



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

Tiempo e intencionalidad, Edmund Husserl y Martín Heidegger

Autor:

Colombo, Leandro H.

Tutor:

Walton, Roberto J.

1989

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

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

6-5-17
Tes

TESIS DE LICENCIATURA

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
N° 868821	MESA
25 JUL 1980 DE	
Agr.	ENTRADAS

Carrera : Filosofía

Título : Tiempo e intencionalidad, Edmund Husserl
y Martin Heidegger.

Director de tesis : Dr. Roberto J. Walton

Alumno : Leandro H. Colombo

L.U. : N° 0793/79

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DICIEMBRE DE 1989

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo gira en torno al problema del tiempo. A partir de Kant, el ámbito dentro del cual preguntar y responder por el tiempo como problema filosófico, ha cambiado radicalmente. La radicalidad de este cambio puede quedar al menos señalada, si decimos que ya en I.Kant, y luego para toda una línea de pensamiento filosófico, el tiempo no es más una determinación óptica del ente, una realidad natural que determina por sí tanto lo físico como lo psíquico, sino una determinación esencial de la subjetividad.

Creemos que en esta dirección se encuentran las reflexiones de E.Husserl y de M.Heidegger en torno al tiempo, mas allá del problema de si estas reflexiones son o no, y si lo son, hasta qué punto, kantianas.

Nuestro trabajo gira pues en torno al problema del tiempo y toma como referencia, los análisis de Husserl y de Heidegger. En ambos autores se pueden distinguir etapas en relación a la evolución de sus filosofías, y por ende en relación al problema del tiempo. Acotando la amplitud de ambas obras filosóficas, los análisis que hemos de llevar a cabo a lo largo del trabajo tienen límites precisos: para Husserl, las Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente (en adelante simplemente Lecciones) y para Heidegger, Ser y

Tiempo .

Nuestro propósito es poner de manifiesto ciertos paralelismos entre el modo de entender Husserl, la intencionalidad de la conciencia absoluta constituyente de tiempo, y el modo de entender Heidegger la temporalidad horizontal-extática del **Dasein**.

No intentamos señalar correspondencias puntuales entre ambos modos de conceptualizar el tiempo; sí señalar correspondencias en la función que metódicamente desempeña el mismo, dentro del contexto particular de cada filosofía. Esto es, creemos que manteniendo el sentido contextual que el tiempo tiene en las Lecciones y en Ser y Tiempo es posible mostrar que, en ambos casos el tiempo tiene una función metódica similar.

A efectos de llevar a cabo tal propósito, dividimos el trabajo en tres partes. En la parte 'A' desarrollamos las consideraciones de Husserl y de Heidegger en torno al tiempo dentro del marco de referencia ya acotado. Tal desarrollo, tiene por meta mostrar que el tiempo y la temporalidad son la instancia última del análisis de la subjetividad y de la analítica existencial respectivamente. En la parte 'B' intentamos delinear una relación entre carácter intencional de la forma temporal de la protoconciencia, con el carácter extático de la temporalidad del **Dasein**, a fin de poner de manifiesto que en ambos casos el tiempo y la temporalidad implican un cierto grado de autopresentación. Por último, en la parte 'C' nos detenemos en el carácter trascendental de la forma temporal

de la protoconciencia y de la temporalidad del Dasein, a fin de determinar en qué sentido se puede decir que el tiempo y la temporalidad sean la instancia trascendental última de la subjetividad y del Dasein, y establecer hasta qué punto el carácter trascendental del tiempo tiene una función metódica similar en ambos contextos filosóficos.

PARTE A : TIEMPO Y TEMPORALIDAD

Capítulo I : EL TIEMPO COMO INSTANCIA ÚLTIMA DE LA CONCIENCIA

INTRODUCCIÓN

Podemos enfocar el problema del tiempo tal como es encarado por Husserl, dentro del contexto de las Lecciones, desde la perspectiva que abre la siguiente pregunta: ¿ cómo es posible la percepción de algo duradero, de algo extendido temporalmente? En otros términos, los análisis de Husserl se orientan a poner de manifiesto los elementos que hacen posible, no tanto el objeto temporal, cuanto la percepción del mismo. Mas, para que la percepción pueda ser percepción de algo temporal, ella misma debe poder acreditarse a su vez como temporal. Pues la percepción de una duración supone la duración de la percepción misma.

Desde esta perspectiva el problema del tiempo es reconducido desde un ámbito natural de duraciones ópticas, al ámbito de validez de ser de toda duración; la conciencia. Y esto

desde el momento que lo que se intenta, es aclarar las condiciones que hacen posible la percepción de algo duradero, y la percepción es por su parte un modo de ser, y un modo de ser señalado de la conciencia.

Mas con la observación de que la percepción de algo temporal debe a su vez ser temporal ella misma no se prueba sin más la temporalidad del percibir, sino que ésta debe ser desarrollada en una demostración adecuada a su carácter de ser. Por lo demás, este desarrollo entraña la aclaración de como toda duración temporal objetiva queda referida como a su posibilidad, a la temporalidad de la conciencia.

La temporalidad de la conciencia y el tiempo como forma última de la misma es el tema en torno al cual se desarrollan las Lecciones .

Ahora bien, que el tiempo a considerar no sea tiempo de las cosas, de objetividades empíricas, es ya un primer paso metódico consistente en poner entre paréntesis toda suposición o afirmación acerca de un tiempo trascendente a la conciencia. El tiempo natural no es un dato fenomenológico sino un tiempo percibido. En cambio sí es un dato fenomenológico el tiempo de la percepción, el tiempo sentido, la conciencia interna del tiempo. Si bien esta temporalidad de la conciencia o tiempo inmanente es aún un supuesto, tiene el carácter de ser absoluto, no cabe dudar de él (1).

El problema que de este modo queda planteado es doble, pues, por un lado, habrá que aclarar el carácter temporal de la conciencia y, por otro, las condiciones que hacen posible

que la conciencia sea conciencia de ésta su temporalidad inmanente y más allá de sí, conciencia de tiempo objetivo en general.

Hasta qué punto, el carácter temporal de la conciencia da el hilo conductor para responder a la pregunta por la posibilidad de la conciencia del tiempo, queda al menos sugerido, desde el momento que la conciencia del tiempo supone el tiempo de la conciencia, y por ello, el desarrollo de las condiciones de posibilidad de la conciencia del tiempo no será sino la demostración de la estructura o forma temporal de la conciencia misma.

Antes de entrar propiamente a considerar el texto de las Lecciones, hay que distinguir tres niveles o ámbitos del análisis y de la constitución. En un primer nivel, podemos observar, que la conciencia constituye los objetos espaciales y su ámbito, el mundo trascendente, natural. En la constitución de objetos espaciales va ya supuesta la constitución de un tiempo objeto, un tiempo empírico. Como dijimos, este tiempo es un tiempo percibido y supone a su vez el tiempo de la percepción. En un segundo nivel, podemos acceder a la constitución de un mundo más originario que el de la naturaleza objetiva, constituido por la síntesis del tiempo inmanente la cual posibilita la constitución del mundo trascendente. Este es el ámbito propio de la fenomenología cuyos objetos son las unidades inmanentes, es decir, los fenómenos propiamente dichos, las vivencias y sus correlatos intencionales. La experiencia de la cual se buscan las condiciones de posibilidad

es un experimentar más amplio que el de la experiencia del mundo objetivo, pues es una experiencia que precede y funda el mundo objetivo. Es la experiencia de las vivencias que se ordenan sucesiva o simultáneamente en un curso o fluir temporal único de la conciencia inmanente. Es el ámbito de la síntesis temporal, pasiva, anterior a toda síntesis categorial. Este orden temporal que confiere unidad a la multiplicidad de vivencias tiene, a su vez, una estructura eminentemente formal por lo cual podemos reconocer un tercer nivel, el de la conciencia absoluta que constituye toda instancia temporal, toda fase o momento de la corriente o flujo inmanente de vivencias. Si en el ámbito inmanente es dado hablar de tiempo y objetos inmanentes, en el ámbito absoluto no cabe encontrar objeto alguno sino la condición última de posibilidad de todo objeto, ni tiempo, sino el ámbito en el cual y por el cual la conciencia se autoconstituye temporalmente.

Si, como dijimos, el tema del tiempo es encarado por Husserl dentro del contexto de las Lecciones desde la perspectiva que abre la pregunta: ¿cómo es posible la percepción de algo duradero, de algo extendido temporalmente?, podemos distinguir y dividir este primer capítulo en dos grandes ámbitos; por un lado, la constitución de aquello que, percibido, tiene una extensión temporal: el objeto temporal; por otro, la constitución del percibir mismo. En términos más amplios: la constitución del objeto, por un lado, y por otro, la autoconstitución temporal de la conciencia.

Punto 1 . LA CONSTITUCIÓN DEL OBJETO

Bajo el concepto de objeto se pueden agrupar varios fenómenos, entre sí esencialmente distintos, pues y en general puede llegar a ser objeto todo aquello hacia lo cual la conciencia esté referida, ya un ente empírico o una entidad categorial, ya - y a través de un acto de reflexión- las vivencias mismas. En cualquier caso, el objeto siempre es más y es distinto del contenido, en el caso p.ej. de un objeto trascendente el objeto será más y distinto respecto de su material sensible. La objetividad siempre remite a la experiencia y a las leyes que la rigen (2).

Cuando decimos experiencia no decimos un acto, sino una continuidad de actos enlazados temporalmente. Esto es, una percepción no constituye por sí objeto alguno si no estuviese además referida a algo más de lo percibido, predelineando lo porvenir y a su vez manteniendo presentes los momentos ya pasados del objeto en cuestión. Lo propiamente percibido es la fase actual del objeto, pero el objeto en tanto continuo de momentos temporales se constituye en un continuo de actos que, por un lado, es percepción actual, y por otro, intenciones que mantienen presente lo pasado e intenciones que traen al

presente lo porvenir (3).

Ahora bien, si dijimos que la objetividad es distinta del contenido, tendremos que diferenciar; por un lado, el objeto como contrapolo ideal de la conciencia siempre igual a sí mismo; y por otro, el objeto en el modo de ser consciente en cada momento temporal del fluir subjetivo. Este último es el objeto en el 'como', transcurativo (4). En este sentido, el objeto puede estar dado como presente, como pasado o como futuro, y lo que lo define es la fase en la que se da a la conciencia. Es el puro momento temporal formal el que define al objeto con independencia del contenido sensible. El objeto en tanto unidad de la conciencia es siempre el mismo, siempre cabe un nuevo acto que intencione el mismo objeto; pero el objeto en tanto extensión temporal está compuesto por un curso de momentos temporales, momentos o fases distintas unas de otras y por las cuales el objeto es siempre consciente como otro, como ahora, como pasado, como más pasado, pues dado el constante fluir de la conciencia siempre es otro el lugar temporal. Este, el lugar temporal del objeto, remite en cada caso ya no a la conciencia sino a la protoconciencia bajo la triple forma de protoimpresión, retención y protención, que respectivamente intencionan las fases temporales ahora, pasado y futuro de todo objeto posible.

Tenemos pues, una doble orientación intencional; por un lado, podemos enfocar el objeto inmanente en sí mismo, del cual se podrá decir que dura, que tiene una cierta extensión temporal; por otro, se podrá enfocar el objeto transcurativo, la fase

ahora, pasada o futura del objeto que dura.

Podríamos decir que, con la noción de objeto transcurativo, Husserl se refiere a las fases o escorzos temporales que convergen para constituir un contrapolo uno e idéntico para la conciencia u objeto inmanente. Estos escorzos temporales tienen un punto inicial o fontanal; el ahora que es intencionado en toda nueva protoimpresión, se trata de un límite ideal, pues en cuanto intentamos señalarlo ya es un ahora sido que recae cada vez más en un trasfondo de pasado (10). Pero pasado no es un ahora y luego otro y otro, sino que el pasado consiste en una cierta continuidad de momentos sidos, continuidad constituída por la retención, como se verá más adelante.

Ahora bien, cuando decimos que el objeto en cuanto a sus fases se presenta cada vez como otro, no decimos que el objeto mismo sufra una mutación; en lo que respecta al objeto inmanente en cuanto correlato uno y el mismo de la conciencia queda claro que no se trata de ningún cambio, pues lo que lo define es ser una identidad a través del constante flujo de la conciencia. Pero aun respecto del objeto transcurativo, no podemos decir que cambia su tiempo, sino que su tiempo sigue siendo el mismo tiempo que fue. Solo por seguir siendo el mismo tiempo, se aleja cada vez más del punto de actualidad de la conciencia. Lo que se modifica es la densidad de pasado de las fases transcurridas de un objeto, justamente porque las fases siguen siendo las fases que fueron. Cambia si, la distancia respecto del momento actual siempre nuevo de la conciencia. De este modo, el análisis de la conciencia del tiempo

lleva a Husserl a considerar que el objeto como unidad de sentido no es dado a la conciencia como algo acabado sino como algo que se va constituyendo en una sucesión de momentos temporalmente enlazados. Por lo cual, la validez de ser del objeto, la objetividad, vendrá a recaer en la continuidad de los momentos temporales y no en la identidad del contenido sensible. La materia puede ser la misma a lo largo de las distintas fases, pero cada fase tiene un contenido individualmente distinto de todo otro momento temporal anterior o posterior, pues lo que individua y define es la forma temporal de la sensación o mejor aun, el momento temporal que la conciencia instaura constantemente (6). La conciencia del objeto como uno y el mismo surge a partir de la conciencia de la continuidad de las fases del objeto; a su vez las fases del objeto no son sino momentos instaurados constantemente por la conciencia. Por lo cual, la continuidad de las fases del objeto remite a la continuidad de fase en fase de la conciencia, esto es, al flujo temporal de la conciencia inmanente. Y aun cuando el objeto cambie según todas sus determinaciones, "resta aun bastante para producir una unidad; precisamente esta indiferenciación con la cual fases vecinas pasan una a otra, produciendo así la conciencia de unidad." (7). Por ello los escorzos de un objeto son escorzos de uno y el mismo objeto, y la conciencia del cambio del objeto es conciencia de que algo uno e idéntico cambia, es decir, la conciencia del cambio supone y tiene a la base la conciencia de unidad, se trata de una unidad objetiva que remite a la continuidad con que

las fases de la conciencia se suceden unas a otras, unidad implicada a su vez por la unidad misma de la conciencia.

Pero una cosa es la unidad preobjetiva que se constituye en el fluir del curso absoluto sin intervención del yo -síntesis pasiva- y otra, la objetividad que entra en la esfera de lo que 'yo puedo' repetir tantas veces quiera. En el primer caso, lo que está en juego es el curso temporal de la subjetividad misma que, en el constante cambio producido por la protoimpresión, introduce una instancia rígida -la retención- para mantener cada punto temporal como momento del mismo objeto. En el segundo caso, entra en juego la rememoración o recuerdo iterativo el cual ya es un acto intencional de la conciencia y no una instancia del flujo absoluto o protoconciencia. En este sentido, el objeto es lo idéntico de la intención en actos repetidos (8). Lo propio de la retención, es intencionar fases del curso absoluto, el puro momento temporal-formal pasado, mientras la rememoración intenciona el objeto tanto en cuanto a su momento temporal ya constituido en la protoconciencia, como su contenido sensible, el objeto como unidad o contrapolo de la conciencia, el objeto inmanente. En ambos casos, tenemos una 'percepción interna', en el sentido amplio que Husserl asigna a este término en las Lecciones, pues, o bien la conciencia intenciona su propio decurso temporal, o bien intenciona la unidad que en este decurso se constituye.

La corriente temporal es tiempo pero no tiene tiempo ni está en el tiempo. El objeto, en cambio, dura cambia o permanece

ce inalterado en el tiempo, es en cuanto identidad sustancialmente uno en el cambio (9). En ambos casos, 'percepción interna' significa algo distinto, ya percepción de un componente inmanente a la percepción, ya percepción de algo internamente intuído pero que no es componente del percibir. La corriente temporal y cada una de sus fases constituye la percepción y son un componente de ésta; por el contrario, lo idéntico en la corriente - el objeto- es intuible adecuadamente pero sin que llegue nunca a ser un momento real-inmanente de la percepción. Este estar en la conciencia el objeto, no señala un ser o estar real en ella como componente, sino un estar idealmente, intencionalmente en ella como efectuación intencional de la síntesis de la conciencia.

Hasta aquí, hemos intentado señalar dos momentos en la génesis temporal constitutiva de objetos en general, pero siempre nos hemos movido dentro del ámbito de la percepción interna, pues nos hemos referido por un lado, al objeto temporal inmanente ya vivencia ya correlato intencional de la misma y por otro, al momento de objetividad de más bajo estrato, el objeto transcursivo y las fases del fluir de la subjetividad absoluta. Resta señalar que el factor temporal de los objetos trascendentes, que, desde un principio fueron puestos entre paréntesis, resulta de la objetivación del tiempo inmanente y que entre éste y aquél hay coincidencia punto por punto (10). El objeto espacial o la cosa del mundo natural se constituye en el transcurso de sus apariciones, las cuales a su vez están constituídas como unidades u objetos inmanentes

en la corriente temporal subjetiva, de tal modo que, a cada punto temporal de la cosa corresponde un momento o fase en el fluir temporal inmanente. La percepción en tanto objeto inmanente se constituye en el decurso temporal de la conciencia, pero en todo momento la percepción, que así se va constituyendo, es percepción de la cosa, por lo cual se constituye al mismo tiempo la unidad inmanente en que consiste la percepción cuanto, la unidad trascendente en que consiste el objeto espacial. De modo que, en un acto de segundo grado puede ser dirigida la mirada sobre la percepción, sobre su correlato intencional ideal o sobre la cosa constituída sobre ellos (11).

Punto 2 : LA AUTOCONSTITUCIÓN TEMPORAL DEL SUJETO

En la introducción decíamos, que los análisis de la conciencia del tiempo se orientan según la pregunta ¿ cómo es posible la percepción de algo duradero, de algo extendido temporalmente ? Aquello que es objeto duradero puede ser, según lo visto hasta aquí, objeto trascendente u objeto inmanente, a cuyos modos de ser temporales nos hemos referido. La percepción, por su parte, también es pasible de ser objeto pero no en el acto mismo de percibir. Para que el percibir se torne objeto es necesario un acto de segundo grado, una reflexión de la conciencia sobre sus propios contenidos. Pero aun antes de esta vuelta atencional, que, como todo acto tiene su tiempo, la percepción es ya temporal, esto es, la percepción es percepción del objeto temporal porque ella misma es temporal. Lo cual nos conduce a considerar la temporalidad del percibir previa a la objetivación de la percepción. En este sentido, la percepción como todo acto de la conciencia esta ordenada en el flujo constante de la subjetividad.

Si cuando la atención estaba dirigida al objeto, contrapolo noemático, distinguimos los modos decursivos u ' objeto en el cómo ' - ahora, pasado y futuro - , ahora del lado noético habrá que distinguir las instancias de la conciencia que constituyen los momentos temporales de las vivencias en su instancia preobjetiva (12). Al dirigir la atención sobre la temporalidad de las vivencias, salimos del ámbito inmanente y nos desplazamos a la protoconciencia o conciencia absoluta constituyente de tiempo. Como adelantamos la protoconciencia se despliega en tres momentos: protoimpresión, retención y protención, los cuales delinear el horizonte temporal para toda vivencia posible. La protoimpresión es conciencia del ahora y como tal, genera constantemente nuevos puntos ahora. Por su parte, el ahora es el ' punto fontanal ' (13) en el que comienza la producción del objeto. Podríamos decir que, mientras el ahora es la instancia temporal originaria de todo objeto, la protoimpresión es la instancia temporal originaria de toda conciencia. Así como el ahora pasa y se transforma en ahora recién sido dando cabida a un inmediatamente siguiente nuevo ahora, la protoimpresión pasa y se transforma en retención de lo que había sido dando cabida a una nueva protoimpresión con su respectivo punto ahora. Aquello que había sido y de lo cual la retención es retención es, por un lado, la protoimpresión recién sida y por otro, la fase que fue actual y ya ha pasado. La retención surge como modificación de la conciencia del ahora actual -protoimpresión- manteniendo en el presente el ahora pasado, sin

llegar a ser una nueva conciencia sino modificación de la conciencia originaria - protoimpresión - , manteniendo por ello la originariedad de ésta. De lo cual resulta, ya insinuada la continuidad temporal con que la conciencia fluye constantemente, siendo siempre una y la misma conciencia, aunque modificada. Esta modificación de la conciencia es enunciada por Husserl como ley de la misma (14), de tal modo que la continuidad resulta constituida retencionalmente, desde el momento que toda protoimpresión al pasar se modifica en retención y ésta es retención presente del ahora pasado que pasa y da, a su vez, lugar a una nueva retención, de modo que la segunda retención es por un lado, retención del ahora retenido en la primera retención recién pasada y por otro, retención del ahora recién presente en la nueva protoimpresión. Conformando así, un espesor retencional que no sólo se extiende en el sentido de una sucesión lineal horizontal que, recibe constantemente los nuevos puntos ahora, sino también, un espesor retencional que se extiende en el sentido de una sucesión que acrecienta verticalmente la profundidad o lejanía de pasado de cada punto ahora, tenido en el presente pero cada vez más distante del ahora actual.

Dado que la retención es modificación de una protoimpresión, ésta debe preceder con necesidad *a priori* a aquella (15), aunque ulteriormente y dado que toda retención tiene su ahora correspondiente (16) será retenida ni bien caiga en el pasado por la retención inmediatamente siguiente. De modo que una vez modificada la protoimpresión del ahora actual en re-

tención del ahora sido, tendremos una sucesividad de retenciones que serán retención de retención y así en adelante virtualmente al infinito.

De lo dicho hasta aquí respecto de la retención, resulta que : a) la retención es retención o modificación de la protoimpresión inmediatamente anterior, b) la retención es retención del ahora ni bien éste deja de ser ahora actual para ser ahora sido, c) la retención es retención de la retención inmediatamente anterior y d) también es retención del ahora sido y retenido en la retención inmediatamente anterior. En los dos últimos casos con diversa profundidad de pasado o grados de lejanía, pues en una retención actualmente presente puede estar siendo ahora un momento ya lejano de un objeto, v.gr. al finalizar una melodía puedo tener aún presentes retencionalmente los primeros acordes, de modo que la melodía resulte una continuidad de momentos armónicos. En el primer y tercer caso - a) y c) - tenemos que la retención es retención de los momentos temporales de la protoconciencia, en términos más amplios, la conciencia es conciencia de sí, es autoconciencia. En el segundo y cuarto caso - b) y d) - , la retención es retención de los momentos temporales del objeto, pero no del objeto mismo. La retención siempre lo es de momentos temporales, ya de la protoconciencia ya del proto-objeto. No hay en la retención contenido objetual alguno, la retención es retención de tiempo, es conciencia o intuición primaria del carácter de pasado (17) ya de sí, ya del objeto. Tanto el percibir trascendete ^{de} cuanto el objeto por el mentado

están en vías de constitución, cuando necesariamente ya han tenido que tener lugar protoimpresiones, protenciones y retenciones. Pues tanto los actos como sus respectivos objetos intencionales, se van constituyendo sobre la base de esta génesis temporal de la protoconciencia que estamos describiendo.

Siguiendo pues con la retención, cabe distinguir de ella el recuerdo como acto constituido de la conciencia. El ser pasado de un objeto, el carácter de pasado es algo dado, es un hecho intuído, percibido en la retención, en cambio el objeto pasado no es percibido sino re-producido, actualizado por la conciencia (18) y en cuanto recuerdo, es un acto constituido en la protoconciencia. Mientras el recuerdo se dirige a una objetividad duradera ya inmanente ya trascendente, la retención no se dirige a ningún objeto ni constituye objeto alguno. Sólo mantiene el ser pasado del objeto para la conciencia. Mientras el recuerdo intenciona el objeto pasado, la retención intenciona el ser pasado del objeto. En otros términos, la retención es conciencia intuitiva del objeto transcur-sivo y no del objeto inmanente o trascendente, el objeto transcur-sivo era el objeto visto desde la perspectiva de ' cómo ' se da a la conciencia, bajo qué carácter temporal, como ahora, como pasado o como futuro.

El recuerdo supone no sólo la retención como modificación de una protoimpresión sino también la percepción completa del objeto, pues, es una reproducción que actualiza y modifica un proceso perceptivo anterior (19).

Pero que una percepción haya tenido lugar no entraña que a

ésta le siga necesariamente un recuerdo, pues éste entra ya en la esfera de los actos libres del yo, la esfera del 'yo puedo' (20).

No hay, pues, simetría con la protoconciencia, en la que no sólo con necesidad *a priori* a toda retención antecede una protoimpresión, sino que con igual necesidad a toda protoimpresión le sigue una retención como modificación respectiva. A toda conciencia del ahora actual le sigue una conciencia del haber sido ahora, y esto con independencia respecto del yo. En el caso contrario, tendríamos una fisura en el flujo de la conciencia absoluta, respecto de la cual Husserl busca mostrar justamente lo contrario, esto es, la continuidad temporal sin fisuras en su fluir.

Pero volviendo al recuerdo, se notará, según lo dicho, que en tanto acto de la conciencia, tiene 'su' tiempo, esto es, está situado en algún punto del fluir temporal de la conciencia. Desde este 'su' tiempo, el recuerdo intenciona un objeto y al par el tiempo pasado de éste, pero dada la relativa arbitrariedad respecto de la ocasión temporal en que un recuerdo se puede dar - ya que es un acto que pertenece a la esfera de la libertad del yo - , no puede haber coincidencia temporal entre el tiempo objetual intencionado y el tiempo del acto que lo intenciona. Hay una no coincidencia temporal necesaria entre el recuerdo y su objeto, el objeto es pasado, el recuerdo es ahora y puedo aun tener luego otro recuerdo del mismo objeto, con su respectivo tiempo pasado y ya fijo. Por el contrario, en el ámbito de la protoconciencia se da una

coincidencia temporal necesaria entre la retención y el ahora pasado del cual aquélla es conciencia. Si un ahora pasado sigue siendo presente es porque sigue viva la retención original que lo había instituído como tal, este seguir viva la retención es un fenómeno que se verifica como retención de retención, y que como vimos, acrecienta el espesor de pasado del ahora respectivo, justamente por mantenerlo en 'su' tiempo, como el ahora que había sido y sigue siendo.

Hasta aquí, se deja ver, según lo dicho, que la función metódica de la retención es fundamental para la constitución de la continuidad y unidad temporal de la conciencia, no obstante lo cual la retención es sólo uno de los tres momentos temporales en que se despliega intencionalmente la protoconciencia, contando las tres instancias con igual originariedad. Este factor de origen común a la protoimpresión a la retención y a la protención, se pone de manifiesto en cuanto la protoconciencia es en sus tres instancias, conciencia impresional primaria.

Retomando, decíamos que la retención mantiene al ahora en 'su' tiempo como el ahora que había sido y sigue siendo, pero en sentido estricto, lo que sigue siendo y sigue siendo percibido es el ahora y la continuidad de los respectivos puntos ahora que se extienden hacia el pasado en una continuidad retencional. Pues en lo que toca al objeto, éste sólo es y sigue siendo percibido en tanto una de sus fases sea aún ahora actual (21), tan pronto como deja de serlo, el objeto cae en el pasado, pero un pasado tal que sólo cabe reproducir,

actualizar pero ya no percibir. Claro que en este último caso percepción es percepción de un objeto, es una vivencia que extiende sus fases a lo largo del flujo temporal absoluto, mientras que, en el caso de la retención, el término percepción mienta el hecho de ser intuitiva la conciencia de pasado (22). Según esta diferencia, toda percepción tiene ante sí un horizonte de futuro que se extiende indeterminado, no percibido pero determinable, y detrás de sí un horizonte de pasado reproducible, actualizable pero inmediatamente no percibido. De modo que todo proceso perceptivo, como acto de la conciencia, pasa de una no percepción a una percepción para caer nuevamente en una no percepción (23). Pero este pasar de lo aún no percibido a lo percibido para recaer en lo ya no percibido, no es un proceso que opere a saltos, sino que por un lado, el proceso perceptivo como proceso de vivencias ofrece, como ya hemos dicho, una continuidad transcursiva fundada en la unidad de la protoconciencia, y por otro lado, la duración misma o el lazo temporal entre el no ser aún, el ser ya y el ya no ser percibido es un factor constantemente presente en la protoconciencia. Lo constantemente presente es el carácter sucesivo, o la sucesión misma, entre dos o más puntos o fases temporales del objeto. La conciencia de sucesión es una conciencia originaria (24), es percepción adecuada de la sucesividad, del nexos temporal que sintetiza todo momento a todo anterior o posterior momento temporal. No hay huecos o vacíos, ni entre las fases del objeto ni entre las instancias temporales de la conciencia. A esta conciencia de suce-

sividad nos hemos referido cada vez que señalábamos la continuidad fluxional de la conciencia o la continuidad fásica del decurso objetivo.

Orientándonos hacia el horizonte de pasado acabamos de decir que lo que sigue siendo percibido es el ahora y la continuidad de los ahoras ya pasados, de modo que la retención no solo da el ahora pasado sino que también constituye el nexo temporal que hace que diversos momentos pasados sean todos momentos de uno y el mismo objeto. Esto es, no sólo retengo la instancia temporal 'A' y la siguiente 'B' sino también el hecho de seguir 'B' a 'A' y el de ser 'A' y 'B' momentos constitutivos de uno y el mismo objeto. Este fenómeno es propiamente percepción de la duración o de la extensión temporal del objeto que, como veremos más adelante, no encuentra su validez en una proto-duración, pues no hay duración en el ámbito de la protoconciencia, sino en el carácter temporal-formal de ésta. Este tener o mantener presentes las fases pasadas de un objeto y el nexo temporal que las vincula, fenómeno que venimos caracterizando como retención, no es un mirar retrospectivo que convierta en objeto fases pasadas, sino una intención totalmente originaria. La retención no es un volver sobre lo ya pasado convirtiéndolo en objeto, sino la instancia que hace posible todo mirar retrospectivo y objetivante, ya sea rememoración o reflexión (25). La retención tampoco es un acto de la conciencia, una vivencia, pues en cuanto tal sería una unidad inmanente constituída en un curso temporal, con lo cual necesitaríamos a su vez de otro curso temporal que nos

explique el primero y la regresión al infinito sería inevitable. En tanto momento de origen, la retención hace posible todo volver sobre las fases transcurridas ya del objeto ya de la conciencia. De modo que la posibilidad de un curso de vivencias que opere la objetivación, ya del objeto ya de la conciencia, remite siempre como a su condición a la retención.

Si bien la retención cumple una función metódica esencial en la constitución de toda duración temporal, no hay que perder de vista su carácter de ser una modificación de la conciencia originaria del ahora, la protoimpresión. En lo que respecta a la fase ahora, como correlato intencional de una protoimpresión, éste sólo es pensable como un límite ideal en una continuidad retencional (26), límite siempre cambiante por el surgir de un nuevo ahora y el caer en el pasado el ahora recién presente. El ahora como fase actual de un objeto es constituido, protogenerado por la protoimpresión (27), y sin ésta no es nada por sí. El ahora es intuído adecuadamente en la protoimpresión y mantenido como presente-siendo en la modificación retencional correspondiente. El carácter de ser ahora entraña el ser siempre otro, desde el momento que, ahora propiamente sólo lo es el ahora actual, el ahora recién pasado es cada vez más pasado, justamente respecto de un nuevo ahora que constantemente surge, por ello el ahora vale como el punto temporal siempre nuevo del objeto que transcurre (28). Como ahora sólo vale el nuevo ahora, el anterior ya es pasado y el que antecedió a este último es aún más pasado, de modo que la continuidad de los ahoras, aunque modifica

dos retencionalmente, hace posible la conciencia de la extensión temporal de un objeto.

El hecho de ser siempre otro el ahora imprime una diferencia o individualidad formal a la materia objetual extendida temporalmente. Por más que el contenido objetual sea el mismo a lo largo de toda una percepción, cada momento temporal del objeto - cada ahora - tiene un contenido sensible individualmente distinto de todo otro momento temporal del mismo objeto, el factor que opera esta individuación del contenido sensible es la forma temporal siempre otra para cada momento del objeto. Pero si a su vez, consideramos que todo ahora es dado como ahora presente, sólo en y por la protoimpresión, resulta que la individuación formal del contenido sensible de un objeto, remite como a su fuente a la protoimpresión. En efecto, la protoimpresión no sólo es la fuente de toda otra conciencia posible sino también la fuente de todo ser posible (29). Puesto que el ahora vale como el momento temporal originario de todo objeto, y la protoimpresión como el momento temporal originario de toda conciencia, se advierte que en el ámbito de la conciencia absoluta constituyente de tiempo, la estructura de la correlación noético-noemática encuentra su manifestación más radical. Si bien, protoimpresión y ahora no son dos términos intercambiables, no son nada el uno sin el otro. Un ahora es el contenido de una protoimpresión y todo otro ahora el contenido de otra protoimpresión, pero a su vez, el modo de distinguir una protoimpresión de otra consiste en remitirse a su momento temporal

en el fluir de la conciencia absoluta. Pero el lugar temporal originario de una protoimpresión no puede ser sino el ahora intencionado por ésta. De no ser así necesitaríamos a su vez de otro tiempo y aun de otra conciencia, con lo cual el regreso al infinito es virtualmente imposible de eludir. Pero justamente, porque en la instancia temporal de más bajo estrato, la correlación noético-noemática encuentra su razón de ser más profunda es que Husserl podrá decir que : " lo que distingue a una protoimpresión de otra, es el momento individualizante de la impresión del lugar temporal originario {...} " y que : " el factor del lugar temporal originario no es, como se entiende, por sí mismo nada; la individuación no es nada yuxtapuesto a lo que posee individuación. " (30).

Protoimpresión y ahora acontecen como momento presente de la conciencia absoluta. Ambos términos quedan definidos por este carácter de ser presentes, pero el ser presente no es un tercer término que desde afuera le sobrevenga al ahora o a la protoimpresión, pues no cabe hablar de presente más allá de ellos. Presente, ser presente, es algo que se da solo en y como protoimpresión y ahora. Tampoco cabe pensar una protoimpresión sin su ahora respectivo, como tampoco un ahora sino como lo intencionado en una protoimpresión.

De aquí en más, dada esta correlación temporal originaria la constitución de la percepción o de toda vivencia en general y la constitución de lo percibido o de todo contrapolo intencional -como contrapolo de una vivencia-, mantendrán este carácter correlativo noético-noemático. En este sen-

tido, la conciencia temporal en la que se constituye la percepción es la misma en la que se constituye lo percibido, constituyéndose lo uno junto a lo otro (31). De modo que toda correlación de la forma *cogito-cogitatum*, remite como a su posibilidad a una correlación temporal originaria bajo el modo protoimpresión-ahora. De ahí la ya adelantada coincidencia temporal punto por punto del tiempo inmanente en el que se constituye el objeto y el tiempo espacial del objeto constituido, mediando, la objetivación del tiempo inmanente. Pero a su vez, esta correlación temporal originaria en que protoimpresión y ahora son, podríamos decir, simultáneos, no proyecta ésta su simultaneidad mas allá de sí. Pues, en el ámbito trascendente como en el inmanente podremos encontrar un diferencial de tiempo, aunque mínimo, suficiente para quebrar una estricta simultaneidad de la percepción respecto de lo percibido. En el caso de la percepción de un objeto trascendente a la conciencia, antes de que pueda comenzar la aprehensión animadora del dato sensible -con la cual comenzará la percepción del dato sensible- este tiene ya que haber sido constituido temporalmente, al menos con un diferencial de tiempo suficiente para que ya se hayan dado una protoimpresión y una retención actual (32). En el caso de la percepción de un objeto inmanente en tanto reflexión, se supone ya que, sino todo, al menos una parte del objeto esté constituido y conservado retencionalmente como para que sea posible una vuelta atencional sobre él (33). De modo que, en ambas percepciones, existe una diferencia temporal entre el punto inicial

de la percepción y el punto inicial del objeto. Sólo en la protoconciencia, se da una rigurosa simultaneidad entre la instancia temporal inicial de ésta y su contrapolo intencional. Mas allá de esta originaria correlación no se puede retroceder, pues la protoimpresión es lo absolutamente primero, el punto inicial de todo continuo temporal. A su vez la protoimpresión no es constituida ni producida, sino que es ella misma protogeneración. Se origina mediante una **genesis spontanea** (34), y como protocreación no tiene nada tras de sí. La protoimpresión no es algo producido por la conciencia, sino que surge al margen de la conciencia, al margen de su actividad. Para comprender esta protocreación, hay que tener presente, por un lado, el carácter pasivo-receptivo de toda impresión a diferencia de los actos constituyentes en el que el yo opera de modo activo y categorial, y, por otro lado, el carácter formal de la conciencia absoluta constituyente de tiempo.

En la síntesis activa, el yo opera como polo constituyente, como productor de nuevos objetos mediante sus actos. Pero esta constitución, opera sobre objetos o proto-objetos previamente dados, por lo cual toda actividad presupone una pasividad predominante. Lo dado en y por la síntesis pasiva no es un objeto en sus determinaciones, sino un contorno temporal-formal de objeto, un substrato que se debe determinar mediante la actividad. Lo dado en y por la síntesis pasiva, es el material sensible ordenado temporalmente pero aún no interpretado. Por ello, el ámbito de la protoconciencia es un estadio pre-objetivo, en el sentido que en ella no se constituyen ob-

jetos, sino las condiciones esencialmente temporales para todo objeto posible.

Dijimos que lo dado en la síntesis pasiva del tiempo inmanente, es el material sensible ordenado temporalmente. Pero, atendiendo al carácter formal de la corriente constituyente de tiempo, habría que decir que lo dado es el orden o el proceso de ordenar en una forma temporal los datos de la sensibilidad. Por ello Husserl puede llegar a decir: " Lo que aquí se llama individual, es la forma temporal originaria de la sensación, o, como puedo decir también, la forma temporal de la sensación originaria {...} " (35). A este carácter formal de la síntesis temporal, habíamos aludido cuando decíamos que, lo que individua y define al objeto no es tanto su contenido, cuanto la forma temporal en que este contenido se extiende. Esta forma es siempre la misma forma, pues es la estructura de la corriente constituyente de tiempo. Toda fase o momento de la corriente temporal subjetiva es de una y la misma forma. La forma es constantemente 'plenificada' por un contenido, pero el contenido a su vez, no es algo que desde fuera venga a llenar una forma, sino que está **a priori** determinado por la forma de la legalidad temporal de la conciencia (36).

La forma consiste en que un ahora se constituye mediante una protoimpresión y que a ésta, se acopla una cola de retenciones y un horizonte indeterminado-determinable de protenciones. Esta forma es siempre la misma forma: la conciencia constituyente de tiempo siempre tiene un punto de actua-

lidad -la protoimpresión, el presente-, un horizonte de lo que habiendo sido sigue siendo, y un horizonte de lo que, no siendo aún, ya es. Estas tres dimensiones de la conciencia, están relacionadas entre sí mediante una forma enlazante (37) que permite hablar de una sola corriente temporal, desde el momento que rige la ya mencionada ley de la transformación del ahora en un no-más y del aún-no en el ahora. Pero, además de esta forma enlazante, existe una igualdad formal para todo ahora. Toda nueva conciencia protoimpresional dispone de ante mano de los mismos modos decursivos que toda anterior o posterior protoimpresión (38). A su vez, cabe hablar de una intención originaria que va de un ahora a otro ahora, pero no sólo en virtud de la ley de la transformación -que involucra primariamente a la retención-, sino de un pre-vivenciar de la conciencia (39). Pues no sólo cabe señalar la intención que remite a todo ahora actual a un recién sido y de este al punto de actualidad, sino que a su vez, todo ahora está referido al próximo ahora yéndole al encuentro con pre-visión. Este pre-delinear un posible enlace porvenir, no opera desde un vacío sino que, está determinado en cuanto a sus posibilidades desde un presente, pero desde un presente cargado de pasado, en virtud del cual la conciencia puede ser más de lo que ya es, pero sólo en virtud de lo que viene siendo. De modo que es omniabarcante el alcance de esta forma enlazante que opera intencionalmente la unidad de la corriente temporal. El presente remite a un pasado y ambos a un porvenir pre-delineado.

El carácter formal de la protoconciencia, conjuntamente con ser ésta la instancia pasivo-receptiva de más bajo estrato, son los dos elementos que convergen a definir a la protoimpresión en los términos que vimos lo hace Husserl, esto es, como proto-creación, como proto-generación.

El carácter pasivo-receptivo señala el aspecto estético, en sentido kantiano, de la experiencia, y el carácter formal de la corriente temporal señala, por su parte el aspecto sintético, ordenador y unificador de la misma. Si bien, al hablar de una forma temporal originaria de la sensación, el planteo toma un corte netamente kantiano, hay que tener en cuenta que el concepto de experiencia que aquí está en juego es un concepto que si bien no es totalmente distinto, sí es por lo menos mucho más amplio que el kantiano. Si bien Husserl busca poner de manifiesto cuáles son las condiciones esencialmente temporales que hacen posible la experiencia de objetos duraderos trascendentes a la conciencia, al par y como condición de esta experiencia, busca poner de manifiesto la temporalidad misma de la conciencia, esto es, la temporalidad de las vivencias y a su vez la autoconstitución temporal del sujeto. Por lo cual, la experiencia aquí en juego no es ni sólo ni primariamente experiencia de objetos espaciales, sino y como condición de ello experiencia de objetos inmanentes y aun la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo, Si bien Husserl busca las condiciones de la experiencia del mundo objetivo, encuentra estas condiciones en una experiencia más originaria, en la experiencia temporal que el sujeto

tiene de sí mismo y en la estructura temporal de esta experiencia.

Este ámbito, el de la experiencia previa a toda experiencia de objetos trascendentes, es el que desde un principio quedó acotado al tomar como hilo conductor la pregunta : ¿ cómo es posible la percepción de algo duradero, de algo extendido temporalmente ?, desde el momento que aquello por lo cual se pregunta no es la posibilidad del objeto, sino la posibilidad del sujeto, esto es, las condiciones de posibilidad de la conciencia temporal. La descripción de la temporalidad de la conciencia, fue desplegando las condiciones aludidas en la pregunta. Pero si bien hemos visto cómo las vivencias, y en última instancia el sujeto, se van constituyendo temporalmente como fases de un flujo temporal absoluto o protoconciencia, resta aún señalar el momento más originario de esta autoconstitución y por ende la instancia última del concepto de experiencia al que hacíamos referencia.

Ya hemos distinguido, por un lado, las fases del objeto y por otro, las fases de la protoconciencia. Pero esta distinción sólo es posible, en tanto la conciencia puede intencionar alternativamente, ya las fases de la conciencia, ya las fases del objeto. La intención que enfoca las fases de la protoconciencia, es llamada por Husserl intención lateral, la que enfoca las fases del objeto, intención transversal. Esta distinción corre pareja con aquella que hiciéramos respecto de la percepción interna (40). Pues percepción interna significa en principio dos cosas distintas; por un lado, significa

percepción de un componente inmanente a la percepción [las fases del curso] y por otro, percepción de algo internamente intuito sin que esto llegue a ser un componente real-inmanente del percibir [el objeto inmanente]. Por un lado pues, las fases del flujo temporal absoluto son un componente real-inmanente de la percepción, al punto que la hacen posible en tanto percepción duradera de algo extendido temporalmente. Por otro, lo idéntico que se extiende a lo largo del flujo temporal de vivencias sin ser parte de él, el objeto inmanente en su individuación temporal. Hay pues, una percepción adecuada tanto de las fases del curso absoluto cuanto de las fases del objeto inmanente (41). En un caso, la conciencia se orienta de modo inmediato hacia sí misma y sin operar objetivación alguna, se autocapta en punto a su unidad temporal. Por otro lado la conciencia puede orientarse hacia aquello uno e idéntico que, en el flujo de las vivencias, permanece inalterado. Esto uno e idéntico no es aún propiamente objeto, no es dado percibir objetos en el ámbito de la protoconciencia, sino las condiciones de todo objeto posible. Esto uno e idéntico es sustancia pre-empírica, pre-fenomenal, es una identidad formal operada por la síntesis pasiva del tiempo, en contraste, con el contenido sensible variable. Ahora bien, ambas unidades -la unidad temporal de la conciencia y la unidad temporal objetiva- se constituyen una junto a la otra en una y la misma corriente (42). Esto quiere decir que la protoconciencia, al par que constituye la unidad objetiva, autoconstituye su propia unidad. Que esto sea posible, se entiende desde el

momento que, la doble intencionalidad, lateral y transversal, es una doble orientación de aquella peculiar intencionalidad que describimos como retención. Dijimos que la retención es: a) retención de la protoimpresión inmediatamente anterior, b) retención del ahora ni bien deja de ser actual para ser ahora sido, c) retención de la retención inmediatamente anterior y es, d) retención del ahora sido retenido en la retención inmediatamente anterior. De modo que la retención es retención de los momentos temporales de la protoconciencia [a) y c)], y al mismo tiempo, la retención es retención de los momentos temporales del objeto [b) y d)]. En el primer caso, la continua sucesión retencional opera una autoconciencia de estructura eminentemente formal-temporal. En tanto toda protoimpresión queda retenida por su inmediata modificación [caso a)] lo retenido es el carácter presente pero ya pasado de la conciencia. Pero a su vez, esta primera retención que mantiene un primer presente sido de la conciencia, es retenida por una nueva modificación retencional, y así en adelante, virtualmente al infinito. En este sentido, tenemos una retención de retención, la cual al fin de un proceso perceptivo, será una retención en la que estará presente la continuidad integral de los momentos concienenciales precedentes. Y si consideramos la continuidad con la que se suceden los momentos temporales de la protoconciencia, tendremos un continuo estar presente la conciencia ante sí misma. Esta autoaparición del fluir temporal de la conciencia, acontece en este fluir mismo, sin necesidad de un segundo orden temporal, desde el cual se-

ría posible operar una objetivación.

El ser para sí de la conciencia, en la conciencia del tiempo inmanente, no hace de sí un objeto, sino que se da una autocaptación inmediata, intuitiva de sí misma. Ninguna mediación es posible en este ser la conciencia intencionada por sí misma, pues toda mediación o todo tomar distancia la conciencia ante sí, requeriría de un mínimo lapso temporal, de un trecho de tiempo para que esta vuelta atencional se concretase. Pero la conciencia constituyente de tiempo no está en el tiempo ni tiene tiempo. No dura, no cambia (43), fluye siempre con igual necesidad *a priori*. Con lo cual el concepto de percepción y en especial el de percepción interna, encuentra su expresión final. Pues, en tanto percepción interna significa conciencia constituyente de tiempo (44), la percepción no es ya un acto pasible de ser percibido a su vez por un acto de segundo grado. La percepción interna es percepción, ya de objetos inmanentes, ya de vivencias, pero ella misma no es una vivencia que a su vez pudiese ser percibida internamente (45).

Otra cosa ocurre en la esfera de los libres actos del yo, donde siempre es posible un nuevo mirar retrospectivo que enfoque y haga de la conciencia un objeto para sí misma. La retención no es ella misma un acto ni se da en ella ninguna objetivación. Al mantener presentes los momentos pasados de la protoconciencia, ella hace posible que la conciencia vuelva sobre sí, ya como rememoración, ya como reflexión (46), convirtiéndose a sí misma en un objeto para sí misma. Pero la re-

flexión, como acto de la conciencia tiene su tiempo y como toda vuelta atencional, dura, transcurre, y este transcurrir, acontece en un tiempo distinto respecto del tiempo de la conciencia que ahora es objetivada. En otros términos, la conciencia sólo puede ser objeto para sí misma como conciencia pasada, y esto en virtud de ser la retención la que hace posible convertir en objeto a la conciencia (47). La misma consideración vale para toda fase inicial de objeto, para todo ahora, pues sólo es objetivable como ahora sido, en tanto ahora pasado y retenido. Pero que la conciencia solo se autocapte como objeto en tanto pasada, no quiere decir que la protoimpresión o todo otro momento aun no objetivado sea, en este su ser pre-objetivo, inconciente, sino que es protoconciente en el modo anteriormente descrito, de modo inmediato e intuitivo en el curso mismo de su constitución.

Ahora bien, decíamos que, en la misma corriente temporal subjetiva se constituye la unidad del objeto y la unidad de la corriente, lo uno junto a lo otro, al punto que Husserl considera a ambas intencionalidades como dos caras de un mismo fenómeno (48). Pero a pesar de este paralelismo en cuanto a la constitución del objeto respecto de la autoconstitución del sujeto, hemos visto como la unidad del objeto remite siempre como a su condición a la unidad temporal de la conciencia. En este sentido, podríamos decir que, la intención lateral hace posible la intención transversal, pues mientras ésta garantiza la unidad temporal del objeto, aquélla instituye la unidad temporal de la conciencia, y el objeto tal como

se vio, no es sino una cierta identidad que se reconoce en el fluir temporal de la conciencia. O sea: la unidad en que consiste el objeto sólo es posible porque previamente la conciencia es ella misma una unidad, más allá de que ambas unidades se constituyan la una junto a la otra, y ambas, en la misma corriente temporal subjetiva.

En última instancia, es la unidad temporal-formal de la conciencia la que garantiza y hace posible la identidad en que consiste el objeto. En términos más amplios, podemos decir que, la referencia intencional de estructura eminentemente temporal es la condición de toda otra referencia o intención. En este estar referida a sí misma la conciencia, ésta se autoconstituye y al constituirse, crea la condición de posibilidad de todo transcurrir, de todo tiempo y temporalidad en general, desde el momento que este estar referida intencionalmente la conciencia a sí misma tiene una estructura esencialmente temporal o, más precisamente, constituyente de tiempo.

En este último sentido entendemos pues que el carácter constituyente de tiempo, la temporalidad en términos heideggerianos, funciona como la instancia última de la conciencia absoluta y como la instancia última del análisis de la conciencia en general, siempre dentro del marco de las consideraciones de Husserl en torno al tiempo. Pues, si toda intencionalidad de la conciencia remite en último análisis, a un originario ser para sí, a un estar la conciencia referida intencionalmente a sí misma, a su vez esta presencia a sí

sólo es posible en tanto la conciencia es esencialmente temporal, constituyente de tiempo. En otros términos, la conciencia además de ser 'conciencia de' y como condición de ello, sólo llega a ser "autoconciencia" ,en la medida en que tiene una estructura temporal (constituyente de tiempo) que le permite autocaptarse de modo inmediato a sí misma.

La conciencia absoluta no es, y mucho menos en el sentido de ser objeto, sino que se temporacía, y se temporacía primariamente en relación a sí misma, creando de este modo el horizonte temporal necesario para toda objetivacion posible, y aun, para la objetivación de sí.

Capítulo 2 : LA TEMPORALIDAD COMO INSTANCIA ÚLTIMA DEL DASEIN

INTRODUCCIÓN

Podemos considerar que el problema del tiempo, lo encara Heidegger dentro del contexto de Ser y Tiempo desde la perspectiva que abre la pregunta que interroga por el sentido del ser. En el desarrollo de tal pregunta, está puesta la mira del mencionado tratado, mientras que su meta, es la exégesis del tiempo como horizonte de toda comprensión del ser.

En vista pues, a desarrollar la pregunta que interroga por el sentido del ser, el primer paso metódico lo constituye la analítica existencial, la cual acotará los límites dentro de los cuales es posible preguntar y responder con propiedad por el ser. Pero algo así como la pregunta por el ser, sólo es posible si ya se tiene a mano una previa comprensión del mismo. A su vez, una previa comprensión del ser sólo es posible dentro de los límites de la comprensión humana. La estructura ontológica de la comprensión del ser, será pues,

el objeto temático de la analítica existencial. Para designar al ente que, por su ser comprende éste, su ser y en general el ser, Heidegger utiliza el término **Dasein** .

El segundo paso metódico en dirección al desarrollo de la pregunta que interroga por el ser, es la exégesis del tiempo como horizonte de toda comprensión del ser. Para determinar de qué modo y hasta qué punto el tiempo es horizonte de toda comprensión, es necesario previamente poner de manifiesto el sentido del término horizonte.

Al igual que en Husserl, los análisis de Heidegger en torno al tiempo, suponen un retroceso ante el ente natural y el tiempo mundano, en el sentido de tiempo de las cosas o tiempo vulgar. Pues, aquí también, la mira está puesta en las condiciones que hacen posible 'hablar de' y 'contar con' un tiempo objetivamente cuantificable, como lo muestran las consideraciones respecto del carácter ontológicamente derivado del tiempo vulgar. La raíz de la señalada condicionalidad la encontrará Heidegger al igual que Husserl, en la temporalidad; para aquél, en la temporalidad como estructura ontológica del **Dasein** , para éste, en la temporalidad como forma o estructura de la conciencia absoluta.

Este retroceso ante lo naturalmente dado o lo inmediatamente comprensible de suyo, no sólo pone en evidencia el carácter derivado y ontológicamente no originario del concepto vulgar de tiempo sino que, y para ello, nos conduce al ámbito de lo previo, de lo que debe ser supuesto para que un tal concepto tenga validez y vigencia. Pero este retroceso ante el

ente en el caso de Heidegger, como la *epokhé* fenomenológica en el caso de Husserl, sólo mostrará su plena validez metódica cuando se haya desarrollado acabadamente el carácter ontológicamente condicionante, de los conceptos a los cuales se alude como primeros.

En nuestro caso, será cuestión de mostrar el carácter trascendental, aún no explícito aunque sí señalado, del tiempo y la temporalidad. A tal demostración, aunque no de modo inmediato, apunta el siguiente desarrollo, que toma como hilo conductor al tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.

Punto 1 : DESARROLLO DE LA ANALÍTICA EXISTENCIAL

En la introducción al desarrollo de la concepción husserliana del tiempo (49), decíamos que el problema del tiempo es reconducido desde un ámbito natural de duraciones ópticas al ámbito de validez de ser de toda duración, la conciencia. Que el tiempo considerado por Husserl no sea tiempo de cosas, de objetividades empíricas -decíamos también- constituye un primer paso metódico, un poner entre paréntesis toda suposición o afirmación acerca de un tiempo trascendente a la conciencia. La *epokhé* fenomenológica no suprimió el tiempo ni nos enfrentó a un sujeto sin tiempo, sino que por el contrario, preparó el acceso a una subjetividad cuya nota esencial es la de ser ella misma temporal en el fondo de su ser. Del mismo modo, la *epokhé* en tanto poner entre paréntesis el mundo de la experiencia natural, no nos enfrentó a un sujeto sin mundo, sino que purificó a la subjetividad respecto de la creencia ingenua en la independencia del mundo. De este modo, el mundo que daba conservado como correlato necesario de toda experiencia efectiva o posible. La *epokhé* no sólo puso entre paréntesis el mundo natural y el tiempo mundano, sino que además señaló la no independencia del mundo y del tiempo respecto de la subjetividad. Y si bien, en las Lecciones, el mundo es aún un te-

ma incipiente, ya se puede ver en ellas el intento por alcanzar un concepto trascendental de mundo, en tanto contrapolo de la conciencia del tiempo inmanente. En lo que toca a la no independencia del tiempo respecto de la subjetividad, ya se mostró cómo y hasta qué punto todo 'hablar de' y 'contar con' el tiempo tiene a la base la estructura temporal de la subjetividad.

Así como Husserl, de modo previo a la descripción de la estructura temporal de la subjetividad, tuvo que señalar la no independencia del mundo respecto de la conciencia y poner entre paréntesis todo mundo y tiempo natural, así también Heidegger, dando el primer paso en dirección al desarrollo de la analítica existencial, tematiza la compleja estructura del *Dasein* señalada por el concepto: "ser en el mundo".

Si bien, el tratamiento del tema del mundo es mucho más explícito y extenso en *Ser y Tiempo* que en las *Lecciones*, en ambos textos se puede ver una intención metódica común: retroceder ante el mundo natural y el concepto vulgar de tiempo, para acceder al ámbito donde se verifican las condiciones que hacen posible una tal comprensión del mundo y del tiempo, comprensión que, aunque vulgar e ingenua no carece de fundamentos. Dentro de este planteo, cabe distinguir dos ámbitos. En el caso de Husserl, por un lado, teníamos la conciencia sumida en sus relaciones con el mundo en una actitud natural, ingenua y actuando empíricamente; la *epokhé* puso entre paréntesis este yo natural, dando acceso a un concepto de conciencia y de mundo más originario, ámbito éste donde aquél

se constituye mediante la síntesis temporal de la conciencia absoluta. Del lado de Heidegger podemos ver dos modos posibles de "ser en el mundo", "ser en el mundo" propia o impropia. En el caso de la impropiedad, el **Dasein** se comprende a sí mismo tomando como medida aquello de lo que inmediatamente y regularmente se cura, el mundo y los entes intramundanos. Asistimos de este modo, a una nivelación ontológica, donde la diferencia no es ni siquiera sospechada. Este modo de comprensión cotidiana que está a mano de todos ve en el tiempo y en el mundo, entes como siendo en sí, con los que se puede contar y de los que se puede disponer. Pero esta interpretación vulgar del tiempo y del mundo debe ser superada en dirección a una comprensión más originaria de estos fenómenos. Sólo en tanto, el "ser en el mundo" se modaliza propiamente salta el abismo ontológico en dirección al sentido del mundo, al sentido del tiempo y al sentido de su sí mismo más peculiar y propio.

Ahora bien, el mundo no es algo con lo que ya la conciencia, ya el **Dasein**, establecen relaciones según arbitrio, la conciencia es siempre ya conciencia 'de', por lo cual está siempre referida a un contrapolo intencional, ya sea en la actitud natural, ya sea después de efectuada la **epokhé**. Aun en este último caso, las vivencias llevan en sí la referencia al objeto o cosa natural, sea cual fuere el valor de realidad de dicho objeto. Este estar referido al mundo de modo necesario, es uno de los sentidos que intenta señalar Heidegger al decir que el "ser en el mundo" es una estructura ontológica neces-

saria y a priori del Dasein (50), y que si bien no agota el sentido del ser de este último, es el justo punto de partida de la analítica existencial.

Señalado el común punto de partida, el mundo y el retroceso ante el ente o la suspensión de la actitud natural, resta señalar el punto en que los análisis de Heidegger toman una dirección esencialmente distinta con respecto a los análisis de Husserl. Este último, poniendo la mira en los actos cognitivos de la subjetividad, desarrolla su fenomenología como un análisis de la percepción, tomada ésta como acto intuitivo ejemplar. De este modo, y como vimos, el desarrollo del problema del tiempo tomaba como hilo conductor la pregunta: ¿cómo es posible la percepción de algo duradero, de algo extendido temporalmente?, para resolverse en términos generales, en un análisis de la temporalidad inmanente propia de la percepción. También quedó clara, la categoría de ente a la que el percibir hace referencia, el objeto como contrapolo intencional de la conciencia.

Heidegger, dando un paso atrás respecto de esta actitud cognitiva, que entraña como supuesto la distinción sujeto-objeto, conciencia-mundo, repara en el *factum* previo de estar el Dasein embargado por el mundo de que se cura. El análisis de este 'embargo' y de este 'curarse de', lo llevarán a Heidegger a plantear el problema del conocimiento sobre una base fenoménica distinta a aquella, sobre la que operaban los análisis de Husserl. El "ser en el mundo" no está primariamente referido a objetos sino y como condición de todo "ser ante

los ojos", está sumido en un manipular, en un usar inmediata y regularmente útiles. Pero " Un útil no 'es', rigurosamente tomado, nunca ." (51). El útil es 'algo para', este 'servir para' refiere al útil a un todo de referencias, sólo dentro del cual el útil es el útil que es. Antes que el útil del caso, es siempre ya un sistema de relaciones instituido por los modos del 'para', el servir 'para', el ser adecuado 'para', etc. Un útil aislado y por sí no es nada. El ser del útil queda acotado por la referencia que él es, y esto, dentro de una totalidad de referencias. Ni el útil ni el plexo de referencias es algo de lo que quepa tomar conocimiento perceptivamente, muy por el contrario, un tal percibir deja pasar inadvertido el ser del útil, el "ser a la mano". Pero tampoco el mero suspender toda conducta teórica deja al **Dasein** en franquía para el ser del útil. Este es descubierto en el utilizar, en el manipular el útil, y cuanto más se ajusta este 'andar' con el útil al 'para' del caso, tanto mejor se comprende el ser de este ente. Este 'andar' por ser práctico, no es ciego, tiene su ver, el "ver en torno". Tanto el "ver en torno" como el no más que "dirigir la vista" de la conducta teórica, son modos posibles del "curarse de", pero señalan cada uno una región de entes esencialmente diversos.

El ser del ente que es el útil decíamos, queda acotado por su estructura referencial, el "ser a la mano" tiene el carácter del 'ser referido', y justo en este 'referir', el útil viene a ser descubierto. El carácter de 'ser referido' del útil señala una relación, esta relación es la de conformarse

el Dasein 'con' el martillo 'en' el martillar. " Este 'guardar conformidad' es la determinación ontológica del ser de estos entes {...} " (52). Qué conformidad se guarda con algo 'a la mano', está diseñado por la totalidad de conformidad, que, por ende, es previa al útil del caso. Pero a su vez, hay una finalidad, un 'para qué' 'en' el que uno ya no se puede conformar como uno se conforma p.ej. 'en' el martillar; pues este 'para qué' final mienta una determinada posibilidad del Dasein, p.ej. vivir en la casa que se esta construyendo. Este 'para qué' es un 'por mor de' que ya no tiene la forma de ser del útil, sino la forma de ser del Dasein . Y es justamente el Dasein quien desde una determinada posibilidad de su ser, da libertad, deja ser al útil del caso 'con' el cual se conforma 'en', a efectos de llevar a cabo la tarea. Este 'dejar ser' descubre el ente del caso en punto a su "ser a la mano", permitiendo que haga frente el ente de este ser. Este conformarse 'con'...'en' es la condición de posibilidad de que haga frente algo así como un útil (53). Pero como ya se dijo, el conformarse sólo es posible sobre la base del estar previamente descubierta la totalidad de conformidad. Este plexo de relaciones, es siempre ya preontológicamente comprendido, y esto, con necesidad a priori si un ente ha llegado a ser descubierto en su "ser a la mano". Esto previamente comprendido y sobre el fondo de lo cual se da libertad al ente, en punto a su "ser a la mano", no es sino el mundo respecto del cual, el Dasein, en tanto "ser en el mundo", guarda una inmediata y necesaria familiaridad.

El **Dasein** comprende el plexo de relaciones refiriéndose él mismo a un 'para' desde un 'poder ser', 'por mor del que' él mismo es. Este 'para' diseña un 'en qué' del conformarse, que a su vez remite a un 'con qué', de tal forma que, de este modo el **Dasein** es la condición de posibilidad de que hagan frente entes como 'a la mano'. Ahora bien, que el **Dasein** guarde una inmediata familiaridad con el mundo, quiere decir: el mundo es 'aquello dentro de lo cual' el **Dasein**, refiriéndose, se comprende previamente. Pero a su vez, el mundo, es 'aquello sobre el fondo de lo cual' del previo dar libertad al ente, en punto a su "ser a la mano". Con lo cual podemos señalar dos sentidos que el fenómeno del mundo comparte con el aún no acotado concepto de horizonte, pero que iremos delineando a medida que los temas de la analítica existencial lo vayan sugiriendo. En este sentido, podemos decir que el concepto de horizonte resume en sí las dos funciones metódicas que recién referimos al fenómeno del mundo. El concepto de horizonte resume en sí la función metódica de ser 'aquello dentro de lo cual' de la comprensión, y a su vez, de ser 'aquello sobre el fondo de lo cual' del previo permitir que hagan frente entes. De tal modo que, podríamos reformular los conceptos recientemente acotados del siguiente modo: el mundo es el horizonte 'dentro del cual' el **Dasein** se comprende previamente en el modo del referirse, y a su vez el mundo es el horizonte 'sobre el fondo del cual' del previo dar libertad al ente en punto a su "ser a la mano". En este sentido vemos que el fenómeno del mundo comparte con el concepto de hori-

zonte al menos dos caracteres: ser 'aquello dentro de lo cual' de la comprensión, en este caso, del Dasein que se comprende a sí mismo en cuanto ha quedado referido; y ser 'aquello sobre el fondo de lo cual' de la proyección, en este caso proyección del ser del ente que hace posible que tal ente haga frente. No es el caso que tratemos de hacer del mundo y del horizonte, lo mismo, sí señalar que, la amplitud y movilidad funcional del término horizonte abarca al fenómeno del mundo. En la introducción a este punto, habíamos dicho que, tomábamos como hilo conductor para el presente desarrollo, al tiempo como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser, a su vez, que el concepto de horizonte debía ser acotado en su significación. Por el momento, queda señalada la relación del concepto con el fenómeno del mundo. A su vez, podemos decir que, así como el tiempo funciona como horizonte de la "comprensión" del ser, el mundo funciona como horizonte de la "comprensión" del ente en general, y aun, del ente que existiendo es su mundo, por cuanto primariamente se comprende por él, entendiendo que el mundo, tiene la misma forma de ser que el Dasein, y éste es, existiendo, su mundo. Esta forma de ser del mundo es la mundaneidad, que tomada formalmente, es un sistema de relaciones con las cuales el Dasein está siempre ya familiarizado. El carácter de relación de estas relaciones es un 'significar', esto es, en su familiaridad con estas relaciones el Dasein 'significa' a sí mismo, se da a comprender su ser en cuanto "ser en el mundo". El todo de estas relaciones es la estructura del mundo, la signi-

ficatividad, que define la mundaneidad.

Ahora bien, siendo ésta la constitución ontológica del **Dasein** en tanto "ser en el mundo", cabe preguntar: ¿quién es inmediata y regularmente, esto es, cotidianamente en el mundo? La forma de ser del **Dasein** cotidiano es la de 'no ser en sí mismo', la ya mencionada impropiedad. Pero este 'no ser' el **Dasein** en sí mismo, sólo es posible sobre la base que el ser que originariamente le va al **Dasein**, es su propio ser. Y el ser del **Dasein** es 'ser en cada caso mío' (54). Pero 'ser en cada caso mío' no mienta un hecho, sino una posibilidad, y porque el ser del **Dasein** es ser posible puede elegirse a sí mismo, ganarse pero también perderse y 'no ser' en sí mismo. Que el **Dasein** se desenvuelva cotidianamente como 'no siendo en sí mismo', es una posibilidad empuñada bajo el imperio de los otros. En este caso, son los otros los que disponen las posibilidades y por ende, el ser del **Dasein**. A su vez, los otros no son otros determinados, sino que los otros son todos nadie, cualquiera, el "uno". " El 'uno' es un existencial inherente como fenómeno original a la constitución positiva del 'ser ahí'. " (55). Si el **Dasein** se desenvuelve cotidianamente bajo el imperio del "uno", es este modo de ser el que diseña la interpretación del mundo, y, por ende, el "uno" es quien articula el plexo de referencias de la significatividad. Siendo esto así, el **Dasein** se interpreta a sí mismo según la inmediata forma de ser del "uno", de modo que, viene a comprenderse como una cosa más ["ser ante los ojos"] dentro del mundo, y esto tanto ontológica como preontológicamen-

te. El horizonte dentro del cual se comprende inmediata y regularmente el **Dasein** sigue siendo el mundo, pero ahora mundo muestra un receptáculo dentro del cual hay un sinnúmero de objetos, y, entre éstos, el ente que es el hombre aunque con notas específicas.

Hasta aquí intentamos describir el fenómeno del mundo, que opera como un punto de partida de la analítica existencial. Por lo dicho, es de notar que **Dasein** y mundo distan mucho de ser sujeto y objeto respectivamente, y que dada la familiaridad en la que inmediatamente el **Dasein** se encuentra por respecto al mundo, dista mucho esta relación de constituir un comercio cognitivo entre un sujeto y un objeto. Se debe, pues, aclarar esta apertura del **Dasein** al mundo, para que quede elucidada la tan aludida familiaridad. Describir la apertura o el "estado de abierto" del **Dasein** que funda su familiaridad con el mundo, equivale a analizar el 'ser en' del "ser en el mundo". 'Ser en' y "estado de abierto" quedan siempre ya señalados por el 'ahí' de la expresión "ser ahí" o por el 'Da' de la expresión **Dasein**. Pero si mundo -"ser en el mundo"-y la mundaneidad del mundo -la significatividad- quedaron acotados como existencialistas, esto es, como estructura ontológica del **Dasein**, esta apertura o "estado de abierto" que funda la familiaridad con el mundo, no será sino un ser para el **Dasein** abierto en y para sí mismo. La descripción del "estado de abierto" no puede ser sino la demostración de cómo el **Dasein** es siempre ya abierto él mismo para sí mismo. Este ser abierto para sí mismo sólo es posible sobre la base de que al

go le puede ser patente al **Dasein** , y, en primer lugar, serle patente su propio ser. Pero serle patente su propio ser sólo le es posible al **Dasein** porque es un ser tal, que es pasible de ser afectado, de encontrarse siempre ya en un determinado estado de ánimo. El "encontrarse" (56) es la condición ontológica de que el **Dasein** ónticamente tenga tal o cual estado de ánimo. En el estado de ánimo es siempre ya abierto afectivamente el **Dasein** como el ente que ha de ser, y ser sólo en el modo de ser **Dasein** . Con lo cual no sólo se le hace patente al **Dasein** su ser, sino aún su ser como una carga de la cual sólo él es responsable. Pero responsable de su ser no lo es el **Dasein** por una previa y libre decisión, sino que yecto en el ser es responsable de su ser. " La expresión 'estado de yecto' busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad . " (57).

Todo ente que como 'a la mano' hace frente dentro del mundo, puede hacer frente de tal manera porque el 'ver en torno' 'curándose de' se funda en esta previa apertura del **Dasein** , que, como "encontrarse", hace posible que en cada caso un determinado temple de ánimo disponga al **Dasein** a ser afectado de tal o cual manera. Pero no sólo el "encontrarse" abre y hace posible toda patencia, sino que también el "comprender" (58) abre a su modo y da cuenta de la familiaridad del **Dasein** con el mundo y por ende, consigo mismo. Aquella familiaridad del **Dasein** respecto del plexo de relaciones que constituían la significatividad, hay que tomarla como un comprender este plexo desde un

'por mor del que' que opera las veces de una previa proyección del ser del **Dasein** . Este "comprender" que proyecta el ser del **Dasein** , abre en esta proyección cada una de las relaciones de utilidad que constituyen la significatividad. O sea: comprendiendo previamente su ser, el **Dasein** se encuentra siempre ya urgido ante la responsabilidad de su ser, de modo que, proyectándose 'por mor de sí' abre las relaciones que hacen posible todo 'conformarse' 'con' algo 'en' algo 'para'. Pero comprender su ser y proyectarse 'por mor de sí' no son dos acciones que el **Dasein** realice por separado, sino que el **Dasein** es el ser que es en tanto ha comprendido siempre ya su propio ser. Pero comprender su ser no quiere decir percibir y asir temáticamente su ser, sino 'proyectarse'. El "comprender" es el ser del 'poder ser' y a su vez, el "comprender" tiene la estructura existencial de la 'proyección'. Esto quiere decir que el **Dasein** comprende su ser proyectándose 'por mor de sí mismo'. El **Dasein** siempre se comprende por posibilidades de ser. Y porque su ser es ser posible, la facticidad de la entrega a la responsabilidad de su ser, no es algo que se haya decidido de una vez por todas respecto de este su ser. Por ello el **Dasein** puede comprendiéndose según respecto de que, proyectarse ya propia ya impropriamente, por lo cual siempre cabe un nuevo perderse y un nuevo ganarse, la propiedad y la impropiedad no son en ningún caso definitivas.

Las posibilidades sobre las que el **Dasein** se proyecta no son en ningún caso aprehendidas temáticamente, sino que permanecen embozadas como un fondo u horizonte sobre el cual el

Dasein se ha proyectado siempre ya. Y esto en virtud de que, como se dijo, el comprender tiene la estructura del 'proyectar', que como tal mantiene las posibilidades en tanto posibilidad. Pero que las posibilidades no sean aprehendidas temáticamente, no quiere decir que no quepa ningún modo de abrirlas o aun, de desarrollarlas. El desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender constituye el fenómeno de la "interpretación" (59).

La "interpretación" no es un tomar conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo y apropiación de lo comprendido por el comprender. Lo comprendido en el "comprender", esto es, lo interpretado, tiene la estructura de 'algo como algo'. De este modo, el martillo visto en el 'ver en torno' comprensor, es el útil que sirve para martillar, por lo cual al martillo hay que tomarlo 'como' el útil que sirve para tal fin. De este modo, el útil del caso viene a ser comprendido expresamente, esto es, interpretado. Este 'cómo' constituye el 'estado de expreso' de algo comprendido. Este 'estado de expreso' no dice nada respecto de una posible enunciación, sino que la "interpretación" articula de modo antepredicativo. Esta articulación 'interpretativo-comprensora' es anterior a toda proposición sobre entes, aunque en ésta por primera vez, sea enunciada tal articulación. Todo simple ver al que le falte la estructura del 'cómo' y por ende, no articule, no es un 'ver' comprensor sino un ver en el que ya no se comprende nada, y por ello, lo que hace frente se torna incomprensible.

Ahora bien, la "interpretación" no se lleva a cabo sin

supuestos, sino que sólo es posible en virtud de ellos. Toda interpretación descansa en un 'tener previo'. Lo tenido previamente es la totalidad de conformidad, que a su vez ya ha sido vista, vista previamente. Este 'ver previo' recorta lo tenido previamente, la totalidad de conformidad, en punto a aquello con respecto a lo cual se ha de llevar a cabo la interpretación. Por obra del 'tener' y 'ver previos' lo comprendido se torna concebible, conceptuable.

Anteriormente habíamos relacionado el fenómeno del mundo con el concepto de horizonte y habíamos propuesto que ambos compartían funciones metódicas formalmente iguales. En un caso, tanto el fenómeno del mundo como el concepto de horizonte funcionaban como 'aquello dentro de lo cual' de la comprensión del ente y aun del ente que tiene la forma de ser del **Dasein**. Por otro lado, mundo y horizonte funcionaban como 'aquello sobre el fondo de lo cual' de la proyección, o mejor aún, de la comprensión que proyecta el ser del ente. A su vez se vio cómo el **Dasein** no aprehende temáticamente aquello sobre lo cual se proyecta, esto es, las posibilidades, sino que éstas quedan embozadas para el comprender, manteniendo así su carácter de posibilidad. Justamente consiste el fenómeno de la "interpretación" en el desarrollo y apropiación de este fondo u horizonte. Habíamos dicho que la "interpretación" " {...} no es tomar conocimiento de lo comprendido {...} " (60), sino el desarrollo y apropiación de lo comprendido en el comprender. En otros términos, la "interpretación es el desarrollo de 'aquello sobre el fondo de lo cual

de la proyección comprensora, o, como dice Ser y Tiempo, : " {...} el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender. " (61). En todos los casos, la "interpretación" consiste en desembozar un fondo u horizonte, es decir en poner de manifiesto el o los supuestos que hacen posible una comprensión, ya sea ontológica, o preontológica. Por ello, escribe Heidegger : " La filosofía no debe querer negar sus 'supuestos' ni concederlos simplemente. Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente. " (62). Los supuestos siempre operan como horizonte de la comprensión, como 'aquello dentro de lo cual' y como 'aquello sobre el fondo de lo cual' de toda comprensión

Habíamos visto cómo el ente intramundano es proyectado sobre el horizonte que es el mundo y, en definitiva, sobre la significatividad. Ahora bien, cuando este horizonte del ente intramundano -la significatividad- es desembozado, comprendido y puesto de manifiesto, podemos decir que el ente tiene sentido. " Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del 'ser ahí', es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen sentido. " (63). Este " a una con el ser del 'ser ahí' " , nos da la pauta para confirmar nuestra reciente afirmación. Pues comprender el ente es descubrirlo a una con el ser del *Dasein* , en su no independencia. Debemos recordar que el mundo, como 'aquello dentro de lo cual' u horizonte en que puede hacer frente un ente, tiene la misma forma de ser del *Dasein*. Y debemos tener en cuenta que la estructura del mundo o plexo de referencias es aquello

en virtud de lo cual el ente tiene un 'sitio' (64) y dentro de lo cual el ente es el ente que es, esto es, la referencia que es y no otra. A su vez, esta referencia determina al ente a ser el ente de este ser y no otro; en definitiva, a ser el útil que es y no otro. De lo cual, parece desprenderse que el ente depende del Dasein y esto, no es así. Si queremos decir que, el ente en tanto es este ente y no otro si depende del Dasein .

Con otras palabras: " La señalada dependencia del ser, no de los entes, respecto de la comprensión del ser, es decir la dependencia de la 'realidad' no de lo 'real', respecto de la cura {...} " (65), es lo que queremos señalar.

Habíamos dicho que, comprendida la significatividad el ente tiene sentido, se ha vuelto asequible en su ser, desde el momento que su ser se agota en la referencialidad. El sentido siempre se juega dentro del ámbito de la comprensión que desarrolla sus supuestos, de la interpretación y por ello, sólo es posible sobre la base de un comprender 'previo' que diseña y supone toda interpretación.

Podemos considerar a la significatividad como un fondo o fundante u horizonte del sentido, así como la comprensión previa lo es de la interpretación. Y a su vez, podríamos decir que, al igual que la interpretación respecto de la comprensión, el sentido no es sino el desarrollo y apropiación de la significatividad y de sus posibilidades ya diseñadas en el comprender previo. Pero para que nuestra afirmación sea correcta, el sentido también ha de ser un

fondo u horizonte susceptible de ser abierto. " Sentido es el 'sobre el fondo de qué' estructurado por el 'tener' el 'ver' y el 'concebir' 'previos' de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. " (62). Al igual que la significatividad y el mundo, el sentido es un fondo u horizonte, un 'fondo sobre el cual' de la proyección. Este fondo queda diseñado al igual que la interpretación por la estructura del 'previo' inherente al comprender. Sobre este fondo u horizonte de la proyección, algo resulta comprensible 'como' algo, esto es, interpretado, articulado. " Sentido es aquello en que se apoya el 'estado de comprensible' de algo . " (67). Con lo cual tenemos que, sentido al igual que horizonte es 'aquello dentro de lo cual' y 'por lo cual' algo resulta comprensible. Mas horizonte y sentido no son cosas que estando fuera del **Dasein** hagan posible el comprender, sino que así como el tiempo, horizonte del ser en general, es la determinación más original, esto es, propia y total del **Dasein** como se verá más adelante, así el sentido constituye el armazón existencial-formal del 'estado de abierto'. Y así como, rigurosamente hablando tiempo, sólo lo tiene o puede perderlo el **Dasein**, mientras que los entes intramundanos no son nunca 'temporales' (68), así sentido sólo lo tiene o puede carecer de él el **Dasein**, mientras que los entes que no tienen tal forma de ser son esencialmente carentes de sentido.

Por ello, la pregunta que interroga por el sentido del ser, no pregunta por nada que pueda estar tras el ser si :
" El ser de los entes es lo que menos puede ser nunca nada

'tras lo cual' esté aún algo 'que no aparezca'. " (69). Sino que, preguntar por el sentido del ser, es el intento por apropiarse y desarrollar aquello que ya es existencial y fácticamente el **Dasein**, aunque inmediata y regularmente embozado. " La pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical una 'tendencia de ser' esencialmente inherente al ser del 'ser ahí' mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser. " (70). De este modo, y según el análisis precedente, preguntar por el sentido del ser es preguntar por el ser mismo en tanto entra en lo comprensible para el **Dasein**. Preguntar por el sentido del ser, es preguntar por 'aquello que hace posible' lo que se dice ser en general dentro del ámbito del comprender. Preguntar por el sentido del ser, es preguntar por 'aquello dentro de lo cual' y 'sobre el fondo de lo cual' del comprender el ser; por ello, esta pregunta hace su tema del "estado de abierto" inherente al comprender, cuya armazón existencial-formal, señalamos es el sentido. En última instancia, preguntar por el sentido del ser, es preguntar por el ser del **Dasein** en tanto es un ente 'iluminado' (71). Tanto más cuanto, sentido sólo lo puede tener o carecer de él, el **Dasein**.

Por ello, lo comprendido no es : " {...} tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. " (72). Esto es, en lo que toca al ente, que puesto de manifiesto el sentido, el horizonte sobre el cual se apoya el 'estado de comprensible' del ente', este es comprendido en su ser, su ser es comprendido a la luz del sentido puesto de manifiesto

to por la interpretación comprensora.

Pero para responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser, habrá que acotar aún más el concepto de horizonte desde una perspectiva temporal, para entonces sí mostrar al tiempo como horizonte de toda comprensión del ser en general. Lo cual ya quedó adelantado al decir que, preguntar por el sentido del ser es preguntar por 'aquello dentro de lo cual' y 'sobre el fondo de lo cual' del comprender el ser. En última instancia, preguntar por el sentido del ser es preguntar por el tiempo mismo, en tanto es la más original y última determinación ontológica del **Dasein**, cosa que aún hay que mostrar.

Hasta aquí, se ha puesto de manifiesto el fenómeno del "ser en el mundo" y se ha tratado de mostrar los fundamentos de la familiaridad que el **Dasein** guarda siempre ya con su mundo. Esta familiaridad quedó acotada mediante el análisis del "estado de abierto" del **Dasein**, constituido por el "encontrarse" y el "comprender", viendo a su vez cómo éste último lleva en sí la posibilidad de su desarrollo y explicitación, el fenómeno de la "interpretación". Pero para llevar a cabo una completa explicitación del pleno "estado de abierto" del **Dasein**, es menester mencionar un tercer elemento, el habla (73), de igual originariedad existencial que el comprender y el encontrarse. Al mencionar el fenómeno de la interpretación dijimos que, ésta articula lo comprendido en la comprensión mediante el hilo conductor del 'algo como algo', mediante el 'cómo' hermenéutico-existencial, que a su

vez, da cabida y fundamento al 'cómo' apofántico de la proposición que da expresión a lo ya interpretado. Pero lo comprendido e interpretado en cada caso por el *Dasein*, supone la previa articulación de la comprensibilidad, esto es, la articulación de todo lo comprensible. Y esto, aun antes de toda interpretación apropiadora. Aquello que articula no el "comprender" [*Verstehen*] (74), ni la "comprensión" [*Verstandnis*] (74), sino lo comprensible [*Verstandlich*] (74) o el todo de lo comprensible, la comprensibilidad [*Verstandlichkeit*] (74) es el habla y por ende, sirve de base a toda proposición e interpretación. De este modo, el sentido resulta articulado en el habla aun más originariamente que en toda interpretación. Lo articulado en el habla, constituye un todo de significación que da en cada caso lugar a significaciones. Las significaciones son previas a las palabras como el habla al lenguaje, pues el lenguaje, constituye el 'estado de expresada' del habla. Pero con anterioridad al lenguaje, en el ámbito del habla, se debe señalar la relación entre la significatividad [*Bedeutsamkeit*] (74) y la significación [*Bedeutung*] (74), o el todo de significación articulado en el habla, para poner de manifiesto la estrecha relación entre las significaciones y los entes a los que, en cada caso, aquellas hacen referencia.

El fenómeno de la significatividad hizo su aparición al tratar la mundaneidad del mundo o estructura del mundo como horizonte. Ésta delimitaba el ámbito 'dentro del cual' y 'sobre el fondo del cual' el *Dasein* está siempre ya referido, so-

bre un plexo de relaciones. Este entramado de relaciones definían al útil del caso, tanto más cuanto éste quedó acotado en su ser por medio de su 'ser referido', de tener la estructura de la referencia. Proyectado sobre estas relaciones como sobre su propio ser, el **Dasein** se da a comprender previamente a sí mismo su "ser en el mundo". A partir de lo cual, señalábamos que el **Dasein** significa a sí mismo, se da a comprender su ser y poder ser respecto de su "ser en el mundo". El todo de relaciones de este significar [**Bedeuten**] (74) habíamos dicho, es la significatividad. Pero : " La significatividad misma, con la que el 'ser ahí' es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el 'ser ahí' que comprende pueda, como 'ser ahí' que interpreta, abrir lo que se dice 'significaciones, que por su parte fundan el posible ser de la palabra y del lenguaje." (75). Lo cual, no sólo señala la anterioridad de la significatividad respecto de toda significación, sino aun, el carácter derivado de esta última respecto de la significatividad. La significatividad : " {...} es lo que constituye la estructura del mundo {...} " (76), la mundaneidad del mundo, y es la condición ontológica de posibilidad del desocultamiento de entes. De modo que la significatividad es condición ontológica de posibilidad del ente y de la significación del ente. Por lo cual no se trata de que al ente se le adhiran significaciones a modo de predicados, y que además pudiera tener éstas o aquéllas. El ente es el ente que es dentro de un plexo de relaciones, y la significación no hace más que

dar expresión a lo que el ente es. Pero este dar expresión al ente no surge de un análisis del ente, sino del ente mismo, del entramado de relaciones que lo constituyen en tal ente y no en otro. Lo cual no es, sino volver a decir que tanto el ente cuanto su significación, tienen su origen y posibilidad en la significatividad como estructura ontológica del **Dasein**.

Esta descripción es correcta toda vez que el **Dasein** se "encuentra" y "comprende" propiamente, proyectándose 'por mor de sí' sobre un todo de útiles. Pero inmediata y regularmente esto es, cotidianamente, la directa relación al ente que supone el descrito fenómeno de la significatividad, esta cortada. Cotidianamente es el "uno" el que comprende y comunica lo comprendido mediante el lenguaje. Pero esta comprensión impropia, que ha perdido su directa relación al ente, se comunica por ello sin fundamento. Esta total falta de base hace que uno hable por hablar y da origen a las 'habladurías' (77). En estos casos, el 'sobre qué' del habla esta supuestamente comprendido, y justo por ello no apropiado adecuadamente. Se habla sobre lo que todo el mundo comprende, pero respecto de lo cual nadie 'es' propiamente. Mediante las 'habladurías', que relevan de una genuina comprensión, el **Dasein** se cierra por respecto a lo hablado en el habla. El **Dasein** se cierra ante sí y para sí mismo, autointerpretándose con una total falta de fundamento, pues ha cortado su más primaria y original relación al mundo, y por ende, a su sí mismo más peculiar y propio. Exento de sí mismo y de su mundo, el

Dasein ya no 've en torno' 'curándose de', sino que 've' por 'ver' cayendo así, en una constante 'avidez de novedades' (78).

Las 'habladurías' y la 'avidez de novedades' entrañan una nivelación de lo comprendido, en la cual no cabe distinguir que es lo propiamente comprendido de lo que no. Esta ambigüedad (79) de la comprensión no sólo afecta al comprender el mundo, sino aun a la comprensión que el **Dasein** tiene de sí y en virtud de la cual proyecta sus posibilidades. Estos tres fenómenos - 'las habladurías', la 'avidez de novedades' y la 'ambigüedad' - articulan un único movimiento, la "caída" (80). En otros términos, señalan el punto de inflexión entre la ya mencionada propiedad e impropiidad del **Dasein** 'Cabe' o 'en' el mundo es el **Dasein** ya siempre, aunque no siempre del mismo modo. La "caída" señala uno de los posibles modos de este 'ser en': la impropiidad. Este fenómeno intenta señalar el movimiento por el cual el **Dasein** cae de sí al mundo. Pero mundo como se mostró, no es un receptáculo dentro del cual el **Dasein** pueda caer o un ente con el cual el **Dasein** pueda tropezar, mundo sólo lo es en la forma de "ser en el mundo". La "caída" mienta el ser 'cabe' el mundo de modo impropio. Por su parte, el caer de sí mienta el ya no ser un sí mismo propio. Este 'no ser' del **Dasein** no hace referencia a una nada, sino a un modo positivo de éste. Inmediata y regularmente el **Dasein** es en el modo de no ser propiamente su ser. A consecuencia de ello, el **Dasein** está cotidianamente poseído por el mundo del que se cura, embargado por él e interpretándose preontológicamente por aquello que intramundanamen

te le hace frente. Extraño el **Dasein** a su sí mismo más peculiar y propio, se enreda en autointerpretaciones totalmente carentes de base. Comprendiéndose de este modo, no puede sino proyectar su ser sobre una gama de posibilidades impropias. Todo lo cual, hace patente una fuga del **Dasein** ante su sí mismo. Pero algo así como una fuga ante sí, sólo es posible en tanto este sí mismo es ya previamente ante el **Dasein**. Que el **Dasein** es ante sí con anterioridad a toda posible fuga, no es sino, volver a decir que la impropiedad se funda y es posible sobre la base de un original ser propio. Sólo porque ontológicamente el **Dasein** está abierto a su ser puede existencialmente fugarse de sí y dejar este su ser tras de sí.

Extraño el **Dasein** a su sí mismo puede mediante el "encontrarse" que es la angustia (81) operar un movimiento en sentido contrario al de la "caída". Si la "caída" señala la fuga ante sí mismo, la angustia señala la fuga ante el dominio del "uno". La angustia singulariza al **Dasein**, lo arranca de la omniabarcante impersonalidad y lo arroja a su poder ser en el mundo propio. La angustia entrega al **Dasein** a la responsabilidad de su ser de la que había quedado relevado por la tranquilizadora impersonalidad. Aquello 'ante qué' y aquello 'por qué' se angustia el **Dasein**, coinciden. El **Dasein** se angustia 'ante' sí mismo y 'por' sí mismo, por su ser, por su "ser en el mundo", por la posibilidad que siempre ya es de ser propiamente. Con el fenómeno de la angustia se comienza a delinear un camino por el cual el **Dasein**, no teóricamente sino fácticamente, opera una puesta entre paréntesis de lo que

en un contexto husserliano denominábamos actitud natural. Perdido en la impropiedad respecto de su ser y poder ser, a través del encontrarse que es la angustia el **Dasein** recupera existencialmente lo que ontológicamente nunca dejó de ser, su 'estado de yecto', esto es, la facticidad de su entrega a la responsabilidad de su ser. Lo fáctico de tal entrega no pretende señalar un hecho óntico-existencial, sino la constitución ontológica-existencial del **Dasein**. Por lo cual, el **Dasein** puede existencialmente ya perderse, ya ganarse, sin dejar nunca de ser ontológicamente el ente que es. Este recobrar su 'estado de yecto' no es un tomar conocimiento de su ser, ni menos aún, volver sobre sí reflexivamente ante una situación angustiosa que le permitiese al **Dasein** saber algo sobre su genuina constitución ontológica. La angustia como encontrarse, abre al **Dasein** a su 'estado de yecto' con absoluta anterioridad a todo conocimiento de sí. Aun, si algún conocimiento de sí es posible, sólo lo es en y por un determinado encontrarse.

El camino por el cual el **Dasein** opera esta vuelta sobre sí mismo a partir del 'estado de perdido' en el "uno", como acabamos de señalar, pasa por la angustia, pero esta vuelta sobre sí sólo se completa en vistas a un 'poder ser' total y propio del **Dasein** mediante los fenómenos de la muerte y la vocación de la conciencia, como se verá en lo que sigue.

Pero antes de entrar en tales descripciones, que intentan poner a luz el ser del **Dasein** como una totalidad original y propia, hay que detenerse en el ser mismo del **Dasein**, la

"cura" (82), de modo que queden articulados los existenciar-
rios hasta aquí descritos para dotar de unidad a éste, su
ser.

Cuando vimos, dentro del "estado de abierto" el compren-
der, decíamos que éste tiene la estructura del proyectar. A
su vez, vimos cómo el **Dasein** siempre se proyecta 'por mor de
sí', esto es, sobre una posibilidad en la cual se juega su
propio ser, al punto que él es ésta su posibilidad. Este ir
'más allá de sí' el **Dasein** como la posibilidad que él mismo
es y en la cual 'le va' éste su ser, es un 'pre-ser-se' el **Da**
sein a sí mismo. Pero así como toda comprensión es com-
prensión que se encuentra siempre ya de algún modo, así
este 'pre-ser-se', es en el modo de 'ser-ya-en-un mundo'.
Esto es, toda posibilidad de ser del **Dasein** es yecta, está
fácticamente entregada a la responsabilidad del ser del **Da**
sein. Pero vimos que, regularmente el **Dasein** fuga de sí mis-
mo y se releva de ésta su responsabilidad en la "caída". De
modo que el 'pre-ser-se' como 'ser-ya-en-un mundo' es inme-
diata y regularmente como 'ser-cabe'. El fenómeno señalado
con el término "cura" es la estructura que articula los tres
momentos señalados y queda definida como: 'pre-ser-se-ya-en-
como ser-cabe'. Con lo cual la analítica existenciar-
ria viene a dar ya no con un elemento entre otros del análisis, sino
con una instancia que pretende dar expresión a la unidad del
ser del **Dasein** como una totalidad compuesta.

Estructurado de este modo el ser del **Dasein**, retomamos
el camino por el cual este ente vuelve sobre su sí mismo más

peculiar y propio. Decíamos que esta vuelta tiene su primer momento en el fenómeno de la angustia. Esta por su parte arranca al **Dasein** del público dominio del "uno" y lo arroja contra la posibilidad que él mismo es. Este irle la posibilidad que él es encontró expresión en el 'pre-ser-se' como parte del todo estructurado por la "cura". Pero dentro de las múltiples posibilidades sobre las cuales el **Dasein** se proyecta, se destaca con singular originalidad la de simplemente ser o no ser. En este sentido, la muerte (83) es la posibilidad en la que al **Dasein** le va su ser más radicalmente que en cualquier otra posibilidad, pues en ésta, su ser le 'va' absolutamente. Siendo pues el **Dasein** sus posibilidades y en el modo de ésta, la muerte por su parte, es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del **Dasein**, la posibilidad de ya no 'ser-ahí', **Da-sein**. Ésta, su posibilidad más radical no es un accidente que le pudiera acaecer más o menos tardíamente al **Dasein**, sino que está yecto en ella desde su nacimiento.

Si la angustia era angustia 'ante' y 'por' su ser, la angustia abre la muerte como la posibilidad en la que está en juego su ser del modo más radical posible. Pero inmediata y regularmente, la muerte hace frente en otros términos, justo en aquellos que son de público dominio (84). En su vida cotidiana el **Dasein** está perdido en el "uno", éste se encuentra ante la muerte, la comprende y habla de ella como de un accidente que no sorprende y que tarde o temprano le tocará a uno, pero aún no. Este no ser aún la muerte es el no ser real de algo real o "ante los ojos", con lo cual queda encu-

abierto el carácter de posibilidad esencial al concepto existencial de la muerte, y por ende encubierta la posibilidad más señalada del **Dasein** : la de 'ser relativamente a la muerte'. La angustia que daba lugar a la vuelta del **Dasein** sobre su sí mismo más peculiar, se convierte en temor, temor que al decir del "uno", no es digno del hombre. Ante el hecho de la muerte, el "uno" prescribe una indiferente tranquilidad. Pero con todo, no deja de ser el "uno" en el modo de 'ser relativamente a la muerte', aunque se cure impropriamente de una extrema posibilidad existencial. Todos saben que algún día uno morirá, pero constantemente se esquivo este saber, este 'ser cierto' o estar abierto a la muerte (85). Este saber de la muerte pero al par esquivar este 'ser cierto' de ella, atestigua que la muerte tiene que concebirse como posibilidad. A favor de ello, habla también la indeterminación latente en el 'aún no', que señala un ser posible a cada instante. Con lo cual, y partiendo de un 'ser relativamente a la muerte' impropio, se acotan dos nuevos sentidos existenciales para la posibilidad extrema, el ser ésta una posibilidad 'cierta' e 'indeterminada'. Pero el pleno concepto existencial de la muerte no está completo, hasta tanto se verifique la posibilidad de un 'ser relativamente a la muerte' propio (86).

Un 'ser relativamente a la muerte' propio no puede consistir sino en ser respecto de la muerte como respecto de una posibilidad, la más señalada del **Dasein** . La impropiedad encubría justamente este carácter de la muerte, tomándola como un hecho real aún no "ante los ojos", pero que en el momen-

to menos pensado puede acaecerle a uno. Por el contrario, el **Dasein** es propiamente respecto de la muerte , cuando la empuña como posibilidad esencial de su ser, como posibilidad en la cual su ser se juega absolutamente. No es el caso que, la muerte sea una posibilidad entre otras sobre la que el **Dasein** pueda, ora proyectarse, ora no. Sino que, el **Dasein** es el mismo la posibilidad de no ser **Dasein** . Este ser el **Dasein** respecto de su ser como respecto a la posibilidad de no ser, manteniendo abierta esta posibilidad, es un ir al encuentro de la muerte, un 'precurсар' la posibilidad de no ser. Tanto más puramente precursa el **Dasein** la posibilidad de su muerte, cuanto más radicalmente mantiene abierto el carácter de posibilidad de su posible no ser. Abierto de este modo a su muerte, comprende el **Dasein** su más peculiar 'poder ser', y si su ser era ser posible, comprende su ser con absoluta propiedad. Pero a su vez, como todo comprender se encuentra de alguna manera, no puede ser sino la angustia el encontrarse que afecte una tal comprensión. La angustia mantiene abierta la constante amenaza de no ser ínsita en el ser del **Dasein** . La angustia se angustia 'por' y 'ante' la posibilidad de ya no ser posible, el 'ser posible' que acota al ser que es el **Dasein** . De este modo la angustia, que es angustia ante la muerte, abre la posibilidad de una existencia propia y por ende, arranca al **Dasein** de la insistente impropiedad que domina su vida cotidiana.

Mediante el 'precurсар' la posibilidad de la muerte, ante la cual el **Dasein** se angustia, opera éste la suspensión de

su insistente modo de ser cotidiano. Y esto no porque haya tomado conciencia del genuino sentido de su ser mediante una vuelta reflexiva sobre sí, a partir de la angustia que le causa su posible muerte, sino porque se estrella óntico-existencialmente contra su sí mismo más peculiar y propio, precursando angustiosamente la posibilidad de su no ser. Si el mundo de la vida cotidiana se hunde y pierde su imperiosa significación, no es porque el **Dasein** opere un primer paso metódico para acceder teóricamente a un nivel de significaciones aún más esenciales, sino porque ha quedado existencialmente libre para su sí mismo más original y propio. Pero ¿ es que acaso, el **Dasein** sabe existencialmente algo sobre la posibilidad ontológica de ser 'sí mismo' propiamente, cuando inmediata y regularmente está perdido en el "uno" ? Los análisis del fenómeno de la autointerpretación cotidiana del **Dasein** conocida como 'voz de la conciencia' (87), apuntan a responder afirmativamente a la pregunta. Tanto más perentoria cuanto, lo que se trata de ver es cómo desde su impropiedad, el **Dasein** se convoca a la posibilidad de ser propiamente. Lo cual nos remonta al pleno "estado de abierto" o, más justamente, a la instancia en la cual el **Dasein** siendo 'cabe' el mundo, se encuentra, se comprende y se proyecta o bien sobre sus propias posibilidades, o bien sobre las posibilidades de público dominio. Proyectándose sobre posibilidades de 'sí mismo', el **Dasein** opera una elección, la de empuñar su ser y cargar con la gravedad de esta responsabilidad. Pero también puede hacer otra elección, la de relegar o dejar pasar la elec-

ción y descargarse de la responsabilidad que entraña su modo de ser, dejando que el "uno" le diseñe las posibilidades de las que hay que curarse. Para esta segunda alternativa que impera cotidianamente, el **Dasein** se desentiende, se desencuentra y se desoye a sí mismo para 'oir a' el "uno mismo". La 'vocación de la conciencia' rompe este 'oir al' "uno" retrotrayendo al **Dasein** a oirse a sí mismo, de modo más genuino y original. Esta 'voz' no dice nada sino que abre, da a comprender una posibilidad perdida a la cual 'avoca'. El **Dasein** es 'avocado' a su 'sí mismo', a su poder ser más peculiar y es 'avocado', por sí mismo o desde sí, dejando caer en la insignificancia al "uno" del "uno mismo". Quien 'voca' es el **Dasein** que se angustia ante su 'poder ser' más peculiar y para el cual, el mundo ya no ofrece una posible morada. El 'invocado' es el **Dasein** 'avocado' a su 'poder ser' más peculiar, y a su vez, 'avocado' él mismo por la invocación a salir de su 'estado de perdido' en el "uno". Esto es, desde su 'estado de yecto', 'ser-ya-en', el **Dasein** se 'avoca' a su 'poder ser' más peculiar, 'pre-ser-se', y a salir de su 'estado de perdido', 'ser-cabe'. Con lo cual, queda señalado que la 'vocación' en última instancia es 'vocación' de la "cura", y ésta como se vio, el ser del **Dasein**.

Pero además de la muerte, que se mostró como el 'no ser' que el **Dasein** ya es, por ser aquella la posibilidad radical y ser éste sus posibilidades, el ser del **Dasein** es 'no ser' aún en otros dos sentidos igualmente exigidos por su ser, la cura. Con lo cual, se verá que la 'vocación' no sólo es 'vocación'

de la cura, sino aun, 'avocación' a la "cura" o a lo que la "cura" entraña de 'no ser'.

El 'ser-ya-en' que señala la facticidad no es nada ante lo cual el **Dasein** pudiera retroceder y proyectar libremente. Sólo le cabe empuñarlo propiamente o pasarlo por alto en la impropiedad, pero sin dejarlo nunca de ser existenciariamente. La facticidad, elemento estructurado por la cura señala un 'no ser' o un ser finito para el **Dasein** . Pero a su vez el **Dasein** siendo este su 'ser-ya-en' está determinado como 'pre-ser-se', como 'poder ser'. Este su 'poder ser' no sólo es desde un 'no ser', esto es, como 'poder ser' yecto, sino que es esencialmente y por sí 'no ser'. Este 'no ser' del 'poder ser' es requerido por la estructura de la proyección misma, que entraña el 'no ser' de todas aquellas posibilidades de ser excepto el de aquella sobre la que siempre ya se ha proyectado el **Dasein** .

El 'no ser' que entraña la facticidad como el 'no ser' que entraña la existenciariedad, en suma, el 'no ser' del cual está transida la cura, es el fundamento de la posibilidad de la impropiedad del **Dasein** , del 'no ser en sí mismo' o del 'ser deudor' según el análisis de la 'deuda' del # 58 de Ser y Tiempo . La 'vocación de la conciencia' por un lado, 'prevoca' esto es, 'avoca' a la posibilidad de tomar sobre sí el ente yecto que el **Dasein** ya es; y por otro, retrovoca, esto es, 'avoca' al 'estado de yecto' para comprenderlo como el 'no ser' que se ha de ser. Esta 'retrovocación' 'prevocante' da a comprender al **Dasein** que debe retroceder de la

impropiedad a su sí mismo más peculiar y propio, o lo que es lo mismo, da a comprender su 'ser deudor', esto es, que él es como 'no ser', fundamento de su 'no ser'. Comprendiendo la 'vocación' y lo que ésta abre, el **Dasein** se elige a sí mismo y se proyecta sobre la posibilidad de una existencia propia. Sólo sobre la base de esta elección de sí, que se proyecta sobre un 'poder ser' propio, es el **Dasein** responsable. Este comprender la 'vocación', que en última instancia no es sino la comprensión del 'no ser' inherente al ser del **Dasein**, es siempre ya afectada por el "encontrarse" que se describió como angustia. La cual por su parte, disponía al **Dasein** para la insignificancia del mundo, desde el dejar en libertad el 'no ser' que, como fin o muerte, el **Dasein** ya es. El comprender la 'vocación', en tanto afectado por tal encontrarse, es un comprender dispuesto para la angustia. En suma, la propiedad del **Dasein**, como 'poder ser' propiamente, remite siempre a este ente a tomar sobre sí el 'no ser' inherente a su ser.

Hemos hecho, pues, una reconsideración del "comprender", del "encontrarse" y del habla, de esta última como 'voz' que 'voca' silenciosamente. Con lo cual se ha señalado la posibilidad de un "estado de abierto" propio, esto es, de comprender el **Dasein** su propio 'no ser' 'ante' el cual se angustia y sobre el cual se proyecta como sobre su posibilidad más peculiar. El concepto 'estado de resuelto' señala este modo de ser del "estado de abierto", el de ser propiamente. Ahora bien, si el "estado de abierto" se tematizó al hacer el análisis

sis del 'ser en' del concepto más amplio "ser en el mundo", al modalizarse propiamente este 'ser en' cambia al par el mundo y no sólo el "estado de abierto" y el 'quién' del "ser en el mundo". Lo cual ya se adelantó al decir que la propiedad como la impropiedad son modos posibles de "ser en el mundo". La propiedad no lo releva al **Dasein** de su 'curarse de' 'viendo en torno' y 'procurando por', sino que desde su sí mismo más peculiar, determina y abre lo que dentro del mundo le hace frente con más justeza, como la justa posibilidad fáctica que es y conforme a su 'poder ser' propio. La propiedad del **Dasein** se muestra pues, como una posibilidad en relación directa con el 'no ser' que este ente ya es, pero que ya es en distintos sentidos.

Por un lado, el 'no ser' que el **Dasein** es quedó acotado en relación a su facticidad. Desde esta perspectiva el sentido de su 'no ser' es el de su 'ser ya' del 'ser-ya-en' y no ser pues, nada más allá de lo cual el **Dasein** pudiese ir para proyectarse libremente. Además, el sentido de su 'no ser' es el de ser este ente su posibilidad fáctica y no poder ser más allá de ésta su fáctica posibilidad empuñada en cada caso. Por otro lado, y con anterioridad, habíamos visto el 'no ser' que el **Dasein** ya es en relación a su posibilidad extrema, la muerte. El sentido de su 'no ser' como 'ser relativamente a la muerte', quedó acotado por cuanto el **Dasein** ya es sus posibilidades, y tanto más originalmente en el caso de la muerte, por ser ésta su posibilidad más peculiar.

Los dos primeros sentidos de ser ya el **Dasein** su 'no

ser', exigidos por la facticidad y la existencialidad respectivamente, condujeron a señalar un "estado de abierto" propio, el 'estado de resuelto'. El tercer sentido de ser ya el **Dasein** su 'no ser' como 'ser relativamente a la muerte", condujo a señalar un 'poder ser' propio acotado como 'precurсар'. Ahora bien, 'estado de resuelto' y 'precurсар' no son modos de conducirse el **Dasein** independientes. Sino que por el contrario, el 'estado de resuelto' sólo se da su propiedad cuando no se proyecta sobre posibilidades caprichosas o al azar sino justo sobre la posibilidad extrema. Esto es, el 'estado de resuelto' sólo se da propiamente cuando 'precurсар' la posibilidad de la muerte (88). El comprender la 'invocación' o el 'poder ser deudor' sólo lo comprende el **Dasein** propiamente cuando al par es 'precurсандo' el 'fin'. Comprender la 'invocación' o el 'ser deudor' propiamente es una posibilidad del **Dasein** y sólo la desemboza acabadamente, cuando éste es relativamente a su posibilidad extrema. A su vez, está su posibilidad extrema, o el 'precurсарla', abre la posible totalidad de toda resolución. El 'no ser' que el **Dasein** es como 'ser relativamente a la muerte', desemboza la totalidad del 'no ser' inherente al **Dasein**, de modo que, el 'precurсар' 'estado de resuelto' es lo único que comprende la totalidad y la propiedad del **Dasein**, esto es, en el 'estado de resuelto' 'precurсандo,' el **Dasein** es, respecto de sí originariamente

Hasta aquí, intentamos poner de manifiesto por un lado, la estructura ontológica fundamental del **Dasein** y por otro, describir las dos posibles modalizaciones de esta estructura,

la propiedad y la impropiedad. En última instancia, los elementos que concurren a constituir ontológicamente al **Dasein** quedaron estructurados por la "cura", la cual se acotó como el ser de este ente.

Ahora bien, retomando lo ya adelantado en la introducción a este punto, es de recordar que la analítica existencial no es sino el primer paso metódico en vistas a responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser. El segundo paso metódico, es la exégesis del tiempo como horizonte de toda comprensión posible del ser.

Por el momento, y a través de la analítica existencial quedó acotado el ser del **Dasein**. Es pues patente que la comprensión del ser de este ente y su desarrollo o interpretación, tal como ha sido llevada a cabo hasta aquí, sólo fue posible cabalgando sobre el supuesto del tiempo, si toda comprensión del ser lo supone o lo tiene previamente como señalado horizonte. Es pues de ver, cuál sea el sentido de la "cura" y cómo funciona el tiempo como horizonte trascendental de toda comprensión del ser.

Punto 2 : REINTERPRETACIÓN TEMPORAL DE LA ANALÍTICA
EXISTENCIARIA

Antes de ver cuál sea el sentido del ser del *Dasein* , la "cura", y cómo el tiempo es horizonte de toda comprensión del ser, intentaremos poner de manifiesto cuál es el sentido del término horizonte; para luego sí, poder ver cómo y hasta qué punto el tiempo es horizonte del ser en general y en particular, del ente que en su ser le va éste mismo. El término ya hizo su aparición en relación al fenómeno del mundo, a los supuestos de toda interpretación y también en relación a la significatividad y el sentido.

En principio, proponemos la siguiente definición para el concepto de horizonte: aquello que embozado diseña un ámbito para el comprender, en tanto embozado, es un 'fondo sobre el cual', previamente tenido, que hace posible la comprensión del caso, determinando aquello que ella comprende.

El uso del término a lo largo de *Ser y Tiempo* es semánticamente amplio, aunque esta amplitud semántica queda acotada, en cada caso, por el contexto. Pero aún, esta amplitud semántica no es sino la de una pluralidad de significa-

ciones convergentes que, de modo resumido, intentamos articular en la definición propuesta. A continuación ofrecemos una reseña, de lo que podríamos llamar, los caracteres formales y concurrentes que ofrece el término.

En este sentido, el tiempo, desde el epígrafe que encabeza Ser y Tiempo, hasta la última pregunta que cierra este tratado, se nos presenta como 'aquello que' es horizonte. Que el tiempo sea 'aquello que' es horizonte, no es una afirmación que tengamos que justificar, pues queda explícitamente hecha repetidas veces a lo largo de Ser y Tiempo. En cambio sí habrá que acotar qué sentido tiene tal afirmación, lo cual tendrá lugar cuando consideremos el esquema horizontal implicado por el carácter extático de la temporalidad. El tiempo es horizonte y en particular, lo es de toda comprensión del ser (156). A su vez y por su parte, la comprensión es 'aquello de que' el horizonte es horizonte (157). Pero no sólo el tiempo es 'aquello que' es horizonte, sino que el sentido del ser y las estructuras del **Dasein** (158), el **Dasein** mismo (159), la cotidianidad (160), las referencias de conformidad (161), hacen las veces de horizonte de una comprensión determinada. Lo cual, nos permite afirmar que, el término horizonte posee una significación que va más allá de 'aquello que' en cada caso es horizonte, y señala un carácter común a todo aquello que en cada caso desempeña tal función. En lo que respecta a la comprensión como 'aquello de que' el horizonte es horizonte, puede ser: comprensión pre-ontológica del ser (162), comprensión vulgar (163)

y estar así dirigida a lo intramundano o comprensión, digamos, empuñada y ser entonces 'aquello de que' el horizonte es tal la investigación ontológica (164), la exégesis (165), la analítica (166), el análisis (167), la idea del ser (168). Así mismo, a lo largo de Ser y Tiempo se puede ver, que no sólo la comprensión es 'aquello de que' el horizonte es horizonte, sino que también se puede hablar de horizonte de fenómenos (169), del 'curarse de' (170), del retener estando a la expectativa (171) , pero en cada caso y prestando atención al contexto se puede ver que la comprensión queda inmediatamente comprometida.

Por otro lado, el término es caracterizado como 'aquello dentro de lo cual' (172) . Como lo sugieren la mayoría de estos parágrafos, el horizonte diseña un ámbito para el comprender, la comprensión se mueve siempre dentro de un determinado horizonte, horizonte que a su vez hace posible este comprender y lo hace posible en el modo en que este comprender comprende. Esto es, a toda comprensión le es inherente un horizonte el cual la hace posible y le determina o al menos le diseña sus posibilidades. En lo que respecta a que, horizonte es 'aquello dentro de lo cual' de la comprensión y que a su vez la hace posible, leemos en el #45 de Ser y Tiempo : " {...} pero el dejar en franquía el horizonte dentro del cual resulta comprensible una cosa tal como el ser en general, viene a ser lo mismo que aclarar la posibilidad de la comprensión en general {...} " . Aclarar el horizonte de la comprensión es lo mismo que acla-

rar la posibilidad de la comprensión. Este carácter del horizonte, como 'aquello que hace posible', arroja luz sobre el ya mencionado carácter trascendental del mismo, carácter que leemos en el título que encabeza la primera parte de Ser y Tiempo : " EXÉGESIS DEL 'SER AHÍ' EN DIRECCIÓN A LA TEMPORALIDAD Y EXPLANACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRASCENDENTAL DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER ". ¿ De qué manera puede ser el tiempo horizonte trascendental de la pregunta que interroga sobre el ser ? , haciendo posible la pregunta misma, desde el momento que, como se verá, el **Dasein** es temporal en el fondo de su ser y por ello, puede darse algo así como comprensión del ser. El carácter trascendental del horizonte queda restringido al ámbito de la comprensión, no así el rasgo más general de ser 'aquello que hace posible', (173)

Finalmente, el horizonte nunca es manifiesto, sino siempre embozado; siendo 'aquello que hace posible' la comprensión queda para ella como un 'fondo sobre el cual' él mismo no expreso. De allí que sean tan frecuentes las expresiones como: poner en libertad el horizonte (174), sacar a luz (175) puesto de manifiesto (176), conquistar el horizonte (177), dejar en franquía (178).

La definición que diéramos del término horizonte, colecciona y articula los elementos que hemos detallado y que están en un todo respaldados por las citas que diéramos a continuación de cada sentido que se pretendió fijar. Queda sí por justificar la articulación de estos elementos, pues ésta supone ya una interpretación.

En principio, sólo hemos agregado dos ideas yendo más allá del texto; primero, que el horizonte es un 'fondo sobre el cual' y segundo, que este fondo es tenido previamente. La expresión 'fondo sobre el cual' la tomamos como muy próxima a aquella otra que sí aparece repetidas veces en relación al término horizonte, la de horizonte como 'aquello dentro de lo cual'. La diferencia radica en que, horizonte como 'fondo sobre el cual' señala el sobre que de una proyección, y horizonte como 'aquello dentro de lo cual' señala el ámbito de la comprensión. Ahora bien, el 'sobre qué' de la proyección no es sino, el 'dentro de lo cual' de la comprensión. Esta se justifica por cuanto el comprender tiene la estructura existencial del proyectar (89) y a su vez, por cuanto el carácter de proyección del comprender implica que este no aprehenda aquello sobre lo que se proyecta (89). Con lo cual, además de justificar el agregado a la formulación del concepto horizonte, confirmamos el carácter de no expreso de éste para la comprensión, por el cual y dentro del cual comprende. En lo que toca a que este 'fondo sobre el cual' es tenido previamente, no es tan inmediata su justificación, por cuanto Ser y Tiempo no hace tema explícito de este "tener previo", cuando por lo menos sí indica el origen del 'ver' y 'concebir' previos, que, junto con el "tener previo" configuran la estructura del 'previo' propia del comprender. Cuando decimos que el horizonte es un 'fondo sobre el cual' tenido previamente, queremos decir que la comprensión es siempre ya dentro de un horizonte, el cual es ya ahí con el ahí del Dasein que com-

prende. El horizonte es tenido previamente en una comprensión no temática y apropiado en la interpretación. Justamente, este carácter de ser tenido previamente es lo que define el concepto de embozado. Esto embozado, el horizonte, tenido en el "tener previo" es recortado por el ver previo y concebido en virtud del "concebir previo" (90), pero ya el recortar del "ver previo", digamos, recorta sobre la base de lo tenido previamente y que ya es ahí o Da con el ahí o Da del Dasein .

Con la definición que hemos dado del término horizonte, según las apoyaturas textuales, creemos haber justificado: 1) el haber tomado el fenómeno del mundo de la estructura "ser en el mundo" como un señalado horizonte en el doble sentido de ser 'aquello dentro de lo cual' el Dasein se comprende previamente, en el modo del referirse; y a su vez, de ser 'aquello sobre el fondo de lo cual' del previo dar libertad al ente en punto a su "ser a la mano". Siendo el mundo, pues, 'aquello dentro de lo cual' de la comprensión del ser y 'aquello sobre el fondo de lo cual' de la proyección del ser del ente (91). 2) el haber tomado la interpretación como el desarrollo y apropiación de un fondo u horizonte de la proyección comprensora (92). A su vez, que este sentido del término horizonte opera las veces de los supuestos de toda comprensión que la interpretación intenta desembozar, no siendo sino éste el modo de proceder de la filosofía (93). 3) el haber tomado la significatividad como un señalado horizonte, y que el desarrollo y apropiación, esto es, el poner de manifiesto este horizonte nos conduce al fenómeno del sentido (94

4) el haber tomado al sentido como un 'fondo sobre el cual' u horizonte estructurado por la estructura del 'previo', siendo entonces 'aquello dentro de lo cual' y 'por lo cual' algo resulta comprensible (95) .

Retomamos el hilo conductor que ofrece la significación del término horizonte junto con la noción de sentido, pero ahora, dentro de un marco temporal como lo pide la reinterpretación temporal de la analítica existencial en vistas al desarrollo del sentido ontológico del ser del *Dasein* (96). Preguntar por el sentido de la "cura" o del ser del *Dasein* , es preguntar por 'aquello que ha hecho posible' el desarrollo de la analítica existencial, por el horizonte 'dentro del cual' y sobre el 'fondo del cual' la analítica ha proyectado el ser de este ente. Este fondo ha permanecido embozado hasta el momento como supuesto de las interpretaciones que se han llevado a cabo. Este horizonte también ha hecho posible la comprensión y proyección del ser del *Dasein* , que como "cura" se ha puesto de manifiesto.

Preguntar, pues, por el sentido de la "cura" es preguntar por 'aquello sobre el fondo de lo cual' constantemente, se ha comprendido el ser del *Dasein* y ha hecho posible esta comprensión misma.

Tomada en su instancia última, la analítica existencial mostró el ser del *Dasein* en su totalidad y propiedad como 'precursor estado de resuelto'. ¿ Qué es, pues, aquello que hace posible una tal comprensión del ser de este ente ? Precursar la posibilidad extrema, esto es, ser relativamente al

más 'peculiar poder ser' sólo es posible si el **Dasein** puede 'advenir' a sí, manteniendo la posibilidad como posibilidad. El fenómeno del 'advenir' muestra el venir a sí desde la posibilidad extrema. 'Precursar' la muerte sólo es posible en tanto y en general el **Dasein** , 'adviene' a sí desde sus posibilidades, esto es, en tanto es advenidero en general.

A sí mismo, el 'precursor estado de resuelto' ponía al **Dasein** ante su esencial responsabilidad, tomando sobre sí su 'estado de yecto. Pero tomar sobre sí el 'estado de yecto' sólo es posible si el **Dasein** puede, en cada caso, ser como ya era, ser 'sido'.

A su vez, el 'precursor estado de resuelto' no escapa a la situación del caso, sino que la abre propiamente sin poder dejar de ser en todo momento como 'ser cabe'. Pero presentar los entes que de este modo hacen frente sólo es posible como 'presentar'. La articulación de estos tres momentos se puede sintetizar como: 'advenir presentando que va siendo sido', no siendo éste sino el fenómeno de la temporalidad. De modo que ésta, la temporalidad, es 'aquello que hace posible' el 'precursor estado de resuelto' o el ser propio y total del **Dasein**.

La "cura", que articulaba el 'pre-ser-se' con el 'ser-ya-en' como 'ser-cabe', sólo puede operar esta articulación en tanto su sentido es la temporalidad ya preanunciada en cada uno de sus miembros. Pues el 'pre-ser-se' el **Dasein** a sí mismo sólo es posible como 'advenir a sí'. El 'ser-ya-en' sólo es posible como ser sido. El 'ser-cabe' a su vez sólo es posible como presentar. En cada caso, se anuncia un movi-

miento, un salir de sí, que como se verá más adelante, no es sino un salir de sí hacia sí. " La temporalidad es el original' fuera de sí' en y para sí mismo. " (97).

El advenir, el sido y el presentar son los éxtasis de la temporalidad, desde los cuales se temporacía en cada caso la temporalidad toda. Que la temporalidad se temporacíe en cada caso desde un éxtasis distinto y aun de distinto modo, quiere decir que la multiplicidad de modos del ser del **Dasein** encontrarán su fundamento y posibilidad en una determinada temporación de la temporalidad. Así por ejemplo, la ya mencionada "cura" propia cuyo sentido es la temporalidad propia, se temporacía desde el advenir propio. El sentido de este éxtasis radica en que, el **Dasein** al ser 'relativamente a la muerte' ya es ésta, su posibilidad extrema, esto es, existe muriendo, existe finitamente. El carácter extático del advenir radica en que el **Dasein** ya es el 'no ser' que, como posibilidad, se anuncia en su muerte. El carácter extático del advenir viene a fundar la repetida afirmación de ser ya el **Dasein** sus posibilidades. Pero venir a fundar el carácter extático del advenir el ser ya de las posibilidades sobre las que el **Dasein** se proyecta, pide una reconsideración del "comprender" y, en general, del pleno "estado de abierto", desde una perspectiva temporal, tal como acaba de ser sucintamente presentada. Tanto más, cuanto fue el "estado de abierto propio", el 'precursor estado de resuelto' el que brindó el punto de partida para hacer visible el carácter temporal de la "cura" propia. Con el objeto de caracterizar de modo más ra-

dical el carácter temporal de la "cura", es necesario considerar la temporalidad inherente al "comprender", el "encontrarse" y la "caída".

Decíamos que el carácter extático del advenir viene a fundar el ser ya de las posibilidades del **Dasein**, de modo que éstas, son ya, son conclusas ellas mismas al punto que el **Dasein** ya es lo que puede ser. Proyectándose sobre sus posibilidades, el **Dasein** se da a comprender su propio ser como el ser posible que ya es. Pero comprenderse de este modo sólo es posible en tanto el comprender es él mismo advenidero (98), en tanto adviene a sí desde la posibilidad del caso. Pero, la posibilidad abierta en el comprender no es nada que el **Dasein** pueda aprehender temáticamente, sino sólo arrojarse en ella en cuanto posibilidad. Pero, según desde qué posibilidad advenga a sí el **Dasein** será su comprensión propia o impropia. Si, como ya se dijo, adviene desde la posibilidad de su muerte, el comprender será propio, será un 'precursar. Pero si adviene desde aquello de que se cura el comprender, será impropio y con más radicalidad, será impropio el advenir del caso. El advenir impropio es un 'estar a la expectativa' de sí, es ser expectante de su 'poder ser', comprendido éste desde aquello de que se cura, lo inmediato, lo urgente. Con lo cual queda enterrada la propiedad del **Dasein** bajo la impropiedad del "uno". Mas, si el **Dasein** es expectante de su 'poder ser' desde aquello de que se cura, es expectante de sí desde lo presente, desde lo presentado. El comprender impropio se temporacía desde el 'presentar', no así el com-

prender propio en el que el **Dasein** es expectante de sí desde la posibilidad de su muerte. El "comprender" propio se temporaría desde el advenir propio abriendo al par, la posibilidad de la 'mirada', esto es, dejar ser lo "a la mano" o "ante los ojos" tal como puede ser. La 'mirada' es el éxtasis de la temporalidad propia que en contraposición con el 'presentar', se temporaría desde el advenir propio, haciendo posible o dejando ser al ente tal y simplemente como puede ser.

Hasta aquí, entonces, tenemos que el comprender impropio se temporaría como un 'estar a la expectativa' presentando. Pero un 'estar a la expectativa' de sí desde aquello que en cada caso se presenta ávidamente, entraña que el **Dasein** se haya olvidado de sí para poder entregarse por completo y ser embargado por la tarea inminente. El comprender propio por el contrario, en el que el **Dasein** adviene sobre sí es un retroceder hasta el 'sí mismo' más peculiar, tomando sobre sí el ente yecto que él es, es simplemente ser sido propio o la 'reiteración'. La 'reiteración' se contrapone al 'olvido' según la propiedad y la impropiedad, como se contraponen la 'mirada' con el 'presentar', el advenir propio con el 'estar a la expectativa'. Según lo dicho, se ve que el comprender impropio no es sino una posible temporación de la temporalidad, que queda acotada como un 'estar a la expectativa presentando y olvidando'. La unidad extática de esta temporación cierra el 'poder ser' propio y es por ello, la condición de posibilidad de la impropiedad del **Dasein** o de su 'estado de no resuelto'. A su vez, todo comprenderse el **Dasein** ya propia, ya impropia-

mente se "encuentra" siempre ya de algún modo. Todo "comprender" es al par afectado por un determinado temple de ánimo. Aquello que abre el 'cómo le va a uno' se tematizó como "encontrarse". Al igual que el "comprender" el "encontrarse" se funda en un determinado éxtasis de la temporalidad (99).

El estado de ánimo retrotrae, en cada caso, al **Dasein** hasta sí mismo, ya sea a un 'sí mismo' propio, ya al impropio 'uno mismo'. Pero el retrotraerse del **Dasein** hacia sí, sólo es posible si este ente es, siendo, sido. Los análisis anteriores se limitaron a dos estados de ánimo, la angustia y el temor, en razón de ser éstos esenciales para la caracterización de la propiedad e impropiedad. A pesar de ello todo encontrarse retrotrae al **Dasein** a un modo de ser sido, como al éxtasis desde el cual se temporaría todo posible temple de ánimo. La angustia como se vio, operaba el hundimiento del mundo respecto de su significatividad. Angustiado por su ser no encuentra nada el **Dasein** respecto de lo cual guardar conformidad y nada, ni "ante los ojos" ni "a la mano" respecto de lo cual comprenderse. Ante la nada de lo "ante los ojos" y lo "a la mano", queda el **Dasein** ante sí mismo, ante su "ser en el mundo" en cuanto tal, como aquello 'por quién' se angustia. La angustia se angustia por el hecho de ser y aun de ser yecto, de modo que, ésta, retrotrae al **Dasein** a su 'estado de yecto' o aun a la posibilidad de reiterarlo. El carácter extático del sido propio abre el 'ante qué' y el 'por quién' de la angustia, como el ser yecto y reiterable al que ha de retornar o advenir el **Dasein**, toda vez que se proyecte sobre

un posible ser propio. Algo muy distinto ocurre cuando el **Dasein** está a la expectativa de aquello que es amenazador y lo hace retroceder al ente que es y que puede ser alcanzado por aquello aún por venir. Aquello 'ante qué' se teme ya no es el **Dasein**, sino un ente que, como 'a la mano' o 'ante los ojos' hace frente dentro del mundo. 'Por quién' teme el temor sigue siendo el **Dasein** pero cerrado en punto a su 'estado de yecto'. Sólo olvidándose de sí, esto es, escapando de un posible ser propio, puede algo 'a la mano' resultar amenazador para el **Dasein** que se cura de ello. El temor como la angustia son modos posibles del sido y éste es la posibilidad de ambos. Pero mientras el temor surge del presente perdido en 'aquello de que se cura', la angustia surge del advenir propio.

Hasta aquí tenemos entonces que el comprender es primariamente posible porque el **Dasein** es advenidero en el fondo de su ser, y el encontrarse a su vez es posible porque siendo el **Dasein**, es constantemente sido. Resta, pues, el tercer elemento de la "cura", la 'caída' (68 c) que encuentra su posibilidad existencial en el carácter extático del presentar. Todo presentar es un 'dejar hacer frente' al ente 'de que se cura' el **Dasein**. Pero este permitir hacer frente, sólo es posible dentro del horizonte extático de un presente. En general puede el **Dasein** demorarse cabe aquello que presenta para comprenderlo y es entonces el fenómeno de la 'mirada' como presente propio, o presentar un ente tras otro por la sola avidéz de presentar sin por ello comprender algo. En este segundo sentido, es el presentar advenidero impropriamente en

tanto escapa constantemente del 'estar a la expectativa' de lo por venir, pues no sabe radicalmente nada de posibilidades sino sólo de lo real, de lo que hay que curarse con urgencia para pasar constantemente a otra cosa y a otra sin fin. Cuanto más impropio el presente, tanto más cierra y huye de un 'poder ser' determinado y al par, tanto menos puede el advenir retornar al 'estado de yecto'. De modo que, el impropio presentar cierra al **Dasein** respecto de sí en tanto 'poder ser en tanto ser ya o 'estado de yecto', y aun, le impide retornar sobre sí como sobre aquello que hace posible todo hacer frente un ente. El presentar impropio surge de la temporalidad original y propia en tanto ésta es finita. Esto es, yecto en el 'ser relativamente a la muerte', huye el **Dasein** de tal estado o modo de ser y huye justo hacia los entes que dentro del mundo, hacen frente, de modo que, huyendo de sí se pierde en el mundo. Recuperarse de tal estado sólo lo puede el **Dasein**, en tanto resuelto 'precurse' su posibilidad extrema tal como se ha descrito.

En suma, se puede decir hasta aquí, que la temporalidad se manifiesta como la instancia última a la que conduce la analítica existencial en un doble sentido. Pues, por un lado la temporalidad se muestra como el sentido último de la "cura ya propia, ya impropia, y por ende, como sentido último del ser del **Dasein** sea cual fuere el modo en que este ente empuñe su ser. Por lo tanto la temporalidad es una instancia última para el análisis existencial en tanto es el sentido u horizonte último sobre el fondo del cual es posible proyectar y compren-

der un modo de ser tal como el de ser **Dasein** . Por otro lado, la temporalidad es la instancia última ya no del análisis sino del **Dasein** mismo, en tanto es aquello que ontológicamente hace posible un tal modo de ser.

Ahora bien, siempre es la temporalidad toda la que se temporaría en cada caso, pues el "comprender" que se funda en el advenir es un presente que va siendo sido, el encontrarse que se funda en el éxtasis del sido es un advenir presentando, y el presente de la 'caída' surge de un advenir que va siendo sido. Esto es, la unidad del todo estructurado por la "cura", y aun la capacidad articuladora y unificadora de la "cura" misma, se funda o es posible dada la unidad extática de la temporalidad. La temporalidad se temporaría en cada éxtasis totalmente, de modo que quedan siempre articulados el 'pre-ser-se' con el 'ser-ya-en' tal que de ambos surge el 'ser-cabe'. No sólo se muestra la temporalidad como el sentido y la posibilidad del pleno "estado de abierto" sino aun como la posibilidad de la existencia propia e impropia, como el sentido de ser siempre ya el **Dasein** , aunque alternativamente, propia o impropriamente.

Resta aún, considerar desde una perspectiva temporal la estructura ontológica con la que comenzará la analítica existencial, el "ser en el mundo". Sin embargo, ya se ha reinterpretado temporalmente el 'quién' es en el mundo y el 'ser en' o "estado de abierto". Lo que resta propiamente, es ver el carácter temporal de la relación que guarda el **Dasein** con los entes intramundanos, "ser a la mano" (101), "ser ante los

ojos" (102) y reconsiderar el fenómeno del mundo (103) a la luz de la ya mencionada interpretación temporal del concepto de horizonte.

La relación que el **Dasein** guarda con los entes que son 'a la mano', el 'curarse de', quedó definida como un conformarse 'con...en', con el útil en la tarea del caso. Este conformarse suponía la previa comprensión de una totalidad de conformidad, 'ver en torno', que recogía en sí las múltiples relaciones de utilidad que en última instancia, definían al útil por su carácter de 'ser referido'. Totalidad de conformidad que a su vez remitía a un 'para qué' en el cual el **Dasein** ya no puede conformarse por no ser sino una posibilidad de sí mismo 'por mor' de la cual el **Dasein** es en cada caso. El útil por su parte, es siempre 'algo para', pero comprender el 'para qué' del útil no es posible sino como un 'estar a la expectativa' del 'en qué' a una con el retener el 'con qué' de la ya mencionada conformidad. De tal modo que, del 'estar a la expectativa' del 'en qué' a una con el retener el 'con qué' pueda surgir el presentar el útil del caso, esto es, manipularlo. Pero ni el retener ni el 'estar a la expectativa' son un 'ver' que fije teóricamente lo suyo, sino la condición existencial-temporal de la posibilidad de que haga frente un útil en su específico "ser a la mano". Este sentido temporal del 'retener estando a la expectativa' acota la temporalidad del 'ver en torno' así como el 'permitir hacer frente' o presentar la del 'curarse de'.

Pero no sólo útiles hacen frente dentro del mundo, sino

también objetos. El **Dasein** es regularmente 'cabe' unos y otros y se 'cura' alternativamente de ambos. Pero este 'curarse de' los objetos 've' los entes de un modo distinto. El 'ver en torno' que dirige todo andar con los útiles supone un 'abarcarse con la vista' el todo de útiles o plexo de referencias que constituye el entramado del mundo sobre el cual, en cada caso y 'por mor de sí', el **Dasein** se proyecta. Este 'abarcarse con la vista' es un primario comprender las relaciones de conformidad, sólo dentro de las cuales el útil tiene sentido. Esto es, el ente que es el útil sólo es el ente que en tanto queda referido dentro de un plexo de relaciones, desde el momento que su ser tiene el carácter del ser 'referido a'. A la vez, este ser sólo en 'relación a' aporta al útil un lugar un sitio en el cual el útil del caso es pertinente. Comprender el útil en su específico "ser a la mano" es pues, comprenderlo a una con el ser del **Dasein**, desde el momento que la totalidad de relaciones del referir en tanto son un significar constituyen la significatividad (104), la cual no es sino una estructura existencial del **Dasein**. Un útil sólo puede ser comprendido cuando se proyecta su ser a una con el ser del **Dasein**, esto es, sobre el horizonte de la significatividad y solo puede tener sentido cuando se lo descubre al mismo tiempo que ésta. Un útil por sí no es nada.

Ahora bien, cuando dentro del mundo hace frente un objeto en su específico "ser ante los ojos", el 'ver' que dirige y hace posible este hacer frente no tiene las características expuestas del 'ver en torno', pues éste ya no se atiende

al plexo de referencias que constituyen la significatividad. Todo 'ver' se funda en un comprender y éste tiene la estructura del proyectar (105). Cuando decimos que el 'ver' que hace posible y dirige todo hacer frente un objeto es otro que el 'ver en torno', queremos decir que toda la estructura del 'previo' propia del comprender ha cambiado. El 'tener 'previo' del comprender el útil es un tener el 'con qué' 'a la mano' de la operación; el 'tener previo' de la comprensión del "ser ante los ojos" es un tener el 'sobre qué' de una posición indicadora. El 'ver previo' de la comprensión del útil es un ver que recorre un plexo de relaciones dentro de las cuales el útil es el útil que es; el 'ver previo' de la comprensión de lo 'ante los ojos' es un ver que se orienta por el tema y tiene por meta el no más que ver el puro 'estado de descubierto' del ente. En tanto el 'concebir previo' ya no apresta los conceptos siguiendo el hilo conductor de las significaciones, que, por así decirlo, sugiere la significatividad, sino que éstos son adecuados a la previa proyección del ser del ente que se pretende descubrir. Al ser otra la estructura del previo propia del comprender la comprensión misma es otra, y respecto de la comprensión del útil se puede decir que ha pegado un vuelco (106). Y aun, siendo la comprensión inmediata y regularmente comprensión del útil, la comprensión del "ser ante los ojos" surge del primario comprender el "ser a la mano". Este 'surgir de' no puede ser sino una modificación temporal de la ya descrita temporalidad de la comprensión. Primariamente tiene el comprender la estruc-

tura del proyectar, nota ésta que remite al 'pre-ser-se' siempre ya el **Dasein** a sí mismo y a la vez fundado este en el carácter advenidero del **Dasein** que hace posible todo ser comprensor. En este sentido, cuando decimos que es otra la comprensión del ser del ente queremos decir que es radicalmente otra la proyección de este ser, y otro el horizonte dentro del cual el comprender se ha de desarrollar.

El ser del ente que es el útil era proyectado sobre un sistema de relaciones 'por mor de' una posibilidad de ser mediata o inmediata del **Dasein**. El a priori o el círculo del previo propio del comprender abierto en la proyección, en el caso del "ser a la mano", es siempre ya familiar, aunque automáticamente, al **Dasein**, desde el momento que la significatividad es una estructura ontológica de éste. En el caso del "ser ante los ojos" el a priori abierto en la proyección de este ser, funda el horizonte dentro del cual será posible descubrir entes en punto a su "ser ante los ojos". Pero presentar entes en punto a su "ser ante los ojos" sólo es posible si el **Dasein** ya no está a la expectativa del 'ser empleable' o el 'servir para', sino del 'puro estado de descubierto' del ente. Presentar entes en punto a su "ser ante los ojos" entraña haber cortado o pasar por alto las relaciones que constituían el ser del útil y lo ataban al todo de la significatividad. Descubrir entes en punto a su "ser ante los ojos" y conducirse científicamente respecto de ellos, es una forma de ser el **Dasein** el ser que él es.

En toda esta descripción se da por supuesto que, ya el

útil, ya el objeto hacen frente dentro del mundo. Resta pues, considerar el sentido temporal del fenómeno del mundo. Ahora bien, considerar el sentido temporal del fenómeno del mundo no es sino considerar el ya caracterizado concepto de horizonte pero desde una perspectiva temporal.

En principio, fueron varios los fenómenos que como el mundo compartían o bien funciones metódicas o bien caracteres formales con el concepto de horizonte; así, por ejemplo, la significatividad y el sentido. Ahora bien, el concepto de horizonte queda acotado temporalmente en cuanto la temporalidad del **Dasein** tiene, en tanto extática, un horizonte. El carácter extático de la temporalidad quedó señalado como el 'fuera de sí' en y para sí mismo del advenir, del sido y del presente. El concepto de horizonte es requerido por el carácter extático de la temporalidad desde el momento que, todo 'fuera de sí' pide un 'adónde' del arrebatado. Este 'adónde' es el horizonte o el 'esquema horizontal' del éxtasis. En este sentido, el 'adónde' del advenir sobre sí es el 'por mor de sí'. El 'adónde' del sido es el 'ante qué' del 'estado de yecto' o el 'a qué' del 'estado de abandonado'. El 'adónde' del presente queda acotado por el circuito de los 'para'.

El 'adónde' del 'fuera de sí' del advenir, dijimos, es el 'por mor de sí', pero el 'por mor de sí' no es sino el **Dasein** mismo en tanto el es su posibilidad, en tanto le 'va' su ser y su ser, es el ser posible que ya es. De modo que, en el advenir el **Dasein** no sale 'fuera de sí' hacia algo distinto de sí, sino justo hacia sí mismo, hacia la posibilidad que el

es para retornar desde ésta sobre sí.

El 'adónde' del 'fuera de sí' del sido es el 'ante qué' del 'estado de yecto', pero el 'ante qué' no es sino el **Dasein** mismo que reiterándose se angustia 'por sí'. Este 'por sí' no era sino el 'ante qué' del angustiarse por su ser en tanto su ser es ser sido. De modo que en el éxtasis del sido el **Dasein** no sale 'fuera de sí' hacia algo que él no es, sino hacia lo que fue y sigue siendo, para retornar desde sí sobre sí.

El 'adónde' del 'fuera de sí' del presente quedaba acotado por el plexo de los 'para', pero el plexo de referencias no es algo que flote en el aire sino justo el **Dasein** mismo, que en tanto significatividad que se comprende, hace posible la proyección del ser del útil, 'con' el que en cada caso, se conforma 'en', haciendo posible de este modo todo hacer frente un útil y ulteriormente, mediando la conversión del comprender, todo hacer frente un objeto. De modo que en el éxtasis del presente no sale el **Dasein** 'fuera de sí' hacia algo distinto de sí, sino justo hacia sí mismo en tanto él es la condición ontológica de posibilidad de todo hacer frente un ente.

Ahora bien, decíamos que considerar el sentido temporal del fenómeno del mundo no es sino considerar el concepto de horizonte desde una perspectiva temporal. Acotemos esta afirmación a la luz de lo expuesto hasta aquí.

Si bien el fenómeno del mundo comparte más de un sentido con el concepto de horizonte, mundo y horizonte no son lo mis

mo. En principio, el tratamiento temporal del concepto de horizonte nos enfrentó a tres 'esquemas horizontales', del advenir, del sido y del presentar. Pero estos tres éxtasis no constituían tres instancias inconexas de la temporalidad, sino que, en cada temporación, la temporalidad se temporaba toda. De ahí, la llamada unidad extática de la temporalidad. En base a esta unidad, los 'esquemas horizontales' propios de cada éxtasis vienen a constituir un horizonte uno y único de la temporalidad toda. Ahora bien, Heidegger apunta que: " El horizonte de la temporalidad toda define **aquello sobre el fondo de lo cual** es esencialmente abierto el ente fácticamente existente. " (107) . Pero 'aquello sobre el fondo de lo cual' es abierto el **Dasein** para sí mismo no es sino el mundo 'dentro del cual' se comprende y 'sobre el fondo del cual' se proyecta. En otros términos, el horizonte de la temporalidad toda define el fenómeno del mundo. El mundo no es ni 'ante los ojos' ni 'a la mano', sino que se temporaba en la unidad horizontal extática de la temporalidad. El mundo 'es ahí' con el 'fuera de sí' de los éxtasis, diseñando un ámbito para el comprender y un 'fondo sobre el cual' para todo proyectar. En este sentido es el mundo trascendente y a priori respecto de todo ente, que como 'a la mano' o 'ante los ojos' pueda hacer frente. En este sentido, no sólo es el mundo trascendente a todo ente sino aun la condición ontológica de posibilidad de todo hacer frente un ente. A las notas de trascendencia y aprioridad del mundo se suma la de trascendentalidad en sentido ontológico,

trascendentalidad que ya habíamos señalado para el concepto de horizonte en tanto una de sus notas era la de ser 'aquello que hace posible'.

Anteriormente habíamos propuesto la siguiente definición para el concepto de horizonte : Aquello que embozado diseña un ámbito para el comprender, en tanto embozado es un fondo sobre el cual previamente tenido que hace posible la comprensión del caso, determinando aquello que ella comprende. Ahora cabe, a la luz de la temporalidad expuesta del **Dasein**, poner nuevamente a prueba tal formulación del término.

En el éxtasis del advenir, desde el cual se temporacía primariamente el comprender, sale el **Dasein** 'fuera de sí' 'por mor de sí' hacia la posibilidad que él ya es. Este salir de sí por mor de una posibilidad de ser, señala la estructura propia del comprender: el proyectar. El proyectar abre las posibilidades hacia las cuales el **Dasein** sale de sí y desde las cuales el **Dasein** adviene sobre sí. Las posibilidades diseñan el horizonte 'dentro del cual' el **Dasein** se comprende y 'sobre el fondo del cual' el **Dasein** se proyecta, o bien, el horizonte 'dentro del cual' el **Dasein** comprende el ser del ente que abre y 'sobre el fondo del cual' proyecta este ser. En ambos casos, ya sea curándose de sí propiamente, tanto como curándose del ente que intenta presentar éstas, las posibilidades quedan embozadas para el comprender diseñando el ámbito dentro del cual el comprender ha de desarrollarse. En tanto embozadas, las posibilidades mantienen su carácter de posibilidad, y por ende no llegan nunca a ser algo realizable

y menos aún real. En tanto embozadas son tenidas previamente, esto es, son a priori respecto del ente que se trata de abrir y operan como el 'fondo sobre el cual' solo es posible descubrirlo, si ente solo lo hay en la previa proyección de su ser.

En el éxtasis del sido, desde el cual se temporacía primariamente todo encontrarse, sale el **Dasein** 'fuera de sí' hacia el ente yecto que ya es y sigue siendo. En este sentido el horizonte determina las posibilidades sobre las que el comprender se proyecta y por ende, determina lo que el comprender comprende. El carácter yecto de toda posibilidad señala, no sólo que no toda posibilidad es posible sino aun, que de todas las posibles sólo una puede ser empuñada a la vez.

Al par que el horizonte del advenir y del sido se temporacía el horizonte de un presente el cual, quedaba acotado por el circuito de los 'para'. En otros términos, el temporaciarse conjuntamente el horizonte del advenir con el horizonte del sido da lugar a la significatividad, esto es, a la unidad de las referencias de los 'para' con el 'por mor de', siendo esta unidad la que hace radicalmente posible comprender lo que se dice ser de un ente, y específicamente el "ser a la mano" desde el momento en que un útil por sí no es nada y sólo tiene sentido en tanto su ser es proyectado y descubierto a una con el ser del **Dasein**.

Y si ya no consideramos éxtasis por éxtasis sino el horizonte uno de la temporalidad toda, no queda sino decir a la luz de lo expuesto que el tiempo es el horizonte trascendental de toda comprensión del ser del ente. En lo que respecta

al ente que es el **Dasein**, esto quiere decir que el **Dasein** es en sí y para sí su propio horizonte desde el momento que el sentido de su ser queda acotado como temporalidad. Mas aun, la comprensión misma encontró su posibilidad en la temporalidad del **Dasein**.

El tiempo, pues, no sólo se muestra como la instancia u horizonte último del ser en general, sino aun y primeramente, del ente que en su ser le va éste, su ser.

Parte B : EL CARÁCTER INTENCIONAL DE LA FORMA
TEMPORAL Y EL CARÁCTER EXTÁTICO DE LA
TEMPORALIDAD

INTRODUCCIÓN

La parte 'A' en sus dos capítulos, tuvo por meta mostrar cómo y por qué el tiempo es, respecto de la conciencia y el **Dasein** una instancia última y aun, el sentido u horizonte último supuesto por el análisis de ambos objetos temáticos. En general y más allá de la justificación teórica que en ambos casos concurre a validar esta afirmación, partimos del supuesto que el hecho de ser el tiempo el momento último, ya de la conciencia, ya del **Dasein**, es por sí significativo. Y que sea significativo más allá de la validación teórica que recibe en cada caso, quiere decir que lo que se intenta señalar es un paralelismo metódico más allá de las diferencias conceptuales, difícil estas de franquear primariamente con respecto al ente temático, la conciencia y el **Dasein**. Entendemos que sin violentar las diferencias conceptuales es posible señalar una correspondencia en la función metódica del tiempo. En principio y con respecto a lo ya visto, esto quier-

re decir que el tiempo tiene una función metódica fundamental en tanto funciona como aquello que justifica teóricamente y fundamenta ontológicamente, la forma de ser del objeto temático, la conciencia y el **Dasein**. La conciencia y el **Dasein** son lo que son porque en último análisis se revelan temporales en el fondo de su ser. El tiempo por sí no agota la descripción de ambos entes, pero toda descripción de ellos conduce mediata o inmediatamente a la temporalidad que les es esencial. Este venir a parar la conciencia y el **Dasein** a la temporalidad como a aquello que les da sentido y justifica sus respectivas formas de ser, lejos de constituir una conclusión es un punto de partida. Pues, a partir de ser la temporalidad una instancia última para el análisis y una instancia última en la constitución ontológica de ambos entes, cabe intentar poner de manifiesto otras correspondencias ya no tan evidentes y el sentido que éstas pudieran tener.

En esta parte 'B' intentamos ver hasta qué punto el carácter intencional de la temporalidad husserliana se corresponde metódicamente con el carácter extático de la temporalidad tal como la entiende Heidegger.

Punto 1 : LA PRESENCIA 'A SÍ' DE LA CONCIENCIA Y
EL DASEIN

" La sección siguiente mostrará que la intencionalidad de la 'conciencia' se funda en la temporalidad extática del 'ser ahí' y cómo se funda en ella. " (108). Con 'la sección siguiente' se refiere Heidegger a una tercera sección de Ser y Tiempo que nunca se publicó. En principio, una nota a pie de página que anuncia un análisis que no ha sido llevado a cabo por el autor, no puede ser utilizada como justificación de ningún desarrollo, aunque sí puede ser tomada como indicación de un posible punto de partida. A pesar de ello, no es el caso que intentemos fundar la intencionalidad de la conciencia en la temporalidad extática del **Dasein**, sino mostrar la posible correspondencia metódica en lo que toca al tratamiento temporal de la conciencia intencional y la temporalidad extática del **Dasein**.

En principio, y en lo que respecta a Husserl hay que remarcar el carácter intencional de la temporalidad o de la forma temporal de la conciencia absoluta. Pero nuevamente y al igual que en la introducción al capítulo 1 de la parte 'A',

nos enfrentamos a un planteo doble. Allí el planteo del problema lo hacíamos en los siguientes términos: por un lado, había que aclarar el carácter temporal de la conciencia y por otro, las condiciones que hacen posible que la conciencia sea conciencia de su temporalidad inmanente y más allá de sí conciencia de tiempo objetivo en general. Pero veíamos que el carácter temporal de la conciencia daba el hilo conductor para responder a la pregunta por la posibilidad de la conciencia del tiempo, desde el momento que la conciencia del tiempo supone el tiempo de la conciencia. De este modo, el desarrollo de las condiciones de posibilidad de la conciencia del tiempo consistió en la demostración de la estructura o forma temporal de la conciencia misma.

Ahora, y frente al problema del carácter intencional de la temporalidad cabe plantear al par el problema del carácter temporal de toda intención. Pues y en general, las Lecciones como se ha visto, se orientan a describir el carácter temporal de la conciencia y de allí, el carácter temporal de toda intención. Que la intencionalidad es temporal o tiene una estructura o forma temporal que la hace posible, quedó varias veces reflejado en la tesis husserliana de que toda vivencia intencional se constituye mediante fases o momentos temporales, fases del flujo temporal de la subjetividad absoluta. Toda intención de objeto se constituye temporalmente, constituyéndose lo uno junto a lo otro en y por la misma corriente temporal absoluta. El carácter temporal de toda intención no requiere por nuestra parte mayor justificación por cuanto

el sólo desarrollo de la concepción husserliana del tiempo así lo ha mostrado. Pero un problema distinto es el del carácter intencional de la temporalidad o de la forma temporal de la conciencia. Ésta se articulaba en tres momentos igualmente originarios, protoimpresión, retención y protención, las cuales fueron tematizadas como las fases temporales de la conciencia absoluta. Cada una de ellas era una conciencia inmediata, ya del ahora presente, del ahora pasado y del ahora por venir. Cada una de ellas se mostró como intención originaria de tiempo pre-objetivo, pre-fenoménico. De modo que, el carácter intencional de la forma temporal de la conciencia absoluta, fue desarrollado al par que se mostraba el carácter temporal de toda intención.

Con lo cual venimos a dar con una cierta circularidad, pues, por un lado, afirmamos que la intencionalidad es temporal y por otro, que la temporalidad es intencional. Pero esta circularidad es sólo aparente, y afirmarla sería confundir dos ámbitos bien diferenciados por los análisis de Husserl en torno al tiempo. Pues, la afirmación: la intencionalidad es temporal, sólo es válida para los fenómenos en vías de constitución, para las vivencias o actos en general, pero no para las instancias originariamente constituyentes y en especial, constituyentes de tiempo. Pues si bien es cierto que la forma temporal de la conciencia absoluta se constituye temporalmente (109), esta intencionalidad es a-temporal, de otro modo el regreso al infinito sería inevitable. Que la intencionalidad en la que se constituye la forma temporal de la concien-

cia absoluta constituyente de tiempo sea a-temporal, quiere decir que no está en el tiempo ni tiene tiempo, ni dura ni cambia ni permanece como lo idéntico de un cambio o de un reposo, simplemente es anterior a todo ello y aun su posibilidad.

En cada uno de sus momentos - protoimpresión, retención y protención - la conciencia se auto-da, autoaparece en sí misma no necesitando de otra corriente temporal para constituirse (110). En términos heideggerianos podríamos decir que la forma temporal de la conciencia absoluta no es sino que se temporacía, y se temporacía intencionalmente en cada uno de sus momentos siendo en ellos conciencia inmediata del ahora ya presente, ya pasado, ya futuro; y aun, y dada la autoaparición de la corriente en la corriente misma (111), la forma temporal de la conciencia se temporacía intencionalmente siendo en cada uno de sus momentos o fases, conciencia inmediata de sí como actual, como posible, como sida.

En un sentido similar, la temporalidad heideggeriana, tal como fue expuesta, no es sino que se temporacía y se temporacía extáticamente en y por cada uno de sus éxtasis. Pero cada uno de sus éxtasis no es sino un salir de sí hacia sí, hacia sí como la posibilidad que ya es, como el [ser] sido que sigue siendo y como la posibilidad de ser presente todo ente y aun, el ente que el es.

El carácter extático de la temporalidad, como el carácter intencional de la forma temporal de la conciencia absoluta, da el sentido necesario para comprender

el 'no ser' de la temporalidad, y aun más que otra cosa, de no ser la temporalidad nada temporal, sino anterior a todo tiempo y aun la posibilidad de todo ser temporal en general.

En la referencia a sí [mismo] se constituye o bien se temporacia, ya la forma temporal de la conciencia, ya la temporalidad del **Dasein**. La temporalidad se temporacia originariamente como autorreferencia. Esta referencia a sí, es señalada en el caso de Husserl, por el carácter intencional de la conciencia constituyente de tiempo, y, en el caso de Heidegger, por el carácter extático de la temporalidad del **Dasein**, cuyo horizonte, esto es, el 'adónde' del 'fuera de sí' no es sino, el **Dasein** mismo. Forma temporal y temporalidad mientan la más originaria referencia, que bien entendida no es sino la autorreferencia o el ser para sí de la conciencia y el **Dasein** respectivamente. " La temporalidad es el original 'fuera de sí' en y para sí mismo ." (112).

Dada la importancia de no ser la temporalidad nada temporal la insistencia de los análisis de Husserl en distinguir los distintos niveles de análisis, fundamentalmente las distinciones que se encaminan a demarcar el ámbito de un tiempo inmanente como objeto de la conciencia, de los actos con sus respectivas secuencias temporales y el ámbito de la protoconciencia constituyente de tiempo, ella misma prefenomenal, preobjetiva y al par a-temporal. En otros términos, por un lado, la intencionalidad de acto ella misma temporal y por otro, una intencionalidad operante, a-temporal o síntesis pasiva constituyente de tiempo, pero constituyente al margen de to-

do arbitrio del yo y sólo sobre la cual es posible la primera.

De modo similar, la originaria referencia de sí a sí en cada uno de los éxtasis de la temporalidad del **Dasein**, circunscribe el ámbito u horizonte sólo dentro del cual cabe o es posible ser en relación a otros entes y serlo según distintos modos.

El tiempo no es la instancia en la cual y por la cual la conciencia y el **Dasein** salen de sí a sí, sino que este salir de sí a sí, o bien constituye todo tiempo, o bien temporaría toda temporalidad. Estrictamente hablando, tampoco es el caso que esta originaria autoreferencia tenga ella misma una estructura temporal, pues de ser así requeriríamos explicativa y ontológicamente de otro tiempo. Sino que el ser para sí de la conciencia y el **Dasein**, acontece como temporación de la temporalidad, o es la más originaria y propia temporación de la temporalidad. Temporal sólo puede ser un ente que esté referido originariamente en sí y por sí a sí mismo.

Advenidero sólo puede ser el **Dasein** en tanto está originariamente referido a sí como a la posibilidad que él mismo es. Del mismo modo, sólo puede ser sido si esta referido a sí en el modo de ser lo que fue y sigue siendo. Un ente sólo puede presentar y aun ser presente, si originariamente esta referido a sí en el modo de comprenderse atemáticamente como la posibilidad y el sentido de todo hacer frente un ente. El **Dasein** no es un ente que principie por ser temporal para luego salir de sí, sino que en este salir de sí hacia sí se tempo-

racía como el único ente propia y estrictamente temporal, sin llegar nunca a ser nada intratemporal, pero sí la condición para que un ente pueda ser en el tiempo.

Vemos pues, según lo dicho, una correspondencia en la función metódica entre la intencionalidad en la cual y por la cual se constituye la forma temporal de la conciencia absoluta y el carácter extático en el cual y por el cual se temporaría la temporalidad del **Dasein**. En ambos casos, esto es, a través del carácter intencional de la forma temporal como a través del carácter extático de la temporalidad, entendemos se intenta señalar la más originaria autorreferencia, el ser presente a sí de la conciencia y el ser presente a sí del **Dasein**. Esta presencia a sí o ser para sí es anterior e independiente de todo ser presente o presentar, en sentido intratemporal, un ente. Pues, por lo que respecta al **Dasein**, éste es presencia a sí en el venir 'a sí' desde el 'por mor de sí' siendo este el sentido del ser ya sus posibilidades y en el modo de éstas. Esto es, el **Dasein** es presencia a sí como posibilidad, siendo en este sentido ya, su posibilidad. Pero también es presencia 'a sí' en tanto sale de sí hacia aquello que 'en cada caso ya era', retroviniendo de este modo 'a sí'. Esta presencia 'a sí' en tanto 'aquello que en cada caso ya era' es el sentido de ser ya y seguir siendo aún, lo que hubo de ser, el sentido del sido. Y más aún, es anterior a todo presentar y ser presente un ente en sentido intratemporal, el ser presente 'a sí' el **Dasein** comprendiéndose preontológicamente en tanto significatividad como la posibilidad

de todo hacer frente un ente, comprensión por cierto previa y por ende, totalmente atemática.

Por lo que respecta a la conciencia hay que distinguir dos niveles intencionales. Pues por un lado, y siguiendo los análisis de Husserl respecto de la conciencia del tiempo, podemos señalar una presencia 'a sí' de la conciencia en la reflexión. Reflexión que señala el método que sigue el análisis fenomenológico de todo vivir constituido. Pero por otro lado, y siguiendo el hilo conductor que ofrecen los análisis sobre la forma temporal de la conciencia, podemos señalar una presencia 'a sí' aún más originaria que la de toda reflexión y que por su parte, toda reflexión supone. Sólo en este último sentido, como se verá, la presencia 'a sí' de la conciencia es anterior e independiente de todo presentar y ser presente, en sentido intratemporal, un ente.

La reflexión es un acto. En tanto tal, señala la vuelta atencional de la conciencia sobre sus propios contenidos. Pero contenidos de la conciencia no sólo son los objetos en tanto contrapolo intencional de la conciencia, sino aun, las vivencias mismas que en virtud de la reflexión pueden llegar a ser un señalado objeto inmanente. En este sentido, toda vivencia tiene un ser prefenomenal (113) anterior a toda vuelta atencional, y un ser fenomenal debido a la reflexión que recorta, destaca y convierte en objeto a la vivencia. Toda vivencia al igual que la reflexión es un acto, y todo acto tiene su tiempo, su lugar temporal en el flujo constante del tiempo inmanente. De modo que, en toda vuelta atencional de la concien-

cia sobre sus propios contenidos, se podrá verificar una no coincidencia temporal necesaria entre la vuelta y el objeto de la vuelta, entre la reflexión y la vivencia que por el giro atencional pasa a ser fenómeno para la conciencia, y así para toda vivencia o momento de vivencia que fluyendo se constituya en la corriente del tiempo inmanente. En otros términos, podríamos decir que la conciencia sólo se autocapta como fenómeno en tanto conciencia pasada. Pues en la reflexión, para que la conciencia pueda volver sobre sí es necesario que ya haya transcurrido y ya no sea ahora presente aquello que en la reflexión es intencionado. Como todo acto de la conciencia, la reflexión tiene su tiempo, su inordinación en la serie fásica de las vivencias y, en tanto acto de la conciencia, puede ser a su vez objeto de un nuevo acto reflexivo, pero para que esta segunda reflexión sea posible la primera tiene que ser previamente, reflexión al menos recientemente pasada. En este sentido, el estar referida a sí misma la conciencia en la reflexión, supone siempre una mediación temporal que obliga a una necesaria no coincidencia de la conciencia consigo misma.

La resolución de la no coincidencia temporal de la conciencia consigo misma en la reflexión nos conduce al ámbito de la protoconciencia, en la cual ya no es dado encontrar actos extendidos temporalmente en el fluir del tiempo inmanente sino momentos intencionales constituyentes de tiempo y, primeramente, del tiempo inmanente en el que todo acto o vivencia transcurren. Estos momentos intencionales de la protocon-

ciencia fueron tematizados como protoimpresión, retención y protención. Así como toda espera remite a la protención y toda percepción actual a la protoimpresión, la reflexión remite como a su posibilidad a la retención. La retención no es un acto, esto es, una unidad inmanente constituida en el flujo temporal, sino intención originaria de pasado. Tampoco es un mirar retrospectivo que convierta en objeto fases transcurridas (114), sino una conciencia momentánea de ellas que se concatena constantemente con nuevas retenciones, perfilando así un horizonte de pasado cada vez más profundo. En este sentido, es la retención la condición de posibilidad de todo mirar retrospectivo, ya reflexión, ya rememoración. A ella se debe que la conciencia pueda ser fenómeno, objeto para sí misma. Y esto porque como se vio [doble intencionalidad retencional], no sólo la retención retiene la fase pasada del objeto, sino que al par, queda retenida, tenida en el presente conservando su carácter de pasada la conciencia misma. No es dado pues, ver en esta intencionalidad de peculiar índole, mediación temporal alguna entre ella y aquello que ella refiere. En otros términos, en la retención la conciencia se refiere de modo inmediato a sí misma en tanto reviste el carácter temporal de recién pasada. Pero no es el caso que primero sea el ser pasada de la conciencia y luego, este su carácter de pasada, sea mentado en la retención, sino que en y por la retención la conciencia se constituye en sí y para sí como conciencia sída. Sólo una conciencia que se intenciona a sí misma sin mediación temporal alguna, esto es, inmediata y a-tem-

poralmente en tanto conciencia suda, puede luego y ya en el ámbito de los actos y vivencias, ser fenómeno para sí en el modo descrito de la reflexión.

La instantaneidad de la retención, el ser conciencia momentánea de la fase transcurrida (115), podría situarnos ante un problema si no fuese por la continuidad del constante traspaso de una protoimpresión a una retención de ella y a la vez si no fuese por el carácter, podríamos decir, acumulativo de la intencionalidad retencional que mantiene aún presente momentos ya no recientes y cada vez más lejanos de la conciencia.

Por lo que respecta a las otras dos protofases de la forma temporal de la conciencia, la protoimpresión y la proten-
ción, creemos que las Lecciones no ofrecen una apoyatura textual suficiente para hacer su respectivo análisis, en los términos en que lo hemos llevado a cabo por respecto a la reten-
ción. Tanto más, si consideramos que la doble intencionalidad de la conciencia es una posible y doble orientación intencional que compete a la retención (116), siendo la intencionalidad lateral el fenómeno en el que más claramente se hace visible el estar referida 'a sí' la protoconciencia.

No obstante lo cual, cabe decir de la protoimpresión que si es dado verificar una presencia 'a sí' de la conciencia en la retención, no menos originariamente puede ser presente 'a sí' la conciencia en la protoimpresión, desde el momento que la retención no es sino la modificación que sufre toda protoimpresión ni bien deja de ser conciencia del ahora actual. Lo

modificado es el carácter transcurativo con que algo llega a darse a la conciencia y no lo dado mismo. Si la conciencia es conciencia de sí en tanto pasada, necesariamente hubo de ser previamente conciencia de sí, en tanto presente en la protoimpresión. La retención no opera la autorreferencia, sino que cuando ésta es ya pasada la mantiene presente conservando su carácter transcurativo de ser ahora pasada. Es en este sentido que la protoimpresión es la fuente originaria de toda otra conciencia y de todo ser (117), nada puede ser consciente en la retención que no haya sido consciente con anterioridad, con necesidad *a priori*, en la protoimpresión. Pero y a su vez, si es posible una captación o percepción de la corriente absoluta (118), al menos en la reflexión, ésta, la corriente tiene que estar dada con anterioridad a toda mención objetivante. En este sentido, el término percepción tiene al menos cuatro acepciones según aquello que es percibido (118): 1) percepción del objeto trascendente, 2) percepción del objeto inmanente, 3) percepción de la fase temporal del objeto [intención transversal], 4) percepción de las fases de la corriente absoluta [intención lateral]. Es dado pues, según el anexo VI de las Lecciones una percepción objetivante de las fases de la corriente originaria en un ahora dado como presente. Esto es, es posible un acto perceptivo que se oriente a las fases mismas del curso absoluto. Pero, en tanto tal acto, la corriente recibe un cierto lugar y extensión temporal, convirtiéndose en objeto para la conciencia interna. Pero origi-

nariamente el curso absoluto no es ningún objeto, ni dura ni cambia, por lo cual, y si es posible una percepción objetivante del mismo, éste, el curso absoluto de la conciencia constituyente de tiempo, tiene que estar dado en sí mismo, si es que tal reflexión es posible. Este sentido de percepción, el de una percepción no objetivante del flujo de la protoconciencia, no puede concebirse sino como protoimpresión, como la fuente última de todo ser y de toda otra conciencia.

Por otro lado, la presencia 'a sí' de la conciencia en la protención se verifica en tanto, desde todo ahora actual, desde toda protoimpresión, progresa una intención originaria que predelínea posibles enlaces, nuevas síntesis posibles que allanan el camino para actos o vivencias venideras (119). Este traspaso de un ahora presente a un ahora porvenir es el ser ya de una conciencia posible en el presente de la conciencia. Pero no surge la protención del sólo presente de la conciencia sino aun, del ser pasado de ésta, tanto más si el ser ahora de la conciencia no es sino un punto límite y hasta ideal(120) que permite distinguir en el continuo flujo de la conciencia absoluta, por un lado, un horizonte retencional y por otro, un horizonte protencional. La conciencia puede ir más allá de sí y predelinear o anticipar nuevas síntesis posibles, esto es, nuevos y posibles modos de sí, en tanto sigue siendo aquello que fue, en tanto es presencia 'a sí' como conciencia sida. Todo horizonte de futuro originariamente intencionado desde el presente viviente de la conciencia, hace pie en el pasado aún presente de la protoconciencia. En este sen-

tido, al par que se anticipa en el presente de la protoconciencia y desde éste, un contorno temporal de objeto se proyecta en el presente de la protoconciencia y desde éste, modos posibles de ella misma que recibirán o no cumplimiento en venideros actos perceptivos. Mas, lo proyectado en este caso no reconoce para sí la accidentalidad de las posibilidades empíricas, sino la rígida legalidad de la forma temporal de la conciencia, aquí, que un ahora aún no presente llegará a serlo e inmediatamente, será ahora pasado.

Al comienzo de esta parte 'B' citábamos a Heidegger :
" La sección siguiente mostrará que la intencionalidad de la 'conciencia' se funda en la temporalidad extática del 'ser ahí' y cómo se funda en ella. " (108), y tomábamos esta cita como indicación de un posible punto de partida, pero de ningún modo como una justificación. Ahora estamos en condiciones de decir que este pretendido orden de fundamentación, el de querer fundar la intencionalidad de la conciencia en la temporalidad extática del **Dasein** , puede inducir a error. Pues, una fundamentación tal, según lo expuesto, tendría que desconocer forzosamente, para no incurrir en contradicciones con respecto al texto de las Lecciones , el carácter intencional de la forma temporal de la conciencia absoluta. Desconociendo esta intencionalidad pasiva que opera al margen del yo constituyendo la forma temporal de la conciencia, sólo nos quedaría el ámbito intencional de los actos y vivencias en general, en los cuales la conciencia opera activamente. Reducida la subjetividad a una intencionalidad de acto, es po-

sible entonces sí, remitir esta al carácter extático de la temporalidad del **Dasein** como a su fundamento explicativo y ontológico. Pues, como vimos, la intencionalidad de acto remite como a su posibilidad y fundamento a una intencionalidad aún más originaria, la constituyente de tiempo. A su vez, hemos propuesto que la función metódica de esta intencionalidad constituyente de tiempo dentro del marco de las **Lecciones** encuentra su contrapartida dentro del marco de Ser y Tiempo en la función metódica del carácter extático de la temporalidad. Por donde se ve que, hasta donde sea válido este paralelismo metódico será válido fundar la intencionalidad de la conciencia en la temporalidad extática del **Dasein**, claro está, omitiendo el carácter intencional de la protoconciencia constituyente de tiempo. Pero aun reconociendo el carácter intencional de la forma temporal de la protoconciencia, queda la posibilidad de identificar esta intencionalidad pasiva con el carácter extático de la temporalidad, para proceder entonces sí, a fundar la intencionalidad de acto en el carácter extático de la temporalidad. Pero en este caso, una tal identificación tendría que quedar explícitamente reconocida como el paso metódico previo y necesario para llevar a cabo adecuadamente un tal orden de fundamentación.

Por lo que a nosotros respecta, no ha sido nuestro propósito fundar la intencionalidad de la conciencia en la temporalidad extática del **Dasein**. No hemos procedido en esa dirección y menos aún, hemos identificado el carácter intencional de la forma temporal de la protoconciencia con el carác-

ter extático de la temporalidad del **Dasein** .

Sí hemos tratado de mostrar que, más allá de las diferencias conceptuales, el carácter intencional de la forma temporal de la protoconciencia, dentro del contexto de los análisis de Husserl en torno al tiempo, cumple una función metódica similar a la que cumple el carácter extático de la temporalidad del **Dasein** , dentro de los análisis heideggerianos de la temporalidad.

Parte C : EL CARÁCTER TRASCENDENTAL DEL TIEMPO

INTRODUCCIÓN

Al encarar el problema del carácter trascendental del tiempo en Heidegger y en Husserl, dentro de los límites de Ser y Tiempo y las Lecciones, parece necesario aclarar previamente el sentido del término trascendental en cada autor dentro de los límites propuestos. Sin embargo, no vamos a proceder conforme a este parecer. Tanto más, cuanto hacerlo pide ir más allá de Ser y Tiempo y las Lecciones por cuanto el término trascendental no queda, a nuestro parecer, explícita y suficientemente acotado en estas dos obras. Proceder de acuerdo con el criterio mencionado además, nos apartaría de nuestro tema específico en tanto nuestra intención no es mostrar las posibles correspondencias y diferencias conceptuales en torno a lo trascendental, sino mostrar

cómo y hasta qué punto el tiempo opera en ambas filosofías como la instancia trascendental de más bajo estrato. Sin embargo, para llevar a cabo una tal demostración es necesario, a modo de supuesto previo, una idea respecto de que sea el mencionado carácter trascendental del tiempo. Sin duda partimos de un tal supuesto, el que podríamos explicitar en los siguientes términos: el carácter de ser trascendental sólo conviene a aquello que hace posible lo trascendente a través de la trascendencia.

El desarrollo siguiente, no sólo intenta mostrar cómo y por qué el tiempo opera como la instancia trascendental de más bajo estrato en ambas filosofías, sino que a su vez ha de justificar los supuestos que hacen posible acotar el concepto de lo trascendental bajo los términos que hemos propuesto.

Punto 1 : DESARROLLO

Habiendo expuesto las consideraciones de Heidegger en torno al tiempo y habiendo hecho el análisis del concepto de horizonte, estamos ahora en condiciones para preguntarnos por el sentido del título que encabeza la primera parte de Ser y Tiempo : " EXÉGESIS DEL 'SER AHÍ' EN LA DIRECCIÓN DE LA TEMPORALIDAD Y EXPLANACIÓN DEL TIEMPO COMO HORIZONTE TRASCENDENTAL DE LA PREGUNTA QUE INTERROGA POR EL SER." (121)

La exégesis del **Dasein** ha sido ya presentada, al menos en lo esencial en cuanto constituía un supuesto necesario para la comprensión del problema del tiempo. Que la dirección de la analítica existencial del **Dasein** fue constantemente la temporalidad, también quedó señalado al venir esta la temporalidad a constituir el sentido y aun la posibilidad de la cura, ser del **Dasein** . Pero que el tiempo haya sido explicado como horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser, no es algo que haya sido expuesto, al menos, de modo inmediato y evidente; resta, pues, conside-

rar en qué sentido el tiempo es horizonte y luego ver hasta qué punto el tiempo como horizonte es trascendental respecto de toda comprensión posible.

Habíamos propuesto para el concepto de horizonte la siguiente definición: aquello que embozado diseña un ámbito para el comprender, en tanto embozado, es un fondo sobre el cual previamente tenido, que hace posible la comprensión del caso determinando aquello que ésta comprende (122).

Queremos ver pues, en qué sentido el tiempo es un horizonte cuya primera nota es la de ser o estar embozado. Ser o estar embozado señala la no patencia de algo, su estado de no expreso. En este sentido, el tiempo en tanto horizonte ha de quedar siempre oculto, aunque operante, para toda comprensión. En esta dirección leemos: " {...} aquello desde lo cual el 'ser ahí' en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice 'ser', es el tiempo. " (123). El **Dasein** comprende el ser desde el tiempo aunque éste quede no expreso para la comprensión. Tanto más embozado el tiempo para la comprensión, cuanto el **Dasein** es ontológicamente lo más lejano para sí mismo, siendo justamente el tiempo el sentido último de su ser. El carácter de embozado propio del horizonte, en cuanto lo referimos al tiempo, alcanza su sentido más pleno y profundo. Pues no hay nada para la comprensión más embozado y tácito que el tiempo mismo. Pues aun el fenómeno del mundo, la significatividad y el sentido, que como vimos, compartían con el concepto de horizonte los mismos caracteres formales, remiten ellos mismos al fenómeno

del tiempo como horizonte último, embozado él mismo para ellos. Así por ejemplo, el fenómeno del mundo quedó fundado " en la unidad horizontal extática de la temporalidad." (124) no siendo este orden de fundamentación algo por sí evidente para el ente que es en el mundo, sino desde toda perspectiva, aquello que embozado sólo la analítica existencial logró sacar a luz.

Siendo el tiempo el sentido del ser del **Dasein**, embozado para éste, constantemente delimita el ámbito dentro del cual este ente puede desplegar su ser como comprender. No sólo porque el comprender suponga y sólo sea posible sobre la base del advenir (125), sino aun porque el comprender tiene la estructura de la proyección (126). Que el comprender tenga la estructura de la proyección entraña para éste, que no aprehenda temáticamente aquello sobre lo que se proyecta, manteniendo de este modo las posibilidades su carácter de posibilidad. Las posibilidades sobre las que el **Dasein** se proyecta pueden ser o bien posibilidades de ser él mismo, o posibilidades del ser del ente que él no es; pero las posibilidades siempre son ontológicas, son posibilidades de ser. Aquello sobre lo cual inmediata y regularmente el **Dasein** se proyecta es el mundo, de modo que el horizonte comprometido inmediatamente, y en la dirección en la que la proyección abre, es el mundo y no el tiempo. Sin embargo, es el carácter extático de la temporalidad 'aquello sobre el fondo de lo cual' ha sido posible fundar el carácter trascendente del mundo. En otros términos, la temporalidad extática del **Dasein**, su tra-

scender o su trascendencia, se mostró como fundamento y posibilidad del carácter trascendente del mundo. En este sentido, y siendo el mundo el horizonte sobre el cual el *Dasein* se proyecta en toda proyección de ser, es el tiempo o el carácter extático de la temporalidad el horizonte 'sobre el fondo del cual' y 'dentro del cual' sólo es posible ser en el modo de la proyección, y a su vez, sólo sobre esta base es posible un mundo abierto.

La temporalidad diseña pues, el ámbito dentro del cual [el mundo] sólo es posible ser en el modo de comprender el ser proyectándolo. Es, pues, la temporalidad un fondo previo que hace posible toda comprensión al par que determina aquello que la comprensión comprende. Este determinar no es un adherir ciertas características 'ante los ojos' a un ente él mismo 'ante los ojos', sino dar la posibilidad de ser a un ente. Pues si un ente sólo puede hacer frente dentro del mundo y éste, en tanto horizonte [ahora del ente] viene a dar a su vez a la temporalidad como a su horizonte y posibilidad, es ésta, la temporalidad, la que diseña y hace posible el horizonte del ente, el mundo sobre el cual se proyecta lo que se dice ser del ente. La temporalidad no determina al ente ni a la comprensión del ente, sino que determina, en tanto hace posible, la comprensión del ser del ente.)

Es pues el tiempo, horizonte en un sentido amplio, en tanto cumple al igual que el mundo, la significatividad y el sentido con los caracteres formales del término que habíamos rastreado a lo largo de Ser y Tiempo y articulamos

en la definición propuesta. Pero si pretendemos un sentido aún más acotado del tiempo como horizonte, hay que ahondar el carácter trascendental del mismo de modo que, puesto en relación con aquellos otros fenómenos que también son a su vez, determinados horizontes, salga a luz el grado de originariedad de unos y otros.

En esta primera caracterización del tiempo como horizonte, pusimos en relación dos términos: lo trascendente en relación al mundo y la trascendencia en relación al carácter extático de la temporalidad del **Dasein**. Un tercer término necesario para comprender el sentido de éstos, quedó tácito aunque caracterizado en lo esencial: lo trascendental. El sentido de éste quedó sugerido al decir que es el tiempo o la temporalidad extática del **Dasein** aquello que diseña y hace ontológicamente posible, a través del 'fuera de sí', un mundo dentro del cual ser, en el modo del comprender que proyecta. En otros términos, y como ya adelantamos en la introducción, proponemos que el carácter de ser trascendental sólo conviene a aquello que hace posible lo trascendente a través de la trascendencia. Esta afirmación tiene al menos dos niveles de lectura. Pues, en primera instancia, lo trascendental es la temporalidad, que a través de su carácter extático, la trascendencia del **Dasein**, hace posible lo trascendente, el mundo. En segunda instancia, se puede entender que el mundo es lo trascendental, los modos del 'curarse de' la trascendencia y el "ser ante los ojos", el "ser a la mano" y el ser de la naturaleza, lo trascendente.

Lo trascendente siempre hace referencia al ser y nunca al ente, el ente es lo trascendido en y por la trascendencia en dirección a lo trascendente. " El ser es lo **trascendens** pura y simplemente." (127). Pero si el ser es lo trascendente ¿ significa el carácter trascendente del mundo (128) que éste el mundo, es ser ? y si lo es, ¿ en qué sentido el mundo es ser, si ser es siempre ser de un ente ? El mundo es ser en tanto hace referencia a una estructura ontológica, una estructura de ser del **Dasein** , el "ser en el mundo". El mundo es ser en tanto constituye el ser del ente que es el hombre. Pero, según lo que acabamos de decir, proponemos para el mundo una doble lectura. En relación a la temporalidad y a su carácter extático, el mundo es lo trascendente, pero respecto al "ser ante los ojos" y al "ser a la mano" el mundo es trascendental. Esta afirmación ya fue sugerida al hacer el análisis temporal del fenómeno del mundo (129) donde decíamos que, el mundo es trascendente y **a priori** respecto de todo ente y a la vez, trascendental, desde el momento que es la condición ontológica de posibilidad de todo hacer frente un ente. El mundo en tanto ser, en tanto estructura ontológica del **Dasein** remite como a su fundamento y posibilidad a la unidad horizontal extática de la temporalidad, a la trascendencia del **Dasein** . La temporalidad es respecto del mundo y aun respecto del ser del **Dasein** , la "cura", lo trascendental en el sentido ya mencionado de ser la posibilidad ontológica de estos fenómenos y aun, su sentido último. Pero algo así como ser la posibilidad y el sentido del ser del **Dasein** como "ser en el

mundo", acontece como trascendencia, como el 'fuera de sí' en y para sí de la temporalidad. En este 'fuera de sí' hacia sí, se temporacía el mundo como el horizonte uno de este triple movimiento, como no ente, como ser, como la posibilidad de todo ente. Pero el ser que es el mundo como "ser en el mundo" como estructura ontológica del **Dasein**, es respecto del ente, trascendental, en tanto es la ocasión, el horizonte, la posibilidad ontológica del ente. Y no podría ser de otro modo si, el ser del ente que es el útil, el "ser a la mano" por ejemplo, que quedó acotado como un 'referir a' sólo es posible ontológicamente dentro de un plexo de referencias que en tanto son un significar, constituyen la significatividad (130) la cual por su parte, no es sino una estructura existencial del **Dasein**, de su "ser en el mundo". Y por lo que respecta al "ser ante los ojos", éste sólo es posible sobre la base de un 'vuelco' en la comprensión del "ser a la mano". Es, pues el mundo trascendental respecto del ente como lo es la temporalidad respecto del mundo, en tanto su sentido y posibilidad ontológica. Pero es la temporalidad en relación a estos fenómenos, el mundo, la significatividad y su desarrollo interpretativo-comprensor, el sentido, trascendental en última instancia, en orden a su originariedad, en tanto es en general el sentido último del ser del **Dasein**. Pero el sentido del ser del **Dasein**, la temporalidad, no es algo que como fundamento esté tras de él mismo, sino su ser en tanto ha llegado a ser comprendido pues: " Si preguntamos por el sentido del ser, no se vuelve la investigación más profunda, ni cavila

sobre nada que esté tras del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto entra en lo comprensible del 'ser ahí'." (131). Si la temporalidad constituye, pues, el ser del **Dasein** y ésta se ha mostrado como trascendental, es el ser del **Dasein** él mismo trascendental. Pero ¿ respecto de qué es el **Dasein** trascendental ? Habíamos dicho que, ser trascendental sólo conviene a aquello que hace posible lo trascendente a través de la trascendencia. Lo trascendente siempre dice ser. El sentido del ser del **Dasein** , la temporalidad, es aquello que hace posible el ser de un ente cuya forma de ser es ser **Dasein** . El **Dasein** es en sí y para sí, en tanto temporalidad, su propia posibilidad. Que el tiempo sea el horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser quiere decir, que el tiempo es aquello que hace posible el ser de un ente cuyo ser se ha mostrado como **Dasein** , un ente que por su ser comprende el ser y por comprenderlo, puede preguntar por él. Cabe insistir, la temporalidad no dice relación a ningún ente sino al ser de un ente, la temporalidad en tanto fenómeno trascendental, dice relación a posibilidades, pero las posibilidades como dijimos (132), son posibilidades ontológicas, posibilidades de ser, de ser el **Dasein** el ser que es o, posibilidades de ser del ente que el **Dasein** no es, que como 'a la mano' o 'ante los ojos' hace frente. Pero lo que en primera instancia hace frente como 'a la mano' o 'ante los ojos', aunque atemáticamente, es ser. "Ser a la mano" o "ser ante los ojos" no es la determinación óptica de un ente, sino una determinación ontológica, la determinación del ser del ente

intramundano.

Hemos pues, encontrado el sentido de la afirmación: el tiempo es el horizonte trascendental de la pregunta que interroga por el ser, y en general, el horizonte de toda comprensión. Pero ¿de qué modo o a través de qué, la temporalidad opera esta posibilidad, la posibilidad de ser el **Dasein** el ser que es? La trascendencia del **Dasein** es lo que da la respuesta. La trascendencia la habíamos asimilado al 'fuera de sí' en y para sí de la temporalidad. Por su parte, este 'fuera de sí' o carácter extático de la temporalidad, lo habíamos interpretado como la presencia 'a sí' o el ser para sí del **Dasein** (133). El **Dasein** es el ser que es porque siendo temporal en el fondo de su ser puede salir de sí hacia sí en el fenómeno del advenir, del sido y del presentar. O mejor aún, el ser para sí del **Dasein** no es, sino que se temporacía en la unidad extática de la temporalidad, y, por su parte, toda temporaciación de la temporalidad constituye una determinada relación 'a sí'. El **Dasein** puede ser respecto de sí propia o impropriamente, y esta doble posibilidad de ser respecto de su sí mismo acontece como temporaciación de la temporalidad. Esta doble posibilidad de ser con respecto 'a sí', depende desde que, en cada caso, se temporacía el **Dasein**. O bien se temporacía con respecto 'a sí', o bien se temporacía con respecto a aquello que justamente él no es. En el primer caso, el **Dasein** se temporacía en relación a su posibilidad extrema que él ya es, retroviniendo a su "estado de yecto" y abriendo la situación del caso en la 'mirada'. En el segundo caso, el **Da-**

sein se temporaría con respecto al ente de que se cura, lo urgente, interpretándose él mismo como ente y olvidando una originaria proyección de ser, bajo el imperio de la comprensión y por ende proyección de ser del "uno". Pero si bien esta doble posibilidad de ser del Dasein por respecto 'a sí', articula todo Ser y Tiempo, la segunda alternativa, la impropiedad, no goza de la misma originalidad que la primera la propiedad, sino que es derivada de esta última. El Dasein tal como es en su vida cotidiana, de término medio, y tal como lo toma la analítica existencial como punto de partida, sólo es posible sobre la base de la temporalidad propia, sobre la base de ser él mismo por respecto a su sí mismo más original y propio.

La temporalidad en tanto fenómeno trascendental, opera pues, la posibilidad de ser el Dasein el ser que es y esto, a través de su propia trascendencia, de su ser 'fuera de sí' en y para sí. Esto que la temporalidad hace posible, ser el Dasein el ser que es, a través de la trascendencia, del 'fuera de sí' en y para sí de la temporalidad, es lo trascendente. Si bien lo trascendente dice ser y trascendente es el mundo (134), mundo sólo lo hay como "ser en el mundo", como estructura ontológica del Dasein .

Con lo cual, creemos haber justificado nuestra afirmación: el carácter de ser trascendental sólo conviene a aquello que hace posible lo trascendente a través de la trascendencia. Creemos que tal afirmación está justificada por cuanto ha mostrado su utilidad como hilo conductor de los análi-

sis precedentes y ha resistido la confrontación con el rigor de los análisis heideggerianos, en torno a los problemas planteados. Resta ahora considerar el carácter trascendental del tiempo dentro del contexto de los análisis husserlianos.

El intento de mostrar el carácter trascendental del tiempo, dentro del contexto de las Lecciones, pide insistir como primer paso en los distintos niveles de la constitución tanto del sujeto como del objeto, observando siempre esta correlación noético noemática. En general, observamos en la parte 'A' cap.19 del presente trabajo, tres grandes ámbitos o niveles, ya del análisis, ya de la constitución. En primer término, distinguimos la experiencia natural, empírica y correlativamente el mundo natural, la cosa espacial a la que aquélla se refiere. Este primer ámbito quedó, desde un principio, puesto entre paréntesis por la *epokhé* fenomenológica. Respecto de esta experiencia y de sus objetos Husserl dice que son trascendentes o trascendencias. " El espacio objetivo, el tiempo objetivo y, junto con ellos, el mundo objetivo de las cosas y acontecimientos reales son trascendencias." (135). El carácter trascendente de la experiencia y del mundo natural está contrapuesto en las Lecciones , al carácter inmanente de las vivencias y de sus objetos intencionales, los cuales constituyen el terreno propio de la fenomenología. Ya desde el primer párrafo de las Lecciones, "Eliminación del tiempo objetivo", se intenta demarcar el ámbito dentro del cual los análisis del tiempo serán llevados a cabo. Dentro de este contexto, el carácter trascendente de la experiencia o del obje-

to empírico sólo dice exterioridad a la conciencia y señala el estar más allá de la conciencia y el ser independiente de ésta, el mundo natural, el ente empírico en general. Lo que en rigor la *epokhé* viene a poner entre paréntesis no es el mundo natural o el ente empírico en general. Lo puesto entre paréntesis es el supuesto ingenuo o la creencia en la independencia del mundo, del espacio y del tiempo respecto de la conciencia. Lo puesto entre paréntesis es la creencia en el carácter trascendente del mundo y del ente en general. Por dónde el paréntesis de la *epokhé* viene a poner en cuestión el sentido de lo trascendente como exterioridad a la conciencia. Concebir lo trascendente como lo exterior e independiente de la conciencia lleva a un planteo gnoseológico totalmente opuesto al de Husserl y contra el cual él dirige sus argumentos. Concebir lo trascendente como lo exterior e independiente respecto de la conciencia supone plantear el problema gnoseológico en los siguientes términos: ¿ cómo puede un sujeto, caracterizado como inmanencia más o menos cerrada, salir de sí hacia un objeto fuera de ella y que es independiente de ella ?

De ser correctas estas afirmaciones, los análisis de Husserl en torno a la conciencia del tiempo y la temporalidad de la conciencia, nos permitirán reformular el sentido del término trascendente, o al menos, nos permitirán dar con un sentido más originario. Tanto más pertinente la cuestión, cuanto lo trascendental, objeto de este punto, dice relación a lo trascendente, al menos, tal como lo hemos propuesto para

Heidegger.

Teníamos pues en contraposición con el ámbito natural, el ámbito inmanente de las vivencias que fluyen en un orden temporal siempre igual a sí mismo. En lo que se refiere al contrapolo intencional de las vivencias, éste fue tematizado como objeto inmanente y distinguido del objeto en el modo 'c^omo' es percibido a cada instante, u objeto transcurativo (136). El objeto transcurativo o el escorzo temporal del objeto, nos remitió a una intencionalidad originaria de tiempo sintética y pasiva a la vez, que obliga a distinguir un nuevo ámbito, el de la conciencia absoluta constituyente de tiempo que se despliega intencionalmente bajo la triple forma de protoim-
presión, retención y protención. Tenemos, pues, en estos tres niveles de análisis la caracterización de tres modos intencio-
nales distintos al par que, la caracterización de sus respec-
tivos correlatos. La relación que hay entre ellos no puede
ser el mero resultado de un artificio analítico, de modo que
lo descrito pudiera ser distinto en la cosa misma, sino
que a la vez son momentos en la constitución del objeto y en
la autoconstitución del sujeto (137). Lo cual equivale a de-
cir que estos niveles no sólo valen como estadios de una fun-
damentación teórica o estadios de una analítica, sino al par,
como estadios de una fundamentación en orden al ser de la co-
sa misma, del objeto temático.

A través de los análisis de la conciencia del tiempo y de la temporalidad de la conciencia, entendemos que Husserl intenta poner de manifiesto el origen de todo ser y sentido,

y la fuente última de su validez. Sólo dentro de este orden de cosas pudo la protoimpresión revelarse como " {...} lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser. " (138). Pero la protoimpresión no es sino uno de los tres momentos intencionales de la protoconciencia constituyente de tiempo que se caracterizó como la forma temporal de la conciencia absoluta. De modo que, dentro de estos tres niveles de análisis, es el ámbito absoluto de la conciencia el que da no sólo una explicación de por qué el ámbito inmanente y el ámbito natural son lo que son, sino que aun, es el que opera la posibilidad de la inmanencia y de la trascendencia.

Si trasponemos lo dicho a un plano temporal, tendremos que considerar al menos tres niveles respecto al tiempo. Un tiempo natural y empírico, el mismo objeto e independiente de la conciencia pero dentro del cual, se desarrolla la experiencia. Este concepto natural de tiempo fue, como ya se dijo, puesto entre paréntesis, a pesar de lo cual no quedó sin justificación; por cuanto el tiempo objetivo o tiempo objeto no es sino el resultado de la objetivación punto por punto del tiempo inmanente (139). Este, el tiempo inmanente, se mostró como la temporalidad de la conciencia en la que fluyen las vivencias y en general los actos intencionales. Fluyendo con las vivencias y en virtud de ellas, la conciencia constituye el objeto inmanente. Este fue caracterizado como el contrapolo ideal de una serie de vivencias (140) siempre igual a sí mismo, como lo idéntico de la intención en actos repetidos (141) respec-

to del cual siempre cabe la posibilidad que un nuevo acto lo vuelva a referir. El objeto inmanente pues, dura, cambia o permanece inalterado en el tiempo inmanente de la conciencia. De él cabe una percepción (142), que por tratarse de algo interno, inmanente a la conciencia, será percepción inmanente de aquello que en el decurso temporal se constituye como contrapolo intencional. Mas, por ser el objeto inmanente a la conciencia no es por ello parte de la conciencia ni componente real de ésta (143), sino justamente trascendente a la conciencia. Reservamos pues el término trascendente, para designar el ser o estar el objeto ideal o intencionalmente en la conciencia sin ser parte real o componente de la misma. En otros términos podríamos decir que trascendente es todo aquello que el yo constituye en sí mismo como no-yo en el yo.

En contraposición con el objeto inmanente pusimos al objeto en el modo de ser conciente en cada momento del fluir temporal (144). Pero al referirnos al objeto transcursivo salimos del ámbito del tiempo inmanente para acceder al ámbito de la forma temporal de la conciencia absoluta. Pues lo que define al objeto transcursivo es el puro momento temporal-formal de la sensación originaria con independencia del contenido sensible. En este sentido, el objeto en el modo de ser conciente en cada momento del fluir, como presente, como pasado, como porvenir, remite a la intencionalidad pasiva constituyente de tiempo en el triple modo de protoimpresión, retención y protención, los cuales iintencionan el puro momento temporal-formal ya del objeto, ya de la conciencia. Esto que

Husserl llama objeto transcursivo o en el 'cómo', no es aún propiamente objeto si por objeto entendemos una cierta unidad pues el objeto transcursivo hace referencia a los momentos temporales del objeto, que a modo de escorzos, convergen a constituir una unidad en el constante fluir de la conciencia. En tanto el objeto transcursivo no es una unidad de momentos temporales, sino el puro momento temporal-formal mismo, es componente de la percepción y coadyuva a constituir la: todo acto perceptivo se constituye en y por el flujo temporal de la conciencia absoluta. Respecto del puro momento temporal-formal, por ejemplo el ahora, puede ser enfocado según dos direcciones distintas. En tanto ahora del objeto o en tanto ahora del sujeto, según se puede inferir de la ya tratada doble intencionalidad retencional. No hay pues, dos ahora, uno para la conciencia y otro para el objeto que ésta constituye. Sujeto y objeto se constituyen en la misma corriente temporal y en lo que respecta a la protoconciencia, no hay diferencia de tiempo o módulos temporales distintos para ésta y su correlato intencional. El concepto de objeto transcursivo intenta acotar el momento temporal-formal por relación al objeto, en vista de su carácter individualizante de un determinado contenido sensible o contenido aprehensivo. Pero "No toda constitución tiene el esquema contenido aprehensivo-aprehensión." (145). En este sentido, el mismo momento temporal ahora, que en relación a un contenido sensible, es momento del objeto u objeto transcursivo, es al par momento ahora de la conciencia, claro está, ya no en vista a un con-

tenido aprehensivo y a su correspondiente aprehensión, sino a una pura afección de sí y en sí, de la conciencia, que hemos tematizado como la presencia 'a sí' de la conciencia (146). El objeto transcurativo señala, pues, un puro momento temporal-formal cumplido o a cumplir por un determinado contenido sensible y en tanto tal le imprime una determinación temporal-formal a dicho contenido.

En esta dirección, la forma temporal de la conciencia exhibe su receptividad, ya en relación a un contenido sensible como materia de un objeto en vías de constitución, ya en relación a la conciencia misma que puede ser una pura afección de sí y en sí, en el flujo temporal de la protoconciencia. Al par que receptiva es la intencionalidad de la protoconciencia pasiva. La pasividad de la protoconciencia apunta a señalar que el proceso constitutivo que venimos describiendo acontece al margen del yo de los actos, a la vez que es la posibilidad de toda actividad o de toda ulterior referencia intencional. Además de ser receptiva y pasiva, la intencionalidad de la protoconciencia es ella en su receptividad pasiva al par, sintética. Al recibir pasivamente un contenido sensible, el curso absoluto le confiere un lugar, un momento temporal en el flujo de la conciencia. No es el caso que primero sea el contenido y luego el lugar temporal, sino que ambos se correlacionan sin mediación temporal alguna. Dada esta adhesión inmediata del contenido sensible y el lugar temporal recibe aquél de éste un orden en el constante fluir de la protoconciencia, de modo que todo contenido sensible o aprehensivo

queda ordenado temporalmente recibiendo de este orden su unidad o síntesis formal-temporal, según la simultaneidad o sucesividad de los momentos concien-
ciales (147). Es este el sentido de la síntesis que intentamos poner de manifiesto cuando decíamos que la objetividad del objeto vendrá a recaer en la continuidad o unidad enlazante con la que fluyen los momentos de la conciencia (148). Por ello, el objeto transcur-
sivo no constituye aún y por sí objeto alguno, por cuanto sólo hace referencia al puro momento temporal-formal considerado con anterioridad a la síntesis, que operada sobre ellos, da como resultado la unidad de estos momentos, el contrapolo uno e idéntico de la intención en actos repetidos. Pero aún en este caso, hay que distinguir, por un lado, el objeto inmanente como contrapolo uno e idéntico de la intención en actos repetidos, y, por otro, el contorno temporal-formal de objeto operado por la síntesis de los momentos temporales del objeto considerado en su formalidad y pureza absoluta. Esto es, cabe aún considerar la pura unidad formal, constituida temporalmente, del objeto con independencia del contenido que la cumple, o lo que es lo mismo, la serie de los momentos temporales de objeto como momentos del mismo objeto en virtud de la síntesis pasiva de la protoconciencia. Esto que ahora proponemos considerar no es aún objeto inmanente pues falta todo contenido aprehensivo ni es ya objeto transcur-
sivo, por cuanto ha sido operada la síntesis temporal que confiere unidad formal a los momentos temporales del objeto en vías de constitución. Esto que ahora consideramos y que no es aún objeto inmanente, pero ya no es

objeto transcurativo, es un contorno temporal de objeto, el momento de objetividad de más bajo estrato, módulo, esquema o forma temporal previa y supuesta por el objeto inmanente. Tal unidad temporal-formal del objeto no es sino la conciencia de la continuidad de las fases o momentos temporales que lo constituyen. Pero esta continuidad fásica del objeto es solidaria y obedece a la unidad fásica con la que fluye la conciencia. De modo que la unidad en que consiste el objeto remite como a su posibilidad a la unidad temporal de la conciencia. La objetividad [*Gegenständlichkeit*] en tanto queda definida como la unidad operada por la síntesis pasiva de sus momentos temporales, remite como a su fuente y condición a la forma una y única de la protoconciencia, a la unidad temporal formal de la conciencia absoluta.

No puede, pues, negársele a la objetividad así definida su carácter inmanente, en tanto es algo que se constituye y sólo llega a darse en la intimidad de la conciencia, pero tampoco puede negársele su carácter trascendente, en tanto dice relación indisociable a aquello que la conciencia no es, el objeto inmanente.

Por consiguiente, tenemos, por un lado, la corriente temporal absoluta cuyos momentos constituyen la percepción y son un componente real-inmanente de la misma, y, por otro lado, lo idéntico que se constituye en la corriente sin ser un componente real de la percepción. Esta identidad temporal-formal que se constituye a través de la síntesis pasiva del tiempo es lo que, a nuestro entender, Husserl denomina en las Leccio-

nes "{...} sustancia prefenomenal, preempírica {...}" (149), lo idéntico, la esencia en su individuación, lo cual sin embargo "{...} no fue exhibido ni considerado por sí mismo en una abstracción esencial." (149). Razón por la cual tuvimos que hacer la precedente reconstrucción en torno de la objetividad de modo que quede de manifiesto, no sólo su origen temporal-formal, sino aun, que ella misma es un contorno u horizonte temporal sólo dentro del cual y por el cual el objeto tiene sentido.

Anexo
X1

Mientras el objeto quedó acotado dentro de la esfera de la intencionalidad de acto como contrapolo intencional de las vivencias, la objetividad, la sustancia preempírica, queda ahora acotada dentro de la esfera de la protointencionalidad sintético pasiva, como contrapolo intencional de la protoimpresión, retención y protención, esto es, de la conciencia absoluta constituyente de tiempo.

Ahora sí pues, estamos en condiciones de ver hasta qué punto la definición que propusimos para acotar el término trascendental, dentro del contexto de los análisis heideggerianos en torno a la temporalidad, es a su vez valedera para el caso de los análisis de Husserl respecto del tiempo. Habíamos dicho que el carácter de ser trascendental sólo conviene a aquello que hace posible lo trascendente a través de la trascendencia. En los párrafos precedentes hemos acotado al menos dos sentidos del término trascendente. En general y a lo largo de las Lecciones con el término trascendente Husserl hace referencia a todo cuanto podemos encontrar en el

mundo y aun el mundo mismo con anterioridad a la *epokhé* fenomenológica. En este sentido, es trascendente el mundo, el espacio, el tiempo y los objetos que hacen frente dentro del mundo. Pero tras la efectuación de la *epokhé* dijimos, queda puesta entre paréntesis la creencia en la independencia del mundo, del tiempo y del objeto respecto de la conciencia. Por donde el carácter trascendente como pura y simple exterioridad a la conciencia, queda cuestionado. Que sea puesta en cuestión todo cuanto cae dentro de la experiencia natural en punto a su carácter trascendente, no quiere decir que se niegue este carácter o simplemente se lo ignore sin más como impropio de suyo, sino que se busca o se pregunta por el sentido de lo trascendente. La pregunta por el sentido, ya del tiempo, ya del mundo o como en este caso de lo trascendente, es la pregunta por el origen o la fuente última en orden a la constitución del objeto temático. En esta dirección, pudimos reformular el sentido del término trascendente y propusimos como su sentido último el de ser aquello que la conciencia constituye en sí como distinto de sí (150). Lo trascendente en este sentido se mostró como aquello que está en la conciencia sin ser parte constitutiva o componente real de ella, sino un ser o estar ideal o intencional en ella como resultado de su propia efectuación. Lo trascendente es un carácter inmanente al ser que se constituye en la conciencia. Pero aun dentro de esta caracterización, distinguimos lo trascendente en la inmanencia, el objeto como contrapolo de la intencionalidad de acto, y lo trascendente dentro de la esfe-

ra absoluta de la conciencia o el momento de objetividad temporal-formal como contrapolo de la protointencionalidad pasiva constituyente de tiempo. Ahora, al considerar el carácter trascendental del tiempo, es manifiesto que ha de ser este último sentido de lo trascendente el que ha de ser tomado en cuenta como correlativo a lo trascendental.

Según, la caracterización que hicimos la sustancia prefenomenal o la objetividad caracterizada temporal y formalmente, es aquello que la hace posible la forma temporal de la protoconciencia constituyente de tiempo y por ello, es ésta la instancia trascendental de más bajo estrato en orden a la constitución de objetos. Pero la objetividad no es algo que la conciencia lleve en sí como un sentido implícito o supuesto que sólo hay que descubrir, sino que es constituida intencionalmente a través de la síntesis pasiva que opera la protoconciencia constituyente de tiempo. Esta intencionalidad a la vez pasiva y constituyente es intención originaria de tiempo y se despliega bajo los modos caracterizados de protoimpresión, protención y retención. Dichos modos, los hemos interpretado como el salir de sí la protoconciencia hacia sí (151), pero también como intención originaria de los momentos temporales del objeto en vías de constitución (152). Esta doble referencia de la conciencia bien puede ser conceptuada como la trascendencia de la protoconciencia constituyente de tiempo, en la medida en que el concepto de trascendencia pueda recoger en sí el sentido esencialmente temporal de la intencionalidad pasiva. Esto es, en tanto con el término tra-

scendencia se intenta señalar el estar referida la protoconciencia en sí 'a sí' en su temporalidad, siendo ella misma esta referencia y sólo por ella ser o estar dirigida a lo que ella no es y sin embargo constituye en sí.

En la medida, pues, en que podamos conceptualizar con el término trascendencia el carácter extático de la intencionalidad pasiva, cabe según lo dicho hasta aquí decir que, dentro del contexto de las Lecciones también se verifica que lo trascendental [la forma temporal de la protoconciencia] hace posible lo trascendente [la objetividad temporo-formal] a través de la trascendencia [el carácter intencional de la síntesis pasiva constituyente de tiempo].

En este ámbito de la constitución y del análisis en el que nos estamos moviendo no hay un salir de sí del sujeto hacia algo que estuviese más allá de él mismo, de modo que tuviera que trascender en el sentido de ir más allá de sí mismo justo en dirección al objeto. Por el contrario, la trascendencia de la protoconciencia es todo menos una fuga de sí y menos aún, hacia un pretendido afuera. Aquello hacia lo cual trasciende la protoconciencia es en primera instancia hacia sí en tanto intención originaria de su propia forma temporal, en segunda instancia, aquello hacia lo cual trasciende la protoconciencia es la sustancia preempírica en su individuación temporo-formal. En ambos casos, tanto en la autoconstitución temporal de sí cuanto en la constitución temporal de la objetividad, la protoconciencia se mueve dentro de los límites de la subjetividad absoluta, de modo que ella es en sí y para sí

la fuente de todo ser y sentido, la fuente última de validez de todo aquello que se pueda decir trascendente en sentido natural.

Es de observar que, en ambos casos, tanto en Heidegger como en Husserl, encontramos un orden de prioridad y hasta de fundamentación cuando nos referimos, en el caso de Husserl a la autoconstitución del sujeto y la constitución de la objetividad; y en el caso de Heidegger, cuando nos referimos al salir de sí hacia sí del **Dasein** en los éxtasis de la temporalidad y la temporación del mundo en este mismo movimiento. Queremos decir, en otros términos, que la originaria referencia de sí 'a sí' es la condición de posibilidad de ser el **Dasein** y la conciencia lo que son en vistas a una determinación esencial de sus respectivos modos de ser. Y a su vez que, esta referencia 'a sí' hace posible todo ulterior 'ser en relación a', ya para la conciencia ya para el **Dasein**. Todo referir o ser como 'ser referido a' supone la originaria referencia de sí 'a sí', referencia en última instancia esencialmente temporal o que se verifica como constitución de tiempo o temporación de la temporalidad. De modo que es posible señalar una doble prioridad. Una es la prioridad en tanto precedencia del tiempo y la temporalidad que da origen y sentido a la conciencia y al **Dasein**, y otra es la prioridad de la relación tiempo-conciencia y temporalidad-**Dasein** respecto de la objetividad y del mundo como "ser en el mundo" respectivamente. En otros términos, la conciencia es como es porque en última instancia es autoconstitución de sí como ser en y para

sí en la originaria referencia 'a sí' que se verifica como la afección pura de sí en y por el carácter intencional de la forma temporal de la protoconciencia. Este ser la conciencia como es hace referencia al carácter esencial de la misma, el de ser siempre conciencia 'de', de modo que esto que hace posible que la conciencia sea lo que es es lo mismo que hace posible el ser intencional en general de la conciencia y en primera instancia, ser intencional en el sentido de estar referida dentro de sus propios límites o dentro de sí como subjetividad pura a la pura forma o contorno temporal de objeto u objetividad en sentido temporal.

De modo similar podemos ver en Heidegger una precedencia de la temporalidad respecto del ser del **Dasein**, en tanto es ésta, la temporalidad el sentido de su ser. Pero ser la temporalidad el sentido del ser del **Dasein** quiere decir que éste, su ser, es el ser que es en tanto temporación original de la temporalidad. Pero esta temporación original no era sino la referencia de sí 'a sí' en tanto autorreferencia al 'poder ser que ya es, en el éxtasis del advenir, autorreferencia al ser sido que sigue siendo en el éxtasis del sido y autoreferencia 'a sí' en tanto condición de todo hacer frente un ente en el éxtasis de la mirada. Este ser del **Dasein** el ser que es hace referencia a su esencial apertura, de modo que aquello que hace posible que el **Dasein** sea el ser que es es lo mismo que hace posible que éste, sea como "ser en el mundo" y esté referido en general a todo cuanto dentro del mundo hace frente, pero en primera instancia, hace posible que esté referido al

mundo como al horizonte sólo dentro del cual y por el cual puede hacer frente el ser de un ente o el ente en su ser, como "ser a la mano", como "ser ante los ojos", como "ser de la naturaleza".

De modo que la forma temporal de la conciencia y la temporalidad del **Dasein** se muestran como la instancia trascendental más originaria, por cuanto para la analítica del ente temático, se muestran como el sentido último de su ser, esto es, como el ser mismo del **Dasein** y la conciencia en tanto este ser ha llegado a ser comprendido, y ha llegado a ser comprendido por vía de poner de manifiesto el horizonte que embozado, hacía posible la proyección de este ser tal como es y ha sido mostrado. Pero también la forma temporal de la conciencia, y la temporalidad del **Dasein**, se muestran como la instancia trascendental más originaria por cuanto, en orden al ser del ente temático, se revelan como aquello que hace ontológicamente posible este ser. Hacer posible ontológicamente, nada dice sobre el ente que es el hombre y respecto del cual como de su ser decimos: **Dasein**. Las posibilidades aquí en juego, nada dicen sobre la concreción óptica de algo el mismo ente. Por el contrario, lo que de constante enraíza en las posibilidades es el ser del ente y no el ente mismo.

Sólo tomando la temporalidad como la instancia trascendental más originaria en la cual y por la cual el **Dasein** es referencia de sí 'a sí', queda aclarado y justificado el haber acotado sin previo análisis, al ente que es el hombre,

como el ente que en su ser se conduce relativamente a su ser (153). Sólo un ente que es temporal en el fondo de su ser puede, por ésta su temporalidad, conducirse relativamente a su ser en su ser y más allá de sí, ser relación al ser de los entes que él no es.

La misma consideración se desprende de los análisis anteriores sobre la conciencia. Sólo tomando la temporalidad de la protoconciencia como el fenómeno trascendental más originario de la conciencia en general, puede ésta llegar a ser lo que es, intencional en el fondo de su ser. En primer lugar, toda la esfera de la intencionalidad de acto presupone como instancia previa que la hace posible, la intencionalidad pasiva predonante, que en tanto intención originaria y sintética de los momentos temporales del objeto, aporta el contorno u horizonte temporal necesario sólo dentro del cual puede la actividad sintética de la conciencia determinar las particularidades del objeto en vías de constitución. Pero aún la intencionalidad pasiva presupuesta por toda actividad de la conciencia, sólo puede ser lo que es en tanto intención originaria de los momentos temporales de la protoconciencia, de modo que ésta pueda ser en sí y para sí una consigo misma. La unidad de la protoconciencia no es algo que esté dado con pre-
viedad a la protoconciencia misma y que, como supuesto, sólo sea necesario sacarlo a luz, sino que la unidad de la protoconciencia es el resultado de la autoconstitución intencional de la forma temporal de la protoconciencia en general. Pero no es el caso que primero sea la intención de los momentos

temporales subjetivos, y luego, en virtud de esta intencionalidad, quedé constituida la forma temporal de la protoconciencia. Ni tampoco es el caso que primero sea la forma temporal de la protoconciencia, y sólo luego y en virtud de ella, la intencionalidad pueda ser intención originaria de tiempo. Cualquiera de las dos posibilidades nos conduciría a una interpretación errónea de las Lecciones y plantearía problemas de dudosa solución. La intencionalidad originaria de tiempo [protoimpresión, retención y protención] constituye la forma temporal de la protoconciencia, pero de modo tal que de antemano dispone necesariamente siempre de los mismos modos decursivos y esto en el marco rígido de una forma necesaria y *a priori*. En otros términos, no se puede escindir la intencionalidad originaria de tiempo de la forma temporal de la protoconciencia, pues en última instancia designan un fenómeno unitario, la autoconstitución en sí y para sí de la subjetividad.

Hemos puesto de manifiesto hasta aquí al menos tres direcciones en las cuales la constitución temporal del **Dasein** y de la conciencia se muestra como el fenómeno trascendental más originario. Respecto del análisis, ya del **Dasein**, ya de la conciencia, el tiempo y la temporalidad se han mostrado como el sentido necesario sólo sobre el fondo del cual pudo ser proyectado el ser del ente temático. Pero también se mostró el carácter trascendental del tiempo con respecto a la posibilidad de 'ser en relación a' el ser del ente que no tenga la forma de ser ni de la conciencia ni del **Dasein**. Y en

última instancia, se mostró el tiempo trascendental con respecto al ser del **Dasein** y al ser de la conciencia.

Sin embargo es de notar que los análisis precedentes han omitido algunos sentidos del término trascendental quizás más frecuentes que el sentido que hemos tratado de acotar. Tal omisión ha sido intencional por cuanto creemos que todo sentido del término que no sea el que hemos propuesto es subsidiario de éste y sólo en relación a este puede encontrar su justificación más originaria. Ya Kant acotaba el sentido del término trascendental como el carácter de un determinado tipo de conocimiento. " Llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupe, no de los Objetos, sino de la manera que tenemos de conocerlos, en tanto sea posible **a priori** . Un sistema de tales conceptos se llamaría **Filosofía trascendental** ." (154) . Trascendental no sólo es, pues, el carácter de un determinado tipo de conocimiento sino aun, el carácter del sistema que articula dicho conocimiento. Sin hacer el análisis del sentido que tal definición pudiera tener dentro del contexto de la filosofía crítica, podemos decir que es posible encontrar tanto en Heidegger como en Husserl un sentido similar para el mismo término. Así en Ser y Tiempo : " **To**
do abrir el ser en cuanto **trascendens** es conocimiento **trascendental** ." (155) . Si bien Heidegger se esfuerza en el intento por superar y abandonar definitivamente el lenguaje filosófico tradicional, más adecuado al ente que al ser, Ser y Tiempo se encuentra más en el principio de este camino que en su consecución definitiva. De modo tal que y si

bien, al decir de Heidegger, todo abrir el ser en cuanto trascendente es conocimiento trascendental y entonces, en Heidegger también trascendental se dice de un determinado tipo de conocimiento; no hay que pasar por alto que, **trascendens** y **trascendental** están tipográficamente en negrita, señalando de este modo su referencia a otro contexto filosófico, lo cual queda confirmado al decir renglón seguido que la verdad fenomenológica es " **veritas transcendentalis** ". Y en segundo lugar no hay que pasar por alto, al referirse Heidegger al conocimiento trascendental, que la crítica y la reinterpretación del conocimiento operada por él, hace casi un contrasentido hablar de un conocimiento trascendental. Pues el conocimiento, como modo derivado y fundado en el comprender, queda acotado dentro de los límites de la actividad científica, la cual nada sabe sobre lo trascendental en sentido estricto.

Distinto es el caso de Husserl en cuya obra en general, el término trascendental es muy frecuente, tanto para referir un tipo de conocimiento cuanto para designar el sistema que articula dicho saber, aunque en particular en las Lecciones el término no es frecuente.

Pero más allá de las coincidencias y diferencias en torno al sentido del término trascendental en nuestros autores y más allá de que él mismo pueda determinar el carácter de un tipo de conocimiento, o el sistema que articula un tal saber respecto de lo **a priori** , o pueda aun designar ciertas instancias como las categorías, creemos que todos estos sentidos po-

sibles y aun otros no mencionados, son justamente posibles en tanto remiten como a su fundamento y origen a la temporación de la temporalidad del **Dasein** y a la autoconstitución temporal de la subjetividad absoluta. En este sentido, por ejemplo, un conocimiento trascendental, y mucho más una filosofía trascendental, suponen como instancia aún más originaria aquello que hace posible un ser tal que por su ser sea el mismo comprensión del ser, un ser tal que por su ser sea intencional en general.

Creemos que esta observación justifica nuestra omisión intencional al no haber hecho un análisis detallado del sentido del término trascendental en general en nuestros dos autores, por cuanto la intención temática de las consideraciones precedentes estaba centrada, a nuestro entender, en instancias más originarias del análisis y del ser. Sólo partiendo de las cuales tendría rigor y sentido una demostración detallada de los sentidos del término trascendental, pero ello escapa ya a la intención del presente trabajo.

NOTAS

- 1 : E.Husserl, Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, Buenos Aires, Nova, 1959. Paragrafo 1.
- 2 : Lecciones, n.º 1.
- 3 : Lecciones, n.º 7.
- 4 : Lecciones, n.º 8.
- 5 : Lecciones, n.º 10.
- 6 : Lecciones, n.º 31.
- 7 : Lecciones, n.º 41.
- 8 : Lecciones, Anexo IV.
- 9 : Lecciones, Anexo XI.
- 10 : Lecciones, n.º 43.
- 11 : Lecciones, n.º 43 y Anexo X.
- 12 : Lecciones, Anexo XII.
- 13 : Lecciones, n.º 11.
- 14 : Lecciones, n.º 11.
- 15 : Lecciones, n.º 13.
- 16 : Lecciones, n.º 11.
- 17 : Lecciones, n.º 12.
- 18 : Lecciones, n.º 14.
- 19 : Lecciones, n.º 15.
- 20 : Lecciones, n.º 20.
- 21 : Lecciones, n.º 16.
- 22 : Lecciones, n.º 17.
- 23 : Lecciones, n.º 16.

- 24 : Lecciones, # 18.
- 25 : Lecciones, Anexo IX.
- 26 : Lecciones, # 13.
- 27 : Lecciones, # 16.
- 28 : Lecciones, # 31.
- 29 : Lecciones, # 31.
- 30 : Lecciones, # 31.
- 31 : Lecciones, # 43.
- 32 : Lecciones, Anexo V.
- 33 : Lecciones, Anexo V.
- 34 : Lecciones ,Anexo I.
- 35 : Lecciones, # 31.
- 36 : Lecciones, Anexo VI.
- 37 : Lecciones, # 38.
- 38 : Lecciones, # 38.
- 39 : Lecciones, Anexo III.
- 40 : Páginas 13 y 14 del presente trabajo
- 41 : Lecciones, Anexo X.
- 42 : Lecciones, # 39.
- 43 : Lecciones, Anexo XI.
- 44 : Lecciones, Anexo XII.
- 45 : Lecciones, Anexo XII.
- 46 : Lecciones, Anexo IX.
- 47 : Lecciones, Anexo IX.
- 48 : Lecciones, # 39.
- 49 : Parte 'A' Cap.1 del presente trabajo
- 50 : M.Heidegger, El ser y el tiempo, Mexico, F.C.E. 1968

Paragrafo 12.

- 51 : Ser y Tiempo, æ 15.
- 52 : Ser y Tiempo, æ 18.
- 53 : Ser y Tiempo, æ 18.
- 54 : Ser y Tiempo, æ 9.
- 55 : Ser y Tiempo, æ 27.
- 56 : Ser y Tiempo, æ 29.
- 57 : Ser y Tiempo, æ 29.
- 58 : Ser y Tiempo, æ 31.
- 59 : Ser y Tiempo, æ 32.
- 60 : Ser y Tiempo, æ 32.
- 61 : Ser y Tiempo, æ 32.
- 62 : Ser y Tiempo, æ 62.
- 63 : Ser y Tiempo, æ 32.
- 64 : Ser y Tiempo, æ 22.
- 65 : Ser y Tiempo, æ 43 C.
- 66 : Ser y Tiempo, æ 32.
- 67 : Ser y Tiempo, æ 32.
- 68 : Ser y Tiempo, æ 80.
- 69 : Ser y Tiempo, æ 7.
- 70 : Ser y Tiempo, æ 4.
- 71 : Ser y Tiempo, æ 69.
- 72 : Ser y Tiempo, æ 32.
- 73 : Ser y Tiempo, æ 34.
- 74 : Según índice de traducciones de J.Gaos
- 75 : Ser y Tiempo, æ 18.
- 76 : Ser y Tiempo, æ 18.

- 77 : Ser y Tiempo, º 35.
- 78 : Ser y Tiempo, º 36.
- 79 : Ser y Tiempo, º 36.
- 80 : Ser y Tiempo, º 38.
- 81 : Ser y Tiempo, º 40.
- 82 : Ser y Tiempo, º 41.
- 83 : Ser y Tiempo, º 50.
- 84 : Ser y Tiempo, º 51.
- 85 : Ser y Tiempo, º 52.
- 86 : Ser y Tiempo, º 53.
- 87 : Ser y Tiempo, º 54 al º 60 incluido.
- 88 : Ser y Tiempo, º 62.
- 89 : Ser y Tiempo, º 31.
- 90 : Ser y Tiempo, º 32.
- 91 : Ser y Tiempo º 18, y página 49 del presente trabajo
- 92 : Ser y Tiempo, º 32, y página 56 del presente trabajo
- 93 : Ser y Tiempo, º 62.
- 94 : Pagina 57 y 58 del presente trabajo
- 95 : Pagina 59 del presente trabajo
- 96 : Ser y Tiempo, º 65.
- 97 : Ser y Tiempo, º 65.
- 98 : Ser y Tiempo, º 68 A.
- 99 : Ser y Tiempo, º 68 B.
- 100 : Ser y Tiempo, º 68 C.
- 101 : Ser y Tiempo, º 69 A.

- 102 : Ser y Tiempo, º 69 B.
- 103 : Ser y Tiempo, º 69 C.
- 104 : Ser y Tiempo, º 18.
- 105 : Ser y Tiempo, º 31.
- 106 : Ser y Tiempo, º 33 y º 69 B.
- 107 : Ser y Tiempo, º 69 C.
- 108 : Ser y Tiempo, º 69 B nota a pie de página.
- 109 : Lecciones, º 39.
- 110 : Lecciones, º 39.
- 111 : Lecciones, º 39.
- 112 : Ser y Tiempo, º 65.
- 113 : Lecciones, Anexo XII.
- 114 : Lecciones, Anexo IX.
- 115 : Lecciones, Anexo IX.
- 116 : Lecciones, Anexo VIII y º 39.
- 117 : Lecciones, º 31.
- 118 : Lecciones, Anexo VI.
- 119 : Lecciones, Anexo III.
- 120 : Lecciones, º 16 y º 31.
- 121 : En mayúsculas en el texto
- 122 : Página 79 del presente trabajo
- 123 : Ser y Tiempo, º 5.
- 124 : Ser y Tiempo, º 69 C.
- 125 : Ser y Tiempo, º 68 A.
- 126 : Ser y Tiempo, º 31.
- 127 : Ser y Tiempo, º 7.
- 128 : Ser y Tiempo, º 69 C.

- 129 : Página 100 y 101 del presente trabajo
- 130 : Ser y Tiempo, # 18 A.
- 131 : Ser y Tiempo, # 32 y también # 65.
- 132 : Página 12 del presente trabajo
- 133 : Parte 'B' del presente trabajo
- 134 : Ser y Tiempo, # 69 C.
- 135 : Lecciones, # 1.
- 136 : Parte 'A' cap.1 punto 1 del presente trabajo
- 137 : Lecciones, # 34.
- 138 : Lecciones, # 31 y también # 11 y Anexo I.
- 139 : Lecciones, # 43.
- 140 : Páginas 9 y 10 del presente trabajo
- 141 : Página 12 del presente trabajo
- 142 : Página 13 del presente trabajo
- 143 : Página 14 del presente trabajo
- 144 : Páginas 9 y 10 del presente trabajo
- 145 : Lecciones, # 1 nota a pie de página.
- 146 : Parte 'B' del presente trabajo
- 147 : Lecciones, # 38.
- 148 : Páginas 11 y 12 del presente trabajo
- 149 : Lecciones, Anexo XI.
- 150 : Páginas 138 y 139 del presente trabajo
- 151 : Parte 'B' del presente trabajo
- 152 : Parte 'A' del presente trabajo
- 153 : Ser y Tiempo, # 9.
- 154 : Crítica de la razon pura, Punto VII, Introducción.
- 155 : Ser y Tiempo, # 7.

- 156 : Ser y Tiempo, & 5, & 6, & 8, & 45.
- 157 : Ser y Tiempo, & 2, & 5, & 6, & 8, & 21, & 75, & 78,
& 81.
- 158 : Ser y Tiempo, & 7.
- 159 : Ser y Tiempo, & 8.
- 160 : Ser y Tiempo, & 10 y & 72.
- 161 : Ser y Tiempo, & 70.
- 162 : Ser y Tiempo, & 2.
- 163 : Ser y Tiempo, & 5 y & 81.
- 164 : Ser y Tiempo, & 7 y & 34.
- 165 : Ser y Tiempo, & 59.
- 166 : Ser y Tiempo, & 10
- 167 : Ser y Tiempo, & 59.
- 168 : Ser y Tiempo, & 63.
- 169 : Ser y Tiempo, & 34, & 55, & 67.
- 170 : Ser y Tiempo, & 59 y & 80.
- 171 : Ser y Tiempo, & 69 y & 79.
- 172 : Ser y Tiempo, & 43, & 44, & 45, & 55, & 59, & 63,
& 66, & 68, & 69, & 70, & 72, & 74,
& 78, & 80, & 81, & 83.
- 173 : Ser y Tiempo, & 43 B, & 63, & 70, & 81, & 82.
- 174 : Ser y Tiempo, & 5.
- 175 : Ser y Tiempo, & 5.
- 176 : Ser y Tiempo, & 7 C.
- 177 : Ser y Tiempo, & 68 C.
- 178 : Ser y Tiempo, & 45, & 9, & 21, & 43 B, & 34, & 59,
& 68 A y B, & 69, & 74 y & 81.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- MARTIN HEIDEGGER, El ser y el tiempo, traducción de Jose Gaos, México, Fondo de cultura económica, 1968, tercera edición.

- EDMUND HUSSERL, Lecciones de fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, traducción de O.E.Langfelder, Buenos Aires, Nova, 1959, primera edición.

- JOSE GAOS, Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger, México, Fondo de cultura económica 1971, segunda edición.

- IMMANUEL KANT, Crítica de la razón pura, traducción de J.Del Perojo, Buenos Aires, Losada, 1979, novena edición.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- G.GRANEL, Le sens du temps et la perception chez Husserl
Paris, Gallimard, 1968.

- LUDWIG LANDGREBE, El camino de la fenomenología, traducción de Mario A.Presas, Buenos Aires, Sudamericana, 1968.

- EDMUND HUSSERL, Meditaciones cartesianas, traducción de Mario A.Presas, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

- ROBERTO J.WALTON, "El tema principal de la fenomenología de Husserl" , en Revista de filosofía, Publicación de de la Asociación de Estudios Filosóficos, Buenos Aires, Vol.III N- 1, mayo de 1988.

- ROBERTO J. WALTON y ANDRES PIRK, "Asociación y síntesis pasiva", en Cuadernos de filosofía, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Año XI N- 20, 1973.

- MARTIN HEIDEGGER, Kant y el problema de la metafísica, Traducción de Gred Ibscher Roth, México, Fondo de cultura económica, 1986.

- MARTIN HEIDEGGER, Temps et etre, Traducción de Jean Laureois y Claude Roels, Paris, en Questions I, Gallimard 1982.

- MARTIN HEIDEGGER, Le concept de temps, Traducción de Michel Haar y Marc B. de Launay, Paris en L'Herne Martin Heidegger, Ediciones L'Herne 1983.

- MARTIN HEIDEGGER, Seconde version de l'article << phenomenologie >>, traducción de Jean-Francois Courtine, Paris, en L'Herne Martin Heidegger, Ediciones L'Herne 1983.

MARTIN HEIDEGGER, Qu'est-ce que la métaphysique? Traduction de Henry Corbin, Paris, en Questions I, Gallimard 1982.

MARTIN HEIDEGGER, Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou raison >>, Traduction de Henry Corbin en Questions I, Gallimard 1982.

RUDOLF BERNET, Origine du temps et temps originnaire chez Husserl et Heidegger, en Revue Philosophique de Louvain, tome 85, année 1987.

ÍNDICE

Introducción

Parte : A

TIEMPO Y TEMPORALIDAD

Capítulo 1. El tiempo como instancia última de la conciencia	
Introducción.....	5
Punto 1. La constitución del objeto....	9
Punto 2. La autoconstitución temporal del sujeto.....	16
Capítulo 2. La temporalidad como instancia última del Dasein	
Introducción.....	40
Punto 1. Desarrollo de la analítica existencial.....	43
Punto 2. Reinterpretación temporal de la analítica existencial....	79

Parte : B

EL CARÁCTER INTENCIONAL DE LA FORMA TEMPORAL Y EL CARÁCTER EXTÁTICO DE LA TEMPORALIDAD DEL **DASEIN**

Introducción.....	104
-------------------	-----

Punto 1. La presencia 'a sí' de la
conciencia y el Dasein106

√ Parte : C

√ EL CARÁCTER TRASCENDENTAL DEL TIEMPO

Introducción.....122

Punto 1. Desarrollo.....124

| Notas.....155

| Bibliografía.....161