

## Transparencia de la acción en *Ser y Tiempo*

MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ

### ABSTRACT

The essay tries to clarify Heidegger's view of action, and subsequently knowledge, in *Being and Time*, with regard to an original level of man's relationship with things. The standard dimensions of theory and practice and their corresponding reflexivity are referred back to the previous and – fundamental level of «looking for» and «caring for» the thing of the world-around –. The intimacy between man and things as instruments is considered as the origin of other intentional forms of knowledge.

Every instrument is essentially «for the purpose of» (**um zu**) doing something, i. e., purposeful, and this purposefulness has within its very structure a reference to that for which it serves a purpose. Referred beyond itself to a task-to-be-accomplished, the instrument, in company with other instruments, resides in a pattern of references which constitutes the instrument as purposeful, therefore as an instrument. The ontological structure of the instrument, then, is characterized by its reference beyond itself by reason of its insertion into a total purposeful pattern. It is the task-to-be-accomplished which constitutes the unity of this pattern, and the task itself becomes an instrument inserted into a still broader pattern which constitutes the total unity of preoccupation (**Besorgen**).

«Estamos muy lejos aún de pensar, de forma suficientemente decidida, la esencia del obrar.» De este modo tan solemne comienza Heidegger su *Carta sobre el humanismo*<sup>1</sup>. ¿Se considera Heidegger incluido en este diagnóstico y reconoce que también él se encuentra muy lejos aún de pensar la esencia del obrar con la radicalidad, es decir, con el rigor y la profundidad que el tema requiere? A primera vista así es. Por una

---

1 *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt 1947, 5.

parte, en el que se viene llamando segundo Heidegger —con bastante imprecisión, ciertamente, respecto tanto del contenido como de la cronología— es muy escaso el uso del término «Handeln», y lo que con él se significa podría quedar reabsorbido por la palabra «Denken» (pensar). Por otra parte, en *Sein und Zeit*, obra culminante del primer Heidegger, es igualmente escasísimo el recurso al término «Handeln». Explícitamente, según el *Index* de H. Feick<sup>2</sup>, aparece sólo en seis lugares, por primera vez en la página 288 (*S. Z.* tiene 437 pp.)<sup>3</sup>, lo que podría dar pie además a la opinión de que las referencias al «obrar» aparecen de una forma ocasional, nada programática.

Estamos, sin embargo, ante uno de esos casos en los que el balance de frecuencias puede resultar muy engañoso, si se lo toma de forma meramente cuantitativa y no se adoptan las cautelas correspondientes. Basten, para mostrarlo, las dos indicaciones siguientes. Por lo que se refiere a la segunda etapa, el primer párrafo de la *Carta sobre el humanismo* —el cual puede a su vez considerarse como un prólogo-resumen, escrito a todas luces al final de la obra—, sitúa al obrar en primer plano. Merece la pena citar las veinte primeras líneas de dicho párrafo: 'Estamos muy lejos aún de pensar, de forma suficientemente decidida, la esencia del obrar. Se conoce el obrar solamente como el efectuar un efecto. La realidad de éste es apreciada según su utilidad. Pero la esencia del obrar es el consumir (*Vollbringen*). Consumar significa: desplegar algo hacia la plenitud de su esencia, sacarlo a luz llevándolo a tal plenitud, producir. Consumable es por ello, propiamente, sólo lo que ya es. Ahora bien, lo que «es» ante todo, es el ser. El pensar consume la relación del ser a la esencia del hombre. No hace ni efectúa esta relación. El pensar la ofrenda al ser sólo como lo que a él mismo le es entregado por el ser. Este ofrendar consiste en que el ser viene al lenguaje en el pensar. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Quienes piensan y poetizan son los vigilantes de esta morada. Su vigilar es consumir la manifestación del ser, en cuanto que mediante su decir la traen al lenguaje y en el lenguaje la guardan. El pensar no se convierte en acción porque de él parta un efecto o porque sea aplicado. El pensar obra en cuanto que piensa. Este obrar es presumiblemente lo más simple y al mismo tiempo lo más elevado porque afecta a la relación del ser con el hombre<sup>4</sup>.'»

Este texto es sin duda central, y central es en él también el concepto del obrar, que es como el eje en torno al que se articulan los restantes conceptos: representa nada menos que la plenitud del ser, lograda como despliegue inmanente del propio ser. Tal despliegue tiene a su vez lugar en cuanto que el pensar obra, consumando el ser mismo, con lo que el obrar viene a dar máxima expresión a esas dos dimensiones supremas, vinculándolas entre sí. A su vez el obrar que radica en el pensar se entiende, de modo concreto, como un sacar a luz y hacer efectiva la relación del ser con la esencia del

---

2 H. Feick. *Index zu Heideggers «Sein und Zeit»*, Niemeyer, Tübingen 1968.

3 Las referencias a *Sein und Zeit*, 10.<sup>a</sup> edic. Niemeyer, Tübingen 1963, se encuentran dentro del texto bajo la sigla *S.Z.* Sobre el tema de la acción en relación con el segundo Heidegger, cf. L. Dümpelmann, «Versuch einer Phänomenologie der Handlung» en: *Daseinsanalyse 2* (1985) 79-90.

4 *Über den Humanismus*, l.c.

hombre. Por su parte, esta concreción tiene su fuente y manifestación en el lenguaje, y merced a ello, es decir, debido al lenguaje de pensadores y poetas, el ser llega a su verdadera manifestación, lo que implica que es el lenguaje el lugar en el que el obrar se concreta y condensa. A poco que se reflexione, y si se tiene una ligera idea del contenido de la *Carta sobre el humanismo*, se advierte que en el obrar se dan cita los grandes problemas de la Metafísica: el ser, el hombre, el mundo que no es sino el clareo (*Lichtung*) o patencia (*Offenheit*) del ser<sup>5</sup>, y Dios, pensable sólo desde la verdad del ser y por tanto desde el obrar mismo que implica su desvelación<sup>6</sup>. Es cierto que en el texto aducido Heidegger no se refiere sin más al obrar, sino a su esencia. Pero la esencia del obrar es su verdad, el obrar mismo en su sentido pleno. Que con ello se esté de hecho indicando además que en su segunda etapa Heidegger tiene una concepción muy distinta del obrar, no desmiente sino simplemente confirma que el obrar ocupa un lugar central en su pensamiento. Y cuando lo critica —como ocurre en la propia *Carta sobre el humanismo*—<sup>7</sup> se refiere a aquella acción que, desde una determinada forma de proyección de la subjetividad, genera o produce cosas, no al obrar propio del pensamiento que es fin de sí mismo. Es cierto también por otra parte que el obrar no se refiere propiamente a contenidos. Pero su importancia es tanto mayor puesto que es la condición de que esos contenidos puedan llegar a ser plenamente lo que son. En todo caso, parece claro que en la segunda etapa del pensamiento de Heidegger el concepto de obrar, además de ser importante, difícilmente puede ser eludido al tratar los temas básicos enunciados más arriba<sup>8</sup>.

Por lo que se refiere a *Ser y Tiempo*, llama ciertamente la atención la escasez de referencias, así como el hecho de que la primera de ellas aparezca ya muy avanzada la obra, concretamente en el capítulo segundo de la sección segunda, al tratar en el § 58 de la llamada de la conciencia y de la culpa (S. Z., 288). Pero hay una razón muy concreta de tal escasez de referencias que el propio Heidegger se encarga de precisar. En el mencionado capítulo dice en el § 60, a propósito de la *resolución* (*Entschlossenheit*), de la que viene hablando: «En cuanto resuelto, el ser ahí (*Dasein*) obra ya. Nosotros evitamos intencionadamente el término «obrar». Pues, por una parte, tendría que ser concebido de un modo tan amplio que la actividad abarque también la pasividad de la resistencia. Y, por otra parte, induce al malentendido ontológico-existencial de que la resolución es un comportamiento particular de la facultad práctica frente a una capacidad teórica. Ahora bien, el cuidado (*Sorge*), en su índole de asistir procurando (cosas), abarca el ser del ser ahí de modo tan originario y completo que, en la

---

5 O.c., 16 y 35.

6 O.c., 36.

7 O.c., 45.

8 La obra *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt 1989 de la que se ha dicho que es la fundamental de esa etapa, ofrece puntos de vista de gran interés para seguir preguntándose por la esencia de la acción, sobre todo en relación con la «Entscheidung», entendida ahora prioritariamente desde la perspectiva de «die Wahrheit des Seyns», cf. 87 ss.



división de comportamiento teórico y comportamiento práctico, ha de ser presupuesto ya como un todo» (S.Z., 300). Por su nitidez, este texto puede ser un indicio de que en este punto Heidegger tenía especialmente claras sus ideas. No es, pues, que para él el obrar, o de un modo general la acción, tengan escasa importancia. Paradójicamente, el hecho de que apenas utilice el término, se debe a la extraordinaria importancia que reconoce a su auténtico significado. Podría decirse que éste es tan amplio —incluye en efecto tanto la «acción» como la «pasión»— y al mismo tiempo tan radical —está en la base de la distinción entre teoría y praxis, justo como su presupuesto y su raíz— que el uso del término en su acepción habitual puede más bien inducir a confusión. Sin embargo, el hecho de no haberlo utilizado apenas puede haber generado una confusión no menor, tal vez más funesta y más difícil de superar, en cuanto que ha podido contribuir en buena medida a ocultar la importancia excepcional del concepto de acción.

Hay un texto de *Ser y Tiempo* en el que de forma inesperada y al mismo tiempo muy densa se pone de manifiesto la importancia que Heidegger quiere reconocer al obrar. En medio del § 65, que lleva por título: «La temporalidad como sentido ontológico del cuidado» (S.Z., 323), leemos lo siguiente: «La resolución anticipadora desvela la situación correspondiente del «ahí» (Da), de modo que la existencia *obrando* procura mediante la visión en torno lo que está a la mano fácticamente en el mundo circundante. El ser resuelto cabe lo que está a la mano de la situación, es decir, el hacer, *obrando*, que *lo que está presente* en el mundo circundante nos salga al encuentro, es posible solamente en un *presencializar* este ente. Sólo como *presente* en el sentido del *presencializar* puede la resolución ser lo que es: el no desfigurado hacer que salga al encuentro aquello de que *obrando* se apodera» (S. Z., 326). He subrayado el término «obrando». A la vista del texto anteriormente citado en el que Heidegger dice evitar intencionadamente el término obrar, sorprende que en un espacio tan breve lo utilice tres veces. Tanto más cuanto que en los lugares en que aparece, su significado se sobreentiende por sí mismo y por tanto podría suprimirse sin que el texto sufriera por ello menoscabo alguno. Es claro, en efecto, que sólo obrando puede la existencia agenciar algo en el mundo en torno; es no sólo claro, sino tautológico, que las cosas no nos salen al encuentro porque sí, sino que para ello hay que hacer algo, poner por obra esto o aquello; y es igualmente obvio que para apoderarse de algo es preciso obrar, actuar. Pero justo por ser innecesario el término, es tanto más significativo que Heidegger recurra a él tres veces consecutivas. Es una forma de reconocer y subrayar su alcance. Pues no se trata sólo de que procurar, espaciar, (me permito sintetizar así el significado en que se viene a concretar el hacer que algo salga al encuentro, cf. S.Z., 102 ss), apoderarse de, sean formas de obrar; y mucho menos se trata de que el obrar sea simplemente un medio para el logro de estos o aquellos objetivos.

El obrar representa más bien el ámbito y la estructura que permite que estas o aquellas actividades sean posibles y adquieran sentido. El texto al que nos estamos refiriendo comienza remitiendo a una forma primaria del cuidado (*Sorge*): el procurar (*besorgen*). Pero el cuidado, tan fundamental en *Ser y Tiempo*, no va a ser aquí objeto

expreso de consideración, aunque aquí y allá nos referiremos a él. Se trata simplemente del obrar mismo, de lo que Heidegger llama «trato» (*Umgang*) con las cosas, que incluye tanto un modo especial de «conocer», la *Umsicht* o visión en torno, como un modo especial de actividad, el *Besorgen*, o «procurar».

Como respecto de todo concepto de *Ser y Tiempo*, es obligada la referencia al ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), por cuanto éste representa la «constitución fundamental del ser ahí» (*Grundverfassung des Daseins*, S. Z., 52). Pero sobre todo, el obrar implica algo nuclear respecto del propio «ser-en-el-mundo». Dicho de forma gráfica, el obrar es por una parte una derivación esencial del ser-en-el-mundo. Y, por otra parte, expresa lo que en su raíz es tal ser-en-el-mundo. Prescindamos en este contexto de la cuestión acerca de cómo una misma cosa puede ser consecuencia y a la vez constitutivo de algo, para quedarnos con las referencias materiales. «Porque al ser ahí le corresponde esencialmente ser en el mundo, su ser respecto del mundo es esencialmente procurar» (S.Z., 57). Procurar viene a expresar tanto las distintas formas de acción como un «concepto estructural ontológico» (S.Z., 17 y 300) que posibilita o fundamenta tales formas. En ambos casos, aunque en niveles distintos, obrar procurando algo constituye la expresión del ser en el mundo. Pero, como acabamos de apuntar, el obrar está por otra parte en la raíz misma del ser en el mundo. No sólo es aquello en que el ser en el mundo se expresa, sino aquello que es, lo que lo constituye como sentido o razón de ser. Según eso, ser en el mundo tiene sentido en cuanto procuración de algo mediante la acción o en cuanto obrar que se procura algo. Es bajo este punto de vista como el obrar adquiere un significado especialmente profundo, o como el ser-en-el-mundo, entendido desde la perspectiva del obrar, representa algo radicalmente novedoso<sup>9</sup>.

Digámoslo brevemente sólo en términos generales, puesto que el desarrollo es en verdad todo lo que sigue. Ser en el mundo implica por una parte que la relación del ser ahí con el mundo no es algo advenedizo, es decir, algo que sobreviene al ser del ser-ahí. No es tampoco ese ser-en-el-mundo algo que acontece sólo ocasionalmente o al arbitrio del ser ahí, sino dimensión constitutiva del mismo. No está, con otras palabras, el ser ahí primero cabe sí mismo y luego además con mayor o menor frecuencia o intensidad cabe el mundo, sino que el ser ahí es simplemente ser en el mundo y como tal un «ser ya cabe el mundo» (*Schon-sein-bei-der-Welt*, S.Z., 61). Ahora bien, esto que es verdad sin duda, adquiere su concreción y especificación, y en definitiva su legitimación, desde el obrar que representa el procurar. «Tomar sobre sí relaciones con el mundo sólo es posible, *porque* el ser ahí en cuanto ser en el mundo es como es» (S.Z., 57). Y a su vez, ser en el mundo es en cuanto procurar (*als Besorgen*, S. Z., 58 cf. 61).

---

9 Es lo que C.F. Gethmann ha llamado el «pragmatismo consecuente» de Heidegger. cf. «Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*» en: A. Gethmann-Siefert y O. Poggeler (eds), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, 143. Sobre la contextualización que hace comprensible tal pragmatismo, cf. del mismo autor: «Vom Bewusstsein zum Handeln. Pragmatische Tendenzen in der Deutschen Philosophie der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts» en: H. Stachowiak (ed), *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens II*, Meiner, Hamburg 1987, 202-231.

Por tanto, ser ahí es lo que es en cuanto ser ya en el mundo —es en el mundo de forma no advenida sino constitutiva—, y a su vez ser en el mundo equivale a procurar. Todo esto no es, podría decirse, sino una forma de entender, radicalizándola, la intencionalidad. Y es así en efecto. Pero a su vez lo que da el matiz y en definitiva confiere la impronta es el *Besorgen*.

Al respecto, es poco menos que un lugar común afirmar que Heidegger supera la concepción del conocimiento como relación sujeto-objeto. ¿Pero cómo y en razón de qué ha de superarse tal relación? Como tal, dicha relación existe y es además «intocable en su facticidad», pero es preciso poner de manifiesto «su necesidad ontológica» y «su sentido ontológico» (S.Z., 59). ¿De qué forma? No se trata ya de sacar a luz la mutua respectividad de sujeto y objeto, que desde la perspectiva de la intencionalidad se da por supuesta cuando se menciona tal relación. Tampoco se trata de hacer retrotraer tal relación a algo más fundamental en la línea del conocimiento, de modo que a partir de tal fundamento se hagan ver la necesidad y el sentido de la relación. Se trata de poner de manifiesto que el «conocer es un modo de ser del ser ahí en cuanto ser en el mundo» y de que «tiene su fundamentación óptica en esta constitución entitativa» (Seinsverfassung, S.Z., 61). Ambos aspectos, sobre todo el primero, nos ocuparán en las páginas que siguen.

El cotidiano ser en el mundo coincide con «lo que llamamos andar en el mundo y con los entes intramundanos» (S.Z., 66/67)). Como las propias expresiones sugieren, la diferencia entre «andar en» y «andar con» es que la primera tiene que ver prioritariamente con el lugar en que se produce la relación con las cosas o el andar con ellas. Nos las habemos con las cosas en el mundo, no directamente con el mundo mismo, puesto que éste no es un objeto con el que tengamos que ver en nuestras múltiples actividades. Estas se refieren siempre a objetos concretos, a un algo: «tener que ver con algo, producir algo, encargar y cuidar algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, llevar a cabo, examinar, indagar, considerar, exponer, determinar...» (S.Z., 56/57). La diversificación de «modos del ser-en» (*Weisen des In-seins*) tiene en cada caso un algo por el que se especifica. Pero a su vez, todos ellos son modos de ser en el mundo, sin el cual no serían posibles ni tendrían sentido. De momento interesa retener que tanto esos modos de ser positivos como los deficientes: dejar, omitir, renunciar, etc., son igualmente un «modo de ser del procurar», que aquí se utiliza para designar «el ser de un posible ser en el mundo» (S.Z. 57).

Pues bien, la forma más inmediata de ese andar en el mundo y con las cosas, aquélla a partir de la cual se puede reconstruir nuestro ser en el mundo no es «el conocer meramente perceptivo», es decir, aquél que explica en qué consisten las cosas, sino «el procurar, que maneja y usan», el cual tiene su propio «conocimiento» (S. Z., 67). Podría decirse que eso que de forma general cabe caracterizar como trato con las cosas tiene dos vertientes: el manejo mismo de las cosas, lo que con ellas se hace, y el saber manejar o saber hacer. Estas dos dimensiones no son en modo alguno separables, pero metodológicamente conviene deslindarlas.

El ente intramundano con el que «andamos» no es por de pronto, como ya se ha



indicado, objeto de un conocimiento teórico, sino que es aquello que usamos, producimos, etc. (cf. *S.Z.*, 67). El «conocimiento» fenomenológico que de tales cosas podamos lograr tiene como finalidad determinar la «estructura de su ser» (l.c.). No se trata pues, por de pronto, de responder a la pregunta: «¿qué son?» o «¿en qué consisten?» sino de hacer ver cómo se muestran en cuanto objeto de las acciones de usar, producir y similares, en definitiva cómo son en cuanto fenómenos, es decir, en cuanto cosas que están en estricta correspondencia con las acciones mencionadas. Por tanto, al hablar en este contexto de «estructura de su ser» no se está indicando lo que a primera vista la expresión parece sugerir: un modo de ser en sí mismo con independencia de cualquier tipo de acción que con él se relacione. Más bien se trata justamente de lo contrario: de la estructura del ser de las cosas tiene sentido hablar sólo en cuanto son el término de un determinado modo de «trato», de «andar» con ellas. Lo cual a su vez para nada significa que tal estructura tenga un carácter subjetivo. Es rigurosamente objetiva, puesto que se trata de una «comprensión del ser que pertenece en cada caso ya al ser ahí y que está viva en todo andar con los entes» (*S.Z.*, 67). Si es inherente al ser ahí quiérese decir que es universal y necesaria, es constitutiva del ser ahí como ser en el mundo y por tanto objetiva, puesto que es sólo bajo tal comprensión del ser como las cosas se nos presentan en cuanto objetos. Lo que hace por lo demás el análisis fenomenológico no es otra cosa que desarrollar de forma expresa y por propia cuenta dicha comprensión del ser. ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de la misma?

De entrada, lo natural es decir que tenemos que ver con cosas: se usan, producen, canjean, restauran cosas. El término, sin embargo, no es adecuado desde el punto de vista ontológico, es decir, en cuanto que se intenta caracterizar los objetos en cuestión desde la perspectiva de una estricta comprensión fenomenológica. Pues a lo que lleva de suyo el concepto de cosa es a pensar en términos de materialidad, sustancialidad, extensión, yuxtaposición, etc., en tanto que las «cosas», como término de la acción de procurar, son simplemente un *útil* (*Zeug*): un útil para escribir, para coser, para medir, para viajar, para caminar, etc. El hecho de que sea ésta la forma más próxima o inmediata como las cosas se nos muestran, no quiere decir que Heidegger propugne por ello una concepción utilitarista. Se trata del modo elemental de habérselas con las cosas, previamente a cualquier concepción acerca del mundo o de la vida. Tan elemental es por otra parte ese modo, en lo que se refiere a los útiles, que éstos no son, no tienen —cabe decir— entidad propia. «*Un* útil no «es», rigurosamente tomado, nunca.» El subrayado *un* significa que los útiles no son nunca de suyo, en sí mismos o por separado, sino en una totalidad o un conjunto. El entrecomillado «es» quiere decir que el útil no es en cuanto que el es responde a la pregunta «¿qué es tal cosa?» y por tanto no es esto o lo otro, sino que es para esto o lo otro y ello en su conjunto. «Es» remitiendo a otros útiles, expresando una referencia (*Verweisung*) a ellos dentro de una «totalidad de útiles» (*Zeugganzheit*).

¿De qué índole es ésta? Es por de pronto más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista. Dejándose llevar por la fuerza del «um zu», podría uno decir que la totalidad tiene simplemente un carácter finalista. Sin duda, la finalidad es muy importante,

pero no es lo único, ni siquiera formalmente, en cuanto que a partir de ella se organice la totalidad, articulando los distintos útiles desde la estructura básica medios/fines. La pluma p.ej. es, ciertamente para escribir y esto exige medios como papel, tinta, mesa, lámpara... A este tipo de «cosas» se refiere de por sí la pluma desde su finalidad más próxima, que es escribir, y en definitiva desde su finalidad última que puede ser una carta, un artículo, un libro, etc. En cambio, la pluma no se refiere de por sí a otras cosas a las que en el contexto se da más importancia: ventanas, puertas, cuarto. Ciertamente se suele escribir en un cuarto con puertas y ventanas, que en este sentido podrían considerarse como medios, pero no de la misma forma que los anteriormente mencionados. En el primer caso la referencia es obligada o necesaria y por ello recíproca, en este otro caso es por así decirlo construida. Un cuarto puede habilitarse para escribir, pero no necesariamente. Puede habilitarse para otras cosas. No implica una referencia a la escritura, como la implica, p. ej., el papel. Pero sobre todo, es lo que se escapa a la articulación debida a la relación estricta entre fin y medios lo que cobra peso y relieve especiales, lo que hace posible bajo un determinado aspecto la «Zeugganzheit» y representa además su «ratio cognoscendi». En el ejemplo mencionado, en efecto, lo que de forma inmediata, aunque no temática, nos sale al encuentro («das Nächstbegehende») no son éstos y aquellos útiles, con cuya suma luego el cuarto se llena de cosas reales, sino el cuarto mismo; y ello no en cuanto espacio «entre cuatro paredes» sino como un útil más, en concreto como «Wohnzeug», como habitación en sentido estricto, arreglada de tal forma que en ella tienen su lugar los útiles restantes (S. Z., 68/69). La totalidad de útiles se descubre por tanto desde algo, el cuarto, que no representa la finalidad del manejo de los útiles. Y sin embargo, esto, que como vamos a ver en seguida no excluye la presencia efectiva de la finalidad, cobra sentido pleno desde la acción entendida de forma concreta como trato con las cosas. Pues tal trato es el mismo cotidiano ser en el mundo y éste a su vez es un «habitar» en él. La habitación es, pues, en este caso, contenido material concreto y a la vez símbolo de toda forma de ser en el mundo. La consideración exclusiva de la relación de finalidad es abstracta porque no saca a luz el fenómeno subyacente del «lugar» donde se realiza y desde el que adquiere una connotación de significados múltiples para el ser ahí. Porque la acción es concreta y expresa en definitiva ese andar *por* el mundo *con* los entes, no se trata sólo de la orientación lineal hacia un objetivo, sino del reconocimiento de sí mismo en un ámbito habitable. Sólo desde este ámbito es posible la «finalidad» misma. Y sin embargo ésta tiene a su vez una importancia primaria. Pero en lugar de utilizar este término que no es del agrado de Heidegger, quedémonos con la expresión por él utilizada: *wozu*, el *para qué*. Antes de ver en qué se concreta, conviene detenerse brevemente en su diferencia respecto del *para* (*um zu*). El primero es único en cada caso: la serie de útiles confluyen en un objetivo último, que es el «para qué» de los mismos. El «para qué» de la pluma, del papel, de la tinta, etc. es, en el ejemplo mencionado, únicamente escribir. El «para» en cambio es variado en la tipología: servir para, contribuir a, ser aplicable a, ser manejable, etc. (cf. S.Z., 68) y es sobre todo indefinidamente múltiple en la realización. El «para», por otra parte, expresa la



referencia (*Verweisung*) según la cual unas cosas remiten a otras desde diferentes perspectivas. El «para qué» expresa la finalidad y bajo este aspecto la razón de ser de la totalidad: «Aquello en lo que el «andar» cotidiano se detiene no son...los instrumentos mismos, sino que la obra (*Werk*), lo que en cada caso se ha de producir, es lo primariamente procurado (*das Besorgte*) y por ello también lo que primariamente está a la mano (*das Zuhandene*)<sup>10</sup>.

La obra lleva sobre sí la totalidad de referencias, dentro de la cual el útil sale al encuentro» (*S. Z.*, 69/70). Este es uno de esos textos en los que, tal vez sin pretenderlo expresamente se condensa en fórmula apretada y feliz la concepción del autor. Su importancia está en conjugar los aspectos siguientes: a) la obra misma tiene prioridad sobre el obrar, es aquello a lo que éste se orienta y destina.<sup>11</sup> b) Dentro de ese orden «objetivo», la obra es también lo primario puesto que es en ella y no en los instrumentos mismos donde el «Umgang» descansa, como ya se decía en la tradición, siendo lo último en la ejecución, es lo primero en la intención. c) Pero, sobre todo, la obra lleva sobre sí la totalidad de referencias, sólo dentro de la cual el útil puede salir al encuentro. En realidad es este tercer punto, en coherencia ciertamente con los dos anteriores, lo peculiar de Heidegger. El fundamento de la totalidad es la obra, por ser la que hace que los distintos útiles se orienten hacia ella y se organicen de una determinada forma «constituyendo» la totalidad<sup>12</sup>.

Según lo expuesto más arriba, parece que hay dos clases de totalidad: aquélla que se forma en torno al ámbito en que los distintos útiles ocupan el lugar correspondiente: cuarto, taller, aula, etc.; y aquella otra que descansa en el *para qué*, en definitiva, en la obra (*Werk*). Cabe decir que esas dos totalidades son distintas, pero no incompatibles. Tenemos, por una parte, la «totalidad de referencias» (*Verweisungsganzheit*) que surge y se polariza en torno al para qué (*wozu*) y que se configura como resultado de la relación entre medios y fines, centrada a su vez en torno a un fin que se puede considerar como último. Es un tipo de relación lineal que culmina en un término que cumple la función de meta: tinta, pluma, papel, escritura, p.ej. se polarizan en torno a lo que se trata de escribir. Tenemos, por otra parte, una «totalidad de referencias» polarizada en torno a lo que cabe considerar, a diferencia de la finalidad, como teleología, la cual se da no como resultado de que unas cosas se ordenen a otras hasta llegar a un fin último dentro de un orden determinado, sino que se da como el orden mismo o, si se quiere, como el «lugar» que de antemano posibilita aquellas relaciones de medios a fines y bajo ese aspecto les da sentido. Es obvio que la tinta es para escribir en último término,

---

10 Heidegger caracteriza de una forma bien precisa el estar a la mano y su sentido al decir: «Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst offenbart, nennen wir die Zuhandenheit» *S.Z.*, 69.

11 Se combina aquí la doctrina fenomenológica sobre la intencionalidad con la concepción tradicional acerca de la relación entre el «fin objetivo» y el «fin subjetivo».

12 M. Müller ha recordado la importancia central de «la obra» (*das Werk*), que entre otras cosas representa «la figura (*Gestalt*) que ha de lograr un pueblo « frente a las simples instituciones, que son necesarias pero nunca definitorias. cf. G. Neske y E. Kettering, *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Neske, Pfullingen 1988, 195.

pero es igualmente cierto que esa y otras relaciones, más o menos definidas y concretas, han de tener un lugar que no sólo bajo el aspecto del espacio en su significado corriente sino bajo el aspecto de la orientación general les confiere posibilidad y sentido <sup>13</sup>.

Tanto la finalidad como la teleología son el soporte de un complejo de relaciones de distinto signo, pero una y otra convergen en un punto, que es el verdadero soporte de ambos, en el Dasein mismo, que es quien por una parte «lleva» aquello que se produce y lo utiliza <sup>14</sup>, abriendo así el ámbito que posibilita y a la vez postula la producción de la obra en cuestión, y por otra parte hace que sea habitable el lugar en que la acción se va a desarrollar. Es el hombre como ser ahí quien, p. ej., lleva zapatos y que por ello hace que los zapatos, que son el fin al que se refieren una serie de útiles y al que se ordenan las actividades correspondientes, tengan a su vez «la forma de ser del útil» (*die Seinsart des Zeugs*, S.Z., 70), sean zapatos en sentido estricto, lo que implica que son no simplemente término de una determinada producción, sino «calzado» (*Schuhzeug*, l.c.), algo que cobra sentido en cuanto apto para ser llevado. Y a su vez, es también el hombre como ser ahí el que hace de antemano que las cosas se conjunten y ordenen en torno a un centro —sea local, vital o ideal—, desde el que adquieran sentido. Así, el cuarto (*Zimmer*) no es simplemente un espacio entre cuatro paredes, en el que hay una serie de cosas, como tintero, papel, pluma, etc., sino «un útil para habitar» (*Wohnzeug*, S.Z., 68), una habitación en sentido estricto (*Wohnzimmer*), desde la que cobra sentido que haya precisamente estas o aquellas cosas.

Es difícil decidir —Heidegger no lo hace— cuál de las dos totalidades tiene prioridad. Es obvio que lo que aquí hemos llamado teleología tiene un carácter más permanente y es además presupuesto de que, desde el sentido que ella esboza y abre, se pueda configurar ésta o aquella finalidad. Como a su vez, la consecuencia de este o aquel fin hace que el campo básico de la teleología se vaya poblando de sentido.

En éste como en otros muchos lugares de su obra Heidegger procede según el modelo de la distinción aristotélica entre lo que es primero en sí y lo que es primero para nosotros <sup>15</sup>. De entrada, hay una serie de cosas que están inmediatamente a la vista (*vorhanden*) y que más propiamente se revelan como estando «a mano» (*zuhanden*) en calidad de útiles. Pero esto es a su vez posible porque el ser-ahí es, como ser-en-el-mundo, aquel ente al que las cosas salen al paso en su calidad de estar a mano. De no existir el ser-ahí, las cosas carecerían de su índole de ser «a la mano», puesto que ésta

---

13 El recurso a términos metafísicos como finalidad o teleología no responde exactamente al lenguaje heideggeriano, tan atento a las modulaciones del lenguaje corrientes, pero es por otra parte inevitable, como por lo demás el propio Heidegger, sobre todo a partir de *Ser y Tiempo*, ha reconocido y en cierto modo lamentado con relativa frecuencia.

14 «La obra producida remite (*verweist*) no sólo al «para qué» (*wozu*) de su empleabilidad y al «de qué» (*Woraus*) del material de que consta; aún en los casos más sencillos del trabajo manual hay en ella al mismo tiempo la referencia a quien la lleva y la utiliza (*die Verweisung auf den Träger und Benutzer*)» (S. Z., 70).

15 Sobre la importancia que Heidegger atribuía a tal distinción, cf. *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen 1957, 112.

se funda en aquél. En este sentido, el ser-ahí es el a priori fundamental que como apertura constitutiva al mundo posibilita que las cosas adquieran significado en su referencia a él. Si «la obra producida» implica una «referencia a quien la lleva y la utiliza» (S.Z., 70) es porque «con la obra sale al encuentro no sólo el ente que está a la mano, sino también el ente que tiene la forma de ser del ser-ahí para quien, en su «procurar» (*Besorgen*), lo producido se convierte en ser a la mano; a una con ello sale al encuentro el mundo en el que viven quienes llevan y utilizan (las cosas) y que es al mismo tiempo el nuestro» (S.Z., 71). Y es desde esta perspectiva «última», desde «lo primero en sí», en terminología aristotélica, como el trato con las cosas comienza ya desde su origen a impregnarse de transparencia. En un texto muy expresivo y a la vez imposible de traducir, Heidegger viene a decir lo siguiente <sup>16</sup>: En primer lugar, el ser ahí se encuentra absorbido por los entes, disperso en sus múltiples ocupaciones con ellos y proyectado más concretamente hacia la ejecución de estas o aquellas obras en su entorno más inmediato. Por otra parte, la índole de la absorción en las cosas es muy diferente, y según esta diferencia el ente intramundano, hecho presente en la obra y en sus referencias constitutivas, se deja descubrir de forma más o menos expresa, según la amplitud mayor o menor de la penetración propia de la «visión en torno».

Lo que importa retener es que el trato con las cosas, por más inmediato e intenso que sea, por más absorbido que esté en ellas, implica una visión de las mismas —en ese sentido, un conocimiento— que puede ser tanto más certera y segura cuanto más inconsciente o cuanto menos distanciada respecto de las cosas en cuestión. Trato con las cosas (*Umgang*) y visión de las mismas (*Umsicht*) no son separables. La dimensión teórica y la dimensión práctica van según esto indisolublemente unidas. Heidegger evita sin embargo estos términos tradicionales no porque no expresen un contenido real, sino porque se derivan de lo que es originario, de forma que en rigor carece de sentido, en referencia a esto último, hablar de dimensiones teórica y práctica. Para ser precisos, el fenómeno originario del encuentro del ser-ahí con el ente del entorno es «*Umgang in der Welt und mit dem innerweltlichen Seienden*» (S.Z., 66), que puede traducirse por «trato, en el mundo, con los entes intramundanos». Ese «Umgang» tiene una doble dimensión <sup>17</sup>, el «procurar» (*Besorgen*) que sería lo más próximo a la praxis, puesto que se concreta en el uso y manejo de los entes, y la «visión en torno» (*Umsicht*), que es lo más próximo a la teoría, puesto que en todo caso se trata de un modo de visión (cf. S.Z., 67, 69).

Pero no estamos, en rigor, ante la teoría por una parte y ante la praxis por otra, puesto que en este nivel no se trata de puro y simple conocimiento que luego pueda o

---

16 «Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, dass je nach der Art des Aufgehens darin das im Werk, d.h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.» (S.Z., 71).

17 Esta doble dimensión no aparece perfilada en el artículo de C. F. Gethmann arriba mencionado (cf. Nota 9).



deba aplicarse en el llamado terreno de la praxis; ni se trata tampoco por el contrario de acción pura y simple, bien se la entienda como un ámbito a legitimar desde un determinado conocimiento, bien se interprete como actividad «irracional» que se sustrae a cualquier tipo de control por parte del conocimiento y sobre la que éste más bien se construye. El obrar (*Handeln*) o la acción (*Handlung*) de que habla Heidegger —y para los que en esta fase prefiere utilizar el término «Umgang»— son luminosos en sí mismos. La «visión en torno» (*Umsicht*) no adviene o se superpone a una determinada forma de procurar (*Besorgen*) las cosas, sino que nace con ella, le es simultánea o si se quiere igualmente originaria.

Merece la pena aducir algunos textos, en los que la posición inicial de Heidegger aparece con la nitidez suficiente. «El trato (*Umgang*) se ha dispersado ya en una diversidad de modos del procurar (*Besorgen*). Ahora bien, la especie más inmediata del trato es el procurar que manipula, que usa, el cual tiene su «conocimiento» propio... (S.Z., 67). «La mirada que se dirige a las cosas sólo teóricamente carece de la comprensión del «ser a la mano» (*Zuhandenheit*). Pero el trato que maneja (las cosas) utilizándolas no es ciego; tiene su forma de ver propia, que conduce el manejo dándole su específica adaptación a las cosas (*Dinghaftigkeit*). El trato con un útil se pliega a la variedad referencial (*Verweisungsmannigfaltigkeit*) del «para» (*Um—zu*). La visión que posee tal ajustarse (a las cosas) es la *visión en torno* (*Umsicht*)» (S.Z., 69). «El comportamiento «práctico» no es «ateórico» en el sentido de la falta de visión (*Sichtlosigkeit*) y su diferencia respecto del comportamiento teórico no reside sólo en que aquí se contemple y allí se *obre*, ni en que el obrar, para no permanecer ciego, aplique el conocimiento teórico, sino que el contemplar (*Betrachten*) es tan originariamente un procurar (*Besorgen*) como el obrar por su parte tiene su visión (S.Z., 69).

De los aspectos explícita o implícitamente presentes en estos textos, interesa aquí poner de relieve los siguientes: 1) Lo que Heidegger llama «Umsicht» (visión en torno)<sup>18</sup> es la forma de visión peculiar y propia que tiene la acción misma, que Heidegger prefiere llamar «trato» (*Umgang*) con las cosas. 2) Considerado dicho «trato» desde la perspectiva de la «visión en torno», ésta tiene la prioridad en cuanto que conduce el manejo de las cosas y le proporciona su específica adaptación a las mismas. 3) Esta prioridad no significa ciertamente una nueva instauración del predominio de la «teoría», puesto que el trato con las cosas y por tanto la propia «visión en torno», que está incluida en aquél, ha de plegarse a las variadas referencias de las cosas entre sí. No es con independencia del manejo, antes o después de él, sino en el manejo mismo como tiene lugar la «Umsicht». Se trata de un saber inherente al hacer mismo. Pero se trata justamente de un saber en virtud del cual cada una de las manifestaciones de la acción es en principio transparente a sí misma, de forma que consigue sus objetivos en la medida en que es transparente. Bajo este aspecto no cabe contraponer

---

18 De no ser por las connotaciones caracteriológicas y moralizantes, el término más adecuado para su traducción sería el de «circunspección».

verdad (*Wahrheit*) a idoneidad o adaptación a un objetivo (*Zweckmässigkeit*). Una de las contribuciones más originales de Heidegger es haber situado el punto de arranque de la desvelación en que la verdad consiste en ese nivel primario. Por eso, además, se puede considerar a la «Umsicht» como saber fundamental, pues sólo a partir de él se pueden construir las demás formas de saber. 4) Entre el manejo o uso de las cosas<sup>19</sup> y la «visión en torno», entre el ajustarse a las variadas referencias de aquéllas y la visión (*Sicht*) inherente al mismo, hay tal reciprocidad que cada dimensión en su propio orden tiene la prioridad, en cuanto que desde sí misma y en virtud de sí misma incluye y postula a la otra. El ajustamiento a las cosas posee una determinada visión de las mismas, pero la visión a su vez es lo que guía el ajustamiento y en ese sentido lo posee<sup>20</sup>. En un cierto sentido y con las debidas cautelas, cabría decir que estamos ante una dialéctica inherente a la acción, puesto que cada una de sus dimensiones implica lo otro de sí misma<sup>21</sup>. 5) La concepción de Heidegger no sólo retrotrae el origen del conocimiento y de la acción a un plano distinto y previo a aquél en que se sitúan la teoría y la praxis, sino que hace aparecer a éstas como derivadas de las dos dimensiones del «Umgang» —«Umsicht» y «Besorgen» (cf. *S.Z.*, 69 y 300)—. 6) Paradójicamente, la fuerza de la visión inherente al procurar (*Besorgen*) es tanto más intensa cuanto que está completamente entregada a orientar esa actividad y no puede volver sobre sí misma y tematizarse. A la «visión en torno» le es extraña en ese sentido cualquier reflexividad, que por lo mismo tampoco podrá ser lo originario del proceso cognoscitivo. Ahora bien, la visión en torno no se deja tematizar porque su «objeto», «lo a la mano» (*das Zuhandene*) por su propia índole, tampoco se deja tematizar, al ser accesible sólo a la acción misma guiada por la visión: «lo a la mano» ni es captado teóricamente en modo alguno ni es ello mismo inmediatamente temático para la «visión en torno» en la forma de visión que le es propia. Lo peculiar de lo que es inmediatamente a la mano está en retraerse en cierto modo en su ser a la mano, para ser justa y propiamente «a la mano» (*S.Z.*, 69). Con otras palabras, para que el trato con las cosas «funcione», para que la acción sea acción en un sentido pleno, tiene que haber un ajustamiento «perfecto» —en la medida de lo posible— entre el manejo o uso de las cosas y la visión que de esas mismas cosas se tiene, perfección que requiere que no se produzca ni una objetivación, un posicionamiento frente a frente, de las cosas respecto de la visión —el que hiciera esto, p.ej., a la par que conduce un coche se expondría a un accidente mortal—, ni, por otra parte, una desvinculación del manejo y uso de las cosas respecto de la «visión en torno». Quien cerrara los ojos, aunque fuera por un instante, correría idéntico peligro. 7) El trato con las cosas, impregnado por la visión, es ciertamente origen y fundamento de las demás formas intencionales de conocimiento.

19 La expresión mas precisa, a la vez que concisa, de Heidegger es: «das hantierende, gebrauchende Besorgen» (*S.Z.*, 67).

20 Sobre la implicación de ambos aspectos, cf. G. Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers «Sein und Zeit»*, Alber, Freiburg/München 1977.

21 Para que pudiera hablarse de dialéctica en el sentido fuerte de Hegel, cada dimensión tendría que ser —no simplemente implicar— lo opuesto de sí misma.

El hecho, sin embargo, de que éstas surjan como consecuencia de algún tipo de deficiencia en el modo de funcionamiento de las cosas —en cuanto que tal deficiencia hace que las cosas nos aparezcan como existentes ante nosotros (*vorhanden*) y no simplemente como «a la mano» (*zuhanden*) [el presupuesto de esto último es que las cosas funcionen sin más, cf. *S.Z.*, 73]— no significa que en sí sean negativas, ni que se esté cuestionando la existencia de la teoría y de la praxis como modos de comportamiento relativamente autónomos. Heidegger pretende explicar, de un modo sin duda problemático, el origen de otras formas de conocimiento, en todo caso imprescindibles y, bajo ciertos aspectos, «superiores». Pero es innegable que la clarificación de su origen implica también que esos modos de conocimiento aparecen privados de la consistencia que presuntamente tienen.

Lo que hemos visto hasta ahora podría interpretarse como un modo de entender la relación del ser-ahí con las cosas que se dan en el mundo, las cuales, en su respectividad al ser-ahí, tienen la índole de útiles. Se trataría, según eso, de un esfuerzo por poner de relieve determinadas dimensiones concretas que subyacen a las múltiples abstracciones con que históricamente se ha venido recubriendo dicha relación. Sin duda se trata de lo concreto, pero Heidegger conoce muy bien las contundentes objeciones de Hegel a todo intento de descubrirlo mediante el simple análisis de la desnuda relación entre un ente individual, el ser ahí, y otro ente individual, es decir, estas o aquellas cosas determinadas en cada caso. En el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el objetivo a conseguir es la estricta concreción del ser-ahí. En fórmula que se repite una y otra vez, se trata del ser-ahí en cuanto que es un ente al que en su ser le va este mismo ser<sup>22</sup>. Ahora bien, esta acentuación máxima del ser propio del ser ahí es paralela al desarrollo de las mediaciones, para decirlo en terminología hegeliana, que hacen posible la recuperación de lo concreto. Aquí nos vamos a limitar a enunciar los puntos que desde la perspectiva de la acción permiten reconstruir el proceso que lleva a esa meta. El desarrollo adecuado exigiría una exposición detallada y amplia. Lógicamente, esos puntos no pueden estar tomados al azar, sino que deben corresponder a la estructura de *Ser y Tiempo*. En pocas palabras, se trata de que la propia acción postula por sí misma la apertura a la totalidad, al mundo, de que a su vez esa totalidad se particulariza —habría que decir más bien, desde la terminología del propio Heidegger, que se regionaliza— para volver sobre sí misma y concretarse en el ámbito que corresponde al ser propio del ser ahí. No interesa aquí señalar paralelismos con Hegel, que por lo demás pudieran tener un fundamento real, sino de tomar buena nota de la dinámica interna de la acción en algunos de sus rasgos definitorios<sup>23</sup>. La configuración del significado del mundo (*Welt*),

22 Cf. *S.Z.*, 12, 42, 181, 191; cf. asimismo, M. Álvarez: «La responsabilidad, perspectiva ética de *Ser y Tiempo*», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVII (1990) 175-197.

23 Las presuntas oscilaciones de *Ser y Tiempo*, en este y en otros puntos, se deben a que el doble plano que esta obra comporta, como cualquier obra que se precie de ser verdaderamente filosófica, es decir, el doble plano de lo fenoménico y lo esencial —en términos generales— se complica, a la vez que enriquece, con la incorporación de la perspectiva transcendental, puesta en juego por cierto con mucha flexibilidad.



de región (*Gegend*), y de ser-ahí (*Dasein*) se asienta en una concepción determinada de la acción, que tiene varias expresiones equivalentes, de las cuales las más simples podrían ser: «visión en torno que procura» (*besorgende Umsicht*, cf. p.ej. *S.Z.*, 83, 88), «procurar que ve en torno» (*umsichtiges Besorgen*, cf. p. e.; *S.Z.*, 76), «trato que ve en torno» (*umsichtiger Umgang*, cf. *S.Z.*, 80) y «trato que procura» (*besorgender Umgang*, *S.Z.*, 72, 79). Por otra parte, en lo que hemos visto hasta ahora están ya diseñadas las líneas desde las que se puede llegar a los tres conceptos en cuestión. La obra (*Werk*), en cuanto que es el «para qué» de los distintos útiles, es el soporte de la totalidad de referencias (cf. *S.Z.*, 70), que se abra directamente a la vertiente del mundo; la copertenencia de los útiles, su mutuo ser-para de uno respecto de otro y de cada uno respecto de todos, sólo es posible en un ámbito habitable (cf. *S.Z.*, 68) que remite a la espacialidad (*Raumlichkeit*) y dentro de ésta a la región (*Gegend*); por otra parte, el ser-ahí, en el que confluyen y se apoyan las dos zonas mencionadas, sólo se puede comprender a sí mismo y ser, por tanto, verdaderamente él mismo desde el nivel del trato con las cosas.

Más en concreto, el mundo hace su aparición desde la acción no como el conjunto o la suma de útiles con los que aquélla tiene que ver, ni simplemente como la totalidad que da unidad a los mismos, sino como magnitud ontológica, es decir, como la condición de posibilidad de la «totalidad de referencias» que viene implicada en la acción misma (*S.Z.*, 16-18, pp. 72 ss). De no tener ese carácter apriorístico no podría comprenderse que las cosas se presenten como «ser a la mano» ni revestidas de una totalidad referencial en cada caso (l.c.). Lo que Heidegger llama «región» (*Gegend*) viene postulada también por la acción, en cuanto que ésta implica que los útiles estén en rigor a mano y para esto es imprescindible que se hagan cercanos. La cercanía viene por tanto exigida por la acción. Pues bien, tal cercanía implica que cada útil tiene un sitio al que pertenece. Y lo que de antemano hace que los útiles pertenezcan a un sitio, que a su vez posibilita que estén literalmente a mano y sean en ese sentido cercanos, es la «región». Esta tiene por consiguiente un carácter a priori y por tanto «tiene que ser descubierta de antemano» (cf. *S.Z.*, 103). Ahora bien, el descubrimiento se realiza en cada caso siempre desde la acción misma: «todos los «dónde» son descubiertos e interpretados por el ver en torno a través de los pasos y de las veredas del cotidiano andar en torno, y no son fijados ni señalados midiendo teóricamente el espacio» (l.c.). Por último, tanto el mundo como la región tienen su soporte en el *Dasein*, en cuanto que ésta representa la razón de ser de aquéllos. Más concretamente, «el ser ahí es el ente al que como ser-en-el-mundo le va él mismo» (*S.Z.*, 143). Se trata de que el ser-ahí llegue a ser aquello que está llamado a ser según sus propias posibilidades, para cuyo esbozo y realización el ser-ahí está constitutivamente abierto al mundo y a las regiones correspondientes. Ahora bien, si mundo y región son postulados por y desde la acción, la comprensión que el ser-ahí puede lograr de sí mismo y en la cual se centra su propio ser sólo podrá llevarse a cabo desde el ámbito de la acción misma (*S.Z.*, 31, pp. 142 ss). Mundo, región y ser-ahí son postulados por la acción respectivamente como el «dónde» (*Wo*), el «a dónde» (*Wohin*) y el «en razón de qué» o «por mor de qué» (*Worumwillen* y

*Umwillen*). El desarrollo de estos puntos es requisito para hacer comprensible el sentido de la acción.

Mariano Álvarez Gómez  
Dpto. de Filosofía y  
Lógica y Filosofía de la Ciencia  
Facultad de Filosofía y CC. Educación  
P.º de Canalejas, 169  
37.001-SALAMANCA