

# UNA SITUACIÓN SIN FUTURO

## Introducción a la fenomenología estructural de H. Rombach

### PRELIMINARES

Como es sabido, la fenomenología husserliana ha sido y es una de las corrientes filosóficas más fecundas del siglo. Ha dado origen a numerosas «herejías», dentro de las cuales el pensamiento de Heidegger ocupa un lugar eminente. La filosofía heideggeriana, por su parte, ha continuado esta tradición de fecundidad propia de la escuela. Así pues, el pensar del acaecimiento (*Ereignis*) del ser en su verdad, como ser y no como ser del ente, ha llegado a convertirse en el motivo inspirador y en el trasfondo problemático de los pensadores actuales más originales vinculados directa o indirectamente a la fenomenología. Entre los principales herejes de Heidegger se cuenta Heinrich Rombach y su ontología, antropología y fenomenología estructural. La *Strukturontologie* alcanza su expresión sistemática más acabada hace muy pocos años<sup>1</sup> y constituye una de las nuevas corrientes fenomenológicas menos conocidas en el ámbito hispanoparlante. Este artículo quiere introducir al lector de habla española en la fenomenología estructural de Rombach a partir del análisis crítico de uno de sus conceptos fundamentales: el de situación. Dentro de este análisis crítico es conveniente distinguir el análisis y la crítica. El análisis introducirá el pensamiento

1 La obra capital de Heinrich Rombach es la *Struktur-anthropologie* aparecida en 1987. En ella Rombach despliega sistemáticamente el conjunto de su pensamiento. La fenomenología estructural continúa actualmente en desarrollo y ha encontrado una nueva formulación en *Der Ursprung*, libro publicado en 1994. Aunque en esta última obra Rombach analiza las implicaciones y relaciones de la fenomenología estructural, haciendo hincapié en el concepto de concreatividad, la *Struktur-anthropologie* sigue siendo la obra fundamental desde el punto de vista conceptual y sistemático de la peculiar producción de Rombach.

de Rombach a partir de la exposición de la noción de estructura como concepto nuclear de su filosofía y de la concreatividad hermética como el principio vital de la estructura. A continuación desarrollará la noción de situación como el modo de darse esencial de la estructura en el mundo. Finalmente se demorará en la exposición de la concepción situacional del tiempo de Rombach. La crítica, por su parte, ha de centrarse precisamente en la noción de tiempo. Que así lo haga no es arbitrario ni caprichoso. La concepción del tiempo de Rombach, a mi modo de ver insatisfactoria, pone en cuestión su pensamiento como totalidad; y dado que Rombach una y otra vez declara que su filosofía es una filosofía del todo y que sólo pensada en términos de totalidad adquiere la plenitud de su sentido, la cuestión no resulta una cuestión menor.

## 1. SUBSTANCIA, SISTEMA, ESTRUCTURA

Para Rombach substancia, sistema y estructura son las tres categorías fundamentales de la ontología occidental. La noción de substancia, cuyo origen Rombach atribuye a las culturas agrícolas y campesinas que habrían extendido a su comprensión del mundo la experiencia fundamental de la semilla como fundamento de lo que es, mienta que en el interior de todas las cosas hay un núcleo esencial llamado substancia o esencia y que éste núcleo permanece invariable, pero rige y determina todas las transformaciones accidentales que se producen en la cosa. La cosa en medio de los cambios sigue siendo lo que es en sí misma, porque su substancia permanece inalterada<sup>2</sup>. La noción de sistema, por su parte, se basaría en la experiencia fundamental del mundo estelar y en el descubrimiento de las leyes que rigen el movimiento del sistema planetario. La característica esencial de la ontología sistemática es el funcionalismo. Para ésta nada es casual, sino que todo está en estricta relación expresada por leyes inmutables. La pluralidad de las substancias es ahora reemplazada por un sistema único de leyes naturales. La aplicación de la ontología sistemática al conocimiento da origen a la ciencia moderna, y la aplicación de la ciencia a la acción a la tecnología. La ontología sistemática y sus hijas, ciencia y técnica, se han ido imponiendo en todas partes y han desplazado a antiguas formas de comprender el mundo y de experimentar el ente. Este proceso de imposición de una ontología que reclama para sí la única comprensión verdadera del sentido de todo suceso se llama progreso.

2 Cf. Heinrich Rombach, *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur*, Freiburg, Rombach Verlag, 1994, p. 37 (Sigla: Ur).

A estas dos formas fundamentales de la ontología opone Rombach la ontología estructural. La experiencia fundamental que da origen a la ontología estructural es la experiencia del arte. El proceder propio de la técnica es el «hacer» (*machen*), el del arte el «crear» (*schaffen*). El hacer sólo puede transformar lo dado dentro de los límites impuestos por las leyes del sistema. La creación artística da a luz un acontecimiento de sentido emergente que transpasa todo lo dado y lo vincula de modo tal que de dicha vinculación resulta un todo de sentido que no puede ser generado por ningún hacer técnico y que no estaba contenido en ningún núcleo substancial de lo dado. Este acontecimiento, que no puede ser explicado por la causalidad del mundo substancial ni por las leyes sistemáticas de la ciencia, es considerado por la ontología estructural el sentido fundamental del ser y la significación última de la realidad. En su visión la realidad no es comprendida primariamente como una totalidad objetiva explicada por leyes, y el arte como un proceso secundario de creación de meras formas estéticas, sino que para ella la realidad en su conjunto es arte. La naturaleza es un constante proceso artístico en el que la totalidad del ser se crea a sí misma (autogénesis) dando origen a diversas estructuras. La estructura es la configuración de un todo de sentido a partir de la creación de las relaciones entre los elementos de ese todo. Los elementos por su parte no son independientes del todo, sino que emergen como elementos y adquieren su sentido del conjunto de relaciones que configuran al todo. La naturaleza es una estructura o, para mejor decir, una constante génesis de estructuras. Y como la naturaleza, en tanto sinónimo de autogénesis es todo lo que hay, las estructuras que ella genera son ella misma y son todo. La naturaleza es, pues, autogénesis estructural. Este es el nombre (y la interpretación herética) que Rombach da a lo que Heidegger llama «ser». El artista es el custodio de la emergencia de esa génesis y su actividad el modo de emerger de la autogénesis. Cada una de las formas y configuraciones estructurales que la naturaleza se da a sí misma es un paso en el constante movimiento vital que ella es y que Rombach llama avance emergente (*Hervorgang*). El universo como sistema de leyes científicas no es sino una de las tantas autoconfiguraciones que se da la naturaleza a sí misma en su avance y de ningún modo la «realidad última». La realidad última de lo que es es el acaecimiento creativo de totalidades estructurales y de configuraciones de sentido en un constante avance emergente. De allí que la ontología estructural, que ha comprendido este proceso, sea la ontología fundamental de la realidad.

La naturaleza (y el hombre y su historia que no son sino partes suyas) son un proceso artístico que se autogenera. Lo que tiene la capacidad de autogénesis tiene vida. Y como lo que se autogenera generando estructuras es el todo, todo para Rombach tiene vida o, mejor aún, el todo es la vida autogenerándose a través de configuraciones estructurales en su avance emergente en busca de confi-

guraciones más claras, transparentes y evolucionadas<sup>3</sup>. De allí que pueda decir Rombach que propiamente lo que hay no es «ser» sino «vida»<sup>4</sup>. La apariencia de existencia de seres inorgánicos y sin vida surge de considerar un todo viviente no en los límites de su propia totalidad y dentro de su escala temporal, sino sólo una parte diseccionada de ese todo y dentro de los parámetros temporales humanos. Por ejemplo, la piedra puede aparecer muerta si es considerada como fragmento rocoso aislado, pero dentro del todo estructural al que pertenece y que no es sino la tierra, la piedra de ningún modo es un ser muerto. En efecto, la tierra vive, tiene una historia y un nacimiento, edades geológicas, de las cuales la piedra da testimonio, y se haya en transformación y cambio, hasta que finalmente «muera». Pero su muerte no será sino un momento en la vida de una estructura más abarcadora: el sistema solar. Que la tierra vive (y consecuentemente la piedra que es parte de ella) lo han visto las culturas primitivas que la han llamado «madre tierra». Así manifestaron la fecundidad de la tierra, de la que proceden distintas estructuras vitales. Pues bien, aquello que, como la tierra, tiene un origen, se configura y es fecundo está vivo, aunque el científico natural la considere un producto químico. Para Rombach en cambio no es la tierra ningún producto químico, sino la química y los químicos un producto de la tierra. Si el químico aceptara este hecho, debería aceptar también que él y su ciencia son el modo en que la tierra conoce la configuración científica que se ha dado a sí misma. Y si «la tierra se reconoce a sí misma, entonces ella está viva en el más alto sentido, y él mismo [el químico] es sólo una pieza probatoria —por cierto malograda— de la vitalidad y reconocibilidad de la tierra»<sup>5</sup>.

Todo es, pues, estructura y toda estructura tiene vida. El principio vital que alienta en la estructura y que la convierte en estructura viviente es la hermética.

3 Esta concepción es el fundamento de la filosofía de la historia de la naturaleza (que incluye la historia humana) de Rombach. En la marcha total (*Gesamtgang*) se distinguen tres periodos o épocas. «En primer lugar, [la naturaleza] se presenta como el cambio (*Umschlag*) que da lugar a nuevas especies o géneros mediante una sucesión pacífica en el ámbito de la historia natural. La naturaleza crea nuevas formas y cada una se presenta como un modo de elevación. En segundo lugar, aparece el trastocamiento (*Umsturz*) que da lugar a épocas y culturas en el ámbito de la historia humana como productos de estado de tensión en una vieja forma. Por último la ruptura (*Umbruch*) ha de dar lugar a la posthistoria no violenta y plural en que impera el amor». Roberto Walton, «Fenomenalidad, sí mismo, Dios», en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, año XV (1996), nn. 29/30 (enero-diciembre), p. 284. Lamentablemente no podemos extendernos aquí en este aspecto de la filosofía de Rombach, el cual constituiría tema para otro estudio. Si se desea conocer más a fondo esta peculiar concepción de la evolución de la naturaleza, cf. Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie: «Der menschliche Mensch»*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1997, pp. 84-94 (Sigla: SA).

4 Cf. *Ur*, p. 62.

5 *Ur*, p. 63.

## 2. HERMÉTICA

Para Rombach las cosas no son meras facticidades ni un material muerto, que «está ahí» para que el hombre conforme productos o constituya objetos. Por el contrario, ellas tienen una cierta expresividad que se manifiesta en el hecho de ser capaces de atraer, incitar e interpelar silenciosamente al hombre, conduciéndolo así a una cierta respuesta. La constitución de una cosa como tal no es un proyecto humano en el que la cosa tiene un rol puramente pasivo, como si se tratase de un mero material inerte y sin forma antes de ser constituida por el proyecto. Por el contrario, la constitución parte de la cosa misma y el proyecto no es sino una respuesta a la expresividad de la cosa. Es esta expresividad la que permite al hombre una inserción más adecuada y más penetrante en las posibilidades que la cosa le abre, y que, en tanto asumidas y reconfiguradas por su respuesta, pasan a ser también sus posibilidades. Un plexo o configuración de sentido (una estructura) no es pues el resultado de un proyecto constitutivo humano en el que el único rol de la cosa es adaptarse materialmente al plexo, sino que es el resultado del encuentro concreativo entre hombre y naturaleza. En ese encuentro el hombre responde a la estructuración latente en las cosas y manifestada por su expresividad. A través de su respuesta colabora en la configuración de la estructura que está ínsita en la misma naturaleza en su proceso de avance emergente y que pugna por efectivizarse. Hombres y naturaleza están pues en *ontologische Partnerschaft* <sup>6</sup>. El hombre y el todo de estructuras que conforman el universo no son creativos, sino concreativos.

Que hombre y naturaleza estén en relación de concreatividad es el gran misterio del ser, pero también aquello que le confiere su vida al todo, en la medida en que esta concreatividad es la que permite el nacimiento, modificación, muerte y generación desde las precedentes de nuevas estructuras en el todo. El hombre no puede explicar por qué el todo y él como parte del todo vive concreativamente. La concreatividad sucede sin poder ser explicada ni determinada en su esencia. El incesante acaecer de la concreatividad vivifica al todo, lo vincula y lo torna un todo estructural. Este misterio del ser o de la vida, a saber, el hecho de que todo lo viviente (que es todo absolutamente) se da en un encuentro concreativo que acaece constantemente y que vincula todo con todo es la *hermética* del ser. Por ello puede decir Rombach que la concreatividad «es la palabra fundamental de la hermética» <sup>7</sup>. El término hermética tiene en Rombach dos sentidos fundamentales que mientan dos aspectos diferentes de un mismo encuentro concreativo. Por un lado la hermética es un movimiento en el

<sup>6</sup> Cf. SA, p. 128.

<sup>7</sup> *Ibid.*

ser mismo, a saber, la hermética es esa fuerza interior, oculta e inexplicable de autotranscendencia que habita en todas las cosas y en la naturaleza, que constituye su ser (su vida) y que está siempre en pugna por configurarse estructuralmente (avance emergente). La hermética, en este sentido, es el principio vital oculto de todo lo que es. Pero, por otro lado, a ese movimiento hermético (impulso de autotranscendencia) que va del interior del ser hacia el hombre se corresponde un movimiento comprensivo hermético que va del hombre al ser. En este segundo sentido la hermética es el núcleo de la ontología estructural. La visión o comprensión hermética dirige su mirada no a las cosas ni a los objetos en particular, sino al todo estructural en el que ellas se dan y en el cual acaece el impulso de autotranscendencia que anima lo que es. La hermética no pretende determinar conceptualmente ni demostrar analíticamente lo que no es de índole conceptual ni analítica. Antes bien ella quiere mostrar el «fluido»<sup>8</sup> que une todas las cosas particulares dadas, configurando su darse en una determinada estructura, sin que ese «fluido», por su parte, esté ligado a ninguna de ellas. Aquello que la actitud hermética percibe y la hermética fenomenológica quiere mostrar es la propia hermética del ser o, en otros términos, el espíritu (*Geist*) que vivifica un conjunto de cosas y le otorga una cierta configuración. Así, por ejemplo, un paisaje tiene un determinado espíritu y provoca ciertos sentimientos, actitudes e ideas que se asocian inescindiblemente a él. La llanura respira otro espíritu que la montaña y frente a ella el hombre responde de modo diferente, porque la llanura tiene una vida propia distinta, conforma un todo estructural peculiar e interpela al hombre de modo diverso de lo que lo hace una región montañosa. La hermética es la teoría filosófica que quiere describir este espíritu o, para ser más precisos, la estructura ontológica del proceso a través del cual el espíritu acontece. Si llamamos a este espíritu *pneuma* en oposición a *logos* o *nus*, entonces podemos llamar a la hermética también *pneumatología*. Como pneumatología la hermética es aquella parte esencial de la ontología estructural que intenta asir en su pureza el acontecimiento puro del ser, esto es, intenta asir el evento del nacimiento del sentido a partir de la autotranscendencia viva en las cosas que las lleva a configurarse en un determinado todo que es la realidad. Mas ambos sentidos del término hermética —hermética como movimiento en el ser y hermética como modo de comprensión filosófico de ese movimiento— están en estricta correspondencia y uno no es posible sin el otro. Rombach aúna ambos sentidos de la hermética en esta definición: «La hermética no es ni una doctrina filosófica, ni artística, ni religiosa (...). Ella es el llegar a ser patente del puro avance emergente (*Hervorgang*), (...). Ella es el punto en

8 Heinrich Rombach, *Der kommende Gott. Hermetik-eine neue Weltansicht*, Freiburg, Rombach Verlag, 1991, p. 110.

el que y a través del cual la realidad desgarrada en su multiplicidad retorna a su más íntima unidad»<sup>9</sup>. La enseñanza fundamental de la hermética así concebida radica en hacer patente que el hombre puede obtener más de la realidad que aquello que sacaría de ella por sí mismo si se atuviese al horizonte de sus proyectos, a saber, precisamente aquello que la naturaleza desde sí misma y por sí misma es capaz de crear. La realidad es en sí misma creativa, puesto que en todas las cosas reside una cierta autotrascendencia. El hombre que es sensible a esa autotrascendencia (al movimiento hermético de la realidad) se predispone concreativamente de modo tal que jamás va a las cosas para realizar en ellas sus propias representaciones, sino que intenta estimular la autotrascendencia de las cosas, para que éstas acontezcan de modo tal que en ese acontecimiento se liberen todas las fuerzas creativas que habitan en ellas. De acuerdo con ello, «el hombre no tiene un lugar especial en la naturaleza, él es sólo el lugar en el que acontece en particular lo que en la naturaleza acontece por antonomasia, a saber, que las diferentes configuraciones de la voluntad de vida de la naturaleza recién a través de su *encuentro concreativo* son azuzadas e instadas a poner en libertad sus fuerzas de autosuperación y precisamente de este modo efectivizan el *avance emergente*»<sup>10</sup>. Este avance emergente que pugna en el interior de todas las configuraciones que la naturaleza se da a sí misma a través del hombre y que se expresan en la realidad (que es la efectivización de la configuración asumida por el avance) es la vida o el ser de todo lo que es. Esta vida no es nada objetivo, sino puro acontecer de configuraciones estructurales de sentido. La vida o el ser no es, empero, ninguna configuración determinada, sino el puro acontecer del avance emergente en ella. La esencia vital de la naturaleza en su conjunto es un único avance emergente que irrumpe en todas las configuraciones estructurales que ella asume. Este avance es hermético, porque es un misterio imposible de desvelar por la luz de la razón y de ser explicado y definido objetivamente. Las estructuras a través de las cuales el avance irrumpe salen al encuentro concreativo del hombre bajo la forma de situaciones. Las situaciones, a su vez, se presentan estructuradas ontológicamente como una cocarda.

### 3. SITUACIÓN E IDENTIDAD

La situación forma parte de lo que Rombach llama fenómenos fundamentales, es decir, es un fenómeno que se da por sí mismo y que no puede ser comprendido como derivación de otro. Metodológicamente abordaremos el

<sup>9</sup> O. c., p. 123.

<sup>10</sup> SA, p. 128.

amplio tema de la situación en Rombach a partir de una primaria caracterización formal, para luego intentar asir las diferentes características en un concepto. La situación podría caracterizarse como aquello *en donde se encuentra un existente humano concreto*. Es decir, la situación es aquello en lo que le sale al encuentro todo lo que le sale al encuentro y aquello desde donde y hacia donde él se proyecta. La situación es además *originaria*. En efecto: «La situación es más *originaria* que el mundo, pues siempre experimentamos el mundo en situaciones»<sup>11</sup>. La situación es siempre *concreta*: no hay situaciones en general, sino que la situación es en cada caso mía. Pero así como no hay situaciones sin yo, tampoco hay yo «en sí» sin situación. La situación es, para el yo, *insoslayable*. El yo sólo es posible en una situación. La situación es, por otra parte, la forma originaria en que el ser me es dado. Ella es *lo dado* por antonomasia. La situación como tal se da siempre con independencia de aquello que en ella se da. La situación es pues *ónticamente independiente*. La situación, finalmente, es la *forma fundamental de la existencia*. No hay existencia y después o simultáneamente algo diferente de ella que podemos llamar situación, en la cual la existencia se desarrolla. Por el contrario, la situación fundamental es que hay existencia. La situación no es un atributo de la existencia ni de ninguna otra cosa, sino que ella, en tanto originaria, es la portadora de todos los otros atributos. Resumiendo estas diferentes características podemos definir la situación en los siguientes términos: «La situación no es simplemente lo que me rodea, sino lo que me concierne [por anticipado]»<sup>12</sup>. Todo aquello que me concierne de modo tal que yo no puedo eludirlo sin que esa elusión sea ya una forma de comportarme respecto a ello y de asumirlo forma el ámbito de concernimiento o situación. El concernimiento (*Betreff*) se da con anticipación (*Vorgängigkeit*) a todo comportamiento mío respecto de lo que me concierne y a toda constitución trascendental del yo. Aún antes de que el yo se constituya a sí mismo, él se encuentra en concernido por una situación<sup>13</sup>. Concernimiento y anticipación no son propiedades de las cosas que se dan en la situación, sino que son las propiedades esenciales de la situación misma. Ambas propiedades que definen a la situación son sin-tetizadas por Rombach en el término *Voreingenommenheit* (estado-de-tomado-por-anticipado). Aquello que me toma por anticipado y que inevitablemente me concierne es la situación. *Voreingenommenheit* y situación son términos sinónimos. La situación es nuestro suelo esencial, la base de todas las modalidades de la existencia. Ciertamente es experimentada como el ámbito

11 SA, p. 138.

12 SA, p. 134.

13 Esta anticipación no debe ser entendida en términos temporales, sino constitutivos. Aún antes de que el yo se constituya a sí mismo en la reflexión, es experimentada su situación en el concernimiento.



externo en el que el yo despliega su existencia, pero no porque se trate del «afuera» que rodea al yo, sino porque la situación se entreabre (*aufklafft*) adentro del yo y lo arranca fuera de sí. El existente o *Dasein* es siempre arrancado hacia fuera de sí y puesto en relación con la situación que le está dada y lo toma por anticipado, y en sí mismo no es nada.

La modalidad originaria de esta relación a la situación que el *Dasein* es, no consiste por supuesto en una respuesta que la reconfigure estructuralmente. Tampoco la toma de conciencia —siempre constitutiva— de la situación. La relación originaria a ella es la afección (*Empfinden*). Con el término afección mienta Rombach aquella penetración de la situación, que con independencia de nuestra voluntad y con anterioridad a la constitución espontánea de nuestra subjetividad en cualquiera de sus formas, ya siempre nos sale al encuentro desde el interior de nosotros mismos donde ella se entreabre. A mi me incumben (*angehen*) en una situación cosas que están para mí allí antes de que yo esté allí para ellas o para mí mismo. En este sentido la situación es el estado-de-tomado-por-anticipado del sí mismo por el ámbito de concernimiento en el que él ya siempre está. La afección es, pues, el padecimiento de este ser tomado (vulnerado) anticipadamente por la situación que irrumpe a través mío y que, paralelamente, es el último estado al que el sí mismo puede remitirse. En mi intimidad originaria existe otro (la situación) antes de existir yo mismo. Por eso afirma Rombach que «lo afectado (*Empfundene*) es lo encontrado (*Gefundene*)»<sup>14</sup>. El yo se encuentra a sí mismo en tanto se siente afectado por una situación que lo arranca de sí y lo toma o pre-ocupa antes de que él se ocupe de ser sí mismo. Precisamente por ello el yo está dado a sí mismo como lo otro de sí mismo. El estar afectado por una situación es el *pathos* fundamental del *Dasein* y su facticidad originaria.

Como es fácil de advertir hay un cierto paralelismo entre los análisis de la situación de Rombach y la analítica existencial heideggeriana. La situación correspondería de algún modo a lo que Heidegger llama «mundo» y la afección se correspondería al fáctico «encontrarse» siendo siempre ya en el mundo. Así como el encontrarse mienta la inserción del *Dasein* en el mundo en un determinado temple anímico, la afección es el temple originario en el cual la situación se inserta en el *Dasein*. Hay está, empero, la diferencia fundamental que aleja a la antropología estructural de la analítica existencial: no es el *Dasein* el que se dirige al mundo, sino el mundo el que penetra en el *Dasein*. El *Dasein* no es más que eso: un puro punto vacío a través del cual el ser se configura estructuralmente en situaciones. Rombach lo señala claramente: «El fundamento esencial de la situación nos proporciona otro modelo de *Dasein* diferente al que

14 SA, p. 142.

encontramos en Heidegger. En el caso de Heidegger el modelo es el del «sí mismo» que está puesto por delante del *Dasein* como lo que tiene que ser. La situación nos enseña algo diferente. No somos nosotros [los que tenemos que hacer nuestro ser], sino que es 'lo otro', la *situación*, la que se presenta [irrumpe] de tal modo que nosotros tenemos que hacerla ser a ella»<sup>15</sup>. De este modo Rombach se aleja de la perspectiva de *Ser y Tiempo*, pero se acerca a la de los *Beiträge zur Philosophie*. Su concepción del hombre como el lugar a través del cual el ser (avance emergente) acaece históricamente y de la existencia como respuesta que configura en el mundo la autotrascendencia de las cosas es enteramente dependiente de la relación yección del ser en el ente-proyección del ser del ente en el mundo por el *Dasein* que constituye el contrabalanceo (*Gegenschwung*) esencial del *Ereignis*. Del mismo modo la concreatividad de la naturaleza y del hombre, a pesar de sus inmensas diferencias de concreción, es enteramente remitible en su fundamento al acaecimiento (*Ereignis*) en que se transpropan Dios, cielo, tierra y mortales en la filosofía heideggeriana. No decimos que Rombach y Heidegger piensen lo mismo, decimos que la filosofía de Rombach depende por entero de la del así llamado segundo Heidegger, y no es más que una interpretación de ésta. Sus instancias fundamentales (estructura, avance emergente, concreatividad) no son sino modificaciones o desarrollos de las heideggerianas (mundo, ser, acaecimiento) y en última instancia se refieren a estas. Como otros fenomenólogos contemporáneos (el propio Heidegger de los *Beiträge*, el Ricoeur de *Sí mismo como un otro*, Lévinas, Henry, etc.) Rombach busca aquella instancia preoriginaria que constituye al existente como «sí mismo» antes de que él pueda constituirse como yo en virtud de la actividad intencional de la conciencia; en otros términos, busca salir del sujeto espontáneo de la modernidad y procura comprender a la espontaneidad y al yo como respuesta a la posición del «sí mismo» por una alteridad que el «sí mismo» padece y el yo no puede constituir. Lo otro que pone al sí mismo de modo tal que nuestra existencia es una respuesta a esa imposición padecida es, en el caso de Rombach, la situación. Nosotros podemos variar nuestras respuestas a la situación que nos es dada de antemano, pero no podemos soslayar responder. Estamos dados a nosotros mismos en situación y teniendo que responder a la situación que nos es dada. La afección (*Empfinden*) o el sentir (*Fühlen*) es el padecimiento de la situación en nosotros. Pero la situación no se da como una cosa que está en derredor nuestro y a la que nosotros halláramos después de habernos encontrado a nosotros mismos, sino como la originaria apertura a lo otro (al mundo que se articula en una serie de situaciones) que nos está siempre ya dada y que de un modo u otro tenemos que asumir.

15 SA, p. 143.

La concepción de Rombach de la situación determina paralelamente su noción de identidad. El yo no es ningún núcleo substancial ni una conciencia intencional. Nuestro yo interior (*Innen*) está constituido por la situación y no es más que el acaecer de un estado-de-dado del mundo en una configuración situacional. «Nosotros somos la situación»<sup>16</sup>. Pero no lo somos en el sentido (activo) de identificarnos con ella, sino en el sentido (padecido) de habernos sido asignada la no identidad (mundo configurado en situaciones) como identidad. Esta forma más alta de identidad, este ser uno del sí mismo y la emergencia de la situación a través de él lo llama Rombach *idemidad*. La total identidad de la configuración estructural del ámbito de concernimiento (situación) y del hombre que concretamente hace emerger esa situación es la idemidad. Cuando un hombre decide, por ejemplo, ponerse al servicio de una causa, se identifica con ella. Cuando, por el contrario, un hombre hace emerger concretamente en él y a través suyo una configuración estructural de sentido (por ejemplo, cuando crea una obra artística), éste hombre no se identifica con la estructura por él creada, sino que es uno con ella, se idemiza con ella<sup>17</sup>. Originalmente el hombre en su mayor interioridad es idémico a la situación en la que se encuentra, sólo posteriormente y de modo derivado puede tomar distancia (conciencia) de esa situación, objetivarla e identificarse con ella objetivada. El yo es la situación y está en ella como aquello que en su núcleo más íntimo está poseído por ella y sin esa posesión no es nada.

#### 4. LA COCARDA SITUACIONAL

Cada situación se perfila siempre como situación interior rodeada de una situación exterior que la abarca y la concierne, y así sucesivamente. El yo en tanto la situación más interior concernida por las situaciones exteriores es el núcleo de esta serie de anillos situacionales concéntricos, que son ilustrados por Rombach con la figura de una cocarda. Cada situación es a su vez situación interior exterior. Como situación interior es lo concernido, como exterior lo concerniente. Entre más lejana y de mayor alcance es la situación concerniente, tanto más general e indeterminada es ella y tanto menos conscientes somos de su influencia, a no ser que ocurra un evento que transforme la cocarda y haga que esa situación muy lejana pase a concernirme directamente y devenga así situación cercana. Por ejemplo: ser terráqueo es una situación lejana. Por lo pronto atendemos a las cuestiones surgidas en el ámbito de nuestras situaciones

16 SA, p. 144.

17 Cf. *Ur*, pp. 57-58.

más cercanas, por ejemplo, las domésticas, y en poco o en nada tenemos las afecciones que nos pueda provocar nuestra situación de habitantes de la tierra. Esta permanece sin ser notada entre los últimos anillos de nuestro espacio situacional. Pero si un meteoro se acercase a la tierra, se destacaría nuestra situación de terrestres como una situación cercana, y nos *sentiríamos* concernidos como terrestres. Lo que determina la lejanía o la cercanía de una situación no es su cercanía o lejanía corporal, sino el carácter determinado o indeterminado de su incumbencia. El conjunto de situaciones cercanas, lejanas y muy lejanas en interrelación recíproca constituyen la espacialidad situacional-existencial del *Dasein* y presentan, como quedo dicho, la estructura de la cocarda. A la cocarda le es inherente una considerable movilidad. La movilidad de los anillos situacionales de la cocarda (la perspectiva situacional) no es otra que la articulación de la incumbencia (*Angang*). Si el concernimiento (*Betreffen*) es el modo en que el yo siente o es afectado por la situación, la incumbencia es el modo en que las situaciones en su dinámica se precipitan sobre el yo. Concernimiento e incumbencia son correlativos. La incumbencia de las situaciones *me* concierne, y en mi núcleo más íntimo no soy más que el concernimiento de las situaciones que me incumben en una cocarda situacional. Esa incumbencia es variable. Desde la indeterminación de una incumbencia lejana las situaciones se desplazan y se van acercando hacia nosotros hasta desaparecer en nuestro interior. De ser situaciones que nos incumben vagamente, las situaciones pasan a concernirnos de modo cada vez más determinado, hasta fundirse en nuestra interioridad, es decir, hasta convertirse de situación incumbente en aquella situación que somos y que es concernida por otras situaciones. Esta dinámica situacional es, para Rombach, el origen del tiempo.

## 5. EL TIEMPO

«La cocarda situacional como un todo está en movimiento. A este movimiento lo llamamos *tiempo*»<sup>18</sup>. La incumbencia, que determina el movimiento de la cocarda, no transcurre de modo continuo, sino a través de una serie de cambios que resultan del paso de una situación de concerniente a concernida. Las situaciones que se hallan en el exterior de la cocarda se acercan y llaman no a un yo desnudo, sino determinado por las situaciones sidas. Este llamado de la incumbencia que se vuelve sobre las situaciones sidas y las reconfigura es la pro-vocación. Por su parte las situaciones sidas, que constituyen al yo, están ahí abiertas a ser llamadas nuevamente al presente

18 SA, p. 156.

—revocadas— por el ámbito de incumbencia que las rodea. *Pro-vocación* proveniente de la incumbencia de las situaciones más lejanas que reconfiguran mi situación actual y *re-vocación* de las situaciones sidas que son vueltas a llamar por la provocación de situaciones lejanas constituyen la estructura formal del tiempo. El tiempo, en Rombach, es concebido como la constante dinámica de la cocarda. Y esa dinámica asume la forma de una serie discontinua de provocaciones y revocaciones. De acuerdo con ello, las situaciones no se dan en el tiempo, sino el tiempo en las situaciones. El tiempo, como tal, no lo hay ni es experimentado. El tiempo es un resultado del movimiento de incumbencia de la cocarda y sólo es experimentado en la experiencia de la dinámica situacional. En otros términos: el tiempo es una superestructura de la estructura fundamental de la vida humana, a saber, la situación; y la entera cocarda situacional es, a su vez, una estructura que se da el avance emergente para crear sus propias configuraciones. No es el tiempo el sentido del avance emergente (ser), sino una superestructura secundaria de este avance, a saber, el tiempo ocurre cuando el *Dasein* experimenta la movilidad de la cocarda a través de la cual o en la cual el avance se da sus distintas configuraciones estructurales. Por lo tanto, no puede haber ni transcurrir tiempo alguno independientemente de la experiencia de la movilidad de la cocarda. Un tiempo dia-crónico, esto es, un tiempo que transcurriese por fuera de la sucesión de provocaciones y revocaciones es, en la concepción de Rombach, impensable.

Pero para Rombach el tiempo no es propiamente un transcurso sino un acontecimiento de vuelco (*Umschlags— geschehen*). La incumbencia provocadora de las situaciones lejanas (futuro) se vuelca en situaciones que son susceptibles de ser revocadas (pasado). El vuelco propiamente es el presente. El proceso de interiorización de la incumbencia es el curso del tiempo. Que el tiempo no sea un decurso lineal sino un acontecimiento de vuelco se deja ver en el hecho de que el presente, como el vuelco mismo, no se deja asir en términos de extensión temporal (duración). Todo intento de comprender al tiempo como una sucesión de instantes vacíos necesita del presente como referencia para fijar la línea sucesiva hacia el pasado y el futuro. Pero por más minuciosa que sea la disección del decurso lineal jamás se encuentra el presente. En cambio si el presente es concebido como el vuelco de una situación que pasa de concerniente a concernida en el proceso de interiorización, y si las fronteras de la interioridad y del vuelco en ella varían de acuerdo con la incumbencia de las situaciones, entonces las fronteras del presente se vuelven también variables: el presente no es un punto en un decurso lineal, sino el ámbito de incumbencia en el que me hallo inserto. Así mi ahora puede ser pluridimensional y compuesto por estratos situacionales muy diferentes. Mi ahora es estar ante la pantalla del monitor escribiendo este artículo, pero

también el proceso democrático de mi patria, el siglo xx y la edad interglacial. Mientras una situación me incumbe, ella está vigente constituyendo un presente permanente dentro del cual pueden a su vez sucederse una multitud de situaciones y acontecimientos también presentes<sup>19</sup>. El presente puede, pues, durar horas, años o milenios y está compuesto de una pluralidad de presentes que se implican unos a otros y que guardan la misma estructura que la situación. El presente es la «interpretación temporal de la situación»<sup>20</sup>. Y como en cada situación se halla implicado el movimiento de la cocarda en su conjunto, todo el tiempo está en el presente. El futuro y el pasado son momentos estructurales del presente. El pasado es la retroveniencia *presente* de situaciones re-vocadas por una situación que adviene y me incumbe (pro-voca). El futuro es el advenir *presente* de la incumbencia. Sólo en la medida en que el futuro se refiere a un ser-ya (*Schon-sein*), puede advenir al presente (su adveniencia es siempre re-vocación), esto es, puede concernirnos y ser propiamente *nuestro* futuro. La incumbencia es un todo en el que una provocación se corresponde siempre con una revocación. Si el futuro no volviese a llamar (re-vocar) y reconfigurara una situación ya dada, no sería en absoluto futuro para nosotros, pues no tendría referencia alguna en el presente, y el futuro es —repetimos— en tanto advenido al presente. Y mas allá de ese advenir no es nada. Lo mismo ocurre con el pasado. Un pasado que no es revocado en el presente por una provocación futura no es nada.

Las situaciones exteriores son, pues, provocación como incumbencia y abren la dimensión del futuro. Las situaciones interiores son revocadas en correspondencia a esa incumbencia y conforman la dimensión del pasado. El punto en que se encuentran y son simultáneos (*gleichzeitig*)<sup>21</sup> el advenir de una incumbencia (futuro) con el retrovenir de lo que ya-es (pasado) es el presente. Y sólo en el presente tiene sentido hablar de futuro o de pasado. Un futuro que no adviene a la situación presente referido a y re-vocando las situaciones sidas no lo hay en absoluto. El futuro no es sino el desplazamiento de la incumbencia de las situaciones más lejanas al presente y es experimentado ahora como lo que viene a la incumbencia. El pasado es aquellas situaciones desplazadas al presente por las situaciones que advienen a la incumbencia en tanto son concernidas por ellas y, como tal, es experimentado también en mi presente. Esta simultaneidad de las dimensiones temporales en mi presente que todo lo abarca es la temporalidad fundamental del *Dasein*.

19 Cf. SA, p. 267.

20 SA, p. 157.

21 «(...) Zukunft und Vergangenheit sind darum in einer bestimmten Weise 'gleichzeitig', gleicherweise in der Zeit der Gegenwart». SA, p. 159.

Todo es presente sólo que varía el alcance de las distintas dimensiones del presente, porque varía la cercanía o lejanía de la incumbencia de los anillos situacionales. Las situaciones cuya incumbencia adviene aún desde muy lejos (por ejemplo, el enfriamiento del sol) constituyen el presente más futuro. Aquellas que me incumben de cerca, que están pasando de ser situaciones concernientes a ser mi yo concernido (mi dolor de estómago) son el presente más presente. Y aquellas que son llamadas desde un futuro lejano y que apenas retrovienen a mi presente (mi condición de habitante del sistema solar) son mi presente más remoto. Lo esencial es tener en cuenta que es en el ahora cuando se decide aquello que es pasado y que es futuro y cuan pasado y cuan futuro es. Pero el ahora, a su vez, resulta de la identificación del yo. Si ahora me identifico con y me concierne sólo una situación cercana, entonces mi futuro y mi pasado serán escuetos; si ahora me conciernen y por tanto me identifico con las situaciones que me incumben desde más lejos, tendré un futuro y un pasado de mayor alcance. El presente o ahora es, pues, el punto de referencia del movimiento de acercamiento (*Anrücken*) propio de toda la cocarda situacional. En virtud de este movimiento las situaciones lejanas se van acercando y devienen situaciones más y más cercanas hasta hundirse en el espacio interior del existente. Pero su hundimiento no implica su desaparición, sino que desde este hundimiento pueden ser nuevamente llamadas (re-vocadas) al presente para co-determinar una nueva situación con la que el yo se identifica. Entonces aparecen como el pasado concernido y en este aparecer están presentes. El ahora no es pues meramente un concepto temporal, sino una categoría vital. Es la vivencia de un ámbito móvil de incumbencia, en la que presente y futuro se encuentran en mí y devienen mi tiempo. Y como el tiempo sólo es posible respectivamente como mío, la experiencia presente de la dinámica de la cocarda situacional es el origen y sentido del tiempo.

En este privilegio del presente Rombach se distingue decididamente de Heidegger en quien prima el futuro. Para Heidegger el presente resulta del volver el *Dasein* sobre sí desde su proyección ex-tática al futuro. Es el «pre-ser-se» quien abre el presente. Proyectándose hacia su poder-ser futuro, el *Dasein* comprende el ser, y es esa advenidera comprensión del ser la que ilumina el presente y hace aparecer en él al ente. El *Dasein* heideggeriano temporaría su temporalidad original y propia desde el advenir<sup>22</sup>, mientras que para Rombach «la forma fundamental del tiempo es el presente y todo futuro y pasado sólo son posibles dentro de la propagación del presente»<sup>23</sup>. Consecuentemente con este

22 Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1.ª edición argentina, 1980, p. 357.

23 SA, p. 272.

privilegio del presente, la consumación del tiempo es, para Rombach, la eternidad concebida como presente intemporal. En la eternidad se experimentan en su conjunto y en unidad la incumbencia provocante de todas las situaciones advinientes y el retrovenir de todas las situaciones re-vocadas. El siempre presente acaecer del avance emergente en el que se encuentran todas las situaciones advinientes en tanto proceso de autogénesis de las distintas configuraciones que se da el avance emergente a sí mismo y las sidas en tanto aquello a partir de cuya re-configuración se dan las nuevas configuraciones es la eternidad. Podríamos decir nosotros que la experiencia del avance emergente, esto es, del principio vital que anima la estructuración de la cocarda y que constituye aquello que abarca la totalidad de las situaciones, es la experiencia de eternidad a la que puede aspirar el hombre.

## 6. EL FUTURO Y LA DIACRONÍA

La filosofía de Rombach, que aquí hemos introducido en sus trazos esenciales, presenta en muchos aspectos aportes originales y, sin duda, debe ser tenida en cuenta tanto como una de las más brillantes elaboraciones del pensamiento heideggeriano cuanto como una de las principales contribuciones a la ontología, antropología y fenomenología contemporánea. Cuestiones tales como el origen del sentido, la generación y articulación de estructuras, la vinculación entre hombre y naturaleza, la ecología, la creación artística, etc. son sin duda iluminadas por el pensamiento de Rombach. Pero del mismo modo su filosofía, tanto más cuanto que pretende elucidar el sentido de la totalidad de lo que hay, explicarlo y articularlo *todo* en términos estructurales, es susceptible de ser criticada desde las más variadas perspectivas y en diferentes respectos. Se podría objetar que Rombach confunde la constante trascendentalidad hacia situaciones del existente con la situación concreta. Resultado de esta confusión es adjudicar a la situación concreta el carácter de «dada previamente» y reducir al hombre a la capacidad de responder a esa situación que lo concierne. En realidad, cuando una situación es concreta, se halla comprendida y articulada por un existente de un modo determinado (concreto) y, por tanto, ya no es dada por anticipado, sino constituida por la trascendentalidad del existente respectivo, que es lo que le confiere el carácter concreto a la situación. La afección de la situación que mienta Rombach, para ser anterior a cualquier actividad intencional, debe ser pura, esto es, no debe implicar una toma de conciencia intencional que configure aquello que me afecta. Mas si lo que me afecta aparece en una situación esa intencionalidad ya ha tenido lugar. Lo dado por anticipado, lo que me afecta antes de cualquier actividad de la conciencia, aquello a lo que estoy expuesto antes de poner lo que me afecta en una estructura y configurarlo, aun cuando



fuere concreativamente, es un puro padecimiento (que asume las formas del gozo o del dolor) de lo que, para usar la expresión de Lévinas<sup>24</sup>, podríamos llamar lo elemental. Lo que se le da por anticipado al hombre es el elemento no la situación. Así, el agua me afecta, antes de que la inserte en una estructura dada, como una cualidad irrelativa puramente sensible: como lo elemental no situado aún cuya frescura gozo. Cuando ese agua aparece en una estructura situacional concreta, por ejemplo, como el agua de la pileta en la que me refresco durante el verano, obviamente el agua ya fue primero constituida como sustancia agua y luego insertada por la comprensión en la situación y articulada en ella. Pero constitutivamente a la articulación del agua precede el gozo de la frescura del agua elemental. La naturaleza no se nos da por anticipado a modo de situación, sino a modo de elemento. El fuego que me devora y, haciéndolo, me concierne no se me da como la combustión de un bosque en razón de la mala aplicación de técnicas de eliminación de malezas (situación), me afecta originalmente como aquello que me quema. El «aquello» mienta lo elemental. Luego lo que me quema podrá ser insertado en una situación concreta por obra de la conciencia. Suponer que lo dado es la situación en su todo es ya resultado de una comprensión artificial de la cuestión. Pero ciertamente todo elemento adquiere siempre una constitución mundana o situacional. ¿No implica ello que lo dado es la situación? Lo que me está dado de antemano no son las situaciones concretas; esas las constituye la subjetividad, sino la capacidad constituyente de situaciones a partir de la afección de lo elemental. Afirmar que el hombre es esa actividad constituyente no es comprenderlo substancialmente, sino situar la estructura en su justo punto: como resultado de la actividad trascendental de la conciencia y no a la inversa.

Como de ésta, Rombach es susceptible de muchas críticas de fondo, particularmente en lo referente a la noción de avance emergente, que, concebido como la vida que se va dando formas cada vez más evolucionadas, carece de sustento fenomenológico y aparenta finalmente ser aquello que es lo mismo y está presente como tal en todas las configuraciones estructurales. ¿Reaparece la sustancia, aunque universalizada y mistificada, en el corazón de la *Strukturontologie*? Pero aquí nos atendremos a la cuestión temporal. En primer lugar, el tiempo no se da como subproducto de la dinámica situacional. Toda situación discurre en el tiempo. Rombach afirma que las situaciones más futuras son las que están más lejos de concernirme y las menos futuras las más cercanas. En el fondo «lejos» y «cerca» son una encubierta e ilegítima metaforización espacial del tiempo. Lo que en realidad se dice es que las situaciones que me incumben

24 Cf. Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sigueme, 1977, pp. 129-137 y 153-161. \*

«después» o «antes» son las más o menos futuras. El tiempo está supuesto como aquello en lo que discurre la situación y no a la inversa. No es posible imaginar una situación que no discurra en el tiempo, porque la situación surge en la proyección del existente y esta proyección constante es tiempo. Y si bien es cierto que no es posible experimentar una situación que no se dé en el tiempo, sí es posible, contra Rombach, experimentar el puro darse del tiempo sin situación. Ello ocurre en el temple fundamental de la angustia<sup>25</sup>. En la angustia, como bien observa Heidegger, lo que me angustia es nada, no hay allí situación alguna que me angustie. Me angustia mi puro ser como posibilidad, esto es el puro desplegarse del tiempo vacío (nada) que la existencia es en tanto poder-ser y proyección de sí. La angustia es la experiencia del puro discurrir del tiempo sin que nada se dé en ese tiempo que discurre. Cuando el existente experimenta su existencia como el continuo desgarrarse del tiempo vacío, entonces experimenta la nada que él es y en relación a la cual toda situación puede tener lugar. Esa experiencia es la angustia. Por eso la angustia ante una posibilidad determinada presupone una angustia primordial: la angustia de tener tiempo, de ser un tiempo vacío en el que habrá que proyectarse a una situación u otra. La experiencia fundamental de la angustia es la experiencia de un tiempo sin situación y la mostración fenomenológica de que la situación supone el tiempo y no a la inversa. Rombach no tomó en serio la angustia<sup>26</sup>. Tampoco tomó en serio la muerte. Según Rombach, todo se da en situación, pero aquello que determina el tiempo como finito y, por ende, el conjunto de situaciones de la existencia de un *Dasein* (situaciones que se dan en el tiempo y no a la inversa) también como finitas, a saber, la muerte, no está en ninguna situación. En efecto, cuando hay situación, que siempre es situación concreta para un existente determinado que se idemiza con la situación que él es, no hay muerte. Cuando la muerte pone fin al tiempo, ya no hay situación. Lo que muestra, una vez más, la prioridad constitutiva del tiempo respecto de la situación. Ciertamente puede argumentarse que mi muerte es una articulación de una situación más abarcadora, por ejemplo, aquella situación que le estaría dada a mis familiares una vez muerto yo. Sin embargo, lo que allí está dado no es propiamente la muerte, que como tal es sólo mía y sólo a mí me es *dada*, sino la situación de existir sin mí. Todo

25 La caracterización de la angustia que hace Rombach en SA (p. 162) la confunde claramente con el temor y la presión. Su análisis no roza si quiere la experiencia fundamental de la angustia tal como fuera puesta de manifiesto por Heidegger y Kierkegaard.

26 En el fondo ambas críticas se complementan. Porque el existente es originariamente la temporalización (despliegue ex-tático) del tiempo y porque la situación concreta es un resultado de la trascendentalidad del existente, por ambas cosas, la situación supone el tiempo y no a la inversa. Dicho de otro modo, porque el *Dasein* segrega el tiempo, puede constituir trascendentalmente una articulación de sentido (situación) en él.

intento de disolver la muerte como momento de un proceso estructural omniabarcador desconoce profundamente la naturaleza de la muerte que responde estrictamente al existencialismo heideggeriano de la cadacualidad (*Jemeinigkeit*). La muerte de un yo no es un momento de la vida de un todo. Es la muerte de ese yo. Al todo le es dada la ausencia del yo, no su muerte, que le es dada sólo al yo. El todo tendrá su propia muerte, que, como tal, tampoco está dada en las situaciones que lo conforman. Por otra parte, toda situación conforma un todo estructural. Ahora bien, ¿cuál es la estructura de la muerte? ¿Cuál es la interrelación generadora de sentido entre sus elementos constitutivos? ¿Cuál el espacio donde ella se localiza? ¿Qué anillo de la cocarda ocupa? Las preguntas son absurdas, porque es absurdo pensar la muerte en la categoría de estructura. La antropología estructural que pretende explicar el hombre en totalidad como una estructura no puede dar cuenta del evento que totaliza la existencia humana y que no es en absoluto estructural, sino un incurrir puntual de una alteridad misteriosa que disuelve todos los anillos de la cocarda.

Pero además la situación no sólo no puede explicar la muerte ni dar cuenta del tiempo que la existencia proyecta y en el cual ella misma se estructura, sino que no comprende en absoluto el futuro ni la razón de su posibilidad. La muerte es respecto del tiempo en el que se da la situación, futuro. La muerte como tal y no mi relación a la muerte, que es parte de la vida y no la muerte, no está presente nunca en ninguna situación, porque de estarlo ya no estaríamos nosotros. La muerte no es la propagación de ningún presente, sino nuestro futuro. La muerte no adviene nunca al presente, sino que es siempre respecto del existente su futuro. El fenómeno de la muerte es la prueba cabal que no todo futuro está incluido en el presente como momento estructural suyo. Pero, además, mientras soy en situación, discurre un tiempo que afecta a la situación que soy con independencia de la estructura de la situación. Ese tiempo es la diacronía, y su testimonio la senescencia. El hecho de que cualquier situación que identifique a un existente y consecuentemente él mismo envejecen, testimonia que la situación no sólo no produce el tiempo, sino que tanto a la situación que se da en el tiempo (sincronía) que segrega y articula la conciencia intencional (Husserl) o la existencia en su proyección ex-tática (Heidegger) como a la temporalidad sincrónica misma, les pasa un tiempo que está fuera del todo que la situación constituye. Este tiempo a través del cual (día) discurre toda situación y toda temporalidad (cronos) segregada por la conciencia o por la cura (*Sorge*) es la diacronía, y el envejecimiento, que no está dado en una situación, sino que afecta toda situación, su testimonio. Lo que me afecta a mí y al conjunto de situaciones que soy sin estar incluido en ninguna de ellas (la afección de la alteridad), no acaece en la temporalidad presente de la situación, sino que es padecido en la diacronía inasumible del sujeto. Toda afección de la alteridad inabarcable por situación alguna se inscribe en la diacronía, y en tanto no se

de, no es el presente más lejano, sino el futuro. ¿Cómo habría de estar presente, aunque fuera lejanamente, esta alteridad, si en tanto alteridad absoluta ni siquiera sé qué es lo que se va a dar? En esa diacronía está la alteridad de la muerte. La muerte no ocurre en una situación, sino que desde una temporalidad diacrónica a la de la situación, pone fin a la temporalidad en que ésta se desarrolla o, si aceptamos la idea de Rombach, a la temporalidad que el movimiento de la cocarda genera. ¿Pone fin también a la diacronía en la que ella incurre y que me pasa mientras envejezco? La muerte es futuro. ¿Es el extremo futuro? He ahí la gran pregunta. Pregunta que no está referida a ningún presente ni al acercamiento de una situación ya dada en la lejanía, sino al futuro de toda situación. La diacronía, que pasa y que le pasa a la situación mientras ella se da, guarda el futuro de la situación. Futuro que tal vez sea infinito. El haber olvidado el fenómeno de la diacronía le hizo concebir a Rombach una situación que es puro presente, una situación sin futuro. Mas el presente, aunque pueda ser pluridimensional, móvil, riquísimo e inmenso, jamás será lo suficientemente grande como para que en él quepa la esperanza. Para ello es menester el futuro.

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO