necesaria para la realización de la propia existencia: a través de la posesión y la toma de conciencia de su ser en el dominio de la individualidad fáctica el hombre lucha para acceder a su mismidad.

De acuerdo con estas manifestaciones de la lucha se puede hablar dos formas básicas: *la lucha violenta y la lucha en el amor*. La lucha violenta tiene por objeto la obtención de un

espacio para el desplazamiento de la propia individualidad empírica, y, por lo tanto, busca el retroceso de los demás. Continuamente la existencia fáctica ofrece situaciones de violencia que se pueden ejemplificar en una forma extrema en la situación de dos naufragos que solo tienen un madero para salvarse: cada uno de ellos tiene que triunfar en una lucha o renuncia voluntariamente a su salvación. La lucha en la comunicación y en el amor es ajena a todo elemento violento y se pone al servicio de la propia patentización. Pero puede provocar un estremecimiento mayor que el producido por una lucha violenta en cuanto nos pone en cuestión y anula toda seguridad. Nos vincula con el origen de la propia mismidad y nos aleja de las realidades exteriores que nos podían proporcionar apoyos en nuestra acción

La *culpa* se manifiesta a través de las consecuencias insospechadas de la acción. Al asumir en forma activa la realización de nuestra vida y arrebatarse algo a los demás “caemos” (caída) en la culpa en la medida en que nuestras acciones tienen efectos en los que no habíamos pensado. El espanto ante los efectos insospechados de la acción puede conducir a un abandono de toda participación en el mundo y aun refugio de la inacción. Tampoco esto elimina la culpa pues en este caso se es culpable por omisión. La omisión tiene también consecuencias y se tiene la *responsabilidad* que surge del hecho de dejar que sucedan las cosas: “Así, pues, actúe o no actúe, ambos conductos tienen consecuencias; en todos los casos incurre irremediabilmente en la culpa”(62). La existencia fáctica intenta “sustraerse a la tensión” y apartarse de las situaciones límites. A fin de vivir con tranquilidad en medio de las consecuencias de la acción, se puede ignorar la culpa o indicar que las cosas suceden inevitablemente sin que se tenga la posibilidad de alterarlas.

La comunicación necesita de contenidos y no podría realizarse sin los materiales que ofrece la realidad. La comunicación cobra impulso y vuelo por virtud de la participación de las ideas en el mundo, en tareas y finalidades. A su vez, los contenidos empíricos a través de los cuales se manifiesta la comunicación carecerían de sentido sin ella. Renunciar a todo contenido implica permanecer en la mera posibilidad que termina por anularse ante el fracaso de su manifestación.

El peligro de ser descubierto por el otro en la comunicación puede conducir a la reserva y al hermetismo. Hay una angustia ante la comunicación que refleja una resistencia egoísta de la existencia empírica de “ponerse en cuestión” durante el proceso. Contra la “voluntad de destino” del ser si mismo existencial que quiere realizarse a partir de su propio origen se levanta la “voluntad de vivir” de la existencia empírica cargada por el prestigio y lo material, plano de la posible existencia misma que se encuentra ante la posibilidad del salto mismo. Con la relación a la experiencia de las situaciones límites se producen una *serie de saltos*. El primero implica el paso de la existencia fáctica en el mundo a la soledad de una conciencia cognoscente que se opone al mundo y aun a su propia vida empírica. El segundo salto implica el paso del conocimiento de las cosas a la aclaración de una posible existencia. El mundo ya no es un objeto indiferente de nuestro saber, sino la posibilidad de un estremecimiento del propio de “verse situado en él”. Es el salto a la conciencia de la posible existencia que ya trasciende el plano de la conciencia en general con su conocimiento universalmente válido. El

tercer salto conduce a realizar la existencia en la experiencia de las situaciones límites. “El primero conduce al filosofar en imágenes del mundo, el segundo al filosofar como aclaraciones de la existencia, el tercero a la vida filosófica en la existencia”(58).

La aclaración de la existencia representada por el saber que se opone al mundo abre un espacio para la realización de la existencia, es decir, un medio para manifestar sus propias decisiones. Tras el salto a la “existencia real” se advierte que ya no se está meramente en el mundo, pero también que sólo se existe si hay una manifestación empírica de la existencia. Es necesaria la dualidad de ambos elementos más acá de las pretensiones del misticismo y del positivismo que anhelan respectivamente un extrañamiento total frente al mundo o un detenerse en el mismo.

*Además de la situación límite representada por la imposibilidad de no encontramos en una situación dada hay situaciones límites particulares a las que tampoco podemos escapar: la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa.*

La aclaración de la muerte como situación límite de la propia existencia implica un abandono de su encubrimiento por medio del conocimiento y el consuelo objetivo que la relega al plano de un hecho de la existencia fáctica. Es necesario distinguir entre la *angustia de la existencia empírica ante su desaparición* y la *angustia ante el no ser existencia*. La aparente igualdad de las palabras -no ser y muerte- encubren una diferencia fundamental. La *angustia existencial* está cargada de una *certidumbre* que relativiza la angustia de la voluntad de vivir. La certidumbre del ser de la existencia, es decir, la presencia de una realidad existencial pide dominar el afán de vida y absorber la angustia de la voluntad de vivir de la existencia empírica y encontrar sosiego ante la muerte. La muerte biológica se convierte en desesperación en el caso de que no se haya logrado esa certidumbre de ser. Y cuando eso sucede, la existencia empírica se refugia en el olvido de la situación límite para apagar así la angustia ante la muerte. Pero la angustia de la existencia empírica es absorbida “dondequiera que la realidad existencial mire de frente a la muerte con la conciencia de un ser que se manifiesta en el tiempo y sólo puede saber de sí mismo en el tiempo como manifestante, pero que está en certidumbre de un origen que no conoce(59).

La muerte es asumida por la existencia “*como confirmación de sí misma y como relativización de lo que meramente es existencia empírica*”. Se vive ante la exigencia de experimentar la propia vida con vistas a la muerte, y se trata de conservar en cierto sentido la desesperación aunque sin sumirse en ella. Frente a ello, el hombre organiza la constitución de un orden jurídico.

Buenos Aires, 24 de Julio de 2004.