

Aportes para una interpretación de la estructura del *Dasein* de acuerdo a su carácter bidimensional

Leticia Basso Monteverde

Universidad Nacional de Mar del Plata / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

Resumen: A partir de una lectura de *Sein und Zeit* y los cursos coetáneos a esta obra, nos interesa examinar la estructura trascendental del *Dasein* para explicar lo que entendemos como su carácter bidimensional. Para esto, analizamos la función del temple de ánimo en la dinámica de la estructura a través de la angustia (*Angst*) y el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*). Enfatizamos la disposición afectiva como punto de partida existencial y condición de posibilidad para dos vías, ya que en la relación con el ser observamos cierta tensión entre dos dimensiones que hacen oscilar al *Dasein* hacia un movimiento de ocultación y uno de desocultación de lo que acontece. Con esta interpretación, pretendemos mostrar que la dinámica tensiva de la estructura bidimensional del *Dasein* aquí propuesta es el efecto de la originaria donación del ser.

Palabras clave: Heidegger; Dasein; bidimensionalidad; tensión; temple

Abstract: "Contributions to an interpretation of the structure of *Dasein* according to its bidimensional character". From a reading of *Sein und Zeit* and contemporary courses, we are interested in examining the transcendental structure of *Dasein* to explain what we understand as its bidimensional character. For this, we analyze the function of the mood in the dynamics of the structure through the anxiety (*Angst*) and profound boredom (*tiefe Langeweile*). We emphasize the affective disposition as an existential starting point and condition of possibility for two pathways, since in relation to being we observed tension between two dimensions that are oscillated *Dasein* towards one concealment and one unconcealed motion of what happens. With this interpretation we intend to show that the tensive dynamics of the bidimensional structure of *Dasein* proposed here is the effect of the original givenness of being.

Key words: Heidegger; Dasein; bidimensionality; tension; mood

1. Motivaciones y tendencias de *Sein und Zeit*

Sein und Zeit se publica en 1927 de forma apresurada debido al compromiso académico que obliga a Heidegger a difundir su investigación. Sea por las complicaciones de su publicación como por la inmadurez de algunos aspectos del estudio, la obra queda inconclusa. El filósofo se enreda en aquella tradición que critica y no encuentra, entonces, el lenguaje apropiado para transitar del *Zeit* al *Sein*, en un intento de formular la pregunta fundamental. No obstante, más allá de la falta de una tercera sección de la obra –que en distintas ocasiones el pensador intenta completar– en este escrito se asientan las bases para un modo particular de hacer fenomenología e, incluso, filosofía. Con *Sein und Zeit* Heidegger advierte que para proceder por el método fenomenológico y describir lo que acontece atendiendo a la pregunta por el ser, no queda otra opción más que comenzar el estudio desde el ente que se caracteriza por ser el único que puede hacerse transparente para sí en el preguntar. El *Dasein* es el punto de partida de la investigación y el eje vertebrador de la obra por medio del cual se investigan las diversas formas como el ser se manifiesta. De hecho, a través de la analítica existencial, el filósofo elabora una descripción de la estructura fáctica del *Dasein* que da cuenta de la constitución trascendental de este ente en su relación con el ser.

El aporte elemental de Heidegger en este período de su obra se concentra en la temporalización de la estructura trascendental del *Dasein*. Heidegger logra sintetizar el plano universal, que, de cierta forma, presenta como la condición de posibilidad de la experiencia, con el aspecto relativo de lo fáctico. Esto se debe a que, al devolver el *a priori* a la experiencia y al reformular lo trascendental desde el problema de la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), el autor alcanza la pretendida fundamentación de la ontología. El carácter histórico del *Dasein* y la situación hermenéutica le permiten ubicar el sentido del ser más acá de la idea de la verdad con pretensión de validez universal. No debemos olvidar que para Heidegger el problema del ser incluye al ente –ser y ente son la cuestión– porque solo en la destinación que se retrae y que se vivencia en la experiencia cotidiana del *Dasein* se constata el problema de la diferencia. En efecto, consideramos que la diferencia ontológica es lo trascendental. Pues bien, la perspectiva óntico-ontológica que se desarrolla en *Sein und Zeit* prepara el terreno para pensar la diferencia sin reducirla a una de

sus partes. En este caso, decimos “prepara” porque allí se da el primer paso de un planteo óntico de la diferencia. Sin duda alguna, en la tensión permanente entre la donación y lo que se dona se cristaliza el sentido que subyace en la base de este modo de pensar. Por lo tanto, no puede decirse que esta obra no haya alcanzado su objetivo. Heidegger posteriormente descubre que ella era un paso necesario en el tránsito del pensar. Para comprender la diferencia en la “verdad del ser” (*Wahrheit des Seyns*) era indispensable preguntar por “el sentido del ser” (*Sinn von Sein*).

Ahora bien, en este escrito nos interesa, exclusivamente, examinar la estructura del *Dasein* para explicar lo que aquí entendemos como su carácter bidimensional, de forma tal que se perciba la unidad de su constitución. Para esto analizaremos la función del temple de ánimo en la dinámica tensiva de la estructura a través de la angustia (*Angst*) y el aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*). Al respecto, afirmamos que estos temples cumplen la función de enlace de la estructura porque posicionan al *Dasein* en “el entre” de la relación con el ser, en donde se avistan sus dos vías de realización: la propiedad y la impropiidad. A partir de una lectura de *Sein und Zeit* y de los escritos y cursos coetáneos a este, presentaremos nuestra comprensión de la estructura trascendental del *Dasein*. De esta manera, enfatizaremos la disposición afectiva como punto de partida existencial y condición de posibilidad para las dos vías. La tesis que sostenemos plantea que en la relación con el ser se manifiesta cierta tensión entre dos dimensiones que hacen oscilar al *Dasein* hacia un movimiento de ocultación y uno de desocultación de lo que acontece. Con esta interpretación pretendemos mostrar que la dinámica tensiva de la estructura bidimensional del *Dasein* aquí propuesta es el efecto de la originaria donación sustraída del ser.

2. Esbozo de la estructura trascendental del *Dasein*

En la introducción de *Sein und Zeit*, Heidegger establece algunas advertencias para despejar el camino, claves para una interpretación óntico-ontológica de la estructura del *Dasein* y su mundo. En la caracterización del *Dasein*, Heidegger enfatiza, principalmente, el existencial *In-der-Welt-Sein* del cual se desprenden, entre otros, los diversos modos de ser en el mundo con los entes (*Vorhandenheit*) y los útiles (*Zuhandenheit*), con otros *Dasein* (*Mitsein*), en sí mismo (*das Selbst*), en el uno (*das Man*) y en la forma unitaria del cuidado (*Sorge*). El existencial *In-der-Welt-Sein* muestra que aquello que sea el *Dasein* está determinado por la primacía óntica de la existencia. “El *Dasein*

tiene la tendencia a comprender su ser desde *aquel* ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, desde el ‘mundo’¹. De este modo, el carácter fáctico del *Dasein* determina a la estructura formal. Cada uno de los existenciales está marcado por la pertenencia del *Dasein* al mundo. Por otro lado, en tanto el *Dasein* experimenta el mundo a través de sí mismo en la forma del “yo soy”, cada acontecimiento es suyo y sus vivencias refieren indefectiblemente a ese sí mismo. Heidegger identifica este modo particular de ser del *Dasein* como el ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*). En el tratado escrito en 1928, *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger aclara: “El *Dasein* es de tal modo que existe en consideración a sí mismo. Pero si es en el traspasamiento en dirección al mundo donde empieza a temporalizar la mismidad, entonces el mundo se revela como aquello en consideración a lo cual existe el *Dasein*”². No obstante, la proximidad de lo óntico en el *Dasein* muestra que esta experiencia no sea de orden teórico. El *Dasein* se descubre en la textura del mundo, inmerso en su actividad y de forma atemática. Por lo tanto, se deben explicitar las estructuras existenciales fundamentales si se pretende comprender la trama remisional de significaciones que modelan el horizonte del *Dasein*, de forma tal que se revele el problema del ser. En este período, Heidegger emprende una descripción de la estructura trascendental del *Dasein* con el objetivo de, a corto plazo, dilucidar el problema de la diferencia en la constitución de este ente y con la meta de, a largo plazo, fundamentarla en la cuestión de la temporalidad (*Temporalität*) originaria.

En *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger realiza un análisis genético del concepto de mundo en conexión a los problemas de la diferencia ontológica y el fundamento con la intención de esclarecer la constitución del *Dasein*. Tal fenómeno comprende al ente en su totalidad, es decir, la unidad de la estructura trascendental desde el problema eminente de la trascendencia. Al respecto, Heidegger dice: “El mundo también participa de la constitución de la estructura unitaria de la trascendencia; en la medida en que forma parte de ella, el concepto de mundo recibe el nombre de *trascendental*. Con este término se nombra todo lo que pertenece esencialmente a la trascendencia y que recibe prestado de ella su interna posibilidad. Y es solo por eso por lo que

¹ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1960, p. 15 (Las traducciones de las obras de Heidegger son propias. A partir de ahora nos referiremos a esta obra con la sigla SZ).

² Heidegger, M., “Vom Wesen des Grundes”, en: *Wegmarken*, GA 9, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1976, p. 157 (Las obras de Heidegger de la *Gesamtausgabe* se citarán indicando el tomo correspondiente GA).

también el esclarecimiento e interpretación de la trascendencia pueden tildarse de discusión “trascendental”. Pero el significado del término “trascendental” no puede deducirse de una filosofía a la que se le asigna lo “trascendental” como “punto de vista” y mucho menos en el sentido de una “teoría del conocimiento”³.

Por el contrario, para Heidegger, la idea de una estructura trascendental revela el carácter constituyente y constitutivo del *Dasein*, puesto que por medio de ella el *Dasein* configura (*bilden*) lo que se da y, a la vez, se ve determinado por eso previo que le está dado. “La trascendencia significa un proyecto de mundo tal que lo proyectante ya está también dominado y determinado en su ánimo por ese mismo ente al que traspasa”⁴. A nuestro juicio, este rasgo dual de la estructura (su doble determinación: material y formal) indica el problema de la diferencia ontológica en el *Dasein*. Con esto, Heidegger se refiere al problema interno de la trascendencia, que se presenta en el tratado de la siguiente manera: “Este llevar-ante-sí-mismo al mundo es el proyecto originario de las posibilidades del *Dasein*, en la medida en que, situado en medio del ente, el *Dasein* tiene que actuar ateniéndose a él... Este proyecto previo que traspasa y va más allá del ente es el que hace posible, que el ente se manifieste como tal”⁵. El problema de la trascendencia no puede develarse de forma objetiva, pero tampoco sumergidos en la subjetividad. Para el filósofo se hace necesaria una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto. Hay que indagar con insistencia en la naturaleza del *Dasein* para captar cómo se pre-figura el ente en su totalidad. De este modo, se aclararía un poco más el panorama respecto de la síntesis ontológica entre la estructura trascendental y lo que se dona. Una vez que se haya descubierto esta relación primaria, se conocerá el fundamento de la misma. Así pues, podrá avanzarse hacia el plano “objetivo”⁶ para captar lo donado desde su propia donación. Alcanzar esto no es otra cosa que entender la trascendencia.

³ *Ibid.*, GA 9, p. 139.

⁴ *Ibid.*, p. 166.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ Ponemos entre comillas el adjetivo “objetivo” puesto que aquí no se emplea en el sentido tradicional de una relación sujeto-objeto sino para indicar la objetivación originaria de lo donado.

3. Interpretación de la estructura bidimensional del *Dasein*

3.1. Sentido de los conceptos de tensión y dimensión

No es adecuado presentar un enfoque de la bidimensionalidad que enfatice de manera vulgar la escisión (*Spaltung*) del *Dasein* en dos movimientos, porque esta no se restringe a una interpretación tradicional de separación. Tal escisión acontece en “el entre” de la estructura y significa algo más originario y de carácter ontológico. En efecto, Heidegger sostiene la importancia de la unidad de las dimensiones significativas del *Dasein* y se pregunta acerca del modo cómo esta unidad lo afecta en su totalidad. Al respecto sugiere en el §39 de *Sein und Zeit* que “...la totalidad del todo estructural no puede ser alcanzada fenoménicamente por medio de un ensamble de elementos (*Zusammenbauen der Elemente*)... El ser del *Dasein*, sobre el cual se apoya ontológicamente el todo de las estructuras en cuanto tal, se nos hace accesible en una mirada completa que *atraviesa* ese todo *en busca de un* fenómeno originariamente unitario”⁷. Por lo tanto, insistimos en la necesidad de pensar la escisión de forma tensiva y en clave óntico-ontológica. Esto significa que para sostener la diferencia fundamental entre el ente y el ser, primero se debe fijar esa diferencia, para ello se necesita comprenderla. De allí se siguen las cuestiones de la pregunta por “el sentido del ser” y su eventual postulación en el *Dasein*. Con el análisis de la diferencia en la estructura del ente comprensor se logra un examen más complejo y enriquecido de los movimientos que expresan la tensión que acontece entre el *Dasein* y el ser. Por este motivo, preferimos hablar de una “tensión” (*Spannung*), ya que este término alude por contraste a un fenómeno que no está disociado pero tampoco fusionado. La idea de una tensión nos permite mantener la diferencia apuntando al “entre” para objetivar su aspecto modal. De este modo, el término nos facilita trabajar como una indicación formal al señalar el aspecto tensivo de la estructura que acabamos de aclarar.

Por otro lado, consideramos que la noción de bidimensionalidad (*Zweidimensionalität*) es la adecuada para exponer la estructura del *Dasein*⁸.

⁷ Heidegger, M., SZ, p. 181.

⁸ Jean Greisch y Jean-Luc Marion sugieren un sistema binario o dual que parte de la diferencia ontológica para la consideración de su ambigüedad y sus resultados. Aunque, en rigor, no plantean un análisis bidimensional del *Dasein* o algo similar a nuestra propuesta. (Véanse: Greisch, J., *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y Tiempo*, Buenos Aires: Las cuarenta, 2010, p. 104; Marion, J.L., *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*, Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 156). Alejandro Vigo postula una bidimensionalidad de la trascendencia

Para comprender la idea de bidimensionalidad que en este escrito proponemos, hay que ir más allá del sentido literal que el término ofrece a partir de su prefijo “bi” (*Zwei*) y su raíz “dimensión” (*Dimension*) que a simple vista nos transfieren a las dos posibilidades del *Dasein*. De hecho, debemos remitirnos a unos pasajes espinosos que se encuentran en el curso de Heidegger de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*⁹, (§19, A, β) en los cuales el filósofo interpreta la relación entre el tiempo y el movimiento en la *Physica* (τὰ φυσικά) de Aristóteles. A partir de esta lectura, Heidegger dirige el concepto de movimiento hacia una versión ontológica de la dimensión (*Dimension*). El filósofo llega a delinear lo que entiende por dimensión a medida que caracteriza el tipo de movilidad (*Bewegtheit*)¹⁰ vital-existencial-afectiva del *Dasein*. De este modo,

y la horizontalidad del *Dasein* a partir de la distinción que Heidegger hace en *Vom Wesen des Grundes* entre una dimensión óptica y una ontológica, propias de la “comprensión del ser” y el “comportamiento respecto del ente”. En dicha lectura, Vigo adelanta la cuestión de la bidimensionalidad –que en esta investigación desarrollamos– e intuye su relación con el problema de la diferencia ontológica (Vigo, A., *Arqueología y aleiteología*, Buenos Aires: Biblos, 2008, pp. 39-58).

⁹ Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1989.

¹⁰ Jesús Adrián Escudero prefiere traducir el término “*Bewegtheit*” como “actividad” y en ocasiones como “dinamismo”, “dinamicidad” o “carácter dinámico” (Véase su traducción del *Natorp Bericht*: Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 90-91). Para continuar con la reflexión de Heidegger en el curso de 1927, preferimos traducir *Bewegtheit* como “movilidad” sin perder la connotación que Escudero destaca como movilidad vital del *Dasein*. Heidegger resignifica el sentido del término al indicar una movilidad de la vida humana de carácter temporal, distinta del movimiento de la naturaleza que es extensivo y calculable (κίνησις). Por otro lado, también nos interesa emplear el término “movilidad”, ya que el doble sentido pasivo y activo de lo “movible” (κινούμενον) concuerda con nuestra interpretación dual de la constitución del *Dasein*. De este modo, en el libro Γ inciso tercero de la *Physica* Aristóteles plantea un movimiento activo (ποίησις) y un movimiento pasivo (πάθησις) que posicionan a lo movido como agente o paciente. Esta distinción concuerda con el comportamiento del *Dasein* frente a la recepción de lo dado y su articulación. Por tanto, sostenemos que no hay mejor forma para hablar de la estructura del *Dasein* que referirnos a ella como una estructura bidimensional que se realiza en dos movimientos. Ahora bien, la idea de un movimiento pasivo y uno activo no coincide con la lectura de Escudero en su diccionario filosófico, *El lenguaje de Heidegger*. Escudero identifica al movimiento pasivo con el existencial impropio del uno y al movimiento activo con el existencial propio del sí mismo (Escudero, J.A., *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona: Herder, 2009, p. 60). Esta es otra forma de interpretar la movilidad, sin embargo, nosotros preferimos relacionarla con nuestra idea de la dualidad. En una nota a pie de página de Carmen Segura Peraita en su texto *Hermenéutica de la vida humana* (Segura, C., *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp*, Madrid: Trotta, 2002, p. 42) –que acompañó la traducción española del *Natorp Bericht*– la autora reflexiona sobre la misma cuestión y arroja luces sobre otros aspectos. Segura Peraita relaciona el sentido vulgar del término “*Bewegtheit*”: afectión, emoción, conmoción, con la traducción “con-movido”, que refleja con claridad el sentido

reinterpreta la noción de dimensión en el sentido de “distensión” (*Dehnung*), diferente del sentido tradicional de “extensión” (*Ausdehnung*). Cuando habla de “distensión”, intenta plasmar cierta conexión entre el tiempo y el movimiento a través de la idea de una transformación, que no es la de la μεταβολή. Para esto compara a la dimensión con el fenómeno de un “hacerse otro” (*das Anderswerden*) (ἀλλοίωσις) en la estructura “de algo hacia algo” (*von etwas zu etwas*) que, en este caso, no responde a un desplazamiento espacial (φορά)¹¹. Dicho fenómeno implica una movilidad temporal que excede la idea de extensión, a esta estructura del movimiento Heidegger la denomina “dimensión”. En el curso de 1927, Heidegger dice: “...en el ‘de algo hacia algo’ se mienta un sentido totalmente formal de prolongación¹² (*Erstreckung*)”¹³. Ahora bien, siguiendo esta perspectiva hay que averiguar cómo se da esta prolongación del *Dasein*. Cuando nos introduzcamos en la función del temple de ánimo trabajaremos esto. Por lo pronto, ya sabemos que la dimensión aparece como un movimiento de carácter ontológico que genera distensión y que tiene la estructura formal “de algo hacia algo”.

Por otro lado –de acuerdo con nuestra lectura tensiva de la estructura trascendental del *Dasein*– Heidegger entiende a la dis-tensión¹⁴ como lo que se mantiene unido, es decir, en continuidad (*Stetigkeit*). La noción tradicional de movimiento (*Bewegung*) se vincula al concepto de espacio (*Raum*) para mostrar la magnitud (μέγεθος) propia de una trayectoria recorrida por un móvil. Por el contrario, en esta otra acepción del movimiento, Heidegger plantea una conexión con el tiempo que trasciende el carácter meramente óptico de lo espacial. Entonces, cuando habla de la continuidad en la distensión (de la estructura tensiva de los dos movimientos del *Dasein*) no se refiere a una

que Aristóteles le asigna a la palabra. El sentido de que el movimiento procede del móvil y, por otro lado, de que lo que se mueve, en la versión de Heidegger, tiene un carácter afectivo.

¹¹ Carlos Gutiérrez explica que: “Esa cualidad no es movimiento; a ella no se opone por tanto la quietud. La cualidad de ser movido es el íntimo entretrejimiento de quietud y movimiento en el que consiste ser; para ella Aristóteles acuñó el término ἐνέργεια, que designa a un ser activo que no se encamina primeramente al logro de objetivos, sino que está siempre en camino, en obra” (Gutiérrez, C., “La hermenéutica temprana de Heidegger”, en: *Ideas y Valores*, ILVIII, 107(1998), p. 29).

¹² Para referirse a *Erstreckung*, la traducción elegida opta por emplear el vocablo español “distanciamiento”, que bien indica el sentido de acercamiento y alejamiento del *Dasein*. Nosotros utilizamos el término “prolongación” para mantener cierta coherencia con la traducción que luego se hace del término en *Sein und Zeit*.

¹³ Heidegger, M., GA 24, p. 343.

¹⁴ Separamos en esta ocasión dis-tensión con un guión para destacar el rasgo tensivo que le damos al concepto.

continuidad extensiva sino a una continuidad originaria (temporal) previa a la idea de lo calculable, que fundamenta el movimiento del *Dasein*. Del mismo modo, Heidegger señala en el curso que la dimensión conlleva un tipo particular de magnitud que tiene primeramente un carácter distensivo; ella apunta al horizonte en el cual el movimiento se produce. Incluso, el filósofo insiste en que la idea de distensión no produce una ruptura de la continuidad de la estructura. De este modo, el movimiento enseña una prolongación cerrada sobre sí misma¹⁵, es decir, un movimiento vital-afectivo¹⁶ que determina la constitución de la estructura del *Dasein*. Hay que recordar que cuando hablamos de los movimientos del *Dasein* aclaramos que estos son movimientos existenciales de carácter ontológico. Así pues, ontológicamente “el movimiento es precedido por la dimensionalidad y, de este modo, por la continuidad”¹⁷. La dimensionalidad vendría a ser algo similar al concepto de lugar (τόπος) que en Aristóteles contiene el movimiento sin ser él mismo movimiento, pero en el plano originario de la temporalidad. Al respecto, Aristóteles dice: “el lugar parece ser semejante a un recipiente, el cual es un lugar transportable, pero el recipiente no es una parte de su contenido”¹⁸. Según la lectura ontológica que Heidegger hace de Aristóteles, el movimiento sigue (ἀκολουθεῖ) a la dimensión (a la magnitud y la continuidad), es decir, la dimensión es condición de posibilidad del movimiento. Aunque para captar la constitución formal de la dimensión es necesario comprender tal movimiento de acuerdo a su temporalización. Para ello, se requiere detenerse en el móvil que, en este caso, sería el *Dasein* puesto que solo con el análisis fáctico de lo que se mueve se descubre la estructura existencial.

¹⁵ Heidegger, M., GA 24, p. 344.

¹⁶ En el curso de 1921-1922, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Heidegger se impone la tarea de explicitar, para una futura interpretación, el concepto de movimiento de una forma más originaria. De este modo, el filósofo se adelanta a las nociones cooriginarias de la disposición afectiva y la comprensión a través de las categorías del movimiento de la vida fáctica de la relucencia (*Reluzenz*) y la prestrucción (*Praestruktion*). Heidegger pretende analizar dichas categorías en su sentido fundamental, su estructura, cursos y niveles, porque ellas vuelven accesible los diversos modos de apropiación del ser en la existencia. Para esto describe el sentido de estas dos categorías a través de las categorías del sentido relacional de la vida: la inclinación, la abolición de distancia y el cierre (cf. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1994).

¹⁷ Heidegger, M., GA 24, p. 344.

¹⁸ Aristóteles, *Física*, Madrid: Gredos, 1995, p. 30.

En síntesis, a partir de estos rasgos podemos decir que, cuando nos referimos a una “bidimensionalidad del *Dasein*”, nuestra intención es la de pensar la tensión y distensión de las dos dimensiones de la estructura trascendental del *Dasein*. Estas dimensiones formales de carácter ontológico posibilitan la temporalización de los dos movimientos vitales a partir de los cuales el *Dasein* se acerca o se aleja de sí mismo en el proceso de la comprensión del ser¹⁹. Por este motivo, es central acentuar cómo comprenderemos el concepto de prolongación (*Erstreckung*) para no confundir la continuidad de los movimientos del *Dasein* con una continuidad extensiva; para ello, Heidegger resignifica la noción de tiempo. Por tanto, con el propósito de develar la dinámica tensiva y el enlace particular de las dimensiones que componen la estructura bidimensional del *Dasein*, debemos analizar –en principio– la función que cumple el temple de ánimo en la estructura, dado que por medio de tal disposición, el *Dasein* realiza los dos movimientos. Presentaremos esta dinámica en la angustia y el aburrimiento profundo.

3.2. Descripción de las dimensiones según el temple de ánimo

Tal como mencionamos, la estructura del *Dasein* presenta una escisión (*Spaltung*) de origen ontológico que la determina de forma bidimensional. Tal escisión proyecta al *Dasein* en dos modos a través de los cuales se realiza en la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). En *Sein und Zeit*, el filósofo expone una versión trascendental que penetra en la estructura y se dirige a la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), punto de partida existencial y condición de posibilidad para los dos movimientos. En la obra de Heidegger, podemos dar cuenta de la bidimensionalidad a partir de la descripción fenomenológica de los existenciales. A medida que el filósofo profundiza tal descripción,

¹⁹ Tal como nosotros lo planteamos, Carlos Gutiérrez sostiene que: “A Heidegger le interesa en especial la ambivalencia o contratensionalidad indisoluble que distingue al movimiento de la vida como tal: en la lección de 1921 [GA 61] bajo el rubro de ‘Categorías fundamentales de la vida’, se encuentran inseparablemente entrelazadas de un lado la ‘inclinación’ (sentido relacional de la vida con el mundo) y del otro lado el ‘arruinamiento’, la tendencia cadente que resulta de la indigencia, de las carencias de la vida fáctica (*Darbung*)” (Gutierrez, C., o.c., p. 29). Ahora sí, acordamos con la recepción de Escudero de los dos movimientos del uno y del sí mismo, pero respecto a esta versión. Alejandro Vigo en su artículo “Tenencia previa y génesis ontológica” en la compilación *Heidegger hoy* también menciona la tensión en la estructura del *Dasein* entre la familiaridad y el distanciamiento de sí mismo, que involucra a la apertura y el ocultamiento del ser, los dos estados aleteiológicos (Vigo, A., “Tenencia previa y génesis ontológica. Observaciones sobre algunas estrategias metódicas en la analítica existencial de *Sein und Zeit*”, en: Rocha de la Torre, A. (ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*, Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011, pp. 287 y 294).

se acentúa la estructura tensiva que, de forma implícita, puede captarse en la obra. Vale la pena subrayar que el temple de ánimo (*Stimmung*) no tiene simplemente la función de conectar las posibilidades existenciales del *Dasein*. El temple determina al *Dasein* de una forma esencial, porque lo dispone a la aperturidad (*Erschlossenheit*) o a la clausura (*Verschlossenheit*) de la donación.

Cuando el *Dasein* se tiene a sí mismo en la condición de arrojado (*Geworfenheit*), asume su existencia. En esta situación se devela el propósito y el trayecto previo que lo llevaron hasta allí. Por ende, en ese momento se encuentra preparado para enfrentar la decisión que implica avanzar por la vía de la propiedad. Heidegger afirma que el *Dasein* requiere del temple, ya que no puede proceder por la senda de la desocultación si no se ha dispuesto a partir de la resolución (*Entschlossenheit*). Pues bien, la resolución lo libera de las ataduras cotidianas para detenerse decisivamente en aquello que lo determina. De este modo, la resolución no implica otra cosa más que la asunción de sí mismo en la condición de ser finito para posicionarse propiamente en el lugar y el camino en el que ya se encuentra. Por lo tanto, debe atender a sí mismo si pretende abrirse de forma comprensora a lo que se da. El filósofo insiste en la importancia de este temple y advierte que, por el contrario, si el *Dasein* está orientado por medio de un temple de matiz encubridor, "...se torna ciego para sí mismo y el mundo circundante de la ocupación se nubla"²⁰. En virtud del temple de ánimo, el *Dasein* logra avanzar de forma co-originaria en la captación y el acceso inteligible de lo que vivencia. Con todo, se hace imprescindible en la comprensión anticiparse a lo dado para recibirlo de forma correcta. En tal caso, el temple es el que proporciona la orientación adecuada para la evidencia de lo que se da, es decir, para dejar comparecer a lo que se patentiza en la vivencia, y ser afectado por ello. Por esto, el filósofo sostiene que el temple de ánimo posee una relevancia fundamental a la hora hablar de la posibilidad de toda vivencia porque emerge dependiendo de aquello que se experimente. El temple condiciona a la vivencia y lo dado en ella modela el temple. Heidegger señala que uno se ve afectado, y dependiendo del tipo de temple que se apodera de uno, deviene el *Dasein* de forma propia o impropia. La constitución de la vivencia, del mundo y del *Dasein* se establece por el cruce del contenido y la forma de eso previo, *a priori*, que se articula en la facticidad. A continuación describiremos las dos posibilidades de relación con lo dado que derivan de la disposición del *Dasein*.

²⁰ Heidegger, M., SZ, p. 136.

De acuerdo con nuestra lectura de la estructura bidimensional, por un lado, el *Dasein* huye al mundo de las apariencias en la convivencia con los otros en el ser en sí mismo cotidiano “uno” (*das Man*). La distancialidad (*Abständigkeit*) con la cual el *Dasein* se somete a las vivencias y se ve sujeto a los otros lo mantiene ajeno a su ser, condición por la cual lo que acontece pasa inadvertido e impropio. De este modo, el *Dasein* opera en la cotidianidad sin darse cuenta del sentido de cada experiencia. Su relación con otros *Dasein* no es auténtica, pues en ella no se refleja una decisión, sino más bien un comportamiento casi autómatas por el cual se guía en base a lo rutinario y convencional. En consecuencia, es uno más del conjunto, reemplazable con facilidad. El “uno” se mueve en la medida de lo que “se hace” de forma impersonal, por ende, en esa medianía (*Durchschnittlichkeit*) disipa todo posible tenerse y constituirse como ser originario. Este existencial es una de las dimensiones que en el *Dasein* encuentran su puesto en la tensión con el ser. En este caso particular, el hombre se deja llevar por las circunstancias cotidianas y arremete contra el ser de forma encubierta. Esta violencia que ejerce el *Dasein* es la potencia (*Macht*) deformadora por la conquista del ser, que ocultándose en lo público olvida el sentido esencial. Esto se debe a que el hombre resguarda en la seguridad de lo conocido la estabilidad, el orden y el equilibrio de sus vivencias, dado a que si se interrogara acerca de aquello desconocido e indeterminado –el ser– se desmoronarían las estructuras y las bases que sustentan su “realidad”. Claro está el interés de formar un destino a su medida y bajo su control y, sin duda, se observa el terror a presenciar el abismoso lugar en donde el ser se dona, ya que por la intraducibilidad de su sentido el *Dasein* esquivo su esenciarse.

Al otro extremo de la estructura se encuentra la dimensión identificada bajo el existencial del “sí mismo” (*das Selbst*)²¹. En el sí mismo se realiza el acto de comprensión e interpretación de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) a partir de la previa apertura de la disposición afectiva. Tal disposición permite

²¹ Como se suele comprender, esta dimensión es la versión originaria de la que luego se deriva –en un sentido ontológico y no meramente cronológico– la versión encubierta o deforme del *das Man*. Pese a esta acotación, para nosotros deben ponerse en un mismo nivel, aunque en sentido contrapuesto, a las dos dimensiones porque Heidegger no deja de aclarar que ambas se dan y que una no opaca a la otra. El uno y el sí mismo son las dos caras del comportamiento del *Dasein* en el mundo, un comportamiento auténtico y otro inauténtico, que no quiere decir que uno sea más “real” que el otro. Incluso, según nuestra interpretación, ambos deben comprenderse en oposición, dado a que en la estructura tensiva, que ya está predeterminado por el ser, no cabe duda de que su procedencia original arraiga en el doble sentido de la verdad y no-verdad o del esenciarse de esta.

que el *Dasein* experimente el curso de las vivencias articuladas en torno a la mismidad (*Selbstheit*) que lo caracteriza. En esta dimensión ontológica, el *Dasein* se proyecta (*entwirft*) para concretar aquello que desde el poder-ser se pre-figura en potencia como lo pre-mundano y se despliega en alguna posibilidad a través de la condición de arrojado (*Geworfenheit*). De acuerdo a nuestra lectura bidimensional, el existencial del “sí mismo” se posiciona en las antípodas del “uno”, puesto a que frente a la dispersión y el extrañamiento del impersonal, el “sí mismo” alza al *Dasein* por encima de lo meramente repetitivo hacia una valoración positiva de lo ocasional. Con el “sí mismo” se acentúa la diferencia que distingue al *Dasein* de los otros entes y lo devuelve al mundo de forma propia. Por esta vía logra desprenderse del comportamiento encubridor para despertar la preocupación más sincera y original. Una vez que el *Dasein* accede al “sí mismo” ocurre una vivencia que puede compararse al estado apremiante que sufre el *Dasein* por el impacto de una contemplación indeterminada que lo cautiva. En esta instancia se revela, por la atención al llamado del ser, una violencia inversa a la ejercida por el *Dasein* en “el uno”, ya que procede de una fuente que no se rige por el poder. Dicha violencia es la *impotencia (Ohnmacht) sufrida por la embestida del ser*²², instancia en donde el *Dasein* se percata del sentir fundamental en la resolución (*Entschlossenheit*). En suma, en esta dimensión de la estructura existencial se asume la necesidad de reponerse al estado del “uno”, debido a que esta indigencia nos aparta del camino del ser. Más aún sabiendo que no es inevitable que de vez en cuando se caiga nuevamente en estos espacios, debido a que, por un lado, son parte de nuestro modo de ser y, por el otro, el “sí mismo” es fugaz y el *Dasein* todavía no posee la determinación para permanecer en la resolución del “entre”. Heidegger intuye que no estamos preparados para un acontecimiento de tal magnitud.

3.3. El temple de la angustia

La angustia se torna un fenómeno afectivo esencial para investigar la estructura bidimensional del *Dasein*, porque a través de ella se hace patente la tensión de este ente entre los dos movimientos que lo caracterizan. En el §40 de *Sein und Zeit*, Heidegger se dedica a analizar este temple en detalle. La exposición que el filósofo ofrece, distingue, en primera instancia, la angustia (*Angst*) del miedo (*Furcht*). La angustia tiene que ver con la forma como el *Dasein* se experimenta a sí mismo, en cambio, el miedo siempre es miedo

²² Para una comprensión de la impotencia del *Dasein* resuelto, véase Heidegger, M., SZ, p. 385.

ante el ente intramundano. Al respecto, Heidegger dice que con la angustia “...el mundo adquiere el carácter de una total insignificancia. En la angustia no comparece nada determinado que, como amenazante, pudiera tener una condición respectiva”²³. Por tanto, se hace necesario distinguir a la angustia del miedo: 1) para realizar una lectura adecuada de la angustia y 2) para separar el plano óntico-existencial del plano ontológico-existencial. Al reconocer las dos dimensiones de la diferencia se hace más fácil comprender la oscilación inherente al movimiento tensivo de la estructura que la angustia produce. Esto significa que más allá de la distinción entre el miedo y la angustia, esta última ya se encuentra también marcada por la diferencia óntico-ontológica.

Siguiendo nuestra lectura bidimensional, la angustia: 1) despierta al *Dasein* del “uno” y lo transfiere al “sí mismo” y 2) oculta las presiones del estar cautivado por el ser regresando al *Dasein* a la falsa seguridad del mundo público. El movimiento pendular que transporta al *Dasein* de una dimensión a la otra da cuenta del tipo de tensión que caracteriza a la estructura de este ente y a la relación del mismo con la donación del ser. Asimismo, en el proceder de la angustia se repite el círculo hermenéutico, puesto que lo que angustia al *Dasein* no es nada en particular sino el mundo en su totalidad, es decir, el hecho de “ser-en-el-mundo”. La angustia abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo²⁴. En la forma de una amenaza indeterminada, tal angustiarse por el mundo posiciona de nuevo al *Dasein*, justamente, en aquello por lo que se angustia. Heidegger señala el modo eminente como el *Dasein* está dispuesto en el mundo, distinto del modo como otros entes se presentan. Cuando el *Dasein* advierte esta peculiaridad se abre en él la cuestión de la diferencia ontológica, debido a que al cortar los lazos meramente prácticos con el mundo cotidiano que lo rodea se intensifica el fenómeno de la trascendencia que acentúa la diferencia ser-ente. De este modo, el *Dasein* se pone ante sí mismo distinguiéndose del resto y asimilando, por primera vez, lo que implica la diferencia en su constitución. El reconocimiento de esta diferencia le genera desazón-extrañeza (*Unheimlichkeit*); revela el lugar inhóspito donde se encuentra, *Nicht-zuhause-sein*. No obstante, tal lugar inhóspito en el que se revela el ente en su totalidad no es otra cosa más que el acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) de su ser-ahí²⁵.

²³ *Ibid.*, M., SZ, p. 186.

²⁴ *Ibid.*, p. 187.

²⁵ Cf. Heidegger, M., GA 9, p. 110.

3.4. El temple del aburrimiento profundo

El aburrimiento profundo (*tiefe Langeweile*) es sumamente indeterminado y, por esto, el más privado, indomable y oscuro. Dicha forma no tiene pasatiempo alguno que la opaque y debido a esto se extiende sembrando una atmósfera homogénea. Es la forma impersonal que atrapa en el lema es *ist einem langweilig* que podría traducirse como “uno se aburre”; “el propio sí mismo abandonado que cada uno es por sí mismo y con esta respectiva historia”²⁶. La intensidad de este aburrimiento y su naturaleza implican que no quede otra opción más que escucharlo, puesto que al no poder ejercer un pasatiempo o entregarse a él, nos vemos obligados a prestarle atención. Este temple nos remite a nuestra disposicionalidad entera y la profundidad de esta forma demanda hacerle frente. Heidegger dice que la comprensión de este aburrimiento no viene desde fuera, “uno se aburre” y, como tal, uno está templado de forma que puede comprenderse si atiende a lo que se está manifestando, pero para esto hay que saber distinguir este aburrimiento del superficial.

La función que cumple el temple del aburrimiento profundo en la estructura del *Dasein* es similar al rol de la angustia, puesto a que transporta al *Dasein* de la estancia cotidiana en el “uno” (*das Man*) a la retención (*Verhaltung*) en el “sí mismo” (*das Selbst*). La causa de este tránsito procede del contexto en el cual al *Dasein* se le deniega todo el ente en su totalidad produciéndose la apertura al sentido del ser y una transformación esencial de sí mismo. En este momento, tal como en las otras formas del aburrimiento, surge un *dejamos vacíos* del plano óptico, “...la existencia entera es colocada ante el ente en su totalidad y el hombre indiferente no verá ninguna posibilidad en ella”²⁷, porque todo aburre: el mundo –e incluso– uno mismo. Del mismo modo, “la angustia (en *Sein und Zeit*) es por excelencia el momento estructural de la vida fáctica que se revela como la ausencia de la totalidad respeccional de los entes intramundanos. Ella se revela ante el mundo en cuanto tal manifestando la falta de significatividad del mismo”²⁸. Esta similitud entre el aburrimiento y la angustia es una reacción negativa sobre el estar en el mundo como tal²⁹, pues la angustia no es contra un ente en particular, sino frente a lo indeterminado. Así pues, las nociones del

²⁶ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Fráncfort a.M.: Vittorio Klostermann, 1992, p. 203.

²⁷ *Ibid.*, p. 210.

²⁸ Catoggio, L. y D. Parente, “Angustia y aburrimiento. Reflexiones sobre un desplazamiento temático en el primer Heidegger”, en: *Ergo. Revista de Filosofía*, 22-23, (2008), p. 13.

²⁹ Cf. Escudero, J.A., “Hacia una fenomenología de los afectos: Martín Heidegger y Max Scheler”, en: *Thémata. Revista de Filosofía*, 39, (2007), p. 367.

aburrimiento profundo y la angustia muestran que el desapego del *Dasein* de su entorno y lo que significa para él, lo disponen en un estado que cautiva al punto de perder la capacidad de reaccionar ante lo que acontece. En un comienzo, con el negarse del mundo aparece el negarse del obrar. El *Dasein* solo reconoce sus posibilidades una vez que estas no le están dadas, allí se agita el *darnos largas*³⁰. Por ende, si los modos del aburrimiento –el dejarnos vacíos (*Leergelassenheit*) y darnos largas (*Hingehaltenheit*)– son una abstracción del *Dasein* de su mundo, ¿qué lugar tiene el tiempo en esta forma del aburrimiento? Heidegger considera que la negación de todo el ente en su totalidad proviene del mismo horizonte temporal; es el tiempo el que impide la manifestación del ente en su existencia. Con la falta del ente se niega también la manera como accedemos a él. Por lo tanto, el acceso al ente está relacionado con la temporalidad del *Dasein*.

4. La función de la temporalidad en la estructura del *Dasein*

Hasta ahora presentamos a través de la angustia y el aburrimiento profundo la dinámica de los movimientos del *Dasein* a partir de su naturaleza tensiva. Por medio de ello llegamos a la idea de que esta dinámica de la estructura trascendental del *Dasein* se caracteriza por su rasgo unitivo. Justamente, estos dos temples son los que disponen al *Dasein* frente a la totalidad del todo estructural, dejándolo abierto para la captación de su esencia. No obstante, queremos indicar que todo esto no sería posible si no fuera por el papel que cumple la temporalidad (*Zeitlichkeit*). Heidegger presenta la unidad de toda la estructura existencial del *Dasein* a través de ella.

El filósofo ahonda la interpretación, especialmente en relación con el cuidado (*Sorge*), pues intuye que a través de la relación entre el cuidado y el tiempo se produce la síntesis ontológica que sustenta todo el fenómeno *Dasein-Seyn*, cuestión que el filósofo investiga, en detalle, en el segundo período de su obra. En principio, Heidegger sostiene que el existencial del cuidado es “un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el mundo) en-medio-de (el ente que aparece dentro del mundo)”³¹. Esta descripción ontológica despliega las diversas

³⁰ “El ser-mantenido-en-suspense como segundo carácter esencial del aburrimiento profundo no es otra cosa que esta experiencia del manifestarse de la posibilización originaria (es decir, de la potencia pura) en la suspensión y en la sustracción de todas las posibilidades específicas concretas... Pero esta potencia o posibilización originaria tiene constitutivamente la forma de una potencia-de-no, de una impotencia” (Agamben, G., “Aburrimiento profundo”, en: *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia: Pre-textos, 2005, p. 88).

³¹ Heidegger, M., SZ, p. 198.

formas del cuidado, como el cuidado de sí (*Selbstsorge*), la ocupación con las cosas (*Besorgen*) y la solicitud de los otros (*Fürsorge*). Pero ¿cómo se logra captar al *Dasein* por entero si el modo general del cuidado lo presenta en su cotidianidad –es decir, en el momento en que es y no en el haber-sido o el por-venir–? Habría que encontrar la manera de captar al *Dasein* por entero o bien este debería lograr tener una visión unitaria de su ser³². Esta tarea es prácticamente imposible de lograr, por lo menos a escala óptica. Por esto, en caso de poder alcanzar una idea del *Dasein* en su totalidad estructural, esta solo aparecerá a partir de un análisis formal del mismo. No obstante, para acceder a un análisis formal de la estructura trascendental del *Dasein* se hace imprescindible que este se dé temporalmente, de modo que la interpretación surja de la facticidad. Por este motivo, para una captación de la estructura integral del *Dasein* se requiere de una comprensión óptica de la existencia. Pareciera que la condición de una exposición ontológica de la totalidad de la estructura trascendental del *Dasein* reside en mantener una visión clara de su doble constitución apriórica, puesto que en el proceso de explicitación (indicación formal) de la estructura debe descubrirse originalmente el sentido de contenido que subyace en ella (lo dado) a través del sentido formal (lo articulado). A propósito, Heidegger sostiene que “la más originaria y fundamental verdad existencial... es la apertura del sentido de ser del cuidado. Para poner al descubierto este sentido es necesario tener íntegramente a disposición el contenido estructural pleno del cuidado”³³. De esta manera, la totalidad de la estructura del cuidado aparece como una totalidad articulada (*gegliedert*) y el “sí mismo” da cuenta de la relación entre el cuidado (*Sorge*) y la mismidad (*Selbstheit*) que se halla en cada una de sus formas.

Con todo, para que el *Dasein* pueda captarse en la totalidad de su estructura y de forma propia, debe desplegarse desde su condición de arrojado y en la resolución precursora a través de los éxtasis que lo componen. Esto implica que el *Dasein* tenga que adelantarse a sí mismo como venidero (*Zukünftig*) para poder ser su más propio haber-sido (*Gewesenheit*). Gracias a este ser venidero que trae para sí su haber-sido se presenta la resolución. Por ende, tal como dijimos anteriormente, la unidad originaria de la estructura

³² Tal como presenta el filósofo en el §62 de *Sein und Zeit*, a partir de la conexión del existencial del “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*) con el existencial de la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*).

³³ Heidegger, M., SZ, p. 316.

del cuidado es la temporalidad³⁴. “Futuro, haber-sido, presente, muestran los caracteres fenoménicos del ‘hacia sí’ (*Auf-sich-zu*), del ‘de-vuelta-a’ (*Zurück auf*) y del ‘hacer-comparecer-algo’ (*Begegnen-lasen von*); estos fenómenos manifiestan la temporalidad como lo *ἐκστατικόν* por excelencia”³⁵. Así pues, se entiende que la temporalización de la estructura trascendental del *Dasein* se visualiza y concreta como una estructura exstática, es decir, una estructura abierta, expuesta, desplegada, *el originario “fuera de sí”, en y por sí mismo*³⁶.

Cuando Heidegger introduce la posibilidad de una revisión de los movimientos del *Dasein* en la totalidad de la estructura, plantea una forma distinta a la de un conteo de la sucesión de horas en la totalidad de la “trama de la vida” (*Lebenszusammenhangs*). En el análisis del estar-entero no se destaca la trama como una extensión de sucesos que envuelven al *Dasein*, “...lejos de recorrer, precisamente a través de fases de sus realidades momentáneas, una trayectoria y un trecho ‘de la vida’... el *Dasein* mismo se prolonga (*erstreckt sich*), de tal modo que su propio ser queda constituido, desde el comienzo, como prolongación³⁷ (*Erstreckung*)”³⁸. La trama de la vida es el conjunto de prolongación, movilidad y persistencia (*Erstreckung, Bewegtheit und Beharrlichkeit*) que se aclara ontológicamente en el horizonte de la constitución temporal del *Dasein*³⁹. En esta parte del escrito, Heidegger ya indica que el tipo de movilidad que realiza el *Dasein* es distinta de una movilidad de locación. A la movilidad del prolongado prolongarse (*Bewegtheit des erstreckten Sicherstreckens*) la llama acontecer del *Dasein* (*Geschehen des Daseins*).

La trama de la vida captada ontológicamente, es decir, comprendida en su entera constitución trascendental no es otra cosa que comprender al *Dasein* desde su acontecer a partir del existencial de la historicidad (*Geschichtlichkeit*). Por lo tanto, la movilidad del *Dasein* en la forma originaria de la prolongación

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 327.

³⁵ *Ibid.*, p. 328.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 329.

³⁷ Tal como mencionamos en el apartado 4.1. aparece en *Sein und Zeit* la conexión entre la temporalidad y la idea del movimiento vital del *Dasein* que se caracteriza luego con más precisión en el curso *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927 con el mismo término, *Erstreckung* (prolongación, distanciamiento, distensión, expansión, extensión). Traducimos *Erstreckung* como “prolongación” porque el concepto heideggeriano indica un despliegue temporal del *Dasein*. Rivera traduce en *Sein und Zeit* este término como “extensión”, sin embargo, nosotros preferimos evitar esta opción por su connotación derivada, indicada en el curso de 1927 con el término *Ausdehnung*. Gaos, por su parte, traduce en la obra el término como “prolongación”.

³⁸ Heidegger, M., SZ, p. 374.

³⁹ Cf. *ibid.*

(*Erstreckung*) implica una fundamentación en el fenómeno del tiempo. No obstante, la unidad de toda la estructura trascendental del *Dasein* se fundamenta en un tiempo que condiciona la propia temporalidad de este ente. Un tiempo que aparece fugazmente en *Sein und Zeit*⁴⁰ y al final de *Die Grundprobleme der Phänomenologie*⁴¹ bajo la denominación de *Temporalität*, que podemos traducir como “temporiedad” o “temporaneidad”, y que refiere a la comprensión del ser como temporalización originaria de la temporalidad (*ursprünglichste Zeitigung der Zeitlichkeit*). F-W von Herrmann indica en su libro, *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”*, que efectivamente la temporalización de la temporalidad del *Dasein* comprende el horizonte de tiempo del ser de todo ente en general. Dicha temporalización que se designa con el sustantivo *Temporalität* se encuentra en *interreferencia* con la temporalidad existencial y forma con ella la esencia del tiempo originario. Al respecto, von Herrmann sostiene que este habría sido el tema central a desarrollar en la tercera parte de *Sein und Zeit*⁴². Aunque, de acuerdo a nuestra lectura del asunto, esta forma más originaria que Heidegger presenta en *Sein und Zeit* para hablar del tiempo se encuentra todavía determinada por el aspecto ontológico de la diferencia⁴³, porque se la plantea desde la comprensión del ser y como condición de posibilidad de la estructura extático-horizontal⁴⁴. Por el contrario, dado a que para captar la unidad de la diferencia se requiere avanzar *más allá* (ἐπέκεινα) de la constitución ontológica del *Dasein* hacia el despliegue del ser como acontecer, intuimos que lo que Heidegger programó

⁴⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁴¹ Heidegger, M., GA 24, p. 429.

⁴² Von Herrmann, F-W., *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 40-41.

⁴³ En *Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger aclara que: “...al problema de la diferencia entre el ser y el ente le damos un nombre temático: lo llamamos el problema de la *diferencia ontológica*.... Lo ‘ontológico’ atañe al *ōv* en tanto que se lo toma a partir del *lógos*. En el *lógos* tenemos una sentencia sobre el ente. Pero no todo enunciado y opinión son ontológicos, sino aquellos que se pronuncian sobre el ente en cuanto tal... Lo ontológico es lo que concierne al ser del ente” (GA 29/30, p. 521). Jean Greisch indica, en el libro que citamos recientemente, que en *Grundprobleme der Phänomenologie* Heidegger sostiene que “...la temporalidad, y únicamente ella, hace posible la distinción y la diferenciación del ser y del ente, esta no es un simple umbral, sino el corazón mismo de la ontología” (Gresich, J., *o.c.*, p. 102).

⁴⁴ En GA 24 §21 inciso a, Heidegger fundamenta la estructura extático-horizontal en la forma general de la presencia (*Praesenz*). La presencia se distingue del mero presente como ahora, ella permite comprender el carácter de lo a la mano a través del esquema horizontal del éxtasis que determina primariamente a la temporalidad. Al respecto, Heidegger dice: “... esta presencia, en la medida en que es comprendida no conceptualmente, está ya develada en el proyecto de sí que es propio de la temporalidad, cuya temporalización hace posible algo como el trato que existe con lo a la mano y lo que está-delante” (GA 24, p. 439).

como objetivo de la obra todavía se encontraba inmerso en una mirada subjetiva de la diferencia. “[Siendo] el desvelamiento del tiempo horizontalmente temporalizado en la temporalidad exstática –el tiempo como horizonte para la comprensión del ser del ente que no es a la manera del *Dasein*– [lo que] constituye el contenido del primer momento de ‘Tiempo y ser’⁴⁵. Heidegger desprende en su investigación fenomenológica la posibilidad de un tiempo originario del ser en general de la constitución trascendental y temporal del *Dasein*. De forma tal que el sentido del ser al cual intenta llegar permanece constreñido por la proyección comprensora del *Dasein*, no puede así avanzar todavía al plano “objetivo” de la donación, es decir, a la otra parte de la diferencia (el ser). Por lo menos, mientras no se logre captar de forma clara y explícita el sentido de la totalidad de la estructura del *Dasein* en consonancia con el tiempo originario que la sintetiza. Al parecer para ello hará falta avanzar al plano del ser, por lo menos ampliando el plano del ente a la captación de la relación con lo originario, al ente.

5. Conclusión: los efectos de la donación y la diferencia en la estructura del *Dasein*

A través de *Sein und Zeit*, el filósofo logró exponer de forma preparatoria el contexto, el método y las bases para elaborar de forma adecuada la pregunta por el ser. En el proceso, Heidegger advierte que primero debe problematizarse la cuestión de la diferencia ontológica⁴⁶, dado que la causa de la mal comprensión del sentido del ser proviene de la dificultad de distinguirlo del ente⁴⁷. Ser y ente son y deben comprenderse en la distinción unitiva que los reconoce desde el descubrimiento de la estructura del *Dasein* hasta el pasaje a una elaboración teórica del problema del ser. Esto se debe a que

⁴⁵ Von Herrmann, F-W., o.c., p. 42.

⁴⁶ En *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Otto Pöggeler dice: “Cuando lo que se plantea es la pregunta por la ‘esencia del fundamento’, lo que acontece es algo paradójico, a saber: que el ser, pensado como ser fundamental, viene a ser representado a partir de su esencia o de su ser fundamental con el fin de que el fundamento deje de ser fundamento y la esencia deje de ser esencia en el sentido tradicional” (Pöggeler, O., “Torsión de la metafísica”, en: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza, 1993, p. 189).

⁴⁷ A propósito, von Herrmann dice: “Solo se aclara el tema de la Ontología Fundamental, el ser en cuanto tal y en su sentido, si hemos aclarado antes de modo inequívoco y transparente la disparidad entre ser y ente” (von Herrmann, F-W., o.c., p. 55). Por otro lado, Jean-Luc Marion dice en *Reducción y donación* que: “La pregunta por el sentido del ser debe ser construida. Tal construcción implica... esto o aquello que pregunta –lo interrogado, lo interpelado (*das Befragte*)– a saber, el ente; pero la pregunta no pregunta al ente sino para hacerle decir lo que, con respecto a él, es puesto en cuestión (*das Gefragte*)... el ser de ese ente” (Marion, J-L., o.c, p. 179).

tanto en el despliegue del ser en tanto acontecer como en el ente que capta este despliegue se instituye la diferencia. El despliegue del ser desencadena una serie de aporías a medida que la filosofía intenta tematizarlo. Por este motivo, Heidegger decide retroceder al momento en el cual el ser se dona como ente para detallar lo que acontece. A propósito, el filósofo descubre que para comprender el sentido del ser, debe antes abordarse el fenómeno de la donación y la diferencia que esta genera. No obstante, dado que la donación está intrínsecamente conectada con el proceso de develación, se hace inevitable descubrir al ente que la devela porque “el *Dasein* es el tercer término que con *Sein und Zeit* se agrega a la diferencia ontológica como la mediación”⁴⁸. No debe olvidarse que, tal como Marion indica en *Réduction et donation* (1989), todo lo que *Sein und Zeit* cumple públicamente permanece total y explícitamente consagrado al *Dasein*. Por consiguiente, habrá que analizar si el *Dasein* no es una traba para la investigación, puesto que la tarea de la pregunta por el sentido del ser interfiere en la cuestión más original de la diferencia. Cuando el *Dasein* se detiene en esta pregunta, pierde de vista que primero tiene que despejar esta otra cuestión. Sin embargo, Heidegger dice que para esto no le queda otra opción –por lo menos mientras se maneje bajo los códigos de *Sein und Zeit*– más que partir del problema de la comprensión del ser.

El problema de la diferencia se estudia en la obra en clave óntico-ontológica, este es el modo que Heidegger plantea para interpretar el tipo de relación que mantiene el *Dasein* con el ser de acuerdo al fenómeno de la trascendencia. El estudio de la relación entre el *Dasein* y el ser se lleva a cabo en *Sein und Zeit* por medio de la analítica existencial. Gracias a la revisión de la estructura existencial, formulamos y expusimos nuestra tesis de la bidimensionalidad con el objetivo de dar cuenta de la tensión propia del *Dasein* entre los dos movimientos que se concretan en la relación con el ser y que tienen una conexión con el problema de la diferencia. Para esto, fue esencial abordar la función del temple de ánimo en el marco de la analítica existencial, ya que esta dispone al *Dasein* en ambas posibilidades. El temple de ánimo abre o cierra al *Dasein* a la donación y, por ende, lo escinde y lo concilia consigo mismo. En síntesis, el propósito de este escrito se centró en una exploración de la estructura tensiva del *Dasein* a fin de comprender el problema de la diferencia ontológica en el plano del ente. Ahora, queda abierto el camino para una investigación del problema en la obra de Heidegger después de la *Kehre*.

⁴⁸ Marion, J-L., o.c., p. 188.