



*The Principal Role of the Selfhood of Dasein at the Moment
of Transition between I and II Section of Being and
Time: Methodical and Thematic Fixations*

*El rol protagónico de la mismidad del
Dasein en el momento de transición
entre la I y II Sección de Ser y Tiempo:
atenencias metódicas y temáticas*

JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN

Universidad de Sevilla
jjgarper@us.es

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.022>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 411-428



Recibido: 08/10/2017

Aprobado: 02/10/2019

Resumen

Se trata de pensar el fenómeno de la mismidad del Dasein por sobre los rendimientos metódicos y temáticos expresados en el momento de transición entre la I y II Sección de Ser y Tiempo, a fin de desvelar el rol protagónico que, en líneas generales, la noción de la mismidad del Dasein juega en el opus magnum heideggeriano. La conclusión del artículo de investigación no solo sitúa y tematiza la mismidad del Dasein en Ser y Tiempo, sino que la constituye en tanto fenómeno fundante para el posterior desarrollo de la propiedad explicitada en la II Sección del celeberrimo libro de Heidegger.

Palabras clave: Mismidad; Fenomenología; Propiedad; Transparencia.

Abstract

It tries to think the phenomenon of Selfhood of Dasein over methodical and thematic yields expressed at the moment of transition between I and II Section of Being and Time. This attempt is carried out in order to reveal the principal role that the notion of Selfhood plays in the Heidegger's opus Magnum. The conclusion of this research paper not only situates and thematizes the Selfhood of Dasein in Being and Time, but it tries to constitute this Selfhood as a foundational phenomenon for the later development of the property, which is explicitated in II Section of the famous Heidegger's Book.

Keywords: Selfhood; Phenomenology; Property; Transparent.

1. Introducción

LO EXPRESADO HASTA AQUÍ PESA, es plúmbeo, ya que conlleva aceptar unas consecuencias de atenciones metodológicas y sistemáticas en la obra de Heidegger *Ser y Tiempo*¹, por cuanto se intentó desvelar, desde el *horizonte* presentado a través de la “Analítica Existencial”, los posibles rendimientos fenomenológicos de la “mismidad”² [*Selbstheit*] del *Dasein* sobre los tres momentos fundamentales del “ser-en” [*In-sein*], que, a su vez, constituyen el existenciario, el cual denota la característica cínica del propio *Dasein*, denominado bajo el rótulo de “ser-en-el-mundo”³ [*in-der-Welt-sein*]. Y todo ello, teniendo muy presente los modos de acceso que acompañan a los tres ámbitos co-originarios del ser-en-el-mundo, en cuanto “mundo-entorno” [*Umwelt*], “mundo compartido” [*Mitwelt*] y “mundo de sí-mismo”⁴ [*Selbstwelt*], o sea, y con protagonismo: el carácter de ser de lo a la mano [*Zuhandenheit*], el ca-

* El artículo de investigación se realiza al amparo de las investigaciones desarrolladas por el Proyecto I+D (Excelexencia): “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencia y Universidades del Reino de España. Y, además, se engloba dentro de un Contrato de Investigación Postdoctoral ofrecido por el VI Plan Propio de Investigación de la Universidad de Sevilla

¹ Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer. A partir de ahora, el autor del texto asume las traducciones del alemán de las obras de Heidegger.

² El sí-mismo, o la mismidad, apunta a un fenómeno temporal en las dimensiones prácticas del “mundo entorno” [*Um-welt*], “mundo compartido” [*Mit-welt*] y, por último, “mundo de sí mismo” [*Selbst-welt*] (Cfr. Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische, Forschung. II. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2006, p. 176; *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1995, pp. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212- 214, 227-228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332; *Platon: Sophistes. II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992, pp. 54-58, 342, 348, 440-441; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), II Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1988, pp. 29 y 102; *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976, pp. 236, 338-344-347; *Der Grundprobleme der Phänomenologie, II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1975, pp. 194, 224-228, 242, 249, 394- 395, 422, 425.

³ Nos permitimos citar el siguiente artículo de investigación, a fin de que el lector pueda encontrar un análisis centrado en el existenciario “ser-en-el-mundo”: Garrido-Periñán, J.J., “Horizontes fenomenológicos de la espacialidad Ser y Tiempo: la relevancia del ser-en como vía de acceso a la mismidad del *Dasein*”, *Eidos: Revista de Filosofía*, 29, 2019, 150-174.

⁴ La referencia al mundo de sí-mismo no hace mención, como se verá a lo largo de la meditación, a una instancia subjetiva o realidad egológica, sino a una referencia, basada en una posibilidad existencial que, en cada caso, ha de ejecutarse conforme a lo que es el *Dasein*. La mismidad es un fenómeno relativo a la temporalidad del *Dasein* (Cfr. Rodríguez, R., *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 61-81). Por tanto, desde el horizonte abierto por Heidegger, no es posible argumentar el fenómeno de la mismidad ligado a las diferentes corrientes filosóficas que abogan por la subjetividad como fenómeno fundante en su sentido amplio.

rácter de lo teórico/cosa [*Vorhandenheit*], desde el plano respectivo del ente intramundano, y, por último, el carácter de ser de la existencia y/o la existencialidad, en las formas de “tener-que-ser” [*zu-sein*] y “ser-en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkei*], desde el plano perteneciente al *Dasein*, el único ente que “le va su ser en ser (existir)” [*es geht ihm um sein Sein*]. Desde este sentido, dual y casi abismático, se aprecia nítidamente la radical diferencia establecida en el análisis existencial entre los entes intramundanos y los entes que son *Dasein*, esto es, en cada caso, nosotros mismos. ¿Cómo abrir, pensar y articular tal diferencia radical, desde el contexto del *opus magnum* heideggeriano, a fin de que tal diferencia venga a presencia por sí misma, sin presuponer teorizaciones, idealizaciones y sin acudir, en último término, a otras obras posteriores del propio Heidegger?⁵ Y, entre tanto, ¿por qué fijar el ámbito de nuestra investigación solo en la obra *Ser y Tiempo*?

La fijación temática de nuestra investigación en *Ser y Tiempo* permite, por más que pudiera aparentar una cortedad de miras inusual y algo estrambótica, determinar tal obra como en sí misma, como un tratado sistemático, desarrollado bajo criterios rigurosos en términos metodológicos, los cuales deben ser tenidos suficientemente en cuenta, sobre todo si se tiene la intención de aclarar la cosa misma de lo que está pensando Heidegger, a sabiendas de que el desarrollo de la Análítica Existencial no era más que un paso previo a fin de colocar la cuestión de la pregunta por el sentido⁶ del ser en su recto punto de acceso⁷. Siendo así, el

⁵ Y esto a pesar de que Heidegger, a partir de la segunda mitad del año 1927 hasta prácticamente 1930, desarrollara la temática de la libertad, aparentemente en estrecha vinculación con una tentativa de desarrollo del fenómeno de la mismidad Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), 2019, pp. 175-200. De forma muy resumida, en aquellos escritos, Heidegger intenta elaborar la temática de la “libertad” [*Freiheit*] (Cfr. Fígal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologische der Freiheit*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2013; Schmidt, S., *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dodrecht, Springer, 2015) en términos de “trascendencia” [*Transzendenz*] del *Dasein*, en un intento, casi frenético, de librar a su propio pensar de los caracteres que definen el contorno de un pensar metafísico. De ahí que la gesta de llevar a cabo una “superación de la metafísica” [*Überwindung der Metaphysik*] no se pudiera ejercer desde la misma metafísica. Por último, durante este intervalo temporal, la figura de Kant gana protagonismo, por cuanto trascendencia del *Dasein*, *mutatis mutandis*, significa llevar a cabo la posibilidad de un trascender finito, que Heidegger creyó encontrar en el pensamiento de Kant (Cfr. Vigo, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad” en *Anuario Filosófico* 43(1), 2010, pp. 61-181).

⁶ Al mentar la expresión sentido se quiere significar, a la par, el horizonte de “previedad” desde-donde el *Dasein*, siendo en el mundo, abre los propios respectos que conforma los útiles en sus “para-algo” [*Um-zu*], descubre a los otros, compartiendo mundo, y se topa con su propio ser. Es menester, por lo demás, desechar concepciones que articulen la noción de sentido como un horizonte añadido a un fenómeno por el que acontezca una suerte de comprensión como *a posteriori*.

⁷ Y esto sin olvidar que meta del Tratado era la elaboración de un horizonte temporal, re-obtenido por mor de una hermenéutica de la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] mundana del *Dasein*, que sirviera como un “trascendental” desde el que comprender el ser del ente en general, en tanto “temporalidad” [*Temporalität*]. Este horizonte trascendental y temporal iba a ser expuesto en la III Sección, que no ha sido publicada jamás, por mucho que se considere el curso del Semestre de verano de 1927 su continuación (Cfr. *Der Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit.).

mismo Heidegger es consciente de la limitación de su análisis, desarrollado en la I Sección, ya que, en los devenires de la II Sección, intitulada “Dasein y Temporalidad”⁸, una vez diagnosticado las posibles insuficiencias y fallas del análisis, de lo que se trata es de proporcionar una interpretación existencial que tenga en la temporalidad⁹ su propio fundamento, pues la temporalidad es “aquello a partir de lo cual en general el *Dasein* entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser”¹⁰.

Pues bien, como se echa de ver, en virtud de las fallas marcadas por el propio Heidegger, nuestra investigación buscará mostrar de qué modo esas fallas y/o insuficiencias de la analítica existencial tienen su origen a causa de no haber considerado, con suficiencia, el fenómeno de la mismidad del *Dasein*, entendido éste como un fenómeno co-derivado del “estado de propiedad” [*Eigentlichkeit*] y la “verdad de la existencia”¹¹ [*Wahrheit der Existenz*], por el que este ente es su más genuino “poder-ser” [*Sein-können*], en la manera de ser sí-mismo, como estado de apertura óptimo que se abre para sí¹², o sea sin la impronta y la ayuda del estado de apertura impropio -aquel que nivela y autodelega en la estructura llamada “el uno” [*das Man*] las consecuencias existenciales de su “irrespectivo” [*unbezüglich*] quedar en franquía- del “uno-mismo”¹³ [*man-selbst*].

A fin de lograr tal tentativa, tomaremos en consideración cuatro momentos fundamentales extraídos de la I Sección del libro, los cuales han sido seleccionados de modo cronológico, tal y como aparecen en el contenido temático de la I Sección, atendiendo a su sistematicidad metódica, a saber: 1) la definición particular y algo inaudita de la ontología, empleada por Heidegger, a diferencia de la definición de la ontología tradicional basada en la fundamentación de las causas (*archai*) del ser;

⁸ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 231-437.

⁹ Al contrario que el Prof. José Eduardo Rivera, que traduce “temporalidad” por *Temporalität* y “temporeidad” por *Zeitlichkeit*, preferimos no atender a tal división, pues, en cualquier caso, ambos fenómenos, desde el plano de la obra cumbre heideggeriana, vienen a manifestar algo casi idéntico, sobre todo, si nos ceñimos a una de las hipótesis vertidas en el tratado: el *Dasein* es el ente que trasluce y transparenta, de algún modo, el darse mismo del ser. No hay darse del ser si no pasa por el *Dasein*. Por tanto, ambos conceptos deben entenderse como horizontes de tiempo, esto es, en tanto temporalidad. Lo que sucede es que la palabra *Temporalität* tiene una finalidad trascendental, pues de lo que se trata es de ganar el horizonte general de presentación del ser del ente. Pero, no lo olvidemos, este horizonte general, de presentación del ser del ente mismo, es la existencia, esto es, *Dasein*.

¹⁰ *Sein und Zeit*, op. cit., p. 17: “daß das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt”.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 221-222.

¹² Justamente, desde el tratamiento de la libertad, desarrollado por Heidegger con posterioridad a *Ser y Tiempo*, se versa sobre un “ser-libre” [*Freisein*] en tanto correlato de tal apertura para sí del *Dasein*, y no como una apertura proyectada y/o absorbida en el mundo.

¹³ Baste nombrar la articulación del *das Man* en la obra heideggeriana y la siguiente afirmación (*Sein und Zeit*, op. cit., p. 271): “Perdido en la opinión pública del uno y en su habladoría, el *Dasein*, al escuchar al uno-mismo, pasa por alto su propio sí-mismo”. [“Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst”].

2) el lugar señalado, en virtud de su no-extrañeza¹⁴, del *Dasein* en el marco sistemático de la obra ; 3) la atencencia al método fenomenológico, el cual busca partir del modo de estar en la experiencia, priorizando el “cómo”¹⁵ [*Wie*] sobre el qué [*Was*], y obligando a comenzar el análisis fenomenológico desde la “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*]; 4) y, en último lugar, el desarrollo de la propiedad del *Dasein*, con relación a su posibilidad de “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], constituida como verdad de la existencia. En este último punto, se comprenderá el papel protagónico de la noción mismidad. Vayamos por partes.

2. Fenomenología y ontología: rendimientos relativos a la aletheia

LA ONTOLOGÍA, TEMA CARACTERÍSTICO de la llamada *Filosofía Primera*, fue considerada, por la tradición, como un saber de corte arqueológico. Se trataba de, en el mejor de los casos, determinar los primeros y últimos principios (*archai*) y causas (*aitia*) de aquello más idiosincrático del ente, esto es, su “es”, que es (*on ens*). Desde un sentido muy particular se podría decir que la ontología, para Heidegger, aquella que esboza y desarrolla en *Ser y Tiempo*, no está exenta de tal objetivo, por la sencilla razón de que las cuestiones del sentido (o sentidos), y la verdad, son temas en correlación intrínseca con el problema de la determinación de los principios y las causas del ente. Quizás, por lo que sabemos de la influencia de Aristóteles sobre Heidegger¹⁶, la articulación de sentido y la verdad de aquello que es, el ente, venga determinado por un predominio interpretativo que obliga a pensar el ser del ente según el modo de las categorías, o según, a la par, el acto y la potencia. La sugerencia que guía las pesquisas de Heidegger, en su lectura histórica, estriba en enfatizar un olvido de la tradición, prematura con respecto al olvido del ser, el cual no determina al ser del ente según la

¹⁴ Heidegger explicita que, aparte de ser el “más lejano” [*am fernsten*] y el “más cercano” [*am nächsten*], el ser del *Dasein*, su sentido, es “no-extraño” [*nicht fremd*] (Ibid., p. 16). Esta posición de transición representada por la no-extrañeza, entre la cercanía y lejanía en el orden relativo a la comprensión, será muy importante dentro del análisis fenomenológico-existencial empleado por Heidegger, pues gracias a la no-extrañeza el *Dasein* puede atestiguar los fenómenos circunscritos en la Analítica Existencial. La atestiguación por vía de la experiencia es la estructura garante de la propia fenomenología para Heidegger.

¹⁵ La mención al “cómo” debe entenderse conforme a la transformación hermenéutica de la propia fenomenología, por la que, desde entonces, los fenómenos “tematizables” en el discurrir fenomenológico no quedan definidos por la *quiddidad*, sino que son, en el mejor de los casos, fenómenos de acceso.

¹⁶ Esta influencia ha sido extensamente estudiada. En tal sentido, nos abstenemos a enumerar una larguísima serie bibliográfica. Tan solo mencionar al, en nuestra opinión, profesor que con más ahínco y sapiencia logró tematizar el legado aristotélico en Heidegger: Volpi, F., “Ser y Tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?”, *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Colombia, Uni-norte, 2010, pp. 3-31; “La riabilitación de la *dynamis* e dell’ *energeia* in Heidegger”, en *Aquinas* 33, 1990, pp. 3-28; “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d’Aristote”, *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp.1-44.

verdad¹⁷ (*on hos alethes*). Por esta razón, el *dictum* heideggeriano sobre el “olvido del ser” [*Vergessen des Seins*], el cual parece extenderse y repetirse a lo largo de su longeva obra cual estribillo, no hace más que mostrar la importancia de otro olvido: la posibilidad de determinar el ser del ente según su verdad.

Precisamente, siguiendo el hilo conductor dejado por la cuestión ontológica, la posibilidad de la ontología misma radicaría en su reconversión en *aleteología*¹⁸. Lo que en términos dogmáticos digiera Heidegger: “La ontología es solo posible como fenomenología”¹⁹, deberá entenderse en relación con la operación ejercida mediante la transformación temática y metódica inoculada por y sobre las páginas de *Ser y Tiempo*. En esta obra, la fenomenología juega un rol importantísimo, ya que adopta el papel de posibilitadora con relación a la ontología, al amparo de una modificación de los términos verdad y sentido, siendo que la fenomenología se encargaría de tematizar y llevar a término la apertura a la comprensión de eso que expresamos cuando decimos “ser”, o sea, que el ente “es”. La fenomenología es, pues, la posibilidad de la misma ontología porque hace temática la comprensión, muchas veces socavada y como alienada, relativa al ser del ente, y lo hace, a la par, si y solo si, porque la verdad es, en último término, apertura posibilitadora de sentido. Como muestra el tan importante §.7²⁰, el modo de darse del ser, siempre revestido en un sentido, lo hace siempre de una manera “procedente y concomitante”²¹ [*vorgängig und mitgängig*], por lo que la fenomenología, en su gesta, tratará de llevar al plano de la mostración, temática y ontológica, aquello que se da de manera a-temática, a través de la cotidianidad del término medio. Solo de este modo, Heidegger puede manifestar que el concepto fenomenológico de fenómeno hace referencia a lo que mostrándose no se muestra como tal.

Por último, esta transformación fenomenológica de la ontología no se contenta con ser una transformación contingente y relativa; antes bien, es una transformación con visos de “trascendencia”, pues la verdad fenomenológica, en la medida en que apunta a hacer temática las condiciones de posibilidad de la apertura de la comprensión del ente en su sentido, es, *de facto*, una verdad trascendental, al modo tradicional de entender la *veritas transcendentalis*²². Con el solo hecho de esbozar esta transformación, Heidegger y su obra, quedan comprometidos en inocular, en la misma concepción re-

¹⁷ Cfr. Aristóteles., *Metafísica*, IX, 1051b, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994, pp. 389-392.

¹⁸ Nos valemos del término empleado por Vigo, quien a su vez lo toma de H.G. Gadamer (*Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993, pp. 177 ss.). Para A. Vigo (*Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*, Berlin, Logos Verlag, 2014, pp. 129-158), la *aleteología* es un intento por reubicar la temática de la verdad, entendida como *aletheia*, dentro de lo que, por la tradición, se denominó “verdad trascendental”, esto es, como la apertura que permite la comprensión del ente en su ser.

¹⁹ *Sein und Zeit*, op. cit., p. 35: “Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich”.

²⁰ *Ibid.*, pp. 27-39.

²¹ *Ibid.*, p. 31.

²² *Ibid.*, p. 38.

lativa a la fenomenología, un horizonte hermenéutico, el cual hará que el análisis fenomenológico, además de ser un ejercicio radical de auto-transparencia de la vida fáctica, comience siempre ya desde aquello que se abre y experimenta en la cotidianidad²³.

3. El acceso al fenómeno de la mismidad del *Dasein*

LA CONCEPCIÓN TRASCENDENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA elaborada por Heidegger radica, en su mayor parte, en el importante rol temático y metódico del *Dasein*. En lo que nos concierne a nosotros, dentro del marco de la obra *Ser y Tiempo*, el importante lugar del *Dasein* ha de ser comprendido siempre en relación con la transformación, de corte fenomenológico, emprendida sobre la ontología. Desde este aspecto, la ontología no constituiría una rama del saber eximia, ni preeminente, por sobre la realidad misma, sino que es, más bien, deudora de una previa comprensión, de carácter a-temático, que siempre ya el *Dasein* comporta sobre aquello es. De este modo, la ontología no se encargaría de lograr una determinación, *stricto sensu*, sobre lo que es, el ser del ente. La ontología no podría introducir las reglas del juego que den cuenta de la apertura a la comprensión, o sea, aquello que manifiesta el aspecto trascendental del ser del ente. La apertura a la comprensión de aquello que “es”, antes bien, constituye un fenómeno correlacional al *Dasein* mismo, sobre todo si se entiende por *Dasein* un fenómeno por el que se articula y es soportada la fáctica pre-comprensión de los entes. Tal derivación explica, a su vez, que el *corpus* temático de la ontología no radique en la formulación de la *quiddidad* del ente, sino en la posibilidad de esbozar, desde la misma pre-comprensión fundante que soporta el *Dasein* en su existir, “indicaciones formales” [*formale Anzeigen*] y/o “existenciarios” [*Existenzialen*], siendo, entonces, que lo que es tematizado, en cada caso, por la ontología son fenómenos de acceso, nunca realidades al modo de la *Vorhandenheit*. Ahora bien, estos aspectos formales y metódicos se deben al propio papel que juega el *Dasein* en el proyecto de *Ser y Tiempo*, también, en el establecimiento de la llamada ontología fundamental. Es el fenómeno de la pre-comprensión el que marca al *Dasein* como el lugar donde acontece la apertura a la comprensión; o mejor: el *Dasein* es el que debe soportar el “Ahí” [*Da*] del ser, el lugar de manifestación del ser. La ontología fenomenológica proyectada por Heidegger es, por tanto, trascendental en virtud del *Dasein* mismo, pues es este ente por donde se instaura y tiene lugar la apertura a la comprensión, a su sentido, del ser del ente.

²³ Cfr. Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1999, pp. 15-26.

Resulta notable apreciar, por otro lado, que el señalamiento del *Dasein*, su prioridad óntico-ontológica basada en la comprensión del ser²⁴, no es debida a una suerte de definición substancial de este ente, ni se expresa acudiendo al auxilio de explicaciones de género, o apelando a la noble y distinguida *humanitas*. El señalamiento tiene lugar porque, en cada caso y situación, desde la vida fáctica, se ha apreciado ya que el *Dasein* comprende y le va su ser en ser (existir). Este es el motivo más potente para que Heidegger manifieste que el *Dasein* es el ente ontológico por antonomasia, pero tal signatura, en las carnes del *Dasein*, no es muestra de una relevancia y dignidad, pues tan solo significa que tal ente se mueve, desde siempre, en comprensiones del ser de ente, yendo más allá de su plena manifestación óntica, de una manera nivelada e insuficiente. La prioridad óntico-ontológica significa, en el mejor de los casos, que el *Dasein* está siempre ya en una posesión de carácter pre-ontológico vaga e insuficiente²⁵.

No es una apreciación banal y superflua la relativa a las dos últimas adjetivaciones mostradas sobre la prioridad óntica-ontológica del *Dasein*, ya que, desde aquí, aunque parezca lo contrario, se define no solo la posibilidad extrema del proyecto denominado *Ser y Tiempo*, sino nuestra interpretación sobre la mismidad. La referencia a la pre-comprensión, en tanto fenómeno relativo a lo que se podría denominar *pre-ontología*, en primer lugar, posibilita la pregnancia fenomenológica de la ontología, a razón de que tal pre-comprensión sería la “concreción óntica” [*ontische Zunächst*], el medio de atestiguación por el que se asentaría el saber ontológico, siendo que lo obtenido, al modo ontológico, nunca es supuesto, sino dado²⁶; en segundo lugar, la ontología, estando en deuda con la pre-comprensión, es dependiente de una analítica del *Dasein*, pues, como dijimos, el único ente señalado por la pre-comprensión del ser del ente es el *Dasein*. El *Dasein* mismo, por ende, es más que el punto de partida para la comprensión del ser del ente, sino que, más bien, constituye la puerta para toda posible comprensión del ente, tanto del ente intramundano como de los entes que están marcados por la existencia, los otros-*Dasein*. Esto es de vital importancia a fin de comprender que la analítica del *Dasein*, al menos en la obra *Ser y Tiempo*, no tiene tan solo un papel protagónico porque permitiera una correcta introducción de cara a elucidar el sentido del ser, sino que, intrínsecamente, la ontología fundamental, o sea, el saber que intenta desvelar las

²⁴ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 8-14.

²⁵ Cfr. Garrido-Perián, J.J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del *Dasein*: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 75 (285), 2019, pp. 887-911.

²⁶ Las palabras: aparecer, se da, donación, acontecer, etc., en sus múltiples variables metódicas, manifiestan una misma cosa por pensar y que, en nuestra opinión, podría ser unificado dentro de una inspiración husserliana del pensar: el objeto no está, solamente ahí, representado, sino que es dado. Para Heidegger esta expresión de lo que se da, vendría recogido por la facticidad.

estructuras y el sentido del ser en cuanto tal, se constituye al socaire de una exigencia para con el *Dasein* mismo: este ente tiene que lograr un pleno conocimiento, llamado “transparencia” [*Durchsichtigkeit*], de sí mismo. Es en el *Dasein* donde pivota la posibilidad de que algo así como el ser del ente se abra para la comprensión.

A partir de lo expresado, entre tanto, no se quisiera manifestar que la “analítica” del *Dasein* y los fenómenos pre-comprensivos sean la misma cosa, sino que advienen en correlación, en la medida en que el *Dasein* constituye la única prueba fehaciente de tales fenómenos pre-comprensivos. En último término, por lo demás, es posible manifestar que todo el análisis ontológico vertido por Heidegger en su *opus magnum* es un corolario que tiene por nombre *comprensión pre-ontológica*²⁷. Esto explicaría, además de la importancia del *Dasein* mismo, la fijación temática en los fenómenos de “auto-encubrimiento” [*Selbstentäusserung*] y “auto-enajenación”²⁸ [*Selbstverdeckung*], a lo largo de las páginas de la obra, pues tales fenómenos, de obturación de la posibilidad de apertura del ser, son también correlativos e intrínsecos a la misma comprensión de rango pre-ontológico. Esta afirmación, por lo pronto, debe ser tomada con cautela, sobre todo si se consolida el pensamiento de que el *Dasein* es a diario el “uno-mismo” [*man-selbst*]. Justamente, la importancia, cual fundamento, que tiene la pre-comprensión aquí, y en lo que nos interesa, estriba en el nexa “comprensión pre-ontológica/comprensión ontológica”, ya que tales fenómenos de encubrimiento y desfiguración obturan y socavan la misma posibilidad de la fenomenología esbozada por Heidegger: los fenómenos de desfiguración, inherentes a la comprensión pre-ontológica, impiden experimentar la posibilidad del conocimiento al modo propio de la ontología, entendida en clave existencial, es decir, como fenómenos relativos al modo de ser del *Dasein*, no de aquello propio de la *Vorhandenheit*. Como se echa de ver ya, la relación de subordinación metodológica entre comprensión pre-ontológica y comprensión ontológica va mucho más allá de aspectos formales, sino que, antes bien, afecta al mismo contenido de la fenomenología, en su razón de ser, apuntando a que la ontología, su saber, debe ser buscado en la vida fáctica²⁹, en tanto medio de acreditación y “atestiguación” [*Bezeugung*] del propio conocimiento fenomenológico, el cual lo resguarda de caer en teorizaciones y “presupuestos” [*Voraussetzungen*].

Para terminar, la localización del contenido ontológico en la vida fáctica es lo que permite, de nuevo en relación con el *Dasein*, que Heidegger emplee el término de “ruina” [*Ruinanz*] o “refracción ontológica”³⁰ [*ontologische Rückstrahlung*], en

²⁷ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 15 ss., y 19.

²⁸ *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 126-130.

²⁹ *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, op. cit., p. 54.

³⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 15-16.

aras de manifestar la complejidad esencial que acompaña a todo ejercicio filosófico, siempre desarrollado en la *praxis* fenomenológica. En este sentido, la vida fáctica, adonde tiene lugar el reino de las pre-comprensiones, se impone como tarea que ha de ser abierta en sus más propios términos, pues es ahí donde habita la posibilidad de la ontología fundamental, y, como veremos, la posibilidad de desarrollo de la mismidad del *Dasein*. Este aspecto no solo sirve para posicionar el problema de la mismidad, ya en el inicio del proyecto de *Ser y Tiempo*, sino que, más bien, constituye un fenómeno posibilitador para con la misma ontología fundamental, meta en términos generales de *Ser y Tiempo*. Mismidad es posibilidad de que el *Dasein* experimente lo que es. Lo veremos más adelante.

4. El acceso al fenómeno de la mismidad del *Dasein*

EL ENDEUDAMIENTO, POR ASÍ DECIRLO, en términos de dependencia metódica, entre comprensión pre-ontológica y ontológica, excede el ámbito natural e intrínseco de la cuestión relativa al método fenomenológico, y, por tanto, se debe apuntar y precisar una definición fenomenológica del *Dasein* en tanto ente señalado por la comprensión de su ser y de los entes que no son como él. La rigidez con la que Heidegger parece situar el análisis, por cuanto necesita de un modo de comparecencia que parta desde el término medio, se torna casi trágica cuando la pregunta engloba y concierne al modo de apertura que el *Dasein*, en tanto ente existencial, soporta para sí. En este punto, se puede apreciar lo que sería una *disimetría*, según el acceso a su propio ser, abismal, pues no hay ningún ente intramundano que comporte, en su ser, las características existenciales del tener-que-ser y ser-en-cada-caso-mío. ¿Qué hacer, entonces? ¿Contentarnos con la fatalidad de que, siempre ya, el *Dasein* es el uno-mismo, esto es, una posición existencial alienada? Cuando se hace mención a la *disimetría ontológica*, que el *Dasein* soporta en tanto que existe, nos estamos refiriendo a una falta de correspondencia en el acceso que este ente tiene para con su ser, en virtud de su movilidad intencional denominada ser-en-el-mundo, o sea, lo que el *Dasein* sabe acerca de sí aparece de modo mezclado, confuso, en una mixtura que no distingue claramente lo abierto, en calidad de fenómeno de sentido y/o comprensión afectiva, en los diversos planos por lo que este ente se mueve: lo que es, en el modo de la ejecución hermenéutica, relativa a la cotidianidad, dista de lo que éste retiene en su horizonte de pre-comprensión y, más aún, de lo que este ente es al modo de su demarcación ontológica. De esta suerte, el *Dasein* es el fenómeno más oscuro, en términos de lograr su aprehensión fenomenológica, ya que, siendo (existiendo), tal ente está en una constante espiral, tensado, entre

modalidades de comprensión-ejecutivas familiares e inhóspitas, también de pertenencia, y de formas extrañas, cual meteco, en el mundo. Todo lo que, luego, Heidegger va a desarrollar desde el empleo de los existenciaris: “refracción ontológica” [*ontologische Rückstrahlung*], “estado de caída” [*Verfallen*], y las demás modalidades de encubrimiento relativas al *Dasein*³¹, tienen que ser entendidas como correlatos de tal des-ajuste ontológico que este ente (com)porta “tensionalmente”, por cuanto es un ente “en-el-mundo” [*in-der-Welt*] y no tan solo “en-(junto)-al-mundo” [*bei-der-Welt*]. Es obvio, como señala lucidamente a nuestro juicio Ramón Rodríguez, que el extrañamiento, entendido al modo de la imposibilidad de tener experiencia de sí, no ha de ser completo e íntegro mientras el *Dasein* es³², ya que, si esto fuera así, la posibilidad de atestiguación, simiente del análisis fenomenológico, quedaría inmolado en su fuero interno: la posibilidad de la fenomenología, como decíamos, radica en que la experiencia y el fenómeno sea dado, no representado³³.

Sería menester, empero, no olvidar tal principio fenomenológico que Heidegger parece haber acatado piadosamente, pues, entre tanto, es aquí donde se juega ya un primer tanteo ante la posibilidad de abrir tal experiencia del sí-mismo del *Dasein*: la posibilidad de que el *Dasein*, siendo lo que es, se dé de bruces con un modo de apertura en concordancia con su singular modo de ser. Para llevar a cabo tal tentativa, Heidegger tiene que partir de una concepción de mismidad del *Dasein* que no cosifique lo que es este ente. El “sí-(mismo)” [*Selbst*] no puede tomar la forma de la cosa, de aquello que presenta el carácter de la *Vorhandenheit*. Hay, por tanto, que provocar una dilatación fenomenológica en la concepción relativa al sí-mismo del *Dasein*, según la cual las formas auto-delegatorias, respectivas al modo de ser del uno, tengan cabida, pudiéndose presentar, en el mismo seno de la existencia de tal ente, un sí-mismo que, justamente, sea concebido como “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*], o sea, como no-yo. Esta es unas de las cuestiones más importantes para comprender el distanciamiento entre Heidegger y Husserl³⁴: la experiencia relativa al “yo soy”, la cual es co-extensiva al intento de tematizar el sí-mismo del *Dasein*, no es fenomenológicamente acreditable de primeras, el yo no es un polo unificador y originario que cohesionese, por así decir, todos los actos intencionales del ser-cons-

³¹ Ibid., pp. 15 ss.

³² Me valgo del término “represión” [*abdrängen/Abdrängung, verdrängen/Verdrängung*] empleado por Ramón Rodríguez (*La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra de Heidegger*, Madrid, Tecnos 1997, p. 197 ss.), quien manifiesta, dentro de una explicación sobre el tránsito impropiedad-propiedad, que, durante el estado de impropiedad, algo tiene que molestarle al *Dasein*, algo tiene que permanecer como reprimido, a fin de que este mismo ente se decida a ser-propio y la impropiedad sea evaluada como tal.

³³ Cfr. Supra., nota 26.

³⁴ No es posible considerar pormenorizadamente las razones filosóficas de tal distanciamiento, ni tan siquiera la posibilidad de determinar si realmente, una vez leídas las extensas obras de ambos pensadores, se pueda hablar de un distanciamiento. Nos abstenemos de desarrollar tan interesante cuestión.

ciente³⁵, sino que, a juicio de Heidegger, el yo es una modalidad de apertura nivelada constituida por la influencia e impronta del uno. Desde este sentido, la transformación del término yo en una “indicación formal” [*formale Anzeig*] da cuenta, por sí misma, de la impertinencia de pensar al yo como un concepto cósmico, bajo la forma de la “objetualidad”, pues tal yo es una forma de comprensión de índole ejecutiva, la cual no es realmente nada óptico, sino un “cómo” [*Wie*]. El siguiente planteamiento, por tanto, en torno a la mismidad del *Dasein*, además de constituirse negativamente, por cuanto se parte de la imposibilidad de una aprehensión originaria naciente del modelo de la subjetividad y/o intersubjetividad, está ineluctablemente conectado con el desarrollo de la impropiedad y propiedad del *Dasein*, perteneciente a la II Sección de la obra *Ser y Tiempo*. Y lo está, precisamente, porque el yo, pudiendo entenderse latamente como el sí-mismo del *Dasein*, se constituye primariamente como una forma auto-delegada e huidiza de ser, en tanto pérdida de sí, o sea, siempre ya, en tanto modo basado en la impropiedad, con la peculiaridad, óptima y ontológica, de que, en tanto poder-ser, este sí-mismo puede devenir en propiedad. Con estas, podemos afirmar, y encontrar, una salida explicativa que se haga cargo de tal experiencia de la mismidad desde la impropiedad a la propiedad, pero no al revés, pues la impropiedad es un correlato comprensivo-ejecutivo del fenómeno de la pérdida de sí y de la cotidianidad del término medio. Las definiciones de “modificación” [*Verwandlung*] y “contramovimiento” [*Gegenbewegung*], por la que Heidegger presenta la posibilidad de articular fenomenológicamente la propiedad del existir, son un claro ejemplo según el cual la impropiedad constituye la única vía de acreditación fenomenológica por la que el *Dasein* puede ser lo que más recta y propiamente es: el ser(ente) ontológico por antonomasia. Según lo visto, la posición adoptada por Heidegger sobre la mismidad está ligada con el ajuste metódico que se ejerce en el tránsito impropiedad y propiedad. Esto nos sirve para pensar que tal conexión ha de significar, por de pronto, que ser-sí-mismo, como modo óptimo e íntegro de apertura de sí, ha de significar, también, ser en propiedad.

5. Conclusión. Tematización de la mismidad: fundamento de transición entre I y II Sección

TEMATIZAR LA APERTURA DE SÍ, en franquía con su ser, de parte del *Dasein*, es muy complicado, pues el *Dasein* es siempre ya el uno-mismo. De suerte que tal fijación, por la que la mismidad adquiere los caracteres de la pérdida de sí, se pueda hablar

³⁵ Cf. *Der Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pp. 219-251.

análogamente de “recuperación”³⁶ [*Nachholen*]. Obviamente, tales concepciones quedan alejadas del oípeo relativo al modo de determinación de las cosas, sino que, antes bien, ambos fenómenos, tanto el relativo a la pérdida como el propio de la recuperación, han de ser comprendidos en tanto fenómenos ontológicos que, en cada caso, se concretan existencialmente, por decirlo así: *a través de una vida*. El énfasis de la vida y/o existencia, en términos latos, entendidos como el lugar donde se habita y se muere, no es baladí, sino crucial e importante. Entre otras cosas, la enfatización señala que los fenómenos de la pérdida de sí y de la recuperación (de sí), por donde primeramente se atisba algo así como la mismidad del *Dasein*, han de ser concebidos como fenómenos que “son” mientras el *Dasein* es, o sea, por y a través de la vinculación con su forma existencial basada en una comprensión de corte fáctico, por la que este ente es proyectado en posibilidades concretas y siempre ya articuladas. Lo importante, por tanto, consiste en captar que no puede haber una captación de índole fenomenológica, relativa a la experiencia de sí-mismo, que no se vivencie, y se abra, desde la vinculación con la forma relativa al *Dasein*, siendo que, tanto pérdida como recuperación de sí, han de ser pensadas como fenómenos auto-referenciales en relación con este *Dasein*. El binomio pérdida/recuperación, como ya se ha insinuado, es homologable con la forma existencial-ontológica de la impropiedad y propiedad, formas que regulan las condiciones de posibilidad del análisis existencial, en su aspiración a constituirse en ontología, por cuanto, como el mismo Heidegger muchas veces repitiera, la “analítica existencial”, proyectada en *Ser y Tiempo*, constituye un intento por aprehender las condiciones de posibilidad que hacen posible la preparación de la pregunta por el ser. Ahora bien, aunque la recuperación sea un fenómeno deudor de aquel que manifiesta la pérdida de sí por parte del *Dasein*, tal aserto no ha de significar la imposibilidad de postular una pregunta que intente hacer accesible, integral y holísticamente, la experiencia de la mismidad. Para ello, es menester tematizar aquello que mienta la palabra recuperación. El hecho de que la recuperación sea sobre sí³⁷, y no sobre otra cosa: el mundo, los otros, los árboles o los útiles, debe hacernos pensar en una posible conexión, la cual radica en el hecho primigenio de que el *Dasein*, cuando se recupera de la pérdida en la que vive, se encuentra con algo así como un sí-mismo. A este descubrimiento, relativo a la experiencia de sí-mismo, lo denomina Heidegger con el rótulo algo inusual de “transparencia”³⁸ [*Durchsichtigkeit*]. La transparencia

³⁶ Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 367 ss.

³⁷ Heidegger emplea en concreto la expresión “recuperación de una elección” [*Nachholen einer Wahl*] (*Sein und Zeit*, op. cit., pp. 280-289). Aquello recuperado es, siempre ya, una posibilidad intrínsecamente conectada con el ser del *Dasein*, no al modo de ser relativo a los entes intramundanos, aunque éstos se abran, a la par, por y desde el *Dasein*. Por tanto, lo que es recuperado es una posibilidad que es el *Dasein* mismo, siendo una recuperación de sí, de la experiencia de su mismidad.

³⁸ *Ibid.*, p. 146.

hace referencia a un acto de “autoconocimiento” [*Selbsterkenntnis*] por la que el *Dasein* logra atisbarse, constituyendo un correlato de su ser, cual modo de acceso, en la que tal ente se topa con una determinada posibilidad de comprender su existencia totalmente. La comunión entre posibilidad (afectiva-fáctica) y comprensión significa que tal transparencia, naciente por y a través del acto de recuperación de sí, tiene que ser considerada como una “manera de existir” [*Weisen zu existieren*] que, vaciada de un contenido *quidditativo*, es desarrollada y determinada ejecutivo-comprensivamente en correlación con el “estado de abierto” [*Erschlossenheit*], el cual el *Dasein* siempre es, haciéndose responsable, impropia o propiamente. La importancia del estado de abierto es, a nuestro juicio, capital, pues que el *Dasein* tenga, ciertamente, que hacerse cargo de su “apertura” [*Erschlossenheit*] significa que lo ha de hacer por morde su constitución en tanto ser-en-el-mundo, mediante los tres momentos estructurales, cual correlato de su intencionalidad, constituidos por el mundo-entorno, el mundo-compartido y el mundo-de-sí. La transparencia, entonces, es la posibilidad de que, ejecutiva y comprensivamente, el *Dasein* pueda atisbarse desde su total integridad, articulando, global y holísticamente, todos los momentos estructurales a su constitución existencial. Las consecuencias fenomenológicas, relativas al modo como el *Dasein* es sí-mismo, son muy graves y van más allá de la crítica al ideal subjetivista que postula al yo como un *subiectum*. Con la ligazón establecida entre transparencia e integración holística por sobre cada momento estructural que compone el ser-en-el-mundo, se está afirmando que la mismidad, en tanto experiencia en concordancia con la posibilidad de que el *Dasein* se abra a sí-mismo lo que es, estriba en la tarea de hacer accesible el mundo-entorno, donde se engloban los útiles y las acciones prácticas, y el mundo compartido, donde tienen cabida los otros-*Dasein*, que, además de ser junto al [*bei*] mundo, *tienen mundo*³⁹. Todo esto puede verse desde otro prisma, sin entrar en las consecuencias adyacentes a la teoría de la verdad vertida en el § 44 de *Ser y Tiempo*⁴⁰, en la transformación del concepto de verdad. La mismidad, entendida como correlato de la comprensión de sí-mismo por parte del *Dasein* de y desde sus propias posibilidades, es un fenómeno fundante, pues va a regular y/o determinar la apertura del ámbito de comprensibilidad de la aparición de los fenómenos del mundo y de los otros. Esto quiere decir, entre tanto, que, cuando el *Dasein* es en verdad su sí-mismo, los ámbitos del mundo-entorno y el mundo-compartido adquieren otros caracteres más genuinos, siendo comprendidos en su posibilidad ontológica radical. *Nota bene*, a través de lo último expresado, no se quiere mentar una desconexión entre las dimensiones posibilitadoras relativas a la impropiedad y la propiedad, ya que, en

³⁹ Cfr. Garrido-Periñán, J.J., “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”, op.cit., pp. 175-200.

⁴⁰ Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 212-230.

términos metódicos, la propiedad permanece siempre en deuda con la impropiedad por cuanto ésta constituye su vía de acreditación. Pero ello no es óbice para que, en términos ontológicos, la propiedad sea el fenómeno eminente, una propiedad que está siendo entendida en cierta homologación con el fenómeno de la mismidad del *Dasein*. Quizás lo más importante aquí estriba en la tematización que adquiere el fenómeno de la mismidad, que queda emparentado en tanto fenómeno de apertura. Lo que se juega con la mismidad es, más bien, una forma eminente e integral de apertura, a través de la cual el *Dasein* puede hacerse cargo de lo que es, no reflejándose en el mundo en el que vive, huyendo y aceptando modos de apertura medianos, auto-delegatorios, que taponan su propia posibilidad ontológica, en tanto ente que está transido por el “ahí” [*Da*] del “ser” [*Sein*]. Cuando, por lo demás, se ha manifestado que la mismidad es un fenómeno eminente, el cual ha de ser tematizado como forma de apertura existencial, se está haciendo referencia, casi en exclusividad, a la constatación de su morfología como posibilidad ejecutiva-comprensiva. En virtud de tal constatación, la mismidad, además de aparecer como un fenómeno singular y relativo al *Dasein*, también puede aparecer en calidad de correlato cadente, reflejo del mundo, radicado en el uno-mismo. Tal mismidad, como se ve, ambivalente, recobra la forma de la apertura de sí, y no en tanto refracción del mundo, si y solo si es tematizada como un “proyectar yecto (arrojado)” [*gewordene Entwurf*], siendo que el *Dasein* se abre para sí mismo en y como su más propio “poder-ser” [*Sein-können*].

Por tanto, sin esta exigencia hacia la mismidad, como demanda para que el *Dasein* se abra a sí-mismo lo que “es”, frente a la imitación de reflejarse en el mundo en el que se ocupa, no va a poder ser entendidos los desarrollos ulteriores sobre la propiedad de la existencia (II Sección), los cuales se anclan en los fenómenos del “llamado” [*der Ruf*], “la conciencia” [*das Gewissen*], “la culpa” [*die Schuld*], “el ser-entero” [*die Ganzsein*] y, en último término, en el fenómeno de la “temporalidad”⁴¹ [*Zeitlichkeit/Temporalität*], que nuclean, en su determinación, el propósito final de la obra. La marca que deja la constitución ambivalente del *Dasein*, con relación a la mismidad, va a asegurar un recto punto de partida de la comprensión de la propiedad del existir; o sea, sin la injerencia de los fenómenos respectivos a la “desfiguración” [*Verstellung*], no puede ser entendida la excelsa tarea de dilucidar la propiedad, en tanto posibilidad de atisbar, articular y tematizar el conocimiento específicamente ontológico, a diferencia de otro tipos de modalidades cognoscitivas, ora pragmáticas, ora teoréticas. Solo de este modo resulta factible la transformación fenomenológica de la ontología, por cuanto se trata de hacer temáticos fenómenos de apertura. Y el fenómeno más eminente de apertura es la mismidad del *Dasein*.

⁴¹ Cf. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 302-437.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles., *Metafísica*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1994
- Figal, G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt a. M., Anton Hain, 2013.
- Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 2*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993.
- Garrido-Perián, J.J., “Horizontes fenomenológicos de la espacialidad en Ser y Tiempo: la relevancia del ser-en como vía de acceso a la mismidad del Dasein”, *Eidos: Revista de Filosofía*, 29, 2019, 150-174
- Garrido-Perián, J.J., “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1), 2019, pp. 175-200.
- Garrido-Perián, J.J., “La aportación no-apofántica de la disposición afectiva y la mismidad del Dasein: análisis fenomenológico a partir del momento estructural ser-en”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 75 (285), 2019, pp. 887-911.
- Heidegger, M., *Einführung in die phänomenologische, Forschung. II. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 2002.
- Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1999.
- Heidegger, M., *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1995.
- Heidegger, M., *Platon: Sophistes. II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1992.
- Heidegger, M., *Ontologie (Hermeneutik der Factizität), II Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1988
- Heidegger, M., *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, M., *Der Grundprobleme der Phänomenologie, II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1975.

Rodríguez, R. *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004

Rodríguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

Schmidt, S. *Grund und Freiheit. Eine phänomenologische Untersuchung des Freiheitsbegriffs Heideggers*, Dordrecht, Springer, 2015.

Vigo, A., *Arqueología y Aleteología. Estudios heideggerianos*, Berlin, Logos Verlag Berlin, 2014.

Vigo, A., “Libertad como causa. Heidegger, Kant y el problema metafísico de la libertad” en *Anuario Filosófico* 43(1), 2010, pp. 61-181

Volpi, F., “Ser y Tiempo: ¿una versión modernizada de la Ética a Nicómaco?”, *Martin Heidegger. La experiencia del camino*. Colombia, Uni-norte, 2010, pp. 3-31.

Volpi, F., “La riabilitazione della dynamis e dell’ energiea in Heidegger”, en *Aquinas* 33, 1990, pp. 3-28.

Volpi, F., “Dasein comme praxis: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1988, pp.1-44.

DOI: <http://doi.org/10.15366/bp2019.22.022>
Bajo Palabra. II Época. N° 22. Pgs: 411-428