

Nota sobre *Ser y Tiempo*, una inter-rogación ontológica(*)

Miguel Vicuña Navarro

La cita del *Sofista* inscrita en el exergo que da inicio al tratado –“*τί ποτε βούλεσθε σεμαινείν ἠοπότεν ὀν πθηγγεσθε*”, “qué pretendéis en efecto significar cuando pronunciáis el vocablo *on*”¹ señala inequívocamente la dirección y el objeto de la investigación: el ser, la cuestión-del-ser, mas en cuanto problema de su significado o sentido, es decir, la cuestión del sentido de ser. A la perplejidad del Extranjero que habla a nombre de los Eléatas, en cuya imaginaria huella Aristóteles indicaba: “aquello, pues, desde antiguo buscado, tal como ahora y siempre, pero siempre aporético: ¿qué es el ser?”², perplejidad en la que convócase la historia de la metafísica desde su comienzo griego hasta su fin y cumplimiento en Hegel y en Nietzsche, no corresponde en nuestro ahora posthegeliano, según Heidegger, siquiera la noción de una aporía comparable. Por ello *Sein und Zeit* persigue “la elaboración concreta de la cuestión acerca del sentido de ‘ser’”, para lo cual propone la “interpretación del tiempo como el horizonte posible de todo entendimiento-de-ser”³. No cabe duda, pues, que el propósito que orienta la obra es principalmente ontológico, como tampoco cabe sustraerse al momento deconstructivo y crítico que esta peculiar ontología asume al enfrentar la historia de la metafísica

(*) El presente estudio es un ensayo de lectura. Se concentra exclusivamente en el texto de *Ser y tiempo*, dejando deliberadamente de lado la consideración de otras obras del autor (excepto escasas y esporádicas referencias puramente ilustrativas) o los antecedentes de este tratado que pueden rastrearse en los cursos que su autor dictó en la década de 1920 antes de la publicación de la obra (por ejemplo, el curso de 1923 titulado *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* [Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, tomo 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1988], o el curso de 1925 titulado *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [*Gesamtausgabe*, tomo 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1979]). Tampoco tiene en cuenta la amplia literatura existente acerca del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, creo que no se reduce a un examen meramente “inmanente” del texto. Su rendimiento esperado está en el propósito de pensar en castellano el pensar de *Ser y tiempo*, lo que implica un intento de “traducir” esta lengua a ese pensar o el esfuerzo por “trasladar” al castellano la lengua de *Ser y tiempo*. Con ello aspiro a contribuir al reconocimiento de aquel enclave que resulta crucial, a mi juicio, en el pensar de este autor: el problema de “ser y tiempo”.

1 *Soph.* 244 a.

2 *Metaph.* Z 1, 1028 b 2.

3 *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübinga, 1967 (11ª. Ed.), p. 1. (En lo sucesivo *SZ*). – Al traducir *Seinsverständnis*, *Verständnis*, *Verstehen* respectivamente por “entendimiento-de-ser”, “entendimiento”, “entender” debe advertirse al lector que no ha de atribuirse a estas expresiones el significado de “comprensión” “conceptual” o “intelectual”. “Entendimiento” y “entender” no significan en esta versión ni “*intellectus*” (*Verstand*) ni “aprehensión conceptual” (*conceptus*, *Begriff*), sino únicamente un “entender existencial”: aquél que está implicado constitutivamente en el *Dasein* en cuanto “existencia” que consiste en poder-ser. (Cf. *infra*).

/ ontología, convocando en un mismo título lo pensado / impensado por ésta –el ser– y aquello impensado en ella –el tiempo– en cuanto “horizonte” dador de sentido (*sinngabend*, en la acepción de Husserl) a todo entendimiento de aquel manido participio (*on*, *ens*), cuyo significado ha quedado olvidado a través de la historia de la metafísica.

Más allá o más acá de la importancia que pudiera revestir la publicación del tratado en el tomo VIII del *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung* (1927) que editaba Husserl, más allá o más acá de la explícita declaración del carácter fenomenológico de la investigación, es decir, de la fidelidad al *logos apophantikos*, al discurso mostrativo de lo que se muestra, a la máxima husserliana –o hegeliana– de ir “¡a las cosas mismas!” –*logos* que Heidegger concibe fundamentalmente como hermenéutica⁴, el conjunto del discurso practicado en *Sein und Zeit* se revelará movilizado por la interrogación, por un *sermo rogicans* que actúa como acicate de la descripción fenomenológica y el análisis hermenéutico. Más aún: el tema / objeto mismo de la descripción e interpretación no es otro que la interrogatividad como tal, el fundamento y origen de toda interrogación, a saber, la cuestión de ser, la cuestión de toda cuestión.⁵

El tratado, por consiguiente, no ha de consistir sino en la elaboración y desarrollo de la *Seinsfrage* (inter-rogación / cuestión ontológica, cuestión-de-ser), a partir de una descripción hermenéutica del ser del interrogar mismo, esto es, por medio del análisis fenomenológico de aquel ente –el *Dasein* (ser-existencia)– cuyo ser consiste en existir como *Seinsfrage*, como cuestión-de-ser.⁶ Esta radicación óntico-existencial de la cuestión ontológica –en la que, dicho sea al pasar, tórnase sensible la doctrina heideggeriana de la diferencia– descansa, según *Sein und Zeit*, en la estructura misma de la articulación de sentido, es decir, en aquello que se revelará como la constitución existencial del *Dasein* en cuanto entendimiento articulable.⁷ Si el inter-rogar de la inter-rogación del ser, en tanto modo de ser del ente que interroga, está esencialmente determinado por aquello que se interroga (el ser); si en la cuestión-del-ser se hace presente “una notable ‘retro- o preferencialidad’ de lo interrogado (el ser) al interrogar en cuanto modo de ser”

4 Cf. SZ, pp. 34, 37.

5 “Nuestra inter-rogación –leemos en la *Introducción a la metafísica* ([1935]/1953)– es la inter-rogación de todas las verdaderas interrogaciones, es decir, de aquéllas que se plantean a sí mismas desde sí mismas; a sabiendas o no, ella es co-inter-rogada en toda inter-rogación. Ningún interrogar y, en consecuencia, tampoco ningún ‘problema’ científico se entiende a sí mismo, si no concibe, esto es, no inter-roga la inter-rogación de todas las inter-rogaciones.” (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübinga, 1966 [3ª. Ed.], p. 5).

6 Resulta imprescindible poder trasladar la lengua castellana al significado que asume en el tratado este término clave. En su notable versión (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950) José Gaos lo maltraduce literalmente por “ser ahí”, expresión que en castellano poco o nada significa. En la nueva versión castellana del profesor Jorge Eduardo Rivera (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997) el traductor toma la paradójica decisión de dejar sin traducir este término. *Dasein* no significa otra cosa que “existencia”, pero en el término suena a la vez *Sein* (“ser”) y *Da* (literalmente, “ahí”, que traducimos por el prefijo *ex-* del vocablo “existencia” y más frecuentemente por “exterioridad”). Cf. *infra*.

7 La distinción terminológica entre “existencial” y “existencialio”, “fenomenal” y “fenomenológico”, “óntico” y “ontológico” refleja la doctrina de la diferencia entre “ente” y “ser” que orienta el conjunto de la investigación. Por otra parte, la diferencia entre el sentido de ser del “ser presencial” (*Vorhandensein*) y el sentido de ser del “ser-existencia” (*Dasein*) induce a distinguir entre los conceptos ontológicos relativos al primero (“categorías”) y los referidos al segundo (“existencialios”). Cf. *infra*.

del ente que inter-roga (el *Dasein*); si la elaboración de la *Seinsfrage*, por consiguiente, implica la explicación previa del ser del ente que interroga (el *Dasein*), –ello pone de relieve el sentido más propio de la *Seinsfrage*, es decir, su pertenencia a la articulabilidad del entendimiento-de-ser sobre un fondo u horizonte que desde éste se proyecta y a partir del cual resulta entendible / articulable / enunciado aquello que se entiende. En la articulación de sentido, es decir, en la tensión entre *das Woraufhin* de la proyección –el horizonte– y aquello que desde allí, según la estructura de la enunciación apofántica (decir “algo como algo”), se torna articulable y entendible –a saber, lo ente en el ser–, parece jugarse, en efecto, el problema de la diferencia ontológica.⁸

De esta suerte, la cuestión ontológica ha de desarrollarse en el tratado como exposición temática del sentido de ser, es decir, como análisis de aquel ente que somos nosotros mismos, el ser-existencia (*Dasein*), cuya constitución ontológica consiste precisamente en ser entendimiento-de-ser, en estar-concernido-por-el-ser, esto es, en lo que en *Ser y tiempo* Heidegger llama *Existenz*: ser ónticamente la cuestión de su propio ser.⁹ Ahora bien, puesto que la cuestión-de-ser constituye la condición de posibilidad de toda ontología –ya general, ya regional– y el esclarecimiento del sentido de ser proporciona a ésta una indicación fundamental, el desarrollo de la cuestión-de-ser como analítica existencial del *Dasein* ha de cumplir la función de una “ontología fundamental”.¹⁰ Esta no tendrá en ningún caso el carácter de ontología regional de un ente –el *Dasein*–, pues su orientación exclusiva será la elaboración de la cuestión ontológica, y respecto de una posible ontología regional del ser-existencia (*Dasein*), entendida como “antropología filosófica”, la analítica existencial será forzosamente incompleta.¹¹ Por lo demás, la elaboración de la *Seinsfrage* desde la supuesta *terra firma* de una ontología fundamental dirigida a explicitar el sentido de ser, permanecerá fiel al momento interrogativo de la inter-rogación del ser, y su marcha descriptiva asumirá un carácter inquisitivo, cuestionante o, como lo formula el tratado, *precurso* (*vorläufig*).¹² De ahí que éste –la ontología fundamental– envuelva en su marcha interrogativa variadas fases de elaboración de la *Seinsfrage*, las que pueden reunirse y resumirse en tres que corresponden aproximadamente a las tres secciones en las que había de articularse la primera parte del tratado –de las cuales, como es notorio, la tercera (“Tiempo y ser”), a más de la totalidad de la segunda parte relativa a la deconstrucción fenomenológica de la historia de la ontología, quedó sin ser elaborada, interrumpiéndose en ese punto la publicación de *Ser y tiempo*. La primera corresponde a la sección primera titulada “El análisis fundamental preparativo del *Dasein*”, que está dirigida a exponer el ser de éste (la *Sorge*, el cuidado) *precurso*, es decir, sin desarrollar aún una interpretación del sentido de tal constitución de ser; trátase de un análisis *preparativo*, ya que ha de

8 Cf. SZ, pp. 7 s., 151, 153 s., 324 s.

9 SZ, p. 12; cf. p. 15: “La cuestión ontológica (*Seinsfrage*), empero, no es entonces nada más que la radicalización de una esencial tendencia-de-ser perteneciente al ser-existencia (*Dasein*) mismo, a saber, la de su entendimiento-de-ser preontológico”.

10 SZ, pp. 11, 13.

11 Cf. SZ, pp. 16, 17, 45 ss.

12 La expresión significa regularmente “provisional”, pero asume una connotación de “exploración” de posibilidades, al asociarse con la fórmula “procurrir hacia la posibilidad” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Cf. SZ, p. 262 ss.

entregar los elementos para tal interpretación. La segunda corresponde a la sección segunda titulada “Ser-existencia (*Dasein*) y temporalidad” y desarrolla la repetición del análisis preparativo sobre la base propiamente ontológica proporcionada por la exposición de la temporalidad como sentido del ser del *Dasein*; trátase de la “interpretación temporal” que, basándose en la “interpretación preparativa”, procede a una radicalización del cuestionar / inter-rogar hermenéutico en la dirección de la explicitación del sentido. La tercera, que había de desarrollarse en la proyectada y suspendida tercera sección titulada “Tiempo y ser”, se proponía la ex-posición del tiempo como horizonte de la interpretación más original del ser, o, tal como reza la segunda cláusula del título de la Primera Parte, “la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión del ser”; trátase de la *Kehre* (vuelta, retorno, giro, inversión, reversión o conversión) de “ser y tiempo” a “tiempo y ser”, retorno cuya suspensión da lugar, como es sabido, a otro grado del “retorno”, a otra radicalidad de la *Kehre* en el pensar de Heidegger.¹³

Se echa de ver la progresión radicalizante del momento inter-rogorativo de la investigación, la que no abandona su carácter precursivo / inquisitivo, y cuya interrupción aparente habría que entender precisamente a la luz / oscuridad de dicha radicalización de la *Seinsfrage*. La interpretación temporal desarrollada en la segunda sección de *Ser y tiempo* no es menos precursiva y preparativa que los análisis expuestos en la primera sección y, como ésta, reclama una nueva repetición en el marco de la elaboración de la *Seinsfrage* en conexión con el problema del horizonte trascendental. Cito: “La interpretación de las inflexiones (*Abwandlungen*) del ser de todo aquello de lo cual decimos *es*, requiere, empero, de una idea de ser en general previamente dilucidada por modo suficiente. Mientras ésta no haya sido obtenida, aun el *re-pitente* análisis temporal del ser-existencia (*Dasein*) permanecerá incompleto y plagado de oscuridades (*mit Unklarheiten behaftet*) (...). El análisis existencial-temporal del ser-existencia exige por su parte una renovada re-petición en el marco de la discusión fundamental acerca del concepto de ser (*im Rahmen der grundsätzlichen Diskussion des Seinsbegriffes*)”.¹⁴ La interrupción de *Ser y tiempo* en el punto en el que, expuesto el sentido del entendimiento-de-ser como temporalidad, había el tratado de desarrollar la cuestión ontológica respectivamente del “horizonte trascendental” del tiempo, no significa en absoluto la interrupción del inter-rogar: toda la obra posterior a *Ser y tiempo* documenta, más que la simple persistencia, una radicalización, a veces hasta el estallido, de la *Seinsfrage*, en lo que debe verse, a mi juicio, junto a la ruptura con el lenguaje sistemáticamente apofántico-hermenéutico de dicha obra, una continuidad con una de sus tendencias más señaladas: el ejercicio de un pensar inter-rogorativo radical. En la post-data a la conferencia “Tiempo y ser” (1962) recuerda Heidegger que este título era el de la tercera sección de la primera parte del tratado y señala que si la publicación de *Ser y tiempo* hubo de interrumpirse en ese lugar, ello se debió a que entonces (hacia 1927-28 y los años sucesivos) el autor no estaba capacitado para llevar a cabo una elaboración suficiente del tema nombrado en ese título. Tras indicar que el texto de la conferencia no puede ya anexarse al texto de *Ser y tiempo*, sostiene: “La inter-rogoración directriz sigue siendo, por

13 Véase SZ, pp. 17, 39, 41, 231-235, 331-333. Cf. “Brief über den Humanismus” (1947), en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1967, p. 159.

14 SZ, p. 333. Cf. p. 16 s.

cierto, la misma, lo que, no obstante, significa tan sólo: la inter-rogación se ha tornado aún más inter-rogable / problemática (*fragwürdiger*)".¹⁵

Sein und Zeit intenta, entonces, arraigar la cuestión ontológica en el ser de un ente –el *Dasein* (o ser-existencia)– cuya constitución es entendimiento-de-ser, y se propone elaborar la *Seinsfrage* como un análisis fenomenológico-hermenéutico del sentido-de-ser que ponga al descubierto un horizonte –el tiempo–, a partir del cual pueda explicarse / proyectarse el “sentido de ser en general” y sus diversas inflexiones.¹⁶ En tal proyecto ha de verse, sin duda, una tentativa de pensar la presencia (*da-sein*) de lo ente, de los fenómenos y el mundo, a partir del tiempo, revelándose en ello un radical propósito de ruptura con la tradición metafísica que concibe la presencia desde la “sub-iectidad” y la substancia (*Vorhandenheit*). Es por ello que la analítica del *Dasein* exhibirá la constante tendencia a una interpretación temporal de las estructuras de éste: por lo demás, el principal cometido de *Sein und Zeit* no será otro que la exposición de la temporalidad como sentido de ser del ente que existe en cuanto cuestión-de-ser.

Con el objeto de hacer sensible la marcha interrogativa progresivamente radicalizante de la analítica existencial y, a la vez, de retener los momentos esenciales de su exposición de la temporalidad, he juzgado apropiado recoger sintéticamente el conjunto de los análisis y desarrollos que en ella se llevan a cabo hasta la explicitación temática del sentido de la *Sorge* como temporalidad. *Dasein* –literalmente “existencia” (o “ser ahí”, según traduce José Gaos en 1950, introduciendo una expresión que induce incluso a confundirla con la “presencialidad” [*Vorhandenheit*])– es un término que Heidegger toma de la tradición filosófica alemana haciéndolo transmutar su sentido tradicional al reservarlo para designar a aquel ente “que somos en cada caso nosotros mismos” y se caracteriza por ser, en cuanto tal, cuestión-de-ser. En Kant es *Dasein* la segunda categoría de la modalidad –junto a la “posibilidad” y la “necesidad”– y es sinónimo de *Existenz*: no significa sino el ser en un tiempo determinado, es decir, *Wirklichkeit*, efectividad, *actualitas*.¹⁷ En la onto-lógica hegeliana *Dasein* pertenece a la doctrina del ser, esto es, del concepto en sí, y significa ser con una determinatividad, es decir, cualidad; se distingue de *Existenz*, que pertenece a la doctrina de la esencia, esto es, del concepto puesto en relación reflexiva consigo, y significa “la inmediata unidad de la reflexión-en-sí y la reflexión-en-otro” y representa “la indeterminada multitud de existentes (...) que, siendo *relativos*, configuran un *mundo* de recíproca dependencia e infinita conexión ...”.¹⁸ En todo caso, *Dasein* corrientemente no significa otra cosa que *Existenz* y tal es la principal acepción que ha retenido en el alemán de los siglos XIX y XX (junto con la de “presencia”). Pues bien, en *Ser y tiempo* este término se reserva para designar no un concepto, sino aquel ente que exhibe una relación privilegiada con la cuestión ontológica, ya que su ser es “existencia”, es decir, ser cuestión-de-ser. Tal designación, sin embargo, no es en absoluto arbitraria: a más de las posibilidades semánticas que consiente la (des)composición del término, es evidente que en él se pretende hacer resonar, así no fuere más que negativamente, la tradición kantiano-hegeliana con la que el

15 *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1976 (2a. Ed. [1969, 1ª. Ed.]), p. 91.

16 Cf. SZ, pp. 235, 333, 371 s.

17 Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 106 / A 80, B 184 / A 145, B 266 / A 218, B 272 / A 225.

18 Cf. *Enzyklopädie*, parágr. 84, 89, 90, 112, 123.

pensar de Heidegger procura entablar una decisiva *Auseinandersetzung* (es decir, una controversia que implica debate y análisis a través del diálogo).

El programático empleo, por lo demás, que esta peculiar fenomenología hermenéutico-existencial hace del término *Dasein*, transmutando su sentido filosófico tradicional, pone inmediatamente de relieve aquello que está en juego en este dramático tratado de ontología: la cuestión del sentido de ser. Frente al sentido de ser que ha sido predominante en la historia de la ontología, a saber, la presencialidad y la substancialidad que *Ser y tiempo* designa con los términos *Vorhandenheit* o *Vorhandensein* (es decir, la *ousía* platónico-aristotélica, la *substantia* de la escolástica, pero igualmente las nociones de *Wirklichkeit / Existenz / Dasein* de la [onto-]lógica trascendental kantiana), el término *Dasein* de la fenomenología existencial introduce otro sentido de ser supuestamente más radical y originario, respecto del cual el tradicional sería una derivación, a saber, la *Existenz* (es decir, el rasgo ontológico constitutivo del ser del *Dasein* o ser-existencia: ser-relación-de-ser, estar-concernido-por-el-ser, tener-que-ser-cuestión-de-ser; rasgo que, por cierto, nada tiene que ver con la *Existenz* kantiana o hegeliana, las que sólo resultan pertinentes respecto del sentido de ser que es *Vorhandensein*, en ningún caso respecto de aquel sentido de ser que está implicado en el *Dasein* de la fenomenología existencial). Échase de ver, pues, que este tratado, al asumir la tarea de investigar el sentido de ser, establece desde su inicio una doctrina ontológica acerca de dicho objeto que se formula en la referida diferencia entre los dos mencionados sentidos de ser. Bien cabe entender esta doctrina como una decisiva orientación que encauza la marcha de la investigación acerca del sentido de ser, orientación, no obstante, meramente “precurativa” (*vorläufig*) que está destinada a su “re-petición”.¹⁹

Conexa con tal doctrina inscríbese en *Ser y tiempo* desde el inicio otra doctrina ontológica de máxima relevancia que parece revestir un carácter programático e igualmente orientador en la investigación acerca del sentido de ser: la doctrina de la diferencia ontológica que formula la tarea y exigencia de distinguir en el participio *on* (lat. *ens*) entre “ser” y “ente”. Cito del párr. 1 del tratado: “‘Ser’ no es algo similar a ente. Por ello es que (...) la ‘definición’ de la lógica tradicional (...) no resulta aplicable al ser.”²⁰ Todo el motivo de la “olvidancia” (*Vergessenheit*) del ser y de la cuestión ontológica introducido en dicho párrafo, apunta a la denuncia de la metafísica como olvido de la diferencia ontológica.²¹

Antes de entrar a considerar más directamente, aunque de forma forzosamente sintética y comprimida, las descripciones medulares de la analítica “preparativa” y “temporal”, he juzgado oportuno destacar, a modo de advertencia dirigida al lector desprevenido, un rasgo característico y constante del discurso de *Ser y tiempo*, a través del cual se inducen variados efectos semánticos y retóricos (anáfora, sinonimia, quiasma) que a menudo provocan desconcierto y confusión. Se trata de aquello que podríamos llamar *redundancia*, así en su sentido más literal (retorno anafórico de una ondulación expansiva) como en su acepción más habitual (lo superfluo; en la especie, la fluencia excesiva del discurso). Creo que este rasgo debe ponerse en conexión con otros dos elementos más arriba aludidos: la mar-

19 Véase *supra*, n. 12.

20 SZ, p. 4.

21 Cf. *supra*.

cha inter-rogativa del discurso, el *sermo rogicans*; la propia cuestión ontológica que, en tanto cuestión de la diferencia y cuestión del sentido, envuelve el problema del “círculo hermenéutico” o “círculo del entender (*Verstehen*)”.²² He aquí un par de ejemplos de tal redundancia que en algunos casos llega a rozar el *non-sense*, cosa que no deja de resultar inquietante en una obra consagrada a investigar el sentido de ser. Espigados a lo ancho del tratado, estos ejemplos podrían multiplicarse fácilmente. “Él [el ser-existencia (*Dasein*)] está ónticamente caracterizado por el hecho de que a este ente en su ser le concierne este ser mismo. A esta constitución de ser del ser-existencia le es propio entonces que éste en su ser tenga una relación-de-ser con este ser”. “Lo podido en el entender en cuanto existenciario no es un algo, sino el ser en cuanto existir. En el entender reside existenciarmente el género de ser del ser-existencia en tanto poder-ser”.²³

Tres son los caracteres o determinatividades que la analítica del ser-existencia (*Dasein*) destacará inicialmente en el ser de este ente como elementos que guiarán el conjunto de la investigación, pero que sólo en el curso de ésta recibirán su “concreción estructural”.²⁴ En primer lugar, la idea de *Existenz* (existencia), que permite definir formalmente al ser-existencia (*Dasein*) como un ente cuyo ser consiste en ser-relación-de-ser-a-su-ser, en estar-concernido-por-su-ser, en ser-entendimiento-de-ser; el *Dasein* (ser-existencia), en cuanto existencia (*Existenz*), entiende su ser a partir de una *posibilidad* de ser que él mismo es: su entendimiento-de-ser es relación-con-su-ser como relación con su posibilidad de ser más propia; el *Dasein* existe como su posibilidad de ser, a partir de la cual se entiende en su ser. Tal existir, en cuanto ser la *posibilidad* de ser, en cuanto entendimiento-de-ser a partir de la posibilidad, es respectivamente “mío”: a la existencia pertenece además el carácter de la *Jemeinigkeit* (condición de respectivamente mía). Ahora bien, “existencia” en este sentido se distingue, como va dicho, de la noción escolástica de *existentia* que está en la base de los conceptos kantiano y hegeliano de *Existenz*: ella no significa *Vorhandenheit* (presencia, substancia), sino *poder-ser*, posibilidad de ser, relación-de-ser, entendimiento-de-ser en el sentido señalado.²⁵

En segundo lugar, la analítica fenomenológica destacará en el *Dasein* un carácter de ser fenomenal que permita su descripción como fenómeno, es decir, un modo de ser de la existencia en que ésta se torne manifiesta en ella misma desde ella misma. Tal carácter es lo que la analítica designa como “*cotidianidad* promedial”: el modo como el *Dasein* existe “lo más inmediata / próximamente” y “lo más a menudo” (“*wie es zunächst und zumeist ist*”): la “indiferencia” del “ser promedial”.²⁶

22 Cf. SZ, p. 152 s. Véase *supra*.

23 SZ, pp. 12, 143.

24 Cf. SZ, p. 52.

25 Cf. SZ, pp. 12 s., 16 s., 41-45. Medítese al respecto en el momento transmutador de la onto-lógica kantiana que implica el lema formulado en el parágr. 8: “*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*” (“Más alta que la efectividad está la *posibilidad*”), SZ, p. 38. Lo implicado en dicho lema, en efecto, es la fusión de “existencia” y “posibilidad”, la confusión de *Dasein* y poder (*Macht*).

26 Cf. SZ, pp. 16 s., 43. Obsérvese que en el mencionado carácter “fenomenal” está implicada una dimensión de temporalidad en la que podría verse una anticipación *precurativa* de la explicación del sentido ontológico del ser del ser-existencia que es tema de la segunda sección o “analítica temporal”. A su vez, la marca de la noción de “promedio” (*Durchschnitt*) evoca y convoca una aproximación virtualmente socio-lógica o estadística que implica el carácter plural, colecticio, histórico del ser-existencia.

Por último, la posición *a priori* de la “estructura fundamental” del *Dasein* como constitución-de-ser de éste que proporciona a los caracteres antes señalados el fundamento unitario de visibilidad y entendimiento: el *ser-en-el-mundo*. Esta “constitución fundamental” es un fenómeno unitario que, aunque constituya una totalidad indisociable, permite explicitar temáticamente una triplicidad de momentos estructurales constituyentes: la mundanidad; la (sí-)mismidad del ente que existe en el mundo (el *quién*); la inicidad (*Inheit*) o *en* o “apertura” / “eclusividad” (*Erschlossenheit*) o ser del *Da* del *Da-sein*, es decir, ser de lo *ex* del ser-*ex*-sistencia, ser de la *exterioridad* (*Da*) del ser-existencia en cuanto ser-en-el-mundo.²⁷ Toda explicitación de cada uno de estos momentos estructurales es, a la vez, una co-explicitación de los otros, dado el carácter unitario-total-integral del fenómeno estructural. Ahora bien: “El adecuado desarrollo de la analítica del *Dasein* consiste en la interpretación de esta constitución”.²⁸

La marcha interrogativa de la analítica de esta estructura está impulsada por la exigencia de conservar para la perspectiva fenomenológica la totalidad / integridad (*Ganzheit*) del fenómeno, el cual no sólo admite la triplicidad de momentos estructurales señalada, sino una multiplicidad de fenomenalidades estructurales, a más de presentarse *a priori* en la recién indicada vinculación con los caracteres de la existencia y la cotidianidad. Tras el análisis de la mundanidad del *Dasein* existente en el mundo cotidiano —que la exhibe como *Woraußhin* (horizonte) de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) en la que el poder-ser del *Dasein* se da a entender a él mismo a través de la totalidad referencial de la concomitancia (*Bewandtnis*) con el ser de lo ente a-manual (*zuhanden*)—²⁹ y la exposición del ser (sí-) mismo cotidiano como *das Man* (el impersonal y colectivo “se” o “uno” de los “se dice”, “uno piensa”, “no se puede”, “uno se desvive”, etc.),³⁰ la analítica existencial emprende en el decisivo capítulo quinto de la primera sección la descripción fenomenológica del momento estructural del *In-Sein*, el que no por casualidad había sido *precursivamente* expuesto en su sentido existencial para proporcionar una preliminar “caracterización orientadora” del fenómeno del ser-en-el-mundo en cuanto tal.³¹

Este momento del *en*, que configura lo que *Ser y tiempo* destaca como el *Da* (la “exterioridad”) de *Da-sein*, es decir, su ser-en-el-mundo como *Erschlossenheit* (“eclusividad”, “apertura”), momento en el que hace su irrupción el fenómeno de la *Lichtung* (“patencia” y, con mayor fuerza y efecto, “Espacio”) —tema este último que Heidegger retomará ampliamente en sus escritos posteriores adscribiéndolo al ser de la *alétheia* y marcando su originalidad respecto de *Licht* (la luz) y

27 Traducir la expresión *Erschlossenheit* (que podría rendirse de forma más espontánea por “apertura”) mediante la introducción del neologismo “eclusividad” persigue dejar activa en el término la marca de una clausura implicada por la apertura. Por lo demás, ello exige que el lector consienta asociar tal término a expresiones similares en castellano, tal “eclosión”. En cuanto a “exterioridad”, debe entenderse no como una relación (entre A y B “externos” el uno al otro) sino como una condición ontológica intrínseca e inmanente (similar a la “exterioridad” hegeliana en la “filosofía de la naturaleza”); el término se dirige a nombrar de forma más espontánea “lo *ex*” de la “*ex*-sistencia” en cuanto ser-en-el-mundo.

28 SZ, p. 53; cf. pp. 41, 52-62, 132.

29 Cf. SZ, pp. 83-88.

30 Cf. SZ, pp. 113-130.

31 Cf. SZ, pp. 52-62.

del empleo metafórico de ésta por la filosofía en expresiones tales como *lumen naturale*—³² está existencialmente constituido por tres modos igualmente originarios y unitariamente intervinculados. El primero de ellos, la *Befindlichkeit* (“disponibilidad”), exhibe la exclusividad del ser del *Da* como *Stimmung* (“temperamento” / “talante” / “temple anímico” serían traducciones aproximativas e insuficientes de este término que más bien remite a “modo”, “modulación”, en el sentido musical de estas expresiones). Esta hace patente el ser del *Da* como peso de ser, como el puro *factum* de ser y tener que ser, en cada caso en una determinada “modulación” existencial y, cotidianamente, en el modo de la a-versión ante tal *factum*. Aquello que la *Stimmung* hace patente en la exclusividad del *Da* es lo que la analítica existencial llama la “eyectividad” (*Geworfenheit*) del *Dasein* en y hacia su “exterioridad”. El ser-existencia “se dispone” constitutivamente ecluso en la facticidad de su eyectividad, patencia que es co-originariamente también la de la existencia, la del ser-existencia de los otros, la de la mundanidad del mundo y la del ser de los entes intramundanos. La “modulación” (*Stimmung*) es el carácter óntico de la disponibilidad (*Befindlichkeit*) como existencial, condición que atañe al modo de “estar dispuesto” (*sich befinden*), fácticamente el ser-existencia, modo fenomenológicamente descrito como un hallarse “temperado”, “modulado” (*gestimmt*) en la patencia / exclusividad de su ser.³³

El segundo modo muestra la exclusividad del ser del *Da* como entender (*Verstehen*), el cual no es sino el ser del ser-existencia en tanto existir, en tanto poder-ser.³⁴ El *Dasein* existe ecluso en su exclusividad en cuanto, como entender, es poder-ser, es posibilidad de ser. La existencia es esencialmente ser-posible, eyecta posibilidad que se entiende en su ser a partir de su poder-ser más propio. Si todo lo que se hace patente como eclusible en el entender se exhibe como *posibilidad*—el propio ser del ser-existencia como poder-ser, la significatividad del mundo en la que aquél se da a entender a él mismo desde su poder-ser, los posibles entes intramundanos en su posible a-manualidad (*Zuhandenheit*)—ello se debe a que la estructura del entender es precisamente la proyección (*Entwurf*) del ser del poder-ser sobre un *Woraufhin* (horizonte) en el que las posibilidades se proyectan como posibilidades de ser. El *Dasein* existe en la patencia de su exclusividad como entendimiento-de-poder-ser eyecto en su proyección: en tal eyecta proyectividad de

32 Cf. SZ, p. 132 s.; “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens” (1964 / 1966), en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübinga, 1976 (2ª. Ed.), p. 71 ss.

33 SZ, pp. 134-140. En la *Stimmung* heideggeriana (que procede de *Stimme*, “voz”) debe leerse, creo, una contra-ducción del concepto kantiano y, ante todo, hegeliano de *Bestimmung*, el que a su vez no es sino una traducción al alemán del término latino *determinatio*. La determinación o determinatividad (*Bestimmtheit*) del ser-existencia en cuanto exclusividad en su disponibilidad no es más que pura *Stimmung*, fáctica y eyecta (in-) cordura que la voz o su quiebre o su ausencia delata, porque en toda cordura y cordialidad, a mi juicio, no menos que en el incordio y la incordialidad, pueden verse otras tantas formas de la (des-) posesión de la propia voz. Cf. “Vom Wesen der Wahrheit” (1943), en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1967, p. 87 s. Véase asimismo la conexión esencial de la *Stimmung* (“modulación”) con el fenómeno de la *Stimme des Gewissens* (“voz de la conciencia [de culpa]”). Cf. SZ, pp. 267-301.

34 En el “entender” (*Verstehen*) reside el *poder-ser* del ser-existencia. La condición del entender y el “entendimiento” (que no es una mera “potencia” o “facultad” intelectual” o “conceptual”) es el podérselas con lo entendido (el ser de lo ente y el propio ser de ese poder), de suerte que en él el énfasis no está puesto en las metáforas de la aprehensión o comprensión o captura conceptuales e intelectuales, sino en el existir mismo como un “estar” (*Stehen*) pudiendo el ser. Tal entender no es una potencia más entre diversas facultades del ánimo, sino que él constituye todo el poder-ser, toda la potencia (*Vermögen*) del existir. Cf. SZ, p. 143.

su ser reside, precisamente, la eclusividad de ser en general. Ahora bien, tal eyecta proyección existe como poder-ser y, en cuanto tal, el entender *puede* yectarse en lo ente intramundano y entender su ser desde éste, o bien sobre el poder-ser mismo del ser-existencia en cuanto proyección de un horizonte de sentido. Por ello puede el *Dasein*, en cuanto entender, existir como propio o impropio.³⁵ A la vez, al existir como poder-ser en cuanto proyección del sentido, es decir, de un horizonte estructurado y articulable, el entender puede desarrollarse temáticamente a través de la interpretación de lo ecluso en la entendibilidad hacia la doble dirección que el sentido (*Sinn*) consiente: hacia el horizonte estructurado en que la proyección hace patente la exterioridad (*Da*), así como hacia aquello que se torna entendible o ecluso desde dicho horizonte (ser / ente; sentido / interpretatividad).³⁶

El tercer modo exhibe la eclusividad del ser del *Da* como discurso (*Rede*), existenciarario que constituye el fundamento del lenguaje y presenta igual-originalidad que la disponibilidad y el entender, con los cuales sostiene una conexión constitutiva: desde luego, el discurso no es más que la articulación de la entendibilidad, es decir, descansa en el sentido y es, propiamente, su articulabilidad. En tal respecto, el discurso está en el fundamento del desarrollo del entendimiento como interpretación y enunciación. La eclusividad del *Da-sein* en el modo del discurso es la patencia del sentido, pero a la vez la del ser y el ente mundano / intramundano, la del *Dasein* como ser-uno-con-otro y como co-existencia (*Mitsein*), y por ello deriva de tal patencia la proferibilidad del discurso en cuanto lenguaje que permite la co-participación (*Mitteilung*) de la entendibilidad y la disponibilidad.³⁷

La patencia de la eclusividad del *Da* es, entonces, eyectividad y facticidad, proyección de sentido y existencialidad, articulación de sentido y discursividad. Ahora bien, puesto que el análisis de estos tres constituyentes de la patencia / eclusividad del ser-en-el-mundo ha considerado sólo atemáticamente la fenomenalidad de su existencialidad cotidiana, la analítica existenciararia complementa los análisis anteriores a través de la descripción temática de la cotidianidad de la exterioridad (*Da*), en la que el *Dasein* es exhibido en la impropiedad de su ser, merced a la interpretación existenciararia del ser de la cotidianidad como cadencia (*Verfallen*) y caducidad (*Verfallenheit*) en el “mundo”, es decir, entre lo ente intramundano, las que exhiben una singular “movilidad” (*Bewegtheit*) de la eyectividad cotidiana. Tal interpretación se logra a través de la descripción de los fenómenos de la charla (*Gerede*), curiosidad (*Neugier*) y equívocidad (*Zweideutigkeit*) que afectan al poder-ser cotidiano del sentido, el entendimiento, el discurso, la interpretatividad; a ellos debe agregarse el análisis del temor, en cuanto modo cotidianamente dominante de la disponibilidad.³⁸

Esta compacta y pesada síntesis persigue el doble objetivo de señalar, por una parte, la marcha inter-rogativa radicalizante del discurso hermenéutico de *Ser* y *tiempo*, y retener, por otra, el contenido fenomenal que será recogido en la expo-

35 Cf. SZ, pp. 142-148.

36 SZ, pp. 150-152.

37 SZ, pp. 160-162.

38 SZ, pp. 166-180; 140-142.

sición del sentido-de-ser del *Dasein* como temporalidad. Respecto de lo primero, échase de ver que, pese a presentarse la estructura fundamental del ser-en-el-mundo como un fenómeno unitario que constituye una totalidad / integridad (*Ganzheit*) indisociable, el análisis de ésta se ha dispersado en una multiplicidad de momentos estructurales y de fenómenos existenciales conexos, amenazando con la pérdida del fenómeno original. La radicalización del análisis insistirá en la inter-rogación hacia la cual “tiende el análisis fundamental del ser-existencia en general”: la determinación ontológico-existencial de la totalidad (*Ganzheit*) estructural del fenómeno.³⁹ La inter-rogación por la totalidad / integridad fenomenal, entonces, moviliza la radicalización del análisis hermenéutico. Por cierto, no se trata de componer “constructivamente” una totalidad a partir de elementos dispersos, sino de que el ser del todo estructural del *Dasein* resulte accesible “en una plena percepción (*Durchblick*), a través (*durch*) de ese todo, de un originario fenómeno unitario que está ya en ese todo, de tal suerte que él fundamenta ontológicamente cada uno de los momentos estructurales en su estructural posibilidad”.⁴⁰ Tal fenómeno originario es la disponibilidad fundamental (*Grundbefindlichkeit*) de la angustia, cuya radicalidad existencial y ontológica proporcionará justamente la base fenomenal para la explícita captación de la totalidad / integridad de ser del ser-existencia en cuanto *Sorge* (cuidado). La angustia (*Angst*), que en el alemán cotidiano se confunde con el miedo, precisamente se distingue del temor que es la disponibilidad dominante en la cotidianidad; ésta se caracteriza por la a-versión hacia aquello que fenomenológicamente la disponibilidad como tal hace formalmente patente: la fáctica eyectividad en la existencia. Así como el temor consiste en un retroceder ante lo amenazador de lo ente intramundano, la cadencia (*Verfallen*) en cuanto ser fundamental de la cotidianidad se caracteriza por un retroceder ante el ser mismo del *Dasein* en tanto poder-ser. La angustia, por contra, es aquello que hace posible y constituye el fundamento de la a-versión y del temor, fenómenos característicos de la caducidad de la existencia cotidiana. Aquello-ante-lo-cual la angustia se dispone como eclusividad fundamental no es sino el ser-en-el-mundo y el mundo mismo que transparece en ésta como tal merced a la in-significatividad e in-concomitancia de lo ente intramundano: la *nada* de lo ente que se torna patente en la angustia, patentiza con ello la pura mundanidad del ser-en-el-mundo. Aquello-por-lo-cual se angustia la angustia es el ser mismo del ser-en-el-mundo en cuanto eyectividad que se proyecta como poder-ser sobre posibilidades de ser y sobre su posibilidad más propia. Por lo demás, la angustia revela la radical “inhabitabilidad” (*Unheimlichkeit*)⁴¹ del ser-existencia en cuanto ser-en-el-mundo eyecto y entregado a la responsabilidad de su poder-ser. Tal *Unheimlichkeit* es aquello ante-lo-cual la caducidad / cadencia característica de la cotidianidad es a-versión y fuga. La angustia, entonces, al singularizar al ser-en-el-mundo en su eyectiva proyección del poder-ser más propio ante la patencia de la *nada* de lo intramundano, es decir, ante la eclusividad de la pura mundanidad, se revela a la vez como un re-

39 SZ, p. 181.

40 *Ibid.*

41 *Unheimlich* es lo “inquietante”, lo “sinistro”, aquello que pone en suspenso la acogedora protección que brinda el fuego hogareño y la familiaridad del “terruño” (*Heim*). “Inhabitabile” busca señalar no sólo aquello que suspende o excede las condiciones de la “habitación” o aquello “inhabitual” que anula los “hábitos”, sino la propia condición del no poder “haberse” por efecto del horrendo exceso de lo imposible o irreparable.

coger (*zurückholen*) el ser del *Dasein* desde la cadente caducidad en la absorción por *das Man* (el “uno / se”), es decir, se revela como eclusividad de la propiedad e impropiedad en tanto posibilidades suyas de ser.⁴²

Con ello resulta fenomenalmente visible que la angustia se presenta existencialmente como patencia / eclusividad del ser-en-el-mundo mismo en tanto eyectividad, proyección, caducidad, es decir, en tanto facticidad, existencialidad y cadencia. De esta forma, la analítica está aparentemente en situación de determinar unitariamente, a partir del fenómeno de la angustia, la totalidad estructural del *Dasein* como fenómeno original de su ser: la *Sorge*, el cuidado. Este, asumido como el ser del ser-existencia, no se reduce tan sólo a reunir y enlazar los referidos caracteres del *Dasein* (facticidad, existencialidad, cadencia) y, con ellos, las tres series de fenómenos descritos en el decisivo capítulo quinto consagrado al análisis de la exterioridad / eclusividad / patencia (disponibilidad y facticidad; entender, existencialidad y sentido; discurso y articulación de sentido), sino que “encarna la unidad de estas determinaciones de ser”. Tal unidad se recoge en una pesada fórmula que resulta casi intragable: “*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)*”, o sea, “pre-vio-a-sí-y a-ser-en-(el-mundo-) como ser-entre (lo ente intramundano compareciente)”.⁴³

Pero inmediatamente el texto de *Ser y tiempo* nos recuerda, anticipando con ello las descripciones que se desarrollarán en la “analítica temporal”, que “aun este fenómeno” (determinado con arreglo a la fórmula recién citada) “todavía está en sí estructuralmente articulado (*gegliedert*)”, de suerte que la interrogación ontológica pareciera deber avanzar hacia la exposición de un fenómeno más original aun que soporte ontológicamente la unidad y totalidad de esa estructura múltiple que se ha denominado “cuidado” (*Sorge*).⁴⁴ Como va dicho, este fenómeno reúne y enlaza en su “estructura articulada” las series de fenómenos analizados en el capítulo que estudia la “exterioridad” (*Da*) del ser-existencia en cuanto ser-en-el-mundo, no menos que aquellos descritos en los capítulos precedentes que se consagran a los otros dos “momentos estructurales” del ser-en-el-mundo: la mundanidad, la (sí-) mismidad del ser-existencia. Ello queda marcado en la referida fórmula del “cuidado”. El “pre-vio-a-sí-ser” significa el carácter de la existencialidad, en cuanto constitución del entender como proyección del ser del poder-ser más propio. El “ya-ser-en-(el-mundo)” indica la facticidad de la eyectividad en la mundanidad, caracteres ambos revelados en la disponibilidad y, de forma radical, en la disponibilidad fundamental de la angustia. En cuanto al

42 SZ, pp. 184-191.

43 SZ, p. 192.

44 Cf. SZ, p. 196.

“ser-entre-(lo ente intramundano)”, ello señala la caducidad / cadencia de la mundanidad cotidiana que se absorbe en el cuidar-de lo a-manual intramundano.⁴⁵

En este punto en el que aparentemente se cierra la primera sección de *Ser y tiempo*, es decir, la “analítica preparativa”, la inter-rogación ontológica ha alcanzado visiblemente una radicalidad casi extrema. Y sin embargo, como indicábamos recién, inmediatamente se insinúa otro giro, otro vuelco hacia una mayor radicalización de la inter-rogación. El sentido del “es” que puede acompañar al ser-existencia y también a la verdad no está claro cuál sea cuando se lo refiere al ser mismo, pese a que éste y verdad “son”, al parecer, co-originarios. Si “ser” se diferencia de todo “ente”, el sentido de aquel “es” sólo podrá ser inter-rogado concretamente una vez que sean esclarecidos el sentido de ser y la potencia de alcance del entendimiento-de-ser en general. Pareciera, no obstante, que la determinación del ser del ser-existencia como cuidado proporcionase la posibilidad de llevar a concepto el entendimiento-de-ser que subyace en él y, por tanto, la de delimitar el sentido de ser. Sin embargo, resulta problemático que el fenómeno de la *Sorge* haga patente la constitución existenciarío-ontológica más originaria del *Dasein*. La inter-rogación radicalizante ha de investigar, más bien, en la multiplicidad estructural del fenómeno del cuidado “la totalidad / integridad (*Ganzheit*) más originaria del ser del ser-existencia fáctico”.⁴⁶ Una vez más, la cuestión de la totalidad / integridad fenomenal moviliza la radicalización de la inter-rogación ontológica.

[Tal vez sea ésta la coyuntura oportuna para introducir un primer paréntesis. Su propósito es relevar el movimiento de la *redundancia* en la marcha de la analítica fenomenológico-hermenéutica del ser-existencia. Y hacer observar, a la vez, que la anafórica recurrencia de un cierto número de elementos “fenomenales” que son descritos en el curso de esa analítica tiende a condensarlos en unas fórmulas que supuestamente entregan apofánticamente (pero de forma tan sólo *precursiva*) el “fenómeno” que es asunto de la investigación. El tratado es un tratado de ontología fenomenológica o de fenomenología ontológica cuyo objeto no puede ser otro que el “fenómeno” por excelencia: el ser (de lo ente) en general. La fenomenalidad de éste, no obstante, resulta indisociable de su “sentido”: por ello, la investigación fenomenológica de la ontología no puede consistir sino en la inter-rogación por el sentido del ser en general. Este, por consiguiente, constituye el “fenómeno” (por excelencia) para la ontología fenomenológica. La inter-rogación por el sentido de

45 *Sorge*, como muchos otros términos empleados en *Ser y tiempo* y al igual que las variadas series lexicales de que se sirve Heidegger en la mayor parte de sus escritos, ofrece arduas resistencias para su traducción al castellano / latín. La voz alemana asocia a su sentido principal una connotación dramática de “angustia” y “preocupación” que no está presente con similar fuerza en la voz castellana “cuidado”. José Gaos lo traduce por “cura”, versión aparentemente justificada por el propio texto de *Ser y tiempo* que documenta la interpretación preontológica del *Dasein* como *Sorge* por medio de dos textos latinos, la fábula 220 de Higino y la epístola 124 de Séneca que nombran la *Sorge* en latín: *cura*. Aunque casi inusitada en la acepción requerida, esta voz se conserva en el castellano actual; por lo demás, la traducción de Gaos permite a la vez una versión correspondiente de *besorgen* y *fürsorgen* merced a las expresiones –igualmente poco usadas– “curarse de” y “procurar por”. Juzgo, no obstante, del todo preferibles las voces *cuidado*, con sus correspondientes *cuidar-de* y *cuidar-a*, en las que resuena la tradición latina y moderna del *cogitare* y la *coagitatio*. Al pensar en castellano el ser del ser-existencia como “cuidado” podemos asumir de forma más espontánea aquello que se juega en esa interpretación: un pensar de otro modo el pensar: no ya como mero pensar conceptual e intelectual, sino como un pensar existencial que involucra cabalmente al ser-existencia en cuanto pensar-del-ser.

46 Cf. SZ, p. 230.

ser (en general), empero, no es otra que la vieja cuestión ontológica debatida en la historia de la filosofía. Y a la vez y ante todo, no es otra que la cuestión óptica y existencial del ente que somos nosotros mismos, el ser-existencia, cuyo ser consiste en la existencia, es decir, en ser cuestión de ser, en existir ópticamente como la cuestión ontológica, esto es, consiste en ser entendimiento-de-ser. El “fenómeno” primario de la fenomenología ontológica, entonces, no será otro que el ser-existencia mismo. Por ello, la ontología fenomenológica habrá de desarrollarse en primer término como fenomenología del ser-existencia, es decir, como hermenéutica del ser de este ente radicalmente ontológico, esto es, como analítica de la existencialidad. El “fenómeno” que está en juego en este fenómeno denominado *Dasein* (ser-existencia) no es sino la propia *Existenz* (existencia), es decir, el constitutivo entendimiento-de-ser que se revela finalmente como el “fenómeno” del *sentido* (de ser).⁴⁷

A partir del arraigo del “fenómeno” del ser (de lo ente) y del sentido-de-ser (en general) en el “fenómeno” del ser-existencia, la ontología fenomenológica en tanto que fenomenología del ser-existencia o hermenéutica o analítica de la existencialidad describirá en dicho “fenómeno” una vasta serie de “fenómenos” y “fenomenalidades” conexas por lazos de sinonimia y redundancia anafórica que consienten el tránsito quiasmático de cada uno de ellos a cada uno de los otros o de un grupo de ellos a un grupo mayor de la serie o de ésta en su conjunto a un grupo menor de ellos, etc.; en todo caso, dichos fenómenos y la serie de ellos, serie que permanece aparentemente abierta *in indefinitum*, apuntan hacia el “fenómeno” principal que es asunto de la ontología fenomenológica: el *sentido* (de ser) en general. Es probable que la referida transitividad sinonímica y quiasmática resulte favorecida por la ambivalencia anfibológica de todo fenómeno en cuanto tal: éste se ofrece constantemente en una doble faz fenomenal y fenomenológica (óptica y ontológica), de suerte que la inter-rogación ontológica parece poder progresar tal vez indefinidamente hacia los estratos ontológicos y fenomenológicos más radicales del fenómeno.

Desde la asunción del ser-existencia (*Dasein*) como el fenómeno primario de la ontología fenomenológica, ésta, en tanto que fenomenología existencial emitirá la descripción serial de una serie de fenómenos conexas cuyo análisis hermenéutico *redundará* en la explicación fenomenológica del ser-existencia, es decir, en la explicitación del ser de éste. A más de las determinatividades ontológicas de la “existencia” (*Existenz*), caracterizada por aquel ser-relación-de-ser-con-el-ser que es entendimiento-de-ser en tanto *poder-ser*, y de la “cotidianidad promedial”, la analítica fenomenológica del ser-existencia asumirá este fenómeno bajo la forma de un *a priori* hermenéutico: el fenómeno unitario e integral de la estructura fundamental del ser-existencia: *ser-en-el-mundo*. La analítica ontológica de este fenómeno progresa serialmente a través de la descripción fenomenológica de tres series de fenómenos existenciales que corresponden a los tres momentos estructurales de dicho fenómeno integral y unitario: la mundanidad; la co-existencia y el ser (sí-) mismo; la exterioridad del ser-*ex*-sistencia. A su vez, el análisis fenomenológico de este decisivo momento estructural de la exterioridad (*Da*) del ser-existencia (*Da-sein*), momento que revela el fenómeno de ser-en-el-mundo como el fenómeno de la apertura / eclusividad (*Erschlossenheit*) y como el fenó-

47 Cf. SZ, pp. 27-39.

meno de la patencia o Espacio (*Lichtung*), pondrá de relieve cuatro series de fenómenos que traen coimplicados consigo a los otros dos momentos estructurales (mundanidad y coexistencia): facticidad, eyectividad y disponibilidad; existencialidad, proyectividad del sentido y entender; interpretatividad, enunciabilidad, articulación de sentido y discurso; caducidad y cadencia entre lo ente intramundano. La explicitación del fenómeno del cuidado como el estrato fenomenológico más radical del fenómeno del ser-existencia no hace más que reunir en su fórmula ontológica esas series de fenómenos que se concentran en el fenómeno de la exterioridad / apertura / patencia. El cuidado en tanto eyectiva proyectividad del sentido articulable como discurso que es cadencia entre lo ente intramundano integra en su unidad fenomenológica la serie conexas de los fenómenos de la facticidad, existencialidad y cadencia implicados en el fenómeno de la exterioridad / apertura / patencia. El fenómeno que es el ser-existencia en tanto ser-en-el-mundo y cuidado se revela como fenómeno de la apertura y patencia (*Lichtung*). En el núcleo de ésta (que también podría llamarse Espacio) parece habitar el fenómeno del sentido (de ser). El ser del ser-existencia es el cuidado, es decir, la exterioridad y patencia del sentido en su eyecta proyectividad discursiva.]

En el tránsito de la analítica preparativa a la analítica temporal del ser-existencia, tránsito que se despliega en los dos primeros capítulos de la segunda sección titulada “Ser-existencia y temporalidad”, la interrogación ontológica se exhibe, una vez más, movilizadora por la exigencia metódica de asegurar a la investigación ontológica la integridad (*Ganzheit*) del fenómeno que es su asunto. El fenómeno del ser-existencia descrito en la analítica preparativa como el fenómeno unitario e integral del ser-en-el-mundo “cuyas estructuras esenciales se concentran en la eclusividad”,⁴⁸ es decir, en la serie de fenómenos que se exhiben en el fenómeno de la exterioridad / apertura / patencia, fenómeno que encuentra en el cuidado la fórmula fenomenológica de su ser esencial, este fenómeno así llevado por la analítica ontológica inter-rogativa hasta un estrato radical de su ser fenomenológico, no alcanza sin embargo a satisfacer aun la referida exigencia metódica de la integridad fenomenal.

“Resulta imposible desconocer lo siguiente: *la analítica existencial del ser-existencia efectuada hasta aquí no puede esgrimir la pretensión de originalidad*. En la protención estuvo siempre tan sólo el ser *impropio* del ser-existencia, y éste, como *no-integro*. Si la interpretación del ser del ser-existencia en tanto fundamento de la elaboración de la interrogación ontológica fundamental ha de llegar a ser originaria, tiene ella entonces previamente que haber llevado existencialmente a la luz el ser del ser-existencia en su posible *propiedad e integridad*”.⁴⁹

Estas tareas fenomenológicas son las que asumen los dos capítulos mencionados. El primero, titulado “El posible ser-integro del ser-existencia y el ser respecto de la muerte”, conduce la interrogación ontológica acerca de la integridad del fenómeno del ser-existencia como cuidado, por la vía de los fenómenos de éste que, en cuanto apertura / patencia, lo exhiben principalmente en su existencialidad: ser entendimiento-de-ser, *poder-ser* las posibilidades de ser, ser proyectividad del poder-ser más propio. No obstante, en el examen fenomenológico de tal *poder-*

48 SZ, p. 231.

49 SZ, p. 233.

ser, particularmente cuando éste se revela en su ser respecto de la posibilidad extrema, igualmente están involucradas con la existencialidad las otras dos dimensiones de la exterioridad: facticidad y cadencia.

El estudio de la posibilidad ontológica del poder-ser íntegro del ser-existencia pone inmediatamente en juego las categorías de “integridad” (*Ganzheit*) y “fin” (*Ende*) que la fenomenología existencial ha de entender en su inflexión de existenciaros, es decir, de determinatividades ontológicas que resulten pertinentes para el ser-existencia. Ello se demuestra posible, ya que el fenómeno del “fin” pertenece al poder-ser del ser-existencia y, en cuanto tal, permite la delimitación y determinación de su posible “integridad”. Tal fin, en tanto fin del ser-en-el-mundo, no es otro que la muerte. El ser-existencia mientras existe “es” siempre ya su fin. Pero la finición (*das Enden*) que la muerte designa no ha de entenderse como un mero estar-en-el-fin o “finar” (*zu-Ende-sein*) del ser-existencia, sino como un “ser respecto del fin” (*sein zum Ende*) en cuanto modo de ser de este ente. Sólo la elaboración ontológica de un concepto existenciaro de la muerte permite asegurar la adecuada incorporación fenomenal del estar-en-el-fin el ser-existencia (la muerte) en el estudio fenomenológico de la posible integridad de éste. Con arreglo al carácter de ser del ser-existencia la muerte no puede consistir sino en un óntico y existencial “ser respecto de la muerte” (*Sein zum Tode*). Pues bien: “La estructura existenciaro de este ser [respecto de la muerte] se muestra como la constitución ontológica del poder ser íntegro del ser-existencia”.⁵⁰

“La muerte es una posibilidad de ser que el ser-existencia mismo ha de asumir en cada caso. Con la muerte está ante sí el ser-existencia mismo en su poder-ser *más propio*. En esta posibilidad el ser-existencia se juega absolutamente su ser-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-más-ser-existir. Cuando el ser-existencia está ante sí como esta posibilidad de sí mismo, está *plenamente* remitido a su poder-ser más propio. Así estando ante sí, todos los nexos a otro ser-existencia le quedan disueltos. Esta posibilidad, la más propia, la irreferente, es a la vez la extrema. En cuanto poder-ser el ser-existencia no puede rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad de ser-existencia. Así se devela la *muerte* como la posibilidad *más propia, la irreferente, la irrebalsable*.”⁵¹

“El ser respecto de la posibilidad en cuanto ser respecto de la muerte ha de relacionarse con *ésta* de tal suerte que ella se revele en este ser y para él *en cuanto posibilidad*. Tal ser respecto de la posibilidad lo formulamos terminológicamente como *procurrir hacia la posibilidad*. (...) Cuanto más develadamente sea entendida esta posibilidad, tanto más depuradamente ingresará el entender en la posibilidad *en cuanto la posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general*. (...) El ser respecto de la muerte en cuanto procurrir hacia la posibilidad, *posibilita* en primer término esta posibilidad, liberándola como tal”.⁵²

50 SZ, p. 233 s. Cf. pp. 241 ss.

51 SZ, p. 250.

52 SZ, p. 262.

“El procurrir se muestra como posibilidad del entender el extremo poder-ser *más propio*, es decir, como posibilidad de *existencia propia*. Su constitución ontológica ha de tornarse visible a través de la exposición de la estructura concreta del procurrir hacia la muerte. ¿Cómo se lleva a cabo la delimitación fenomenal de esta estructura? Obviamente de manera tal que al determinar nosotros los caracteres del ecluir procurrente que han de pertenecerle pueda éste tornarse un entender puro de la posibilidad más propia, la irreferente, irrebalsable, cierta y, en cuanto tal, indeterminada.”⁵³

El segundo capítulo, titulado “La atestiguación inherente al ser-existencia de un poder-ser propio y la e-con-clusividad”,^{53 bis} conduce la interrogación ontológica acerca de la integridad y propiedad del fenómeno del ser-existencia en cuanto cuidado emitiendo una descripción serial de una serie de fenómenos agrupados en torno al fenómeno de la “voz de la consciencia” (o fenómeno de la “consciencia de la voz”, o simplemente de la “voz”, o simplemente de la “consciencia [de culpa]”),⁵⁴ los cuales involucran en su serie conjunta las cuatro dimensiones esenciales de la exterioridad / eclusividad / patencia: disponibilidad, entender, discurso, cadencia.

“La conciencia da a entender ‘algo’, ella *ecluye*. De esta caracterización formal se desprende la indicación de retrotraer el fenómeno a la *eclusividad*. Esta constitución fundamental del ente que somos nosotros mismos en cada caso, está integrada por disponibilidad, entender, cadencia y discurso”⁵⁵

Tal conciencia da a entender “algo” que dice relación con la “culpa” (*Schuld*), las “deudas” (*Schulden*) y el “deber” (*Sollen*). Ella no sólo pone en juego el entender y la disponibilidad, sino igualmente el discurso: fenomenalmente se presenta como una invocación o un llamado (*Ruf*) que no por silencioso o incorpóreo es menos un “modo del discurso”; en la interpretación cotidiana irrumpe como una “voz” (*Stimme*), por cierto puramente “interior” y silente, que se reduce tan sólo al “dar a entender”.⁵⁶

53 SZ, p. 263. Cf. pp. 263-266.

53 bis *Entschlossenheit*, que significa de forma habitual y corriente el carácter de la “resolución”, del “estar resuelto” al haber tomado una decisión (deriva, en efecto de “*sich entschliessen*”, “tomar una decisión”, “resolverse”, y remite a *Entschluß*, “decisión”, “resolución”) es, tal como lo exhibe el capítulo referido de la segunda sección, la forma propia de la “apertura” o “exterioridad” o *Erschlossenheit* (que hemos traducido por medio del neologismo “eclusividad”). Para dar una versión castellana de este término hemos introducido otro neologismo paralelo a la “eclusividad” que permite que este último término “resue-ne” en él, preservando además el complemento de una clausura implicada en la apertura, no menos que la seña de una resolución concluyente o conclusiva implicada en la expresión *Entschluß*, al igual que en la primitiva *Schluß* (“clausura”, “conclusión”, “resolución”). De ahí tal a primera vista extraña “e-con-clusividad” que procura conjugar “apertura” y “clausura” en el carácter resuelto y abierto de la “conclusión”.

54 Incribir en el vocablo “consciencia” (*Gewissen*) la “s” de *scientia*, cosa innecesaria en la ortografía actual del castellano, puede servir como marca de una connotación (“consciencia *moral*”) no menos que de una exclusión de la categoría moderna de “conciencia” (*Bewußtsein*) o *cogito*.

55 SZ, p. 269. “La consciencia ecluye y pertenece, por tanto, al ámbito de los fenómenos existenciaros que constituyen el *ser de la exterioridad* (*Sein des Da*) como eclusividad. (...) La interpretación de la consciencia (...) no sólo ha de extender el análisis precedente de la eclusividad de la exterioridad, sino que lo captará de forma más original en una mirada que apunta hacia el ser propio del ser-existencia” (SZ, pp. 270).

56 Cf. SZ, p. 271; pp. 280 ss.

“La consciencia se revela como llamado (Ruf) del cuidado: el invocante (Rufer) es el ser-existencia que se angustia en su eyectividad (ya-ser-en ...) por su poder-ser. El invocado (*der Angerufene*) es ese mismo ser-existencia, convocado (*aufgerufen*) a su poder-ser más propio (previo-a-sí ...). Y convocado es el ser-existencia por la llamada (*Anruf*) a salir de la cadencia en el uno / se (*das Man*) (ya-ser-entre el mundo de que uno / se cuida)”.⁵⁷

“La provocadora retrovocación del llamado de la consciencia da a entender al ser-existencia que éste –al estar entendiéndoselas (*stehend*) en la posibilidad de su ser en cuanto negativo fundamento de su negativa proyectividad– debe recobrase para él mismo desde la dispersión en el uno / se, es decir, le da a entender que *es culpable*”.⁵⁸

“El escuchar rectamente la llamada se iguala entonces a un entendiéndoselas en su poder-ser más propio, es decir, al proyectarse hacia el *más propio* y genuino poder-tornarse-culpable. El entendedor dejarse provocar a esta posibilidad envuelve en sí el *liberarse* el ser-existencia para el llamado: el estar preparado para el poder-ser-invocado. Entendiendo el llamado el ser-existencia es *obediente de su más propia posibilidad de existencia*”.⁵⁹

“El entender el llamado es el elegir –no la consciencia, que en cuanto tal no puede ser elegida. Lo elegido es el *tener-consciencia* en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. *Entender-la-llamada* significa: *querer-tener-consciencia*”.⁶⁰

“La eclusividad del ser-existencia que subyace en el querer-tener-consciencia está constituida, por tanto, por la disponibilidad de la angustia, por el entender en cuanto proyectarse hacia el más propio ser-culpable y por el discurso en cuanto taciturnidad. Esta señalada eclusividad propia, atestiguada en el ser-existencia mismo a través de su consciencia –*el taciturno proyectarse, preparado para la angustia, hacia el más propio ser-culpable*– la denominamos la *e-con-clusividad* (*Entschlossenheit*)”.⁶¹

Ambos capítulos proporcionan el rendimiento ontológico buscado, a saber, la exhibición de la posibilidad ontológica de la propiedad y la integridad del ser-existencia. En tanto que la delimitación existencial del procurrir hacia la posibilidad ha hecho visible la posibilidad ontológica de la propiedad de un ser respecto de la muerte y, con ella, la de la integridad de un poder-ser propio del ser-existencia, la descripción de la e-con-clusividad que subyace en el fenómeno de la consciencia, modo originario y propio de la e-clusividad del ser-existencia, no ha hecho sino exhibir en aquélla el cuidado en su propiedad posible.⁶² Mas esta posibilidad ontológica de la integridad y propiedad del fenómeno (del ser-existencia / ser-en-el-mundo / exterioridad / cuidado) no conforma sino un estadio

57 SZ, p. 277.

58 SZ, p. 287.

59 *Ibid.*

60 SZ, p. 288.

61 SZ, p. 296 s.

62 Cf. SZ, pp. 266, 296 s., 301.

más de la progresiva radicalización de la interrogación ontológica: la interrogación por el sentido del ser del ser-existencia en su propiedad e integridad, la interrogación por el sentido ontológico del poder-ser propio e íntegro del cuidado surge desde la referida posibilidad ontológica.

El fenómeno de un poder-ser propio e íntegro del ser-existencia analizado en dichos capítulos se exhibe como integridad del ser respecto de la muerte propia en tanto que *procurrir* hacia la posibilidad más extrema; y a la vez, como propiedad del poder-ser de la exterioridad en tanto que *e-con-clusividad*. Ambos fenómenos se muestran íntimamente enlazados hasta el punto de confundirse en uno solo: el “fenómeno de la e-con-clusividad procurrente”. En efecto, “la e-con-clusividad misma en su más propia tendencia de ser existencial” parece apuntar hacia “la e-con-clusividad procurrente como su más propia y genuina posibilidad”.⁶³ “La e-con-clusividad llega propiamente a ser lo que puede ser, *en tanto que entendedor ser respecto del fin*, es decir, en tanto que *procurrir* hacia la muerte. (...) *Ella alberga en sí el ser respecto de la muerte propia como posible modalidad existencial de su peculiar propiedad*.”⁶⁴ Con la dilucidación del nexo entre *procurrir* y *e-con-clusividad* se alcanza aquella “mostración fenomenal de un poder-ser propio e íntegro del ser-existencia” que resultaba requerida para proporcionar a la interrogación por el sentido de ser del *Dasein* un terreno probadamente sólido. Ella le permite a la ontología fundamental o analítica existencial acometer su interrogación más originaria y fundamental, a saber, la de la “eclusividad del sentido de ser del cuidado”.⁶⁵

Esta interrogación cuya elaboración emprende el capítulo tercero (“El propio poder-ser íntegro del ser-existencia y la temporalidad como el sentido ontológico del cuidado”) que alcanza su máxima concentración en el parágr. 65, no puede incurrir en la omisión de una explicación ontológica de la noción de “sentido”. Este fenómeno configura un “existencial” constitutivo del ser-en-el-mundo en tanto que exterioridad / eclusividad / patencia que se había hecho justamente presente en el mentado capítulo quinto de la primera sección exhibiendo su íntima e indisoluble vinculación con las tres dimensiones constituyentes de la exterioridad: en primer término con la existencialidad, en tanto que entender o poder-ser y en tanto que desarrollo de éstos como interpretación y enunciación; en seguida, con el discurso, exhibido como articulación del sentido; pero igualmente con la facticidad que, en tanto disponibilidad, resulta constitutivamente coimplicada en las otras dos dimensiones.⁶⁶

“Sentido significa el horizonte (*das Woraufhin* [literalmente, “aquello sobre el fondo de lo cual”]) del proyecto primario, horizonte desde el cual algo puede ser concebido en su posibilidad como aquello que es. El proyectar ecluye posibilidades, es decir, ecluye aquello que posibilita. [/] Despejar el horizonte de un proyecto quiere decir ecluir aquello que posibilita lo proyectado. Tal despeje requiere, desde una perspectiva metódica, investigar el proyecto que, frecuente-

63 Cf. SZ, pp. 301 s., 304.

64 SZ, p. 305.

65 Cf. SZ, pp. 301, 309, 316.

66 Cf. SZ, pp. 130-180. En particular, véase pp. 143 ss., 151 s., 153 ss., 161 ss.

mente inexpresso, está en el fundamento de una interpretación, de manera tal que lo proyectado en el proyectar resulte ecluso y asible por respecto a su horizonte.”⁶⁷

“Cuando decimos: tal ente ‘tiene sentido’, ello significa que se ha tornado accesible *en su ser*, el cual, proyectado en su horizonte, es cuanto en primera instancia ‘tiene sentido’ ‘propriadamente’. El ente sólo ‘tiene’ sentido porque, previamente ecluso en cuanto ser, se torna entendible en el proyecto del ser, es decir, desde el horizonte de éste. El proyecto primario del entender de ser ‘da’ el sentido. La interrogación por el sentido del ser de un ente asume como tema el horizonte del entender-del-ser que está en el fundamento de todo *ser* de ente”.⁶⁸

Las formulaciones recién citadas agregan un nuevo elemento a la noción de “sentido” que presentaba el referido capítulo quinto de la primera sección, tornando explícito un aspecto que allí simplemente se daba por supuesto. En la fórmula del “sentido” que entrega el parágr. 32 –“Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por la protención, prospección y procepción, horizonte desde el cual algo resulta entendible en cuanto algo”–⁶⁹ el énfasis está puesto en la doble estructura proyectiva (*Vor-Struktur*) y hermenéutico-apofántica (*Als-Struktur*) que el sentido, en cuanto “armazón formal” de la articulabilidad de lo entendible y en cuanto “horizonte” (*Worauhin*) de la proyectividad, reúne, acopla y a la vez separa, enlazando de esta forma como fenómeno esencial de la eclusividad la serie de los fenómenos constituyentes de ésta en cuanto “exterioridad”: entender-del-ser, interpretación, enunciación, discurso y disponibilidad.⁷⁰ El “nuevo” aspecto que ahora se torna explícito en la noción de sentido atañe a la condición según la cual éste, el sentido en cuanto horizonte de proyección, horizonte de la proyectividad, “posibilita” lo proyectado, “hace posible” todo aquello que resulta “ecluso” o “abierto” en la eclusividad que es la proyección en tanto entender-del-ser o poder-ser. Aunque en la dicción del texto de *Ser y tiempo* pareciera poder detectarse una cautela por evitar semejante fórmula (y, ante todo, tal vez, sus implicaciones lógicas y ontológicas), la referida condición horizontal del sentido corresponde formalmente a aquella que en el lenguaje de la (onto-)lógica trascendental kantiana se denomina “condición de posibilidad”.⁷¹

67 SZ, p. 324.

68 SZ, p. 324 s.

69 SZ, p. 151.

70 Cf. SZ, pp. 130-166.

71 Cf. SZ, p. 144 s. Traducir *Worauhin* por “horizonte”, asimilando este término a aquél que *Ser y tiempo* reserva para caracterizar la “función” (o “condición”) ontológica del tiempo –el tiempo de “Tiempo y ser”, la programada y suspendida tercera sección de la primera parte del tratado– es decir, a *Horizont*, puede parecer una operación arriesgada, sobre todo si se asume no sólo la parvedad de las escasas referencias que pueden leerse en *Ser y tiempo* a la “función” del mentado “horizonte trascendental”, sino igualmente la nula explicación textual del significado siquiera general de esos términos. A lo sumo “resuena” vagamente en ellos una significación virtual conexas con el uso que hace Husserl de la expresión *Horizont* en obras como las *Investigaciones lógicas*. De momento no queda más remedio que entender la expresión “horizonte” literalmente (en griego) como *horizon* (participio neutro del verbo *horizo*), es decir, “límite”, “delimitación” (y no forzosamente como *ho horizon kyklos*, “el círculo que delimita la vista”), incorporando tal vez en su connotación el recuerdo de que en la onto-lógica trascendental una “condición de posibilidad” es igualmente *einschränkende Bedingung* (“condición limitativa”), en lo que cabe leer la potencia posibilitadora que todo “límite” exhibe. Véase, en todo caso, en relación con la condición “horizontal” de la temporalidad y la presentación de los “esquemas horizontales” de ésta, la íntima conexión entre “*Horizont*” y “*worauhin*”, SZ, p. 365.

Con arreglo a tal explicación de la noción de sentido resulta visible qué pueda significar una exposición del sentido del cuidado, es decir, del sentido del ser del ser-existencia. Tal exposición no sólo implica exhibir el proyecto que conduce la descripción existencial del ser-existencia y que subyace en ella como su fundamento, sino igualmente lo proyectado por tal proyecto, de tal suerte que su horizonte se torne manifiesto. Si lo proyectado en ese proyecto no es más ni menos que el ser del ser-existencia, el cual, por lo demás, ha resultado exhibido en la apertura que lo constituye como “propio poder-ser íntegro”, el horizonte de lo así proyectado, el horizonte de ese ser así constituido por tal apertura, no puede sino ser aquello mismo que *posibilita* tal constitución del ser como cuidado, aquello que posibilita ese poder-ser, ese ser del ser-existencia. La interrogación ontológica por el sentido del cuidado, por el sentido del ser del ser-existencia, interroga acerca de aquello que posibilita la integridad y unidad del cuidado en cuanto estructura articulada que constituye el ser del ser-existencia.⁷²

[Preciso es injertar en este punto un segundo paréntesis. Su asunto ha de ser el poner de relieve la formación de un intenso nudo quiasmático en el núcleo de la interrogación ontológica que ha ido conduciendo y constituyendo a la fenomenología existencial de *Ser y tiempo*. La ontología fenomenológica del ser-existencia ha descrito el ser de este ente como el fenómeno de la “exterioridad” (*Da*) o “eclusividad” (o “apertura”) (*Erschlossenheit*) o “patencia” (o “Espacio”) (*Lichtung*) constitutivas de su ser-en-el-mundo. Tal fenómeno ha sido exhibido fenomenológicamente en la serie conjunta de las dimensiones que lo constituyen: facticidad, eyectividad, disponibilidad, modulación; existencialidad, proyectividad, entender, poder-ser, interpretación, enunciación; discurso, articulabilidad y lenguaje; cadencia y caducidad. En la descripción de dicha serie conjunta de fenomenalidades o dimensiones de la “apertura” del ser-existencia se ha tornado fenomenológicamente conspicuo el fenómeno del “sentido” como aquel que, en su doble estructura “proyectiva” y “hermenéutico-apofántica” no solamente enlaza y sostiene esas dimensiones de la “exterioridad” que podríamos llamar nucleares o medulares (existencialidad, proyectividad, poder-ser, entender, interpretación, enunciación; discursividad, articulabilidad, lenguaje) sino igualmente las otras dos dimensiones coimplicadas en éstas (facticidad, eyectividad, disponibilidad, modulación; cadencia, caducidad). El ser del ser-existencia que se ha descrito en la analítica fenomenológica del ser-en-el-mundo en las referidas dimensiones de la exterioridad / apertura / patencia recibe su formulación ontológica en la fórmula del “cuidado”. Este fenómeno que enlaza de forma unitaria e integral las referidas dimensiones no puede ser sino el doblete del fenómeno del “sentido”, el cual hace lo mismo que aquél en conexión con dichas dimensiones. El contenido ontológico del fenómeno del cuidado es el fenómeno del sentido. Si el ser del ser-existencia es el cuidado, ello significa que dicho ser (del ser-existencia) es el sentido (del ser). El ser es el sentido.

La radicalización de la interrogación ontológica que la torna interrogación por el sentido ontológico del cuidado, es decir, por la condición horizontal posibilitante del ser del ser-existencia que la fenomenología existencial ha proyectado (a saber, el “cuidado” en su “posible poder-ser íntegro propio”), conduce esa interrogación hacia un intrínquilis aparentemente inextricable. Si el fenómeno del cuidado no es

72 SZ, p. 324.

otro que el fenómeno del sentido, si el “posible poder ser íntegro propio” del cuidado fenomenológicamente exhibido como “e-conclusividad procurrente” pone precisamente en juego la serie conjunta de las dimensiones de la exterioridad que el fenómeno del sentido (¿“íntegro” y “propio”?) articula y sostiene, la interrogación ontológica por el sentido del cuidado se revela como interrogación por el sentido del sentido. Se trata de poner fenomenológicamente de manifiesto en el proyecto ontológico del ser-existencia el horizonte posibilitante de lo proyectado en él: el fenómeno del sentido. Tal operación no es otra que la exhibición fenomenológica del sentido de lo proyectado, a saber, el fenómeno del sentido. Si el sentido de lo proyectado (el sentido), si el sentido del sentido no puede extraerse sino de la proyectividad proyectiva del proyecto y de su condición horizontal posibilitante de lo proyectado en ella, es decir, del fenómeno del sentido mismo, ello quiere decir que es este propio fenómeno el que puede reduplicarse telescópicamente en la radicalización de la inter-rogación ontológica convirtiéndose en la remisión *in indefinitum* del sentido al sentido. En la interrogación radical por su sentido, el fenómeno del sentido se torna cuestión del sentido del sentido del sentido... etc.

La ontología fenomenológica es investigación del sentido del ser. Ella acomete esta investigación por medio de una analítica fenomenológica y hermenéutica de aquel ente radicalmente ontológico (el ser-existencia) que se caracteriza ontológicamente por ser y existir como poder-ser y como entendimiento-de-ser. Esta analítica exhibe fenomenológicamente el ser de este ente como el fenómeno del sentido (que enlaza, como hemos visto, las cuatro dimensiones de la “exterioridad” o “patencia” o *Lichtung* [Espacio]). El ser (del ser-existencia) es el sentido. Éste no es otro que el objeto primario de la fenomenología ontológica que investiga el sentido (del ser en general). El ser del sentido (en cuanto ser del ser-existencia) es el sentido del ser (en general). La radicalización progresiva de la interrogación ontológica que mueve a la ontología fenomenológica no puede por menos que someter a la interrogación “re-pitente” por el sentido de ser a aquel ser del sentido (en cuanto ser del ser-existencia). De esta forma, en la interrogación ontológica radical la interrogación por el sentido del ser se torna interrogación por el ser del sentido del ser del sentido del ser del sentido ... etc.

En este nudo quiasmático en que “ser” y “sentido” se entrecruzan hasta la fusión y la confusión, tórnase visible que el sentido del ser (del ser-existencia), aquel sentido que posibilita ese ser en su constitución no es sino aquello que constituye el ser de ese ser en cuanto poder-ser.⁷³ “El sentido-de-ser del ser-existencia no es algo otro que se cierna libremente como algo ‘externo’ a él mismo, sino que es el mismo ser-existencia que se entiende a él mismo”.⁷⁴ De ello se desprende que la ontología fenomenológica, en su interrogación radical por el fenómeno del ser que se torna interrogación por el sentido del ser, no puede progresar en la radicalización de su interrogación sino a través de la interrogación por el ser de ese sentido de ser, es decir, a través de la interrogación fenomenológica por el ser del ser-existencia. Éste, al exhibirse a través de los fenómenos del ser-en-el-mundo, la “exterioridad”, el “sentido”, el “cuidado”, se ofrece a la fenomenología ontológica para la interrogación por el sentido de ser o sentido ontológico de ese

73 Cf. SZ, p. 325.

74 SZ, *ibid.*

ser. Si el sentido de ser del ser del ser-existencia no es sino aquello que constituye y hace posible ese ser, esto es, no es sino el ser de ese ser, échase de ver que la marcha radicalizante de la interrogación ontológica que conduce a la ontología fenomenológica progresa desde el fenómeno del ser-existencia hacia el fenómeno del ser en general a través de una interrogación por el ser del ser-existencia que interroga por el ser de *ese* ser y por el ser de *este* ser: la interrogación ontológica de la ontología fenomenológica se revela como interrogación radical por el ser del ser del ser ... etc.]

Aquello que posibilita el ser del ser-existencia exhibido fenomenológicamente como el cuidado en su propiedad e integridad, es decir, como el fenómeno de la “procurrente e-con-clusividad”, aquella condición horizontal que constituye el sentido de ese ser no es sino el “fenómeno unitario” de la temporalidad. Esta es exhibida fenomenológicamente como el sentido ontológico del cuidado, como el sentido del ser del ser-existencia que lo posibilita y constituye como tal. En su propiedad e integridad el cuidado, en cuanto “procurrente e-con-clusividad”, consiste en “el *ser respecto del* eminente poder-ser más propio”. Tal ser sólo resulta posible merced a que el ser-existencia simplemente *puede* advenir a sí en su más propia posibilidad y en este dejarse-advenir-a-sí sostiene la posibilidad en cuanto tal posibilidad. Dicho dejarse *advenir* a sí en la posibilidad eminente sosteniéndola como tal constituye el fenómeno originario del *advenir* (*Zukunft*). Este no significa un ahora que *todavía no* se ha vuelto actual y sólo luego *habrá de ser*, sino “aquella venida (*Kunft*) en la que el ser-existencia adviene a sí en su más propio poder-ser”. En la procurrente e-con-clusividad, por lo demás, el ser-existencia asume la eyectividad de su ser-culpable. Asumir la eyectividad significa ser propiamente el ser-existencia como *ya era cada vez*. Tal asunción de la eyectividad sólo resulta posible merced a que “el ser-existencia advenidero puede *ser* su más propio ‘como ya era cada vez’, es decir, su ‘ser-sido’ (*sein* ‘*Gewesen*’)”. El ser-existencia existe en cuanto tal como ser-(habiendo)-sido: por ello puede advenir a sí de tal manera que, adviniendo, *re-viene* a su ser-sido. Este, el “ser-sido” (*Gewesenheit*), surge en cierto modo del advenir. Por otra parte, la procurrente e-con-clusividad ecluye la respectiva situación del existir en su exterioridad, de tal suerte que el ser e-con-cluso entre lo ente a-manual hace comparecer en la acción lo *presente* del entorno mundano (*des umweltlich Anwesenden*). Tal comparecencia de lo presente sólo resulta posible en virtud de un *presentar* (*Gegenwärtigen*) lo ente así compareciente.⁷⁵

“Reviniendo advenideramente a sí, la e-con-clusividad se vuelve, presentando, hacia la situación. El ser-sido (*Gewesenheit*) surge del advenir (*Zukunft*) de manera tal que el advenir sido (mejor, [que-hace]-ser-[habiendo]-sido) (*die gewesene [besser gewesende] Zukunft*) suelta el presente (*Gegenwart*) desde sí. A este fenómeno de tal forma unitario en cuanto advenir presentante que-hace-ser-habiendo-sido lo denominamos la *temporalidad*”.⁷⁶

El fenómeno de la temporalidad, aunque extraído de la “e-con-clusividad procurrente”, es decir, de la propiedad e integridad del cuidado en cuanto ser del ser-existencia, no constituye el sentido tan sólo de tales propiedad e integridad del

75 SZ, p. 325 s.

76 SZ, p. 326.

ser del ser-existencia, sino que se exhibe como aquella condición que posibilita el cuidado en cuanto tal, es decir, así el propio como el impropio, el íntegro como el no-íntegro. Ello sin perjuicio de que el referido fenómeno, en su contenido fenomenal en cuanto sentido de ser del ser del ser-existencia, es decir, del cuidado, deba revelarse como temporalidad “originaria y propia” por respecto al entendimiento vulgar del tiempo, impropio y derivado, que hace de la “temporalidad” una pura serie de ahora sin comienzo y sin fin (infinita) en la que el ser-presencial (*Vorhandensein*) se hace presente. El fenómeno de la temporalidad, en cambio, implica su finitud, ya que el originario advenir que la constituye consiste precisamente en la oclusión del poder-ser: tal advenir, justamente ocluido en sí mismo, posibilita el e-con-clusivo entender existencial de la negatividad. “En virtud tan sólo del tiempo originario que es *finito* puede el ‘derivado’ temporaneizarse como *in-finito*”.⁷⁷

Tal fenómeno de la temporalidad así exhibido como el sentido del cuidado, es decir, del ser del ser-existencia, sentido del ser que, como va dicho, al posibilitar al cuidado en su constitución, “constituye originariamente el ser del poder-ser”,⁷⁸ presenta, sin embargo, relaciones “complejas” con aquello que significan las expresiones “ser” o “es”. Aunque deba sostenerse que la temporalidad “es” el sentido del cuidado, en estricto rigor la temporalidad no es, sino que se *temporaneiza*. La temporalidad “temporaneiza” modos posibles de ella misma que hacen posible la multiplicidad de modos de ser del ser-existencia. Los fenómenos del advenir, el ser-sido, el presente, los que por ello mismo designan los *éxtasis* de la temporalidad, revelan a este fenómeno como lo absolutamente *ekstatikon*. “La temporalidad es lo ‘fuera-de-sí’ originario en y por sí mismo”. El ser (*Wesen*) de la temporalidad es “temporaneización (*Zeitigung*) en la unidad de los *éxtasis*”.⁷⁹ Tórnase preciso relevar, en este punto, la plena coincidencia de tal carácter “extático” de la temporalidad con aquellos rasgos ontológicos del momento estructural de la existencia en cuanto ser-en-el-mundo que la revelaban en su “exterioridad” (*Da*) y “eclusividad” como *patencia* o “Espacio” (*Lichtung*). La afirmación de la condición “originaria” de la temporalidad por respecto al referido carácter de la “extaticidad” implica tal vez la afirmación de su primacía sobre la *Lichtung*.

En la exhibición fenomenológica de la temporalidad como sentido de la “estructura del cuidado” los momentos constituyentes de éste —existencialidad, facticidad, cadencia— han de mostrarse como “posibilitados” por los “éxtasis” de la temporalidad —advenir, ser-sido, presentar—. Más acá o más allá de que resulte persuasiva la “descripción” según la cual el “sentido primario” de la existencialidad sea el advenir, el de la facticidad resida en el ser-sido y el de la cadencia se encuentre en el presentar, no parece posible dejar de lado la densidad y complejidad de los análisis fenomenológicos de la “exterioridad” que, como vimos más arriba, enlazaban en torno al fenómeno del “sentido” los referidos momentos constitutivos del “cuidado” juntamente con aquella serie de fenómenos entramados con ellos que se nombraban: proyectividad, poder-ser, entender, interpretación, enunciación; eyectividad, disponibilidad, modulación; discursividad, articulación de sen-

77 *SZ*, pp. 326-331.

78 *SZ*, *loc. cit.*

79 *SZ*, p. 328 s.

tido, lenguaje. Asumiendo los momentos constituyentes del “cuidado” (existencialidad, facticidad, cadencia) en su máxima densidad fenomenal que se ofrece en el fenómeno del sentido y en el enlace por éste de las cuatro dimensiones básicas de la exterioridad o *Lichtung*, los referidos “éxtasis” de la temporalidad parecen más bien explicitar unos “significados” temporales implícitos en dicha serie de fenomenalidades de la “exterioridad”, antes que conformar “condiciones horizontales posibilitantes” de su plenario contenido fenomenal. La temporalidad como “unidad de los éxtasis” parece agregar una explicitación de ciertos rasgos “fenomenológicos” (temporales) a la referida densidad fenomenal de la serie de fenómenos entramados en el fenómeno del “sentido” y de la *Lichtung* (más aun, pareciera poder extraerse directamente de las descripciones fenomenológicas expuestas en el referido capítulo quinto de la primera sección o “analítica preparativa”, sin necesitar para ello de los desarrollos relativos a la “posibilidad ontológica” de un “poder-ser propio e íntegro” del ser-existencia), pero no parece ser suficiente para constituir un “originario” horizonte posibilitante del mismo.

[¿Última digresión? ¿Cómo se explica la retención o reserva o suspensión de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*? ¿Qué significa que allí “*kehrt sich das Ganze um*”? ¿Todo se da vuelta? ¿Se da vueltas? ¿Da vueltas? ¿Qué? ¿Se retuvo o reservó o anuló la cuestionada sección? ¿Se la cuestionó? ¿Por qué? ¿Cuándo se reservó o retuvo? ¿Dónde se anuló? ¿Decir la vuelta? ¿Desdice qué el pensar al no decir el decir de la vuelta? ¿Giro, retorno, versión, reversión? ¿Cuál es el lenguaje de la metafísica? ¿Era la fenomenología ontológica? ¿Se quedó sin lenguaje el pensar? ¿Qué acontece en el retorno de la reversión? ¿Cómo se convierte la experiencia de “ser” y “tiempo”? ¿En qué se invierte el tiempo? ¿Cómo se revierte el ser? ¿Cómo retorna el lenguaje al pensar? ¿Qué sentido dar / entregar / tomar al “extático trazo al Espacio del ser”?]

Ser y tiempo: dramático tratado de ontología impulsado por la incesante interrogación ontológica. Dramatismo de su inconclusión: la suspensión, reserva, retención del “retorno” (*Kehre*) que su programa preveía: la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la cuestión ontológica. “Tiempo y ser”, el retorno, la tercera sección suspendida. Obra inconclusa. (Inconclusible tal vez).

Creo, no obstante, que bien cabe una conjetura contraria. *Ser y tiempo* es una obra *conclusa*. (Expresión ésta que no pretendo remitir a la “eclusividad” o “e-conclusividad” del ser-existencia. Sino sólo a la clausura, tal vez precoz, de un programa). *Ser y tiempo* queda conclusa, clausurada como obra filosófica y eventualmente ontológica, antes de *tiempo*, antes del “tiempo” previsto por su programa. Esto quiere decir que la obra *Ser y tiempo* concluye precozmente antes de “ser y tiempo”, es decir, antes de “ser” lo que tal obra procuraba ser o llegar a ser (una resolución [*Auflösung*] fenomenológica de las cuestiones ontológicas de la historia de la ontología metafísica). Más precisamente, la obra *concluye*, es decir, se-concluye, queda clausurada antes, precisamente, de “tiempo y ser”. Queda conclusa y clausurada por la propia fenomenología ontológica que descubre, antes del tiempo, otro horizonte más radical que envuelve y revuelve a los éxtasis temporales: el Espacio, la *Lichtung*.

Evoco, para terminar, la ardua “administración”, en diversos pasajes de la segunda sección del tratado, de las relaciones entre temporalidad y *Lichtung* que procura, con fidelidad al programa, sostener la primacía del tiempo sobre el Espacio.

“La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del ‘fuera-de-sí’ en los raptos de advenir, ser-sido y presente, es la condición de posibilidad para que pueda ser un ente que exista como su ‘exterioridad’. El ente que porta el título de ser-ex-sistencia está ‘patente’ (*‘gelichtet’*). La luminosidad (*Licht*) que constituye tal estar-patente (*Gelichtetheit*) del ser-existencia no es alguna fuerza y fuente ópticamente presencial de una claridad irradiante que a veces se presentase en este ente. Aquello que patentiza (*lichtet*) esencialmente a este ente, es decir, aquello que lo hace para él mismo a la vez ‘abierto’ y ‘claro’, fue determinado antes de cualquiera interpretación ‘temporal’ como cuidado. En éste se funda la plena exclusividad de la exterioridad. Sólo tal estar-patente posibilita toda iluminación y aclaración, toda percepción, ‘visión’ y posesión de algo. Sólo entendemos la luminosidad de tal estar-patente si, en lugar de buscar una fuerza presencial implantada en el ser-existencia, interrogamos en la constitución ontológica integral de este ente, el cuidado por el fundamento unitario de su posibilidad. *La temporalidad extática patentiza (lichtet) originariamente la exterioridad.* Ella es lo regulativo primario de la posible unidad de todas las estructuras existenciales esenciales del ser-existencia.”⁸⁰

¿Puede efectivamente la temporalidad –en su “constitución extático-horizontal” y en cuanto “unidad extática” de los “esquemas horizontales” del advenir, ser-sido y presentar– conformar la *condición horizontal posibilitante* (el sentido) del “Espacio” (la *Lichtung*), fenómeno este último que envuelve juntamente con la cadencia y la disponibilidad la doble estructura “proyectiva” y “hermenéutico-apofántica” del sentido?

80 SZ, p. 350 s.