

<https://doi.org/10.32735/S0718-2201201900049748>

159-175

VINCULABILIDAD ENTRE CUIDADO Y MISMIIDAD EN LOS §§. 39-42 DE *SER Y TIEMPO*: HEIDEGGER Y LA MISMIIDAD DEL *DASEIN*

Linkability between care and selfhood in §§. 39-42 of Being and Time: Heidegger and the selfhood of Dasein

JUAN JOSÉ GARRIDO-PERIÑÁN
Universidad de Sevilla (España)
jjgarper@us.es

Resumen

Este artículo de investigación, desde los límites intrínsecos de los §§. 39-42 de la obra *Ser y Tiempo*, busca tematizar la mismidad del *Dasein*, en tanto saber de un sí-mismo no cósmico que es correlato de la existencialidad y la facticidad de este ente, desde el modo de aparecer del existenciaro cuidado, precisamente aquel encargado de dotar de unidad o totalidad estructural a los momentos constitutivos del ser-en-el-mundo como tal. Este análisis es ejercido con el fin de potenciar una posible vinculación entre cuidado y mismidad, donde, según parece, la mismidad se constituye como condición necesaria y suficiente del cuidado, responsable no solo de favorecer su unidad temática, sino el tránsito de la impropiedad a la propiedad existencial.

Palabras clave: *Dasein*; mismidad; cuidado; Heidegger.

Abstract

From the intrinsic limits of §§. 39-42 of the work *Being and Time*, this research paper seeks to thematize the Selfhood of *Dasein* understood as a non-thingness wisdom of self, the which is correlative of the existentiality and facticity of this entity. This searching is carried out from the mode of appearing of existential Care, precisely this existential word is responsible for endowing of unit and / or structural totality to the constitutive moments of the being-in-the-world as such. This analysis also is exercised in order to enhance a possible link between Care and Selfhood, where, as it seems, the Selfhood is constituted as a necessary and sufficient condition of Care. This Selfhood is responsible for not only to favor the unity of Care, but the transition from impropriety to existential property of *Dasein*.

Key words: *Dasein*; selfhood; care; Heidegger.

1. INTRODUCCIÓN

Hasta el momento, en la obra de Martin Heidegger *Ser y Tiempo* (§. 38), el análisis existencial del ente *Dasein* se ha llevado a cabo como hacia fuera, describiendo e interpretando los caracteres manifiestos del *circum* (*Um-*), cual plexo de respectividad o “totalidad respeccional”¹ [*Bewandtnisganzheit*], del útil en el “mundo entorno” [*Umwelt*].

¹ Hacemos mención al carácter de la mundaneidad y a la explicación que da el propio Heidegger sobre el aparecer de los útiles y el mundo entorno. El “contexto pragmático”, el cual comporta el mundo-entorno, queda

También, hasta entonces, se ha intentado atisbar la relevancia del “mundo compartido” [Mittelwelt], en el manifiesto “ser uno con otros” [Miteinandersein], con su interdependencia ontológica en relación con el “ser-con” [Mitsein]. Incluso el análisis del momento estructural, perteneciente al ser-en-el-mundo, del “ser-en” [In-sein], el que intentaba tematizar las condiciones de posibilidad de la apertura del ente en su darse, quedaron como obturadas por modalidades impropias o deficientes de tal apertura: “habladuría” [Gerede], “curiosidad” [Neugier] y “ambigüedad” [Zweideutigkeit] (Heidegger, 2016, pp. 167-180; esp., 185-198)², siendo, entonces, recogidas por el “estado de caída” [Verfallen], un existencial que denota la fatalidad cinética³ del *Dasein* y su extremo “involucramiento” [Verstrickung] con el ente intramundano, en la medida en que se descubrió que el existir de este ente estribaba en una profunda tendencia a interpretar su ser como reflejo del mundo en el que vive⁴. Los resultados de todos estos análisis son, *prima facie*, deprimentes, pues esbozan al *Dasein* como un ente, aunque marcado por los caracteres existenciales del “tener-que-ser” [zu-sein] y el “en cada caso mío” [Jemeinigkeit], incapaz de sostenerse a sí mismo en su carácter más genuino de ser, desde y para con la posibilidad que constituye su existencia como “ser-posible” [Sein-können]. De tal modo, si se tuviera que responder a la pregunta sobre quién es el *Dasein*, una respuesta aparecería preclara: el “uno-mismo” [man-selbst], esto es, un modo autodelegatorio de ser, en virtud del cual el *Dasein* no asume

emparentado con el ámbito que soporta el “para-algo” [Um-zu] de la remisión del útil, mientras la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-del” [Worumwillen] *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en tanto para-algo, comporta. El existencial del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional” [Bezugsganze], que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la totalidad de “condiciones respectivas” [Bewandtnisganzheit] cuanto su (auto)referencia hacia el *Dasein* –la significatividad y mundaneidad–.

² Aunque el autor del texto asume todas las traducciones de la obra de Heidegger, vertidas en el original alemán, con el fin de facilitar al lector su correspondencia, cuando sea posible, con las traducciones españolas existentes, se acompañará la citación bajo la abreviatura de español “esp.”, seguido del número de página. Al final del artículo de investigación, junto con la edición alemana, el lector podrá encontrar las relativas traducciones a las que se hace referencia en el presente texto.

³ En términos muy latos, Heidegger entiende la existencia cinéticamente (Garrido-Periñán, 2017b, pp. 533-556). Por lo general, la movilidad característica de la existencia humana es hermenéutica, sobre todo movida por el “estado de caída” [Verfallen]. El análisis de Heidegger, por el contrario, no queda ahí, sino que analiza toda una serie de “categorías de movimiento” [Bewegungskategorien] de la vida fáctica (*Sein und Zeit*, pp. 55-175 [esp., 76-193]; Heidegger, 2005, pp. 117-130 y 131-151; 1985, p. 354 [esp., 47]; Kisiel, 1995, p. 257; Segura-Peraita, 2002, p. 146)

⁴ “En el *Dasein* mismo y, con ello, en su comprensión de ser reside lo que vamos a poner de manifiesto como la refracción ontológica de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*”. [Im *Dasein* selbst und damit in seinem eigenen Seinsverständnis liegt das, was wir als die ontologische Rückstrahlung des Weltverständnisses auf die *Daseins*-auslegung aufweisen werden”] (*Sein und Zeit*, pp. 15-16; *Mi traducción*; [esp., 35-38]).

responsablemente aquello que es: un “ser que le va su ser en ser (existir)” [*verhält sich dieses selbst zu seinem Sein*].

En este punto de impotencia, como se echa de ver, el análisis existencial llevado a cabo por Heidegger parece concluir en un *impasse*, ciego e infructuoso, por el que no hay vía de salida con el fin de reclamar una posibilidad fenomenológica, y, por tanto, atestiguada en la experiencia como darse, por la que el *Dasein* pueda ser-sí-mismo, o sea, preguntar por su “mismidad” [*Selbstheit*]. De suerte que lo abierto hasta el momento constituye algo así como un epítome de las obligaciones metódicas ejercidas por Heidegger. Estas obligaciones metódicas son plurales, vastas, y, por tanto, exceden los motivos centrales de esta meditación, aunque, en conformidad con nuestros intereses, pueden ser resumidas de tal forma: el análisis existencial del *Dasein*, o sea la Analítica Existencial, es siempre deudora de fenómenos a-temáticos, precomprensivos, y, por tanto, se encuentra en dependencia de lo interpretado por la “cotidianidad del término medio” [*durchschnittliche Alltäglichkeit*], pues todo término medio constituye una intelección de carácter general, en plena vinculación con la estructura relacional que surca al ser de *Dasein*: el “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*]. Esto, además de explicar los resultados del análisis existencial del *Dasein* como “el uno” [*das Man*], es una consecuencia directa de lo expresado por Heidegger con los siguientes términos rimbombantes: “La ontología es solo posible como fenomenología”⁵. Por tanto, la fenomenología es una actividad que da cuenta de las condiciones de posibilidad de la venida a presencia del ente, siendo que toda venida a la presencia es un venir a un mundo, por medio del carácter previo de un sentido⁷. A tenor de lo expresado, se realza una tensión vinculante que es consecuencia directa del compromiso metodológico ejercido por Heidegger: el *Dasein* es un ser tensado por la existencialidad y la facticidad. En esta tensión friccional, entre existencialidad y facticidad, es ubicado el desarrollo temático del existenciario más importante para el ser del *Dasein*: “el cuidado” [*Sorge*]. El cuidado es un existenciario total, encargado de dar cuenta del momento integral del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo⁸. El cuidado aportaría, entonces, unidad por y sobre todos los momentos parciales, cooriginarios, desarrollados hasta entonces, que constituyen

⁵ 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*] (Heidegger, 2006, p. 176 [esp., 177-180]; 1995, pp. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212-214, 227-228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332 [esp., 45-46, 47, 131-132]; 1992, pp. 54-58, 342, 348, 440-441; 1988, pp. 29 y 102 [esp., 49 y 130-131]; 1976, pp. 236, 338-344-347 [esp., 196-197, 277, 278-284]; 1975, pp. 194, 224-228, 242, 249, 394-395, 422, 425 [esp., 176-177, 199-203, 213-124, 218-219, 334-335, 355-356, 357-358]).

⁶ “Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich” (*Sein und Zeit*, p. 35; *Mi traducción*; esp., 55)

⁷ Al mentar la expresión sentido se quiere significar, a la par, el horizonte de prevenida “desde-donde” [*Woher*] el *Dasein*, siendo en el mundo, abre los propios respectos que conforma los útiles en sus “para-algo” [*Um-zu*].

⁸ “El cuidado es el título ontológico para la totalidad del todo estructural del *Dasein*”. [*Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturanzes des Daseins*”]. (*Sein und Zeit*, p. 252; *Mi traducción*; esp., 268).

la dinámica temática, su más peculiar movilidad, del ser-en-el-mundo. Estos momentos pueden ser concentrados en tres modalidades contextuales, las que han de ser entendidas en constante mezcolanza y en absoluta cooriginariedad: “mundo-entorno” [*Umwelt*], “mundo-compartido” [*Mitwelt*] y “mundo de sí-mismo” [*Selbstwelt*], a la que le pertenecen, pues, otras tres maneras de comportamientos/accesos: “ver-en-torno/a la mano” [*Umsicht/vorhanden*], “solicitud/ser-uno-con-otros” [*Fürsorge/Miteinandersein*] y “estado de caída/cosidad del yo” [*Verfallen/Dinghaltigkeit des Ich*]. La fuerza vinculante de estos existenciaros, como se puede ver, estriba en la definición del *Dasein* como ser-en-el-mundo, esto es, como un “comportarse” [*sich-Verhalten*] proyectivo sobre contextos hermenéuticos de sentido y comprensión, y no, más bien, desde el proceder de la substancia o la “cosidad”. Pero la introducción del cuidado, en el análisis existencial ejercido por Heidegger en la *I Sección* de *Ser y Tiempo*, responde, análogamente, a motivos que tienen un claro compromiso con los aspectos metódicos manifiestos en esta investigación, a saber, mediante el cuidado Heidegger intentará otorgar una cohesión, y por tanto unidad, a la Analítica del *Dasein*, aparecida hasta entonces como un conglomerado de momentos estructurales en aparente desconexión. Del mismo modo, mediante el análisis del cuidado, Heidegger intentará construir un puente que lo lleve a la *II Sección*, permitiendo así la transición a la ontología fundamental⁹, o lo que es lo mismo a la vinculación entre *Dasein* y temporalidad, siendo la temporalidad “aquello a partir de lo cual en general el *Dasein* entiende e interpreta implícitamente algo así como el ser”¹⁰.

En definitiva, el análisis del cuidado va a intentar poner sobre la base la afirmación de que el ente *Dasein* tiene algo así como un ser, permitiendo que este ente se encuentre con una posibilidad de ser lo que es, lo que será fenomenológicamente atestiguado por medio de la angustia. En cambio, el objetivo de esta meditación intentará pensar la relación, y su “vinculabilidad” [*Verbundenheit*], entre cuidado y mismidad, más concretamente, intentaremos mostrar de qué manera la mismidad, entendida como un saber de sí del *Dasein* en su propiedad, ha de quedar ya presupuesta en el mismo existenciaro llamado cuidado (Garrido-Periñán, 2017a, pp.159-182).

⁹ Hay que tener muy en claro que la meta del Tratado era la elaboración de un horizonte temporal, reobtenido 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 (*Die Grundprobleme*).

¹⁰ “... daß das, von wo aus *Dasein* überhaupt so etwas wie *Sein* unausdrücklich versteht und auslegt...” (*Sein und Zeit*, p. 17; *Mi traducción*; esp., 38-39).

2. PREPARACIÓN FENOMENOLÓGICA: MIEDO Y ANGUSTIA

En la tarea de análisis existencial que Heidegger está llevando a cabo resulta imposible situar al cuidado, en tanto existencial, sin que, por entremedio, no irrumpa una disposición afectiva, radical y lacerante, la “angustia” [*Angst*]. Mucho se ha hablado de la angustia, ora sobre su importancia metodológica, ora en su rol protagónico para con un acceso en propiedad del *Dasein* (Biemel, 1977, pp. 293-303; Courtine, 1990, pp. 232-234; Garrido-Periñán, 2019; Held, 1989, pp. 111-139; Hermann, 1981; Landgrebe, 1963, pp. 12-60; Schacht, 1972, pp. 293-314; Tugendhat, 1967, p. 263). Todas estas interpretaciones, en su mayoría, aciertan, en mayor o menor grado, a desarrollar una explicación de la angustia como eminente disposición afectiva dentro de los contornos sistemáticos del Tratado. Empero, nuestra tarea no va a consistir en realizar un ejercicio de explicitación del existenciario angustia sobre *Ser y Tiempo*, antes bien, quisiéramos ofrecer un análisis interno, y existencial, de tal modo óptimo de encontrarse en el mundo del *Dasein*, para, de cara a las conclusiones de nuestra investigación, mostrar en qué medida la mismidad es una condición necesaria y suficiente de tal modo eminente de afectividad: la angustia o el cuidado.

2.1.LA APORTACIÓN AFECTIVA DEL MIEDO

La atención al método empleado, la fenomenología, paradójicamente, nos conmina a pensar la angustia desde el miedo, no al revés, y esto a razón de la necesidad de partir de un modo concreto de ser, en este caso, desde la interpretación proporcionada por la cotidianidad. La cotidianidad nos regala un término por el que comenzar a pensar, un punto de acceso, aunque impropio, por el que arrancar nuestro análisis. Pero el miedo es conveniente comprenderlo en calidad de disposición afectiva general, en el que tememos que algo futuro o pasado, en un presente entendido como instante¹¹, pueda causarnos algún daño en nuestra integridad existencial. Como es común, Heidegger despliega una división tripartita en el modo de acceso al miedo, a saber: a) el “ante-qué” [*Wovor*] del miedo, que es lo amenazador mismo, su objeto intencional; b), el tener-miedo, en cuanto tal; y c) el “por qué” [*Warum*] del miedo, o sea el *Dasein* en su integridad, en tanto “concernido” [*angegangen*]. Como se observa, la captación del miedo como un sentimiento, o afecto, implica ya una relación con una movilidad de carácter intencional en la que el *Dasein*, en tanto afectado por él, se ve movido. Tal y como se observa en “a)”, el objeto intencional del miedo, lo amenazador, correlacional al mismo ente-*Dasein*, tiene que situarse sobre una movilidad temporal, de tal manera que se tenga miedo de que algo, inesperado y

¹¹Nótese de qué manera impropia es comprendida la temporalidad, en tanto sucesión de pasado+presente+futuro. Una comparación con la temporal escindida en el cuidado nos ayudará a comprender, aunque de modo germinal, la temporalidad propia del *Dasein* (*Sein und Zeit*, pp. 372-437; esp., 386-449).

amenazante, ponga en riesgo la integridad de nuestro ser. Este modo de temporalidad expuesta por el miedo, baste decir ahora, es impropia, y está en consonancia con la naturaleza limitada –en contraposición con la angustia– de tal afectión: desde el miedo se realiza de forma eminente la movilidad cadente, el estado de caída del *Dasein*. Solo bajo este presupuesto, implícito, se puede afirmar que el miedo tiene un ante-qué concreto, óntico, ya que, sintiendo miedo, el *Dasein* sigue el curso ruinoso de su comprensión media, entiéndase: señalada por la *Vorhandenheit*. El hecho de que en “b)”, Heidegger pueda hablar del tener-miedo en cuanto tal, en nuestra opinión, no debería ser pasado por alto, pues significa que hay algo que es un “en sí” [*an-sich*] del miedo en tanto miedo. Este en sí del miedo, en tanto algo “ya dado” [*vorgegeben*] (Husserl, 1984, §§. 2, 23-24, 50), comporta, por de pronto, “cómo” [*Wie*] el miedo es tenido/vivido/ experimentado. Por esta razón, en el tener-miedo en cuanto tal, además de considerar la dación miedo como en sí misma, se escinde un cómo nos va en el tener-miedo del miedo. La correlación expresada es vital para comprender la imbricación ya mentada por Heidegger sobre disposición afectiva, comprensión y habla (*Sein und Zeit*, pp. 134-166; esp., 153-185), pues, desde el miedo mismo, se produce un realce del ente miedo –no olvidemos: siempre se tiene miedo de algo–, por ejemplo, cuando, además de comprender que un perro es un animal de compañía, amable y afable, vemos que, en casos excepcionales, puede morder. Esta enfatización “objetual”¹² imprime un *plus* en la significación de la cosa misma del miedo que, en otros casos, cuando no se tiene miedo, no aparecería. La otra cara de la correlación es bastante clara: el tener-miedo en cuanto tal muestra una manera de habérmola con él, o sea, en el miedo nos sentimos siempre ya miedosos. Esta última consideración, de nuevo, solo hace enfatizar el aporte significativo que se da de pleno en el ámbito de la disposición afectiva (Garrido-Periñán, 2019)¹³. Por tanto, una cosa ha de quedar clara: la angustia no tiene el dominio absoluto de la disposición afectiva, pues en el miedo ya se observa la imprecación de la afectividad en su propia constitución. Justo es lo que, de una manera obvia, destaca el momento estructural del fenómeno “c)”, ya que el miedo es si solo si “por-mor-del” [*Worumwillen*] *Dasein*. El elemento autorreferencial que mienta el quedar afectado por el miedo es notable. Sin esta pregnancia afectiva del miedo sobre el *Dasein*, no se podría

¹² Heidegger entiende que *Gegenstand* es unas de las traducciones al español de objeto. *Gegenstand* viene a traducir la expresión latina *objectum* y se diferencia de *Objekt* en que *Objekt* es pensado como cualquier objeto temático, mientras *Gegenstand* es el objeto temático determinado previamente como *quiddidad*, puesto, predispuesto y a disposición del *subiectum*. En este caso específico, el miedo es comprendido como un ente, si se quiere, categorial, enmarcado en una constelación significativa y, por tanto, siempre derivado a contextos de comprensión, a un *como-hermenéutico*. En todo caso, con la rotulación de “objetual”, queremos manifestar que hay algo así como un “miedo en sí”, vinculado al ente mismo.

¹³ En este texto hemos defendido una plusvalía significativa, desde la disposición afectiva, por y sobre la comprensión y/o el habla, en calidad de plusvalía no-apofántica. Recomendando, también, la lectura de Vigo (2014, pp. 437-466).

hablar de miedo, ni mucho menos del carácter amenazante de tal disposición, pues ¿si el *Dasein* no teme por su ser, sería posible el temor? La respuesta con Heidegger es categórica: no. ¿Por qué? Sin la participación del elemento autorreferencial, el por-mor-de, entendido como un ámbito de anticipación del propio ser del *Dasein* con relación al mundo en el que se comporta siempre ya, la disposición del miedo no sería afectiva, esto es, no estaría vinculada con la facticidad. No quedar vinculada por la facticidad significa carecer de fondo afectivo, en virtud del cual lo vivido es sentido como nuestro (mío)¹⁴. El miedo templa el fondo afectivo retenido en el ser del *Dasein*, pero no logra producir un seísmo en su pleno ser. Esto lo hará la angustia.

2.2. ANGUSTIA: EMINENTE MODO DE ACCESO

El esquema metodológico que da cuenta del acontecimiento de la angustia es *mutatis mutandis* idéntico respecto del miedo. Y esto es así no porque Heidegger quisiera poner en analogía semejantes afecciones, sino por la potenciación y la fuerza vinculante de la facticidad sobre el ser del *Dasein*. O lo que es lo mismo: siempre ya el *Dasein* es un ser-en-el-mundo. En la angustia se trata de un estado de enfatización cualitativa de la impronta de la facticidad, la que golpea sin paliativos el contexto de ilación hermenéutica que sostiene al existente en su hacer mundo, su cotidianidad. De tal manera que no acontece la angustia y, luego, quedamos prendados en ella, sino que, en la medida en que somos ser-en-el-mundo y estamos englobados en tal mundo como un comportarse, sentimos, nos disponemos hacia la angustia, siendo que, *a posteriori*, sabemos de ella. En este punto, arriba la perplejidad: “el ante-qué de la angustia no es un ente intramundano”¹⁵. ¿Cómo es posible que la relación tensional y proyectiva del ser-en-el-mundo se tope con un no-ente? Aquí radica una de las principales potencias activas de la angustia, pues ella misma rompe con el mecanismo de identificación, reflejo o refracción del *Dasein* con el mundo, entendido este como un concepto holístico capaz de otorgar sentido hermenéutico al agente de experiencia, o sea al *Dasein*. La angustia rompe la movilidad inercial del *Dasein*, tendencialmente a gusto con la vinculabilidad del ente intramundano. Por esta razón, Heidegger se permite manifestar que “el ante-qué, a través del cual la angustia se angustia, es el ser-en-el-mundo mismo”¹⁶. Ahora bien, tal definición es harto problemática, sobre todo si se atiende a los análisis vertidos en el §.18 sobre la “condición respectiva” [*Bewandtnis*] y la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*]. *Grosso modo*, en el §.18 Heidegger

¹⁴ “Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experimentado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él” [Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden]. (Heidegger, 1985, p. 45; *Mi traducción*; esp., 75).

¹⁵ “Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes” (*Sein und Zeit*, p. 186; *Mi traducción*; esp., 204).

¹⁶ “das wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst” (*Sein und Zeit*, p. 187; *Mi traducción*; esp., 205).

presupone en la comprensión un contexto previo y holístico, soportador de esa misma comprensión, denominado “todo-respeccional” [*Bezugs ganze*], de tal forma, por ejemplo, que el útil es útil, es decir, queda comprendido, siempre en relación con un “para-qué” [*Um-zu*], integrador, y un “por-mor-de” [*Worumwillen*], en cuanto estructura existencial que constituye, a fin de cuentas, la condición de posibilidad de la remisionabilidad misma, erigiéndose como su trasfondo posibilitador¹⁷. Pues bien, todo este sistema hermenéutico parece esfumarse en el estado de angustia con un resultado paradójico: la aprehensión del ser-en-el-mundo en cuanto tal. A partir de este punto, de puesta en suspenso del mecanismo de “para/hacia” [*zum*] del ser-en-el-mundo, algunos interpretes han querido ver el empleo de la *epojé* fenomenológica por parte de Heidegger (Courtine, 1990, pp. 232-234). En nuestra opinión, estas afirmaciones son equívocas, aunque, en este caso, el propio Heidegger tiene la mayor parte de la responsabilidad de la confusión al haber afirmado una potenciación del ser-en-el-mundo en el preciso momento de amilanamiento de sus dos estructuras fundamentales: la condición respectiva –puesta en relación con el *Um–* y la significatividad –que lo hace, a su vez, con el *Worumwillen–*. Entonces, ¿cómo es posible que exista una intelección del ser-en-el-mundo en cuanto tal en el momento afectivo de la angustia? ¿No sería, antes bien, que el ser-en-el-mundo, estructuralmente, queda cancelado en la angustia misma?

Estas preguntas son muy difíciles, pues suponen hacer caso, casi dogmático, a las consecuencias metodológicas empleadas por Heidegger en el Tratado. Aunque algo se puede decir al respecto: durante el padecimiento de la angustia, el ser-en-el-mundo, como estructura interna del *Dasein*, nunca se ve relegado, apartado, ni mucho menos cancelado, sino que es realizado en su respectivo carácter afectivo. Es cierto, sin embargo, que sí se produce una suerte de estado de suspensión, pero no sobre el propio ser-en-el-mundo, sino sobre el movimiento de ilación de la condición respectiva: a partir de la angustia ya no cabe más cobijo, en tanto relación de pertenencia, con el mundo¹⁸. La angustia es un estado excepción de la condición respectiva. Este es uno de los motivos de la afirmación heideggeriana, cuando expresa que, mediante la angustia, el *Dasein* queda consigo mismo (*Sein und Zeit*, p. 189; esp., 207). Esto último lo veremos después¹⁹. Antes, es menester demorarnos en el modo de acceso de la angustia por y sobre la existencia, sobre todo en el juego de balanza que parece darse entre condición respectiva y significatividad: *cuanta menos condición respectiva, más significatividad*. Y aquí obtenemos una aparente paradoja, de nuevo: ¿no es la significatividad un fenómeno existencial ligado a la condición respectiva, en la medida en que es la pertenencia contextual y holística del

¹⁷ Recomendamos leer la nota 2.

¹⁸ Esta relación de imposibilidad para con un hogar en el mundo se denomina “inhospitalidad” [*Umheimlichkeit*] (*Sein und Zeit*, p. 189; esp., 207-208).

¹⁹ Recomendamos leer los puntos 3; 3.1 y 3.2 en su integridad.

mundo, en tanto plexo de la significación, la que otorga significatividad, o no, a los fenómenos? ¿Cómo es posible que la significatividad se potencie en el momento de pérdida de fondo de la condición respectiva? Por más que pareciera que Heidegger está constantemente cayendo en contradicciones, a nuestro juicio no es así. En este caso, en contra de la apariencia, la clarividencia es notable en relación con la angustia: la potenciación sobresaliente de la significatividad, en el momento de renegación de la condición respectiva, es una consecuencia de la primacía del por-mor-de como estructura existencial de anticipación de ser del *Dasein* sobre los entes intramundanos, bien en su condición de entorno, bien en la condición comunal, política y social comportada por el ámbito del “con-” [Mit-]. Habría que añadir, también, que el momento de enfatización de la significatividad sobre la condición respectiva arrastra, a la par, una potenciación de la disposición afectiva como eminente modo de “apertura” [Erschlossenheit] (*Sein und Zeit*, pp. 134-140; esp., 153-160), donde la facticidad que engloba al *Dasein* impone su dominio en la concreción de su propio ser. Por esta razón, en el momento de la angustia, cuando la significatividad, como fenómeno genuino del *Dasein*, se ve realzada en el modo de la no respectividad, este mismo ente comprende y ve la particular coligación fenomenológica-existencial entre él mismo y el mundo, el ente intramundano y los otros, esto es, se hace patente que la condición de posibilidad del mundo en general es solo posible en tanto fenómeno de anticipación, de “adelantarse a la posibilidad” [Vorlaufen in die Möglichkeit] de este mismo *Dasein* (*Sein und Zeit*, p. 299; esp., 314-125). Solo así es posible que Heidegger realice una afirmación un tanto misteriosa, al afirmar que lo que revela la angustia, esto es: lo no-ente intramundano “se funda en el más originario ‘algo’: en el mundo”²⁰.

Por último, pensamos, justamente, que este “algo” es el fenómeno anticipativo del *Dasein* en su posibilidad eminentemente fáctica, o sea, en “estado de arrojado” [Geworfenheit], en el descubrimiento de su implicación existencial para con el fenómeno del mundo. Solo así es posible, es decir, desde la base del *Dasein* como ente en anticipación a su propio ser, como puede acontecer la conformación del ente, o lo que es igual: la conformación “en-el-mundo”.

3. CUIDADO Y MISMIIDAD DEL DASEIN: LA RELEVANCIA DE LA MISMIIDAD

Con anterioridad, vimos cómo la existencia, englobada en el comportamiento del ser del *Dasein*, estaba compuesta por momentos, *prima facie*, inconexos, en continua mezcolanza, siendo imposible discernir en qué medida el *Dasein* es un ser íntegro en su ser. Justo aquí, donde se prioriza el carácter inconexo de los momentos estructurales, se va a ubicar al existenciario “cuidado” [Sorge], esto es, mediante su desvelamiento, el *Dasein* se

²⁰ “gründet im ursprünglichsten Etwas, in der Welt” (*Sein und Zeit*, p. 187; *Mi traducción*; esp., 205).

va a dar de bruces con una posibilidad eminentemente articuladora. Tal es la capacidad de articulación del cuidado que posibilita la comprensión fáctica del ente *Dasein* como un todo²¹. Y eso significa, a la par, que el cuidado tiene que anexar los tres momentos genuinos de este ente denominado *Dasein*: la existencialidad, la facticidad y el estar caído (*Sein und Zeit*, pp. 175-180, 181, 191; esp., 193-198, 199-200, 209-210) en un solo momento, puntual, el que debería quedar atestiguado en la experiencia del *Dasein* mismo. Por esta razón, como venimos afirmando, esta experiencia unitaria es el cuidado, pero afirmar semejante cosa es decir mucho para no llegar a decir nada. Esta incompreensión ejercida por la mayoría de los intérpretes acerca del cuidado, al ser definido sobriamente al modo de Heidegger: “anticiparse-a-sí-siendo-ya-en-el-(mundo-) en-medio-de (el ente que hace frente dentro del mundo)”²², y, análogamente, al ser relacionada con los tres rasgos idiosincráticos del *Dasein*: existencialidad (anticiparse-a-sí), facticidad (siendo-ya-en-el-mundo) y la caída (en-medio-del-ente), es, a nuestro juicio, una muestra del más absoluto desconocimiento respecto de la función del cuidado no solo en el Tratado, sino en pos de conquistar una pregunta que tenga como finalidad la dilucidación de la mismidad del *Dasein*. Como se echa de ver, a pesar de que se haga de modo germinal, la experiencia de la mismidad del *Dasein* pasa por un desvelamiento del cuidado, por cuanto, mediante el cuidado, obtendríamos la posibilidad de una atestiguación experiencial de la unidad integral del ser de este *Dasein*. Pensamos, empero, que la comprensión del cuidado, como estructura ontológico-existencial, pasa por una conexión con el modo de acceso a este existenciarío: la angustia. En el punto anterior, al analizar la disposición afectiva de la angustia, vimos en qué medida el comportarse del *Dasein* ante ella, suponía un angustiarse-de y un angustiarse-por²³. Obviamente, estas modulaciones del fenómeno suponían, a su vez, la angustia misma, que aquí, respecto del cuidado, queda establecida por la impronta existencial del *Dasein* denominada anticiparse-a-sí. La anticipación es un fenómeno exclusivo del *Dasein*, quedando determinada por la necesidad de este ente a constituirse por y sobre posibilidades. Como manifestaba el mismo Heidegger, en el mismo año de publicación de *Ser y Tiempo*, el anticiparse-a-sí es la estructura ontológico-existencial que da cuenta de la intencionalidad de la existencia (1989, p. 444; esp., 372), es decir, es la estructura que regula y determina la posibilidad de la relación o comportarse en cuanto tal. Esta relación, además de poder englobarse en un mundo de entes intramundanos, se ejerce con preeminencia sobre posibilidades²⁴ que, a su vez, abrazan a lo que este *Dasein* es. Por

²¹ Recomendamos leer: nota 8.

²² “Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)” (*Sein und Zeit*, p. 192; *Mi traducción*; esp., 210).

²³ Es decir, Heidegger habla de una estructura tripartita: el “ante-qué de la angustia” [*Wovor der Angst*], la “angustia por...” [*Ansgt um...*] y “angustiarse como tal” [*sichängsten*] (*Sein und Zeit*, pp. 184-191; esp., 202-210).

²⁴ Justamente, la fenomenología, en su modo de operar óptimo, consistirá en hacer accesible el modo de la posibilidad sobre la realidad, entendida en su carácter de cosa.

tanto, para decirlo brevemente, la angustia-de y la angustia-por, momentos de composición de esta disposición afectiva, presuponen la estructura intencional y existencial de la anticipación del *Dasein* para con su propio ser. Nótese ya que la anticipación es siempre sobre sí –*sich*–, o sea, lo que se anticipa, en cada caso, es una modalidad del sí-mismo del *Dasein*²⁵.

Ahora bien, la conexión angustia-cuidado debe quedar definida por aquello que el modo de acceso a ella, la angustia, ha desvelado. En nuestra interpretación anterior sobre la angustia, versamos en el término “encontrarse” [*sich-befinden*] afectivo de la facticidad en el anticiparse-a-sí que es el *Dasein*. Esta enfatización afectiva se ve recogida, con la misma pureza, en el existenciarlo cuidado, pues el *Dasein* siempre ya se ha relacionado con posibilidades que son él mismo, y en continua confrontación con lo ya dado: el mundo, la cultura, los prejuicios, la familia, etc. El aporte afectivo de la facticidad sobre la existencialidad, consolidado en el anticiparse-a-sí, consiste, pues, en la incorporación de la posibilidad como nuestra (mía), al modo como hacía mención el “en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*], en tanto modalidad formal que recogía la singularidad existencial del *Dasein*. La facticidad permite, entonces, que la posibilidad sea lacerante, supure e incorpore siempre el *cómo nos va* en lo que se es (existe). En este sentido, en términos formales, el cuidado es una estructura ontológica y existencial siempre presupuesta en el comportarse del mismo *Dasein*, siendo, entonces, como *a priori* en el seno de este ente, regulando cualquier tipo de relación, comportamiento práctico o comunal. Por eso, Heidegger puede manifestar que todo lo que el *Dasein* hace es por-mor-del cuidado, que el cuidado surca el ser del *Dasein*, desde siempre, ante todo comportamiento y situación (*Sein und Zeit*, p. 193; esp., 211). Y esto no puede más que ser verdad, a causa de la definición adquirida casi al principio del Tratado, cuando se afirmó que el ser del *Dasein*, en sus caracteres formales-existenciales, está signado por el tener-que-ser y en-cada-caso-mío (*Sein und Zeit*, pp. 42-45; esp., 63-67). El *Dasein* siempre ya va hacia posibilidades, con el fin de volver hacia ellas en la forma de la comprensión (*Sein und Zeit*, pp. 142-148; esp., 161-167). ¿Qué es lo que le falta a nuestro análisis para cubrir la explicación totalizante dada por Heidegger en la definición del cuidado? Lo que nos falta es, pues, la participación de la caída en la definición del cuidado, en tanto momento englobado por el estar-dentro-de o “estar-en-medio-de” [*sein-bei*]. Resulta obvia la respuesta: siendo posibilidades fácticamente comprendidas desde un mundo dado, el *Dasein* siempre está ahí, ocupándose de su vida, tratando de entretenerse, hablando, leyendo, etc. En nuestra opinión, este aspecto integral del “en-medio-de” es indispensable para comprender con

²⁵ Esta apreciación es recogida por Jorge Eduardo Rivera en su traducción a *Ser y Tiempo*. Nosotros, en cambio, aplicamos la apreciación realizada por Rivera a nuestros propósitos de investigación, articulándola metódica y sistemáticamente en el Tratado, con el fin de dilucidar la estructura de la mismidad desde el momento unitario del cuidado (*Ser y Tiempo*, p. 478).

rectitud lo que Heidegger quiere explicitar mediante el término cuidado. El (estar)en-medio-de constituye la única posibilidad de autoatestiguación experiencial del cuidado como fenómeno eminente del ser del *Dasein*. De lo contrario, el análisis del cuidado sería prometedor, pero imposible en términos fenomenológicos, pues sería imposible su dación en la experiencia. ¿Cómo es factible que el cuidado se dé en el comportarse al que hace mención el existenciario estar-en-medio-de?, ¿no es verdad que, cuando el *Dasein* está en-medio-de, esto significa que este ente vive como absorbido, entretenido por lo que hace o experimenta? Y si es la absorción en lo que hace el único modo de vivir a diario, ¿cómo es posible que una estructura existencial y ontológica como el cuidado salga a la luz?, ¿cómo va a ser accesible el cuidado, en tanto fuerza que nos conmina a las formas de existencialidad y facticidad, sobre todo si siempre ya estamos en-medio-del mundo?

La meditación ahora se encaminará a mostrar en qué medida la posibilidad de aprehender el cuidado, desde el momento impropio del estar-en-medio-de, ha de pasar por un análisis que ponga en realce la mismidad del *Dasein*.

3.1. EL CUIDADO DESDE LA IMPROPIEDAD: LA LATENCIA DE LA MISMIDAD

El tercer momento definidor del cuidado, el estar-en-medio-de, encuentra su correlato en el modo próximo de existencia denominada cotidianidad, esto es, el modo según el cual el *Dasein* es “inmediata y regularmente” [*in seinem indifferenten Zunächst und Zumeist*] (*Sein und Zeit*, p. 93; esp., 114). Tal modo de discurrir existencial es definido por Heidegger como impropio en la medida en que queda articulado por la comprensión autodelegatoria del uno (*Sein und Zeit*, pp. 126-130; esp., 145-149). Esto quiere decir, con otras palabras, que el estar-en-medio-de queda regulado por lo ejecutado en y desde la cotidianidad, siendo que el *Dasein* se oculta a sí mismo lo que es, queda como desfigurado en su ser. Por otro lado, la cotidianidad, en tanto correlato existencial del estar-en-medio-de, proporciona el suelo por el que comenzar la indagación fenomenológica del cuidado, pues tal cotidianidad constituye la única posibilidad de su atestiguación. Hasta el momento de la meditación, no se ha determinado en qué consiste esta “atestiguación” [*Bezeugung*], o sea, no se ha hecho explícito de qué manera el cuidado se da en la cotidianidad de la existencia. Para ello, empero, es menester acudir a los dos momentos que componen el cuidado: la existencialidad, en el modo de anticiparse-a-sí, y la facticidad, mediante el estar-ya-en-el-mundo. Según esto, el cuidado debe darse ya en la cotidianidad, mediante las modalidades respectivas a la existencialidad y la facticidad. Ahora bien, ¿cómo, entonces, se da el cuidado? Pensamos que por medio del “tener-que-ser” [*zu-sein*] y el “en-cada-caso-mío” [*Jemeinigkeit*]. Ambas estructuras recogen la modalidad singular del *Dasein* como ente que tiene que ser siempre ya en un mundo dado en posibilidades, las que, a su vez, son lo que es él mismo. Estas posibilidades son posibilidades ya arrojadas a un mundo, posibilidades que tienen

que ser asumidas y comprendidas por el *Dasein*, por cuanto este ente es, también, el correlato existencial del mundo²⁶.

Si Heidegger ha manifestado, como expresamos en el punto anterior, que todo lo que hace el *Dasein* es por-mor-del cuidado, que surca su ser, estamos obligados a afirmar que, análogamente, en el modo caído de la cotidianidad, este mismo *Dasein* se cuida, es, *per se*, integralmente cuidado. La cotidianidad lo que hace, en términos metódicos, es, pues, proporcionar al cuidado una posible concreción de su posibilidad, pero esta “concreción óptica” [*ontische zunächst*] no debe ser concebida como deficiente y negativa. Bien es verdad que Heidegger, en el análisis del cuidado ejercido en el §. 40 de *Ser y Tiempo*, es consciente de que la analítica existencial no puede, por sí sola, dar cuentas de una experiencia en propiedad del cuidado, ya que, para ello, es necesario dar el salto a la ontología fundamental, en tanto posibilidad cuya finalidad es desvelar la temporalidad del ser como horizonte trascendental por el que todo ente se presenta y queda regulado en su respectivo “es”, pero, en cambio, no menos cierto es que, al menos, el cuidado, como existenciario, debe intuirse ya en la modalidad de la cotidianidad. De lo contrario, repetimos, no sería posible su acceso fenomenológico.

Si la necesidad metodológica que estamos mentando es cabal y cierta, esto significa que el *Dasein* ya se ha cuidado, en su ser, desde la cotidianidad. ¿Qué significa semejante cosa? Pensamos que el cuidado se desvela en la modalidad del hacerse responsable por parte del *Dasein*, con relación a su propio ser, bajo la modalidad de la existencialidad y la facticidad, a pesar de que este modo de “hacerse cargo” [*Übernahme*] o “responsable” [*verantwortlich*] sea de un modo impropio, indiferenciado, nivelado o autodelegatorio (*Sein und Zeit*, p. 288; esp., 303-304). El hecho, por lo demás, de que se pueda hablar de cuidado, desde el territorio de la cotidianidad del término medio, estriba, precisamente, en la necesidad de presuponer que, para ser impropio y vivir al modo del “uno-mismo” [*man-selbst*], el *Dasein* es movido por el cuidado, tensado por el tener-que-ser y en-cada-caso-mío. Tanto la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] como la “impropiedad” [*Uneigentlichkeit*] no son dos modalidades ajenas al ser del *Dasein*, como si el *Dasein* permaneciera en un estado de indiferencia absoluta. No. Ambas modalidades son posibilidades fácticas del ser del *Dasein*, las que tienen que ver con una manera ejecutiva por la que este ente se hace cargo de su ser. Como se ve, aunque de manera todavía latente, la mismidad, como fenómeno que hace referencia a la posibilidad de ser sí-mismo por parte del *Dasein*, ha aparecido ya, en el mismo corazón del cuidado, y en relación con el fenómeno del tener-que-ser y en-cada-caso-mío²⁷.

²⁶ Esto se colige por lo expresado en los análisis acerca de la mundaneidad del mundo y la relevancia del por-mor-de (Garrido-Periñán, 2017c, pp. 68-81).

²⁷ Más tarde en el Tratado, en el §. 64 (pp. 317-323; esp., 332-338), el cuidado va a ser tematizado conforme con la temporalidad y la mismidad del *Dasein*.

3.2. LA PRESUPOSICIÓN DE LA MISMIIDAD DESDE EL CUIDADO

Sostener la afirmación de que el *Dasein* es cuidado significa que este ente se mueve siempre en referencia a su propio ser, en las modalidades del tener-que-ser y en-cada-caso-mío. Tales formas, que dibujan, por así decir, la silueta de su ser, han de entenderse como “maneras de existir” [*Weisen zu existieren*], por las que el *Dasein* sostiene y “es” lo que es, su sí-mismo. Quizás, a lo largo de esta meditación, no se ha enfatizado en demasía el hecho de que el *Dasein*, en la forma media de ser sí-mismo, es considerado desde criterios de “pérdida de sí” [*Selbstverlorenheit*] (*Sein und Zeit*, pp. 126-130; esp., 145-149). Pero que el *Dasein*, en su regularidad existencial, autodelegue lo que “es” al uno, no es más que un fenómeno que implica la relevancia de esta mismidad entendida en los siguientes términos: él es siempre ya su sí-mismo, tiene que habérselas con lo que es. He aquí el *motto* que mueve al *Dasein* hacia la propiedad²⁸, y que nosotros comprendemos como fuerza imperante de la mismidad del *Dasein*: estando absorbido, indiferenciado, camuflado por la estructura positiva del uno, este *Dasein* siente que algo no cuadra²⁹. El sentimiento de que “algo no cuadra”, mueve al *Dasein* a la no-conformación con lo regulado, afectiva-comprensivamente, por la estructura denominada el uno. ¿Qué es aquello que inicia la rebelión y protesta, en el seno del *Dasein* mismo, ante la conformación regular del uno? El *Dasein* siente que, siendo un ente, es un ente señalado. La marca y la signatura, de nuevo, se explican por la sencilla razón de que existe, tiene que ser, en cada caso, lo que es. Esta asimetría, entre el ser del *Dasein* y la “cosidad” [*Dinghaftigkeit*] del ente, ha de ser sentida por el *Dasein* como lacerante y sufriente, de modo que lo haga despertar del letargo al que, desde la cotidianidad, está acostumbrado. Pensamos, entonces, que la lacerante afección de la asimetría entre *Dasein* y ente intramundano viene marcada, con preeminencia, por el cuidado, en tanto modo que regularía la totalidad integral del *Dasein*, incluso en los momentos de la “ocupación práctica” [*Besorgen*] y la “solicitud” [*Fürsorge*]. En virtud de lo dicho, se reitera la importancia del cuidado, pues proporcionaría la posibilidad de un saber totalizador y unitario del ser del *Dasein*. Pero este acceso, sin mencionar las derivas que se producirán

²⁸ Este *motto*, en la *II Sección*, es considerado “el llamado de la conciencia” [*der Ruf des Gewissens*] (*Sein und Zeit*, pp. 231-333; esp., 247-348). Nosotros tenemos que atenernos a los límites intrínsecos del análisis, justo en el modo de aparecer del cuidado en la *I Sección*, con el fin de mostrar la relevancia de la mismidad para con el cuidado mismo.

²⁹ Ramón Rodríguez (1997) viene a señalar algo parecido con la expresión “represión” [*abdrängen/Abdrängung, verdrängen/Verdrängung*] (p. 197), quien manifiesta, dentro de una explicación acerca del tránsito impropiedad-propiedad, que, durante el estado de impropiedad, algo tiene que molestarle al *Dasein*, algo tiene que permanecer como reprimido, con el fin de que este mismo ente se decida a ser-propio y la impropiedad sea evaluada como tal (Heidegger, 1979, p. 378; esp., 342-343).

en la *II Sección* y la importancia vital de la “transparencia” [*Durchsichtigkeit*] como modo ejecutivo de comprensión integral por la que el *Dasein* se hace cargo de su propio ser (*Sein und Zeit*, pp. 22, 111, 146, 230, 299, 303, 313, 333; esp., 42-43, 131-132, 164-165, 245-246, 314-125, 319-320, 328-329, 347-348), necesita indisolublemente una conexión con lo más genuino y específico del *Dasein*, mediante el tener-que-ser y el en-cada-caso-mío, para que todos los momentos estructurales, productos del ser-en-el-mundo que constituye su ser, se unifiquen, aunque sea, en este punto, en término de esbozo. La mismidad, en tanto saber de un sí-mismo no cósmico que es correlato de la existencialidad y la facticidad, está ya posibilitando, a pesar de hacerlo a modo de esbozo, el acceso del *Dasein* como cuidado. Justamente, porque el momento de asimetría que acompaña al ser del *Dasein*, no es un momento negativo, según el cual este tuviera tan solo que enmudecer, sino que ya le revela un aspecto de su singularidad óptica y su señalamiento ontológico³⁰. Este saber, que es de sí, lo denominamos mismidad, el que ha de constituir no solo la condición necesaria por el que pensar al cuidado mismo, sino su condición suficiente, ya que si el *Dasein* no se alzase en protesta ante sí-mismo, tal cuidado no podría ser accesible en su posibilidad, en la modalidad preeminente de la anticipación.

Este artículo de investigación se realiza bajo el siguiente Proyecto de Investigación I+D (Excelencia): “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), proporcionado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Reino de España.

OBRAS CITADAS

- Biemel, Walter (1977). “Husserl’s Encyclopedia Britannica Article and Heidegger’s Remarks Thereon. *Husserl. Exposition and Appraisals*. Indiana: University of Notre Dame Press, 299-303.
- Courtine, Jean-François (1990). “Le platonisme de Heidegger”. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Jean Vrin, 126-158.
- Garrido-Periñán, Juan-José (2019). “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*, Vol 75, Núm. 285, 997-911

³⁰ 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*]. En su no-extrañeza radica su señalamiento ontológico como sumamente comprensor (*Sein und Zeit*, p. 16; esp., 37-38).

- (2017a). “En busca del sí mismo perdido del Dasein: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad”. *Endoxa: Series Filosóficas* 40, 159-182.
- (2017b). “La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religion”. *Revista Portuguesa de Filosofia* 73, 533-556.
- (2017c). “Ciencia originaria de la vida: sophrosyne, en, mundo y Dasein. *Estudios de Filosofía* 55, 68-81.
- Heidegger, Martin (2016). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2002. [esp.: *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2016].
- (2006). *Einführung in die phänomenologische, Forschung. II. Abteilung, Band 17*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [esp.: *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro, Madrid: Síntesis, 2008].
- (2005). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 62*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005. [esp.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián, Madrid: Trotta: 2002].
- (1999). “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919)”, en *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, pp. 13-120.
- (1995). *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 60*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [esp.: *Introducción a la fenomenología de la religion*. Trad. Jorge Uscatescu, Madrid: Siruela, 2005].
- (1992). *Platon: Sophistes. II. Abteilung, Band 19*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie, II. Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Factizität), II. Abteilung, Band 63*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [esp.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Trotta, 1999].
- (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, II. Abteilung, Band 61*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. II. Abteilung, Band 20*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza, Madrid: Trotta, 2006].

- (1976). *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [esp.: *Hitos*. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés, Madrid, Trotta, 2000].
- (1975). *Der Grundprobleme der Phänomenologie, II Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. [esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000].
- Held, Klaus (1989). “Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie”. *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 111-139.
- Husserl, Edmund (1984). *Logische Untersuchungen II. Husserliana XIX*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kisiel, Theodore (1995). *The Genesis of Heidegger Being and Time*. California: University of California Press.
- Landgrebe Ludwig (1963). “La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación”. *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires: Sudamericana, 13-60.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología: una interpretación de la obra de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Schacht, Richard (1972). “Husserlian and Heideggerian Phenomenology”. *Husserl Studies* 23: 293-314.
- Segura-Peraita, Carmen (2002). *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Tugendhat, Ernst (1967). *Der Wahrheitbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
- Vigo, Alejandro (2014). “Afectividad, comprensión y lenguaje. Heidegger y la reconstrucción aleiteológica del discurso no apofántico”, *Arqueología y Aleiteología. Estudios heideggerianos*, Berlin: Logos Verlag Berlin, 437-466.
- Von Herrmann, F.W. (1981). *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.