



Un análisis interno del *dasein* ontológico de Heidegger: críticas externas de Edith Stein

Uma análise interna do *dasein* ontológico de Heidegger: críticas externas de Edith Stein

An internal analysis of Heidegger's *ontological dasein*: the external criticism of Edith Stein

Giannina BURLANDO¹

Resumo: De acuerdo con Walter Biemel, cuando él dice que “Podemos mirar la filosofía de Heidegger ya sea desde fuera, para así llegar a analizarla y verla críticamente, o podemos lograr entenderla desde dentro”, el presente estudio, sin embargo, no tiene preferencia por alguna de esas alternativas excluyentes, sino más bien intenta considerar ambas. Por tanto, nos gustaría entrar en la filosofía de Heidegger para entender y apreciar la dimensión positiva, tal vez oculta, de su visión del *Dasein*, para mostrar, a la vez, que el ascenso deseado del *Dasein* en su sendero al ser, tal como propone Heidegger, adolece de una falta de practicidad. Dicho de otro modo, primero destacaremos la novedad de la investigación de Heidegger sobre el tema del *sí mismo*: como un *sí mismo ontológico* por excelencia, y en segundo lugar, revisaremos aspectos insuficientes o imprácticos de su visión, los cuales se siguen de la crítica de Edith Stein.

Abstract: Accordingly with Walter Biemel, when he asserts that “We can either view this thinking [Heidegger's philosophy] from outside and seek to analyze and criticize it or we can endeavor to understand it from within”, my own aim in this paper, nonetheless, shall not choose any of these exclusive approaches, but rather attempts to do both. Thus, I would like to enter into Heidegger's philosophy to understand and appreciate the positive dimension, perhaps hidden, of his view about the *Dasein*, to show in turn that the wishful ascent of *Dasein* in his path to being, as Heidegger proposed suffers from a lack of practicality. In other words, we shall emphasize first the novelty of

¹ Profa. Dra. de la Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: gburland@uc.cl.



Heidegger's research on the *self*: as an ontological self *par excellence*, and secondly, we shall review insufficient or impractical aspects of his view, which follow from Edith Stein's critique.

Keywords: Heidegger – Edith Stein – Ontological *Dasein* – Impracticability.

Palabras-clave: Heidegger – Edith Stein – *Dasein* ontológico – Impracticabilidad.

ENVIADO: 07.11.2014

ACEITO: 12.12.2014

La primera parte del sustancial apéndice de Edith Stein dedicado a *Martin Heideggers Existentialphilosophie* en su *Welt und Person* (Stein 1962), se centra en el análisis de los principales postulados de *Ser y Tiempo*. En su extensa crítica a *Ser y Tiempo*, E. Stein se propone responder tres cuestiones, las cuales se formulan del siguiente modo: ¿Qué es *Dasein*? ¿Es el análisis del *Dasein* de Heidegger adecuado? y ¿Es este análisis suficiente para fundamentar la cuestión del sentido del ser?

En general, como ha notado Antonio Calcagno, Stein elaboró una visión crítica de estas preguntas. Responde a la primera pregunta que el *Dasein* de Heidegger es polisemántico². A veces lo usa para referir al “ser humano”, otras veces lo usa más estrictamente para referirse al modo particular de ser del ser humano (*Seinweise*), dice ella: “Por *Dasein* Heidegger entiende ‘ser humano’ (a menudo refiere al quién o al sí mismo). A veces se refiere al ser humano (en este caso usa la expresión el ser del *Dasein*)”³. Stein señala que Heidegger efectivamente da diferentes usos al término *Dasein* y que estos usos son empleados coherentemente por él.

Sin embargo, el problema para Stein es que aún cuando el ser del *Dasein* deba entenderse como un modo particular de ser, Heidegger afirma que “la esencia

² Cf. Calcagno, A. (2000), pp. 269-285.

³ Stein, E. (1962): “Martin Heideggers Existentialphilosophie”, en Edith Stein *Welt und Person*, Edith Stein Werke 6, Louvain: Éditions Nauwelaerts, p. 92. Para saber sobre la historia editorial de la publicación de esta obra de Stein, véase el estudio de Orr, J. (2014), “‘Being and Timelessness’ Edith Stein’s Critique of Heideggerian Temporality”, *Modern Theology*, 30/1, Preprint - libre, pp. 1-23.

del ser humano *es* su existencia”. Esto en oposición a la tradición metafísica que reservó tal definición para Dios solo: La esencia de Dios *es* su existencia⁴.

Con respecto a la segunda pregunta, Stein cuestiona la completitud de la descripción fenomenológica del *Dasein* de Heidegger. Stein reconoce la novedad del análisis de Heidegger, pero le inquieta que Heidegger nunca desarrolle, por ejemplo, una más completa noción de “cuerpo humano” con respecto a las determinaciones fundamentales del “*Dasein* – en – el -mundo”, esto es, *Befindlichkeit* (disposición afectiva), *Geworfenheit* (estar arrojado), y *Verstehen* (comprender); considera que al respecto Heidegger nunca lleva el cuestionamiento sobre el sentido de la existencia del *Dasein* lo suficientemente lejos.

Según Stein, aunque el *Dasein* de Heidegger se cuestione su ser, este cuestionamiento último no revela, por ejemplo, su origen. Stein ve a Heidegger recorriendo largos sinuosos caminos para suprimir las preguntas fundamentales que cada ser se hace sobre su sí mismo, vale decir: ¿De dónde vengo? ¿Cuál es mi origen? Decir que tales preguntas no tienen sentido es negar, por ejemplo, el sentido de este mismo encuentro, en palabras de Stein, es negar uno de los deseos más fundamentales del ser humano, esto es, el deseo de conocer el origen último de cada cual. Stein defiende que en la naturaleza humana está hacerse tales preguntas; para Heidegger es parte de nuestra constitución ontológica en el mundo. Para Stein estas cuestiones y el deseo de respuestas concretas apunta a la fuente u origen que trasciende el ser del *Dasein*. Para Stein nuestro mismo “estar arrojados” revela nuestra condición creatural, es decir, tanto nuestro ser creado, como también el de nuestro creador.

En cuanto a la última pregunta: ¿Es el análisis del ser de Heidegger suficiente para fundamentar la cuestión del sentido del ser? Esencialmente la respuesta de Stein es negativa. Ella concede que Heidegger puede haber estado en el camino de una reapertura o reaperturidad a la cuestión del ser para darle una

⁴ El más claro exponente de la doctrina que la esencia de Dios es su existencia es San Anselmo. Sto. Tomás, por su parte, argumenta; “no se puede decir que el hombre sea su *quiddidad*. La esencia de la substancia simple, en cambio, que es su forma, no puede ser significada sino como todo, ya que en ella no hay algo distinto de la forma que sea como el sujeto que la reciba; por eso, como quiera que se tome a la esencia de la substancia simple, se puede predicar de ésta.” (*De ente et essentia*, cap. 4) En el mismo lugar, interpreta cómo entiende él a quienes sostienen que “Existe un ser, Dios, cuya esencia es su ser (*esse*) mismo; [...] porque su esencia no se distingue de su ser (*esse*).” (*De ente et essentia*, cap. 5)



importancia cosmológica; sin embargo, falla en su *Entwurf* (proyecto), porque últimamente confina la cuestión del Ser al *Dasein*.

El ser entendido de múltiples maneras desde los grados de simple *onta*, hasta los más altos complejos seres, nunca es totalmente interrogado; Heidegger lo excluye del discurso; tampoco le da cabida al posible cuestionamiento del Primer ser, Dios. En el parecer de Stein, Heidegger cuestiona pero no siempre *escucha* las respuestas. Las respuestas de otros seres pueden ser diferentes a las respuestas del *Dasein*, porque tal vez ellos no *hablan como lo hace el Dasein*. “Su ser puede tener sentido en el hecho de que en apariencia hablan *una articulación sin articulación*”⁵.

Dicho todo esto, antes de proseguir, debo advertir que mi interés en el presente estudio no es presentar solo más acabados y conocidos detalles de la crítica de Stein a la fenomenología y en particular a la antropología filosófica de Heidegger, tampoco intento mostrar cómo Stein desde su propio fructífero diálogo con Heidegger logra desarrollar una más sutil concepción del ser entendido este como *abundancia* (*Fülle*).

Personalmente estoy de acuerdo con Walter Biemel, cuando nota que “Podemos mirar la filosofía de Heidegger ya sea desde fuera, para así llegar a analizarla y verla críticamente, o podemos lograr entenderla desde dentro”⁶. Mi enfoque no es excluyente, intenta considerar ambas alternativas. Por tanto, me gustaría entrar en la filosofía de Heidegger para entender y apreciar la dimensión positiva, tal vez oculta, de su visión del *Dasein*, para mostrar, a su vez, que el ascenso deseado del *Dasein* en su sendero al ser, tal como propone Heidegger, adolece de una falta de suficiencia. Dicho de otro modo, en este estudio primero destaco la novedad de la investigación de Heidegger sobre el tema del *sí mismo*: como un *sí mismo ontológico* por excelencia, y en segundo lugar, reviso aspectos imprácticos de su visión, los cuales derivan de la crítica de Stein.

I. Mirada interna al *Dasein* como *ek-sistencia*

La pregunta que nos guía en esta sección es la siguiente: ¿Es posible hallar en el pensamiento de Heidegger una reflexión acerca de *qué es ser humano*? Nuestro propósito es responder afirmativamente esta cuestión.

⁵ Stein, E., (1962), p. 113, recorro a la traducción al inglés de Calcagno (2000).

⁶ Biemel, W. (1977), p. 149.

Específicamente nos importa mostrar la posibilidad de desplazar la centralidad del ‘concepto de alma o mente’ a la de una perspectiva general ontológica de la naturaleza humana. No se trata de defender la filosofía de Heidegger en este punto, sino mostrar una línea de pensamiento que aclare en términos ontológicos el fenómeno adscrito a la mente, el resultado aunque paradójico, es que el concepto de alma o mente se hace tenue en la visión heideggeriana, por ende, tendría que ser abandonado reabriéndose entonces una más antigua pregunta: ¿qué significa ser humano?

En la modernidad⁷ fue Kant quien elevó la filosofía a una nueva altura cuando insistió en la pregunta: “¿qué es el hombre?”; aunque para formular su respuesta el mismo Kant recurrió a las nociones convencionales de conciencia y razón. Por cierto, otros recursos en la historia de la filosofía para responder tal cuestión habían sido que ‘ser humano’ quiere significar: “alma temporalmente prisionera del cuerpo” (Platón), “animal racional” (Aristóteles), “criatura de Dios” (Agustín), “sustancia primera de naturaleza racional” (Boecio), “*ego cogito*” (Descartes), “mecanismo material” (Hobbes), “ego transcendental” (Kant), “sujeto absoluto” (Hegel), etc.

Según Heidegger, la definición del hombre en cuanto “animal racional” es una interpretación metafísica de la descripción griega original “*ζῷον λογόν εχον*”

⁷ Con Hannah Arendt, entendemos por modernidad lo mismo que “Edad Moderna”, vale decir, “la Edad Moderna que comenzó en el siglo XVII terminó al comienzo del XX”, que por cierto, en las categorías de Arendt, no es equivalente a “Mundo Moderno”. Por una parte, se puede distinguir entre los hechos que marcan la modernidad, estos son principalmente: el descubrimiento de América, la Reforma de la Iglesia Católica Romana, el invento del telescopio por Galileo Galilei, lo cual “determinó el curso de los acontecimientos que iban a introducirse en el Mundo Moderno”; por otra, el doble giro que ocurre en la Edad Moderna, según Arendt: el primero consiste en que la actividad *de* conocer característica propia de un tipo de *vita contemplativa* (pasividad y reflexión) se transforma en actividad *de* un tipo de *vita activa* enfocada en el hacer (o la fabricación). El segundo giro queda determinado por los procesos constitutivos de la *vita activa* y que transforman la jerarquía entre las tres actividades que constituyen la *vita activa*, es decir, laborar, construir y convivir. De estas actividades de la *vita activa* es la labor, el trabajo, postula Arendt, lo que adquiere mayor fuerza, mayor posición y mayor necesidad generando un Mundo Moderno donde los hombres por su modo de producción olvidan no solo los fines, sino a los hombres como fines en sí mismos; consecuentemente, la vida política queda impedida como tal y transformada en orden social. Cf. Arendt, H. (2004), p. 296 ss.

(animal que tiene logos)⁸. Esta descripción metafísica de la naturaleza del hombre lo considera como un tipo de animal con la cualidad especial de la racionalidad. Así, el hombre es visto en términos de su animalidad más que de su humanidad. Este tipo de pensamiento sobre el hombre condujo a ver al hombre como animal-racional, una entidad humana y una entidad corpórea-espiritual. En suma, el hombre es considerado como una entidad entre otras entidades, que tiene cierto poder de control y manipulación sobre otros seres. Aunque esta manera de ver al hombre no es equivocada, piensa Heidegger, falla en reconocer la dignidad que el hombre posee. Heidegger, por tanto, no acepta ninguna de las interpretaciones tradicionales, las considera inadecuadas, ya sea porque caen en concepciones dualistas, subjetivistas solipsistas o ya porque perpetran el mito de la racionalidad y la conciencia para distinguir seres humanos de animales, pero sobre todo porque tales concepciones no destacan la humanidad propia del hombre.

Según Heidegger, ninguna de las interpretaciones mencionadas considera algo muy básico, a saber, el *ser* (o *existencia*) del ser humano. La manera metafísica de definir al hombre falla en ver al hombre y su esencia a la luz de la relación del hombre al Ser en general y también en relación a su ser, por el contrario, el hombre es visto en relación a entidades, mientras que el proceso del Ser (*Sein*) es equivocado para los seres (*Seinden*). La intención de Heidegger es pues deshacer los errores del antiguo entendimiento de la naturaleza del hombre que resultaba del mismo pensamiento metafísico, y así, considerar la humanidad del hombre en su relación al Ser.

Pocas veces, sin embargo, Heidegger usa el término común “ser humano” u “hombre” para referirse a lo que nosotros somos. Tarde y excepcionalmente en su conferencia “Was heisst Denken?” (1954) se refiere al “l’homme comme l’être qui peut penser” y allí declara que: “l’homme est l’être vivant raisonnable; o la raison, la ratio, se déploie dans la pensée”⁹.

Al contrario, en el contexto de sus primeras obras ontológicas –i.e., *Ser y Tiempo*, *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*– Heidegger repetidamente recurre al término común del alemán: “*Dasein*”, el cual puede ser usado para referir a casi cualquier entidad, pero también para referir a los seres humanos. Literalmente significa *ahí-ser*. Heidegger elige *Dasein* como

⁸ Cf. Heidegger M. (2000), p. 319; trad. por David Farrell Krell, “What is Metaphysics?”, en *Basic Writings*, London: Routledge and Kegan Paul Ltda., 2011.

⁹ Heidegger, M. (1958), p. 151.

término para destacar no el aspecto físico, ni químico, ni biológico, ni psicológico, ni histórico del ser humano, sino su *ser* propio, “literalmente existencia”, como le gusta destacar a J. E. Rivera, interpretando que “Heidegger la usa en el sentido exclusivo de existencia humana”, aunque traduce *Dasein* al castellano como “estar-ahí”¹⁰.

El “ahí” indica el modo de ser, *ser*, del ser humano, esto es: “ahí”, presente a las cosas, en el mundo, junto con otros. Agrega Heidegger que el *Dasein* es “ontológico”. Al definir la ontología como aquella disciplina que trata el Ser, afirmar que el *Dasein* es ontológico quiere decir que el modo de ser del *Dasein* implica tener un entendimiento de su propio ser. Este entendimiento, sin embargo, no es a través de nociones preconcebidas del sujeto en cuestión. La ontología, interpreta Heidegger, es fenomenología¹¹. Esta, a su vez, significa método para develar o descubrir un fenómeno¹² por medio de descripción, o bien, el intento de dejar que las entidades se manifiesten ellas mismas como verdaderamente son.

Por esto la fenomenología puede ser ontología, ya que deja que el ser mismo se presente como es. En el caso del *Dasein*, según la lectura de J. Rivera, “su ser mismo” está determinado en sí por la comprensión del Ser. Y esto quiere decir por el hecho “de estar en el claro [*Lichtung*] de la presencia; donde ni el claro en cuanto tal ni la presencia en cuanto tal llegan a ser identificables como representación”¹³.

Nos interesa pues indagar qué dice la investigación ontológica de Heidegger sobre ¿cuál es el ser mismo o esencia del *Dasein*? La respuesta inmediata de

¹⁰ Heidegger, M. (1997): *Ser y Tiempo*, trad. por J. E. Rivera, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, p. 454. Citamos en adelante esta edición de *Ser y Tiempo*.

¹¹ Caracterizada como conocimiento *apriorístico* del ser en cuanto ser, la ontología en Heidegger recibe el título indistinto de ontología fundamental o de *fenomenología*. Hemos mostramos que Suárez es quien primero estructura y denomina la metafísica como una ontología general, y la concibe como ciencia independiente de otras ciencias, como ciencia del ser, como ciencia descriptiva, como conocimiento apriorístico del ser. Las mismas propiedades atribuye Heidegger a su *fenomenología*. Cf. Burlando, G. (2005) pp. 39-53.

¹² Los *Phenomena* son entendidos por Heidegger como “la totalidad de lo que aparece a la luz del día o puede traerse a la luz” (Heidegger M. 1997, p. 51). Un fenómeno es “lo que se muestra sí mismo en sí mismo, lo manifiesto”. Pero los fenómenos no son “meras apariencias”, es decir, no son ilusiones, ni signos que están por cosas, sino que son “las cosas mismas” como ellas se muestran, “en ellas mismas”.

¹³ Heidegger (1997), nota de p. 177.

Heidegger es que en cada caso, suyo, o mío, el *Dasein* “tiene su ser para ser”, “existiendo” (Heidegger 1997, p. 33). El *Dasein* existe, declara en tono filosófico. Y en *Was is Metaphysik?* de manera desconcertante añade: *todos los entes son pero no existen*; “el hombre solo existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe”¹⁴.

Aquí, no parece, sin embargo, estar negando la realidad de entidades como rocas, árboles ni de entes espirituales, sino apuntando al tipo único de ente que el *Dasein* es como *existencia*. Dicho en sus palabras: “puede la existencia del hombre llegar al ente y entrar en él. Por en cuanto que *la existencia hace por esencia relación al ente que no es ella* y al que es ella misma [...]”¹⁵. Así visto, la esencia del *Dasein* es su existencia, Heidegger explicará que “la relación que él mismo [*Dasein*] tiene con su existencia, [es] una relación que consiste en tener que existir, entiéndase: estar ya puesto en el existir y no tener más remedio que existir”¹⁶. Por esto repite “la ‘esencia’ del *Dasein* consiste en su existencia”¹⁷, y su existencia implica inmediatamente una comprensión del Ser. La comprensión del Ser es constitutiva del *Dasein*.

Al decir *Dasein*, Heidegger efectivamente hace referencia “al ente humano como percepción”, como lo dice en *Los Problemas Fundamentales de la Fenomenología*.¹⁸ A veces se refiere a “la cosa que es intencional”, o también a lo que “se dirige percipientemente a lo percibido”;¹⁹ ya que, en su visión

¹⁴ Heidegger, M. (1975), p. 16.

¹⁵ Heidegger, M. (1975), p. 9. En Suárez la actual existencia de una cosa no quiere decir que sea parte de su esencia intrínseca. Más bien su existencia define su esencia extrínsecamente. De acuerdo con esto, el hecho de que una cosa existe –en-el- mundo, en ciertas relaciones, es parte de su esencia. La existencia actual de una cosa *in rerum natura* puede ser diferente de su esencia actual solamente si fuera considerada aparte del acto de ser que identifica o la “causa” ser esa cosa. Pero ya que la existencia actual de una cosa constituye lo que es (es decir, su existencia formal), su esencia actual es su existencia objetiva. Así, la existencia objetiva de una sustancia no es la existencia de la sustancia –como si la “sustancia” pudiera pensarse aparte de aquello por lo cual es identificada- sino más bien es la subsistencia de la sustancia, la suposición de una cosa *en relación a otras cosas*. (Cf. F. Suárez (1960): *Disputaciones Metafísicas*, Madrid: Gredos, 31 5 5-13)

¹⁶ Heidegger, M. (1997), p. 67.

¹⁷ Heidegger, M. (1997), p. 67.

¹⁸ Heidegger, M. (2000), p. 85.

¹⁹ “Lo que llamamos brevemente percepción se dice explícitamente: *dirigirse percipientemente a lo percibido*, de tal modo que se entienda lo percibido en tanto que percibido en su ser-percibido mismo.” Las cursiva del texto pertenecen a Heidegger.

ontológica, el *Dasein* es el horizonte en el cual algo como el Ser se hace inteligible. Con respecto a este punto declara categóricamente: “Sólo hay ser si *hay comprensión del ser*, esto es, si existe el *Dasein*”. O en interpretación de Rivera, el *Dasein* es el ente que tiene la comprensión “natural” del ser, esto quiere decir, el *Dasein* tiene una aprehensión previa del ser no filosófica²⁰.

Por una parte, en esta declaración parece como si el Ser de Heidegger estuviera subordinado a un tipo de comportamiento productivo natural del hombre que él identifica como comportamiento intencional, perceptivo, aprehensivo, inteligible, o simplemente como comportamiento comprensivo del *Dasein*. En otros diversos pasajes ha subrayado explícitamente que el Ser está ahí, ante el hombre o que esta disponible a la mano (*Vorhandensein*).

De nuevo, el *Dasein* se comporta comprensivamente: comprendiéndose a sí mismo,²¹ a los demás entes y al Ser en general. Cree efectivamente Heidegger

(Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, 2000, p. 86). Lo que aquí entiende por percepción, tiene que ver con la actitud del *Dasein* destinado a entender la verdad del Ser. Sin embargo, se distancia de una descripción del proceso cognitivo en la que hay un acto interior en los términos de la epistemología cartesiana, donde “percibir” (*percipi*) refiere al acto interno de aprehensión directa que permite a la mente tener conocimiento de *las verdades simples* –tanto en lo que dice respecto a su propia naturaleza como en lo que dice Descartes respecto de la naturaleza de Dios y de los objetos de la matemática. En tal caso la visión externa funciona gracias a la luz del sol, y la percepción intelectual operada por la mente funciona gracias a una luz interior (luz natural e intuición). Al entender el *Dasein* de Heidegger -en la traducción de *Ser y Tiempo* de J. Rivera- “aprehende”, dirigiendo la mirada hacia algo y aprehendiendo como algo, pero este aprehender no proviene de una interioridad, sino más bien está siempre “fuera”, junto con o en medio de entidades. En este contexto, Heidegger insiste que “Dirigiéndose hacia ... y aprehendiendo algo, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que por su modo primario de ser, ya está siempre “fuera”, junto a un ente que comparece en el ya descubierto cada vez.” (*Ser y Tiempo*, (1997), 62) Así que la percepción o aprehensión de lo que es aprehendido no es un proceso “no es un regresar del salir aprehensor con la presa alcanzada a la “caja” de la consciencia, sino que también en la aprehensión, retención y conservación, el *Dasein* cognoscente sigue estando, *en cuanto Dasein*, fuera. En el “mero” saber acerca de una conexión del ser del ente, en la “sola” representación del mismo, en el puro pensar en él [...]” (Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, (1997), 62, p. 88).

²⁰ Rivera, J. (1998), p. 92.

²¹ Comprender o *Verstehen*, en la interpretación de J. Rivera, “es un acto que se identifica con el ser mismo del *Dasein*. [...] podríamos decir: el ser del *Dasein* es un saber de sí mismo, es un saber de lo que le pasa consigo mismo, es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial.” (nota de trad. Heidegger, M., (1997), p. 476)

así alcanzar un fundamento ontológico necesario para la interpretación adecuada “del ente que somos nosotros mismos y que llamamos hombre” (Heidegger (1997): §42), cuando efectivamente sostiene que:

El comprender [...] es una determinación fundamental del existir del *Dasein*. Se relaciona con el *Dasein* mismo, o sea con un ente, y, por ello, es un comprender óntico. En la medida que se relaciona con la existencia, lo llamamos comprender existencial [...] En todo comprender existencial se incluye una comprensión del ser de la existencia en general. [...] En el comprender existencial en el que el ser -en - el - mundo fáctico se hace claro y transparente, se encuentra ya siempre una comprensión del ser que no se refiere solamente al *Dasein*, sino a todo ente [...] (Heidegger, M. (2000), p. 335-6).

El propósito de Heidegger en esta interpretación es precisar que la comprensión del Ser en general constituye una condición necesaria constitutiva del comportamiento del *Dasein* respecto del ente²². En su más concisa exposición fenomenológica del problema del ser Heidegger formula:

Solo me puedo comportar respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser. Esta es la condición necesaria. Desde el punto de vista ontológico - fundamental, esto puede expresarse también así: todo comprender está esencialmente relacionado con un encontrarse a sí [*Sichbefinden*] que pertenece a la comprensión de sí mismo (Heidegger, M. (2000), p. 337).

Concluye que esta es la condición, *i.e.*, la comprensión del Ser en general, de que pueda ser objetivado o tematizado el ser. Y agrega que “En la objetización del ser como tal se realiza el acto fundamental en el que se constituye la ontología como ciencia”²³.

Por otra parte, en otras ocasiones se refiere al ‘*ek-sistir*’ del *Dasein* para significar no el “estar fuera de la causas” en el sentido escolástico usual, el cual quiere decir que los seres humanos existen *fuera* de la mente de Dios cuando Él crea al hombre; por el contrario, Heidegger lee aquí *ek-sistencia* como trascendencia *a lo dado*. Con respecto a este punto, él declara explícitamente que no acepta el concepto kantiano de la trascendencia²⁴, por ser equivoco e

²² Heidegger, M. (2000), p. 337.

²³ Heidegger, M. (2000), p. 337.

²⁴ En el contexto de su redefinición de la metafísica, Heidegger escribe: “La ontología, o filosofía en general, es a diferencia de las ciencias de los entes, la ciencia crítica o también la

indeterminado, argumenta que más bien él apelará al concepto *originario o tradicional* de la filosofía. Y así pasa a definir etimológicamente este término, i.e.: “*Trascendere* quiere decir, según el concepto literal: avanzar más allá, pasar, atravesar, a veces también superar” (Heidegger, M. (2000), p. 356).

En esta definición Heidegger no se está refiriendo a un ámbito trascendente como al de las Ideas platónicas, ni a lo que hay más allá del Ser, tampoco le parece preocupar el problema de una *realidad* trascendente; no pregunta como Descartes lo hace, si hay algo fuera de mí, más allá de las ideas en mi mente, el mundo y Dios. Porque para Heidegger ni las cosas, ni Dios son lo trascendente, por el contrario para él,

lo auténticamente trascendente es el *Dasein*. De este modo [entiende] llegamos al sentido genuinamente ontológico de trascendencia que se relaciona también con el significado vulgar primario de la palabra *Trascendere* [repite] quiere decir sobrepasar, lo *transcendens*, lo trascendente, es lo *que sobrepasa como tal* y no aquello a lo que yo sobrepaso. El mundo es lo trascendente, porque perteneciendo a la estructura del ser – en – el - mundo, constituye el sobrepasar a... como tal. El *Dasein* mismo es en su ser lo que sobrepasa y precisamente por ello *no es lo inmanente*. Lo que ha trascendido no son los objetos –las cosas no podrían nunca trascender y ser trascendentes, sino que lo que ha trascendido, esto es, lo que ha sobrepasado y traspasado en sí mismo son los “sujetos” en el sentido ontológico entendido correctamente del *Dasein*. Solo el ente que es el modo de ser del *Dasein* trasciende, de tal manera que la trascendencia es lo que caracteriza esencialmente su ser (Heidegger, M. (2000), p. 357).

ciencia del mundo trastocado. [...] Podemos llamar también a la ciencia del ser, en tanto que ciencia crítica, *la ciencia trascendental*. Al hacerlo así, no aceptamos sin más el concepto de trascendental de Kant, sino, más bien, *su sentido originario* [...] La ciencia trascendental del ser no tiene nada que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos, sino que el concepto científico de la metafísica es idéntico que el concepto de la filosofía en general: ciencia crítica, trascendental del ser, esto es ontología.” (Heidegger, M. (2000), p. 42-43) En cuanto a lo que Kant significó con la idea de un sistema *completo de filosofía trascendental*, esto es, un sistema de todos los principios de la razón pura; un sistema de conceptos que se ocupa, no tanto de los objetos, sino *de nuestro modo de conocerlos* en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Es decir, en tal sistema de conocimiento se debe cuidar de no introducir conceptos que posean algún contenido empírico; y esta es una filosofía de la razón pura y meramente especulativa. Lo que parece incidentalmente indiscutible en este punto es la coincidencia en las definiciones *intencionales* de ‘filosofía trascendental’ en Kant y en la ‘definición esencial de metafísica’ en Suárez. (Véanse la Introducción de Enzo Paci a Heidegger en M. Heidegger (1970) *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires: ediciones Siglo Veinte; y Kant, E. (1999), pp. 58-60; 114, 299; F. Suárez (1960-67), 1 3 1; 1 5 5.

El *Dasein*, aquí, es un tipo de trascendencia en su propio (modo de) ser. Su existir no está dirigido al Bien o a Dios, sino esencialmente significa un estar *proyectado* en—el-mundo²⁵. Sin embargo, Heidegger también entiende el *ek-sistir* del *Dasein* como un proceso; así, en su llamada etapa mística, habla del *habitar* del *Dasein* en la luz del Ser.

En este modo de expresarse, Heidegger parece implicar que está dando primacía al Ser, y subordinando el papel del hombre al del Ser. Esto se hace notar cuando Heidegger analiza la estructura del *Dasein* como *ek-sistencia*. Y la *ek-sistencia* es entendida por él efectivamente como una proyección que es esencialmente ‘arrojado’ y ‘caída’, los cuales a su vez, son constitutivos del ‘cuidado’. Heidegger habla de esta proyección arrojada como un ‘destino irrevocable’ que es originada precisamente por el Ser. En su afamada carta sobre el humanismo nos dice que:

[...] la proyección es esencialmente proyección arrojada. Lo que es arrojado en la proyección no es el hombre sino *el ser mismo*, que envía al hombre a la *ek-sistencia* del *Dasein* que es su esencia. Este destino llega a pasar como la claridad del Ser [...] La claridad es lo que concede cercanía al ser. En esta cercanía, en el claro del *Da*, el hombre habita como el existente sin todavía ser capaz propiamente de la experiencia ni del hacerse cargo de este habitar (Heidegger, M. (1978), p. 325)²⁶.

Así pues, para Heidegger el *Dasein* se abre a sí mismo al Ser, percibe, aprehende, comprende y permite que el Ser brille; se convierte en el lugar de luz, de la claridad, en el que el Ser habita y en el cual su verdad es descubierta

²⁵ Heidegger, según la interpretación de Rivera, usa la palabra *Welt* para referirse al mundo no como existencial. Nótese que en *Los Problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger explícitamente distingue dos conceptos de “mundo”, uno común, pre-filosófico, que Heidegger denominará intramundano y otro, concepto fenomenológico. El concepto común de “mundo” quiere decir “el ente mismo, la naturaleza [“naturaleza al aire libre”, montañas, bosques, arroyos, praderas ... o], las cosas y la totalidad del ente” (Heidegger, M., (2000), pp. 208, 2011). En este sentido, Heidegger también usa la expresión *inmitten des Seienden*, para referirse a que el *Dasein* está “en medio” del ente o de los entes, lo cual para Rivera quiere decir que “no estamos junto a los entes, sino en medio de ellos y a veces muy distante de ellos” (Heidegger, M., (1997), p. 465). En cambio, el concepto fenomenológico de mundo significa “la estructura de ser-en-el-mundo [el cual] pone de manifiesto la esencial peculiaridad del *Dasein*, que proyecta un mundo, no después ni ocasionalmente, sino de tal modo que lo proyectado del mundo pertenece al ser del *Dasein*. En este proyecto el *Dasein* siempre se ha puesto ya fuera de sí, *ex-sistere*, es *en un mundo*.” (Heidegger, M., (2000), p. 213) En este sentido fenomenológico “el mundo es solo si existe un *Dasein*.”

²⁶ Véase Heidegger, M. (2000a).

y se preserva. Por parte del *Dasein* quiere decir también que refiere a una correspondiente apertura, destino al cual el arrojado del Ser lo condujo. Lo que Heidegger nos quiere decir hasta aquí, es que la esencia del hombre no reside en su relación con las entidades, el hombre como sujeto y las entidades como objetos a los que él cuida y manipula. El hombre es hombre y es su naturaleza esencial solo *porque* él *ek-siste*, es decir, se mantiene en la apertura del Ser. Solo al habitar en la luz del Ser el 'ek' de la *ek-sistencia* se despliega esencialmente²⁷.

II. Crítica al análisis del *Dasein* ontológico

En la posición de Heidegger para que el *Dasein* logre su última finalidad, la comprensión del Ser, la intuición o experiencia del Ser, el *Dasein* debe moverse a través de un sendero ascendente de *pensamiento* del Ser, habitando en la cercanía del Ser y convirtiéndose en la verdad del Ser. El pensamiento esencial del Ser no es para Heidegger meramente tener una opinión sobre algo, tampoco es pensamiento representativo, cálculo proposicional, ni un sistema conceptual de pensamiento con cadenas de premisas lógicas que conduzcan a conclusiones válidas.

Lo que permite el pensamiento esencial en el hombre es la llamada del Ser. El *Dasein* es llamado a responder a la llamada del Ser al encontrarse en el Ser y dar gracias. Habitar en la cercanía del Ser consiste en que el *Dasein* se mantenga en la apertura del Ser como *ek-sistencia*. Ver la verdad del ser implica que el *Dasein* atiende las experiencias y cuida del papel que le corresponde al Ser en cuanto revelador - ocultador tiempo - espacio. En este interactivo y mutuo *dar* del Ser y del *Dasein* ambos entran en el ámbito de cada cual en una relación de común co-pertenencia y mutua llamada. Es en esta precisa llamada ocurre la mutua pertenencia del Ser y el *Dasein*, la cual confiere al *Dasein* la dignidad de ser el custodio del Ser.

Dado que Heidegger se propone rectificar las concepciones tradicionales metafísicas sobre el ser humano, y desea encontrarle un fundamento ontológico, limita su análisis de la existencia humana y su autenticidad a *una* dimensión, esta es, la dimensión trascendental y ontológica de la apertura del *Dasein* a la verdad del Ser. Para él el tema del *sí mismo*, un *sí mismo ontológico* por excelencia, no consigue la unicidad separado de la realidad, sino que adquiere su conciencia reflexiva en conjunción con un significativo comportamiento

²⁷ Cf. Heidegger, M. (1978), p. 346-7.

intencional, dirigido hacia el mundo externo de cosas. Es verdad que Heidegger, sin postular un concepto de alma, ni de un ámbito mental, da cuenta del fenómeno de la percepción o aprehensión del mundo externo, simplemente hablando de un *Dasein* que esencialmente *ex-siste*.

Sin duda queda claro que para Heidegger la dimensión ontológica *es* el aspecto fundamental en el cual todos los otros modos del sí mismo humano se basan. Además, la consideración ontológica implícitamente incluye que el ser humano sea político, económico, social, psicológico, moral, teológico y corpóreo. Su dimensión ontológica funda todos los atributos o aspectos adjetivos y a su vez los trasciende. Por tanto, el análisis de la existencia del ser humano de Heidegger es primordial y su pensamiento en este sentido novedoso.

La crítica de Edith Stein se apoya en el hecho de que la posición ontológica que Heidegger adopta del sí mismo humano es efectivamente primordial, no obstante, *uni*-dimensional. Heidegger podría haber intentado considerar el *Dasein* y su existencia auténtica de experiencia del Ser de otra manera *multidimensional*. Stein piensa que Heidegger habría sido más sabio si hubiese mantenido su diálogo en la cercanía de la tradición metafísica de Aristóteles, Sto. Tomás.

El alejamiento de Heidegger de la tradición metafísica antigua al analizar el *Dasein* en términos estrictamente ontológicos no hace justicia a las sutiles profundidades de la tradición occidental; ya que el *Dasein* heideggeriano se vuelve el primordial marco referencial donde se juega el papel y destino del Ser. Aunque ante esta crítica, alguien podría responder que Heidegger se alejó de la tradición, porque supuestamente no quería fragmentar el *Dasein* en diversas dimensiones, por el contrario, prefiere unificar todas las dimensiones en una sola base, el Ser. En esto consiste el pensamiento unidimensional y primordial de Heidegger.

Ahora bien, aunque se puede decir que este análisis unidimensional no excluye implícita ni totalmente otros aspectos de la existencia del *Dasein*, tal como el que tenga conciencia, y el que tenga el deseo resolutivo de seguir la llamada de la conciencia, en cuanto mortal que espera a las divinidades para su tiempo de llegada. De todos modos, las referencias a estas otras dimensiones de la subjetividad y sobre todo de la intersubjetividad, de la moral y de la teología del *Dasein*, de hecho son referencias breves, vagas e insuficientes de Heidegger, que presuponen un estado de reflexión altamente místico de parte

del *Dasein*. Tal vez Heidegger pensó que todo *Dasein* es capaz de tal estado de pensamiento, que todo *Dasein* es capaz de ser poeta, o bien, que solo el *Dasein*-poeta, artista y pensador esencial es capaz de una comprensión del Ser. En tal caso, si esto es todo, en un último análisis de Heidegger de lo que es la existencia humana, ante la cuestión ¿Cuál es el valor de la vida humana? ¿Cuál es el propósito y sentido de la existencia humana?, la crítica de Stein está en el camino crítico correcto, porque Heidegger parece no tener respuestas a las cuestiones que conciernen al valor, al fin del hombre, a su relación con los otros seres humanos, en su filosofía oscura y trágica de la existencia finita del *Dasein*.

Además, con respecto a *Ser y Tiempo*, a pesar de que J. Rivera se ha esforzado por defender que *su* propia traducción castellana del alemán de la locución: “*Mitsein mit Anderen*” como “coestar con los otros” es una mejor traducción que la de Gaos como: “ser-con”, porque argumenta Rivera, “coestar es una sola palabra como el *Mitsein* heideggeriano”, a lo cual agrega: “el coestar, significa, pues, estar con otros en el mismo mundo y es una estructura de cada *Dasein*.”

Todo *Dasein* individual está-con-otros-en-el-mundo, a esta estructura ontológica se llama coestar²⁸; la interpretación, no obstante, falla. Pues, no nota que el *Mitsein* de Heidegger, sea traducido ya como ser-con o ya como coestar, el significado del ‘con’ o del ‘co-’ está individualizado o singularizado, frente a los otros, como subraya el mismo Rivera. De hecho, la perspectiva crítica de J. L. Nancy apunta a que el ‘con’ es prácticamente indiscernible del ‘co-’ de ‘comunidad’, el cual conlleva un índice más neto de la separación en el corazón de la proximidad y de la intimidad.

Pero en la descripción heideggeriana ese ‘con’ o ese ‘co-’ es seco y neutro: comparte apenas, aunque al menos, un lugar, a lo sumo un contacto: un estar-juntos o, si se quiere, un estar-en-medio-de, frente, distante y claramente sin ensamblaje. Es en este mismo sentido, como ha notado Calcagno, que Stein consideró que Heidegger nunca extrajo realmente las implicaciones de su concepto de *Mitsein*. Stein hace referencia a su obra donde ella investiga más allá el tema, *Eine Untersuchung über den Staat*, o *Una Investigación sobre el Estado, el individuo y la comunidad*²⁹. En cuanto a la fenomenología de Heidegger, el *Mitsein* es un concepto dado, “pero no una descripción completa de cómo condiciona

²⁸ Heidegger, M., (1997), p. 472.

²⁹ Stein, E., *Eine Untersuchung über den Staat*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ed. E. Husserl (Halle: Max Niemeyer, 1925), vol. 7.

al *Dasein* y viceversa, nunca es dado adecuadamente. El uso de Heidegger del *das Man* [o el quien impersonal, el “se” o el “uno”] hace referencia a un dualismo entre el individuo y la comunidad. El individuo solo es responsabilizado por llevar a cabo la tarea de un *eigentliches Sein* (o Ser auténtico), mientras que la comunidad humana llega a ser únicamente un receptáculo para el *Dasein* caído y pasajero. Stein pregunta ¿Acaso la comunidad no juega un papel más significativo y responsable en la formación del *Dasein*?

En otras palabras, ¿Qué significa tener una comunidad auténtica de *Daseins* en contraposición a un *Dasein auténtico*?³⁰, a lo que agregó ¿No podría Heidegger haber desarrollado una concepción híbrida de responsabilidad *compartida* del *Dasein* en-comunidad-con-otros *Daseins*? Lo dicho hasta aquí, nos sugiere que Stein de suyo vio, antes que Nancy, la necesidad de modificar o “profundizar un análisis del *Mitdasein* que Heidegger dejó en suspenso”³¹.

Por otra parte, el pensamiento esencial meditativo, el habitar en la cercanía del Ser y ver la verdad de Ser tal como lo propone Heidegger en su denominada segunda o última etapa, en un sentido también llama a que el *Dasein* se distancie de los otros *Daseins*. Dado que solo en la absoluta apertura *al* Ser puede la llamada del Ser, ser recibida y agradecida. No tenemos noticias de que el Ser se revele a sí mismo *a otros Daseins* o a una comunidad intersubjetiva de *Daseins*, el Ser mismo del cual el *Dasein* es el custodio. Heidegger habla del Ser dándose a sí mismo al *Dasein* a través del lenguaje, pero su concepción del lenguaje es particularmente óptica, sin diálogo genuinamente intersubjetivo, comunicativo y público³².

³⁰ Calcagno, A. (2000), p. 274.

³¹ Nancy, J. L. (2001). Con la publicación, *La comunidad inconfesable* (1983) de Maurice Blanchot, devino acuciosa la reflexión sobre la historia, el sentido del concepto y, ante todo, la experiencia de lo que denominamos “comunidad humana”; prosiguieron en la veta y en el tema los connotados autores de la tradición Ilustrada, Agamben, Rancière, Laclau, Mouffe, y más tarde Ferrari, Esposito, entre otros, y los textos intercalados de Jean-Luc Nancy, *La communauté désouvrée* (1986), *La comunidad enfrentada* (2001).

³² Cuando Heidegger escribe sobre el lenguaje, no destaca -como lo hace la tradición analítica de Frege, Russell, Wittgenstein, Strawson, Goodman, Quine y otros- las propiedades ya sea semánticas figurativas del lenguaje ideal, o ya sea figurativas y comunicativas de los lenguajes naturales. Según Heidegger, para entender el lenguaje, en vez de hablar del lenguaje, debemos dejar que el lenguaje nos hable en su esencia o ser. El lenguaje, entendido como casa o lugar donde habita el Ser, necesita al hombre para que hable y manifieste la verdad del Ser. Al hablar y estar en silencio el hombre escucha y

Por tanto, podemos inferir que en la etapa primera de Heidegger, su análisis de las relaciones intersubjetivas y sociales del *Dasein* es insuficiente. El *Dasein* es visto solo y en soledad, sino ontológica, anti-social, primero, porque sus relaciones intersubjetivas son inauténticas³³, incluso en un modo negativo y privativo donde “los otros le han “tomado el ser al *Dasein*”³⁴; segundo, porque el Ser se da a sí mismo al *Dasein* en el lenguaje que no es genuino diálogo

corresponde al lenguaje. No obstante, Heidegger cree que “El lenguaje habla. El hombre habla solo en la medida que él corresponde al lenguaje” (Heidegger, M. (1979), p. 266). Es decir, el hombre no es quien inventa, tampoco es el hablante del lenguaje, meramente es un co-hablante, capaz de traspasar el habla del Ser. En cambio, desde la perspectiva lógica y epistemológica, Frege considera característico del lenguaje su objetividad. Enfatiza dos puntos: Primero, el hecho que el ser objetivo requiere *intersubjetividad*; la certeza, por ej., es una consecuencia del ser objetivo, i.e., capacidad de ser *conocido por más de una mente*. En segundo lugar, las cosas objetivas requieren de independencia del orden mental. Por el contrario, lo subjetivo es dependiente de la mente. La intersubjetividad y la independencia mental son marcas de contraste de la objetividad. En este sentido, los números y algunas proposiciones cumplen con esos rasgos de pureza: son intersubjetivos. Lo cual quiere decir que muchas mentes pueden conocer uno y el mismo hecho sobre, por ejemplo, números y proposiciones; las cuales no dependen de la mente, ella no los inventa. En un sentido estricto, según Frege, la lógica misma no tiene materia o sujeto de estudio –en tanto ella es usada universalmente para razonar- sus *objetos*, en cambio, son las proposiciones o lo que para él es el pensamiento. Este es una entidad objetiva, es decir, lo que es verdadero o falso. Pero que algún pensamiento sea verdadero no es característica del mundo, sino más bien cree que el pensamiento mismo es una característica objetiva del mundo, independientemente de su valor- de- verdad. W. V. O. Quine destaca que la lógica, desde un punto de vista epistemológico y como cualquier otra ciencia tiene como *objetivo* la búsqueda de la verdad, pero *el lenguaje* mismo es una institución social y en cuanto tal está al servicio del objetivo social de la comunicación. Verdadero –dice- “son ciertos enunciados, y la búsqueda de la verdad consiste en el esfuerzo por separar los enunciados verdaderos de los demás, que son falsos”. Aunque en el mismo lugar agrega, “Hablando estrictamente, lo que admite verdad o falsedad no son los enunciados como esquemas fijos repetibles, sino los *acontecimientos individuales*, los *usos* concretos de enunciados” [...] Pero los usos lingüísticos referentes a los objetos físicos [...] aspiran a *describir* no <nuestra> experiencia <privada>, sino el mundo externo. (Quine, W. (1962), pp. 25-6.) (Agrego cursivas)

³³ Esta concepción del *Dasein* ontológico, a su vez, implica dejar que el Ser mismo se presente como es. Este presentarse como es en el caso del propio *Dasein* significa “tener su ser para ser”, “existiendo” (Heidegger, M., (1997), p. 33). De modo que su existencia termina en la muerte, pero no tiene idea de lo que hay después de la muerte. Todo lo que el *Dasein*, por tanto, puede hacer es cultivar una genuina actitud de *ser-hacia-la-muerte* anticipando y abriéndose a sí mismo hacia la donación del Ser sin conocer jamás hacia dónde conduce tal autenticidad.

³⁴ Rivera, J. (1998), 96.



intersubjetivo, sino algo que acontece al sí mismo, en el aislamiento de la *Jemeinigkeit*, es decir, “al ser-cada-vez-mío del propio *Dasein*”³⁵.

Coda

Hemos alcanzado a ver que la *comprensión* del ser del *Dasein* es más primordial que el conocer, en cuanto la comprensión no es conceptual, sino una experiencia pre-conceptual de la realidad. Dado que esto es así, lo que es comprendido, interpretado y expresado en afirmaciones proposicionales no puede ser comunicado genuinamente al mundo público.

Por lo mismo, dado que Heidegger hace que el *Dasein* sea ontológico por excelencia su comprensión primordial y pre-conceptual de las esencias de las cosas, de los demás entes no puede ser objetivamente validado, ni transferido o comunicado en lo que ha experimentado en tal comprensión. En este caso el pensamiento de Heidegger en la etapa de *Ser y Tiempo* y en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, no le permite aclarar objetiva y suficientemente el sentido del ser.

Hemos notado que a la certera crítica de Stein se agrega lo siguiente: la positiva propuesta de Heidegger del *Dasein* ontológico, se vuelve poco práctica: porque, como nos hace ver V. George, los pasos que propone para que el *Dasein* logre alcanzar el ascenso al Ser o complete así su digno destino de custodio son pasos que están descritos de manera elusiva, abstracta e incompleta. De hecho, Heidegger no indica cuáles pasos concretos guiarían al *Dasein* para su búsqueda, como tampoco para el cumplimiento de ese predefinido último destino³⁶.

³⁵ Heidegger, M. (1997), p. 489.

³⁶ Cf. George, V. (2000), p. 218. El presente estudio ha sido leído en el *IV Coloquio Internacional de Filosofía Medieval y I Congreso Internacional de Filosofía Contemporánea: Arte, Crítica e Mística*, realizado en la Universidade do Espírito Santo, Vitoria/Brasil, 20 - 23 de Octubre, 2014; y deriva resultados parciales del proyecto Fondecyt N° 1113404.



Bibliografía

- ARENDDT, H. (2004): A. *La condición Humana*, Barcelona: ediciones Paidós Ibérica S. A.
- BIEMEL, W. (1977): *Martin Heidegger: An Illustrated Study*, trad. por J. L. Metha, London: Routledge and Kegen Paul.
- BURLANDO, G. (2005): “Antecedentes de la exposición fenomenológica del problema del ser: Suárez y Heidegger”, en Miguel Pérez de Laborda (ed.), *Studi di Metafisica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma.
- CALCAGNO, A. (2000): “*Die Fülle oder das Nichts?* Edith Stein and Martin Heidegger on the Question of Being”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 74/2.
- GEORGE, V. (2000): *The Experience of Being As Goal of Human Existence: the Heideggerian Approach*, Washington, D. C.: The Council of Research in Values and Philosophy III B 2.
- MCDERMOTT, T. (ed.) (1993) *Aquinas Selected Philosophical Writings*, Oxford: World Classics, Oxford: Oxford UP.
- NANCY, J. L. (2001): *La comunidad enfrentada*, París: Galilée.
- ORR, J. (2014): “‘Being and Timelessness’ Edith Stein’s Critique of Heideggerian Temporality”, *Modern Theology*, 30/1.
- HEIDEGGER M. (2000): *Brief ueber den Humanismus*, en H. Wegmarken, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; trans. David Farrell Krell, “What is Metaphysics?”, en *Basic Writings*, London: Routledge and Kegen Paul Ltda., 2011.
- (1958): “Que Veut Dire “Penser?””, en *Essais et Conférences*, Paris: Ed. Gallimard.
- (1970) *¿Qué es Metafísica?*, Buenos Aires: ediciones Siglo Veinte.
- (1997): *Ser y Tiempo*, Trad. por J. E. Rivera, Santiago de Chile: Ed. Universitaria.
- (1975): *Was is Metaphysik?*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (1979): *Unterwegs zur Sprache*. 6. Ausflage. Pfullingen: Neske. Trad. inglesa: *On the Way to Language*, trad. por Hertz, P. D. y Stambaugh, J., New York: Harper and Row, 1971.
- (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.
- (2000a): *Carta sobre el humanismo*, traducción castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial.
- KANT, E. (1999): *Crítica de la razón pura*, México: Alfaguara.
- QUINE, W. V. O. (1962): *Los métodos de la lógica*, Barcelona: Ariel.
- RIVERA, J. E. (1998): “*Jemeinigkei?*”, en *Seminarios de Filosofía*, 11, Universidad Católica de Chile.
- STEIN, E. (1962): “Martin Heideggers Existentialphilosophie”, en Edith Stein *Welt und Person*, Edith Stein Werke 6, Louvain: Éditions Nauwelaerts.
- (1925): *Eine Untersuchung über den Staat*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, ed. E. Husserl, Halle: Max Niemeyer, vol. 7.
- SUÁREZ, F. (1960-67): *Disputaciones Metafísicas*, trad. de Rábade, S. y otros, Madrid: Gredos.