

# LA CUESTIÓN DEL TERCER MOMENTO ESTRUCTURAL DEL CUIDADO: SER-JUNTO Y CAÍDA

## THE ISSUE OF THE THIRD STRUCTURAL MOMENT OF CARE: BEING-ALONGSIDE AND THE FALL

Christian IVANOFF-SABOGAL

*Universidad del Pacífico (Lima, Perú)<sup>1</sup>*

**RESUMEN:** El elemento que constituye al tercer momento estructural del cuidado en *Ser y Tiempo* genera genuinos problemas interpretativos. A partir de tres argumentos desarrollados sistemáticamente se muestra la imposibilidad temática de instalar la caída en el mencionado tercer momento y la necesidad de comprenderlo como el ser-junto formal, al cual le conviene con igualdad de derecho tanto una modalidad propia como una impropia. La conclusión a la que se llega es que la caída no integra constitutivamente el cuidado ontológico, sino que más bien este en sus tres momentos unitarios posibilita estructuralmente y explica motivacionalmente el origen de la caída.

**PALABRAS CLAVE:** cuidado, formal a priori, ser-junto, caída, impropiedad.

**ABSTRACT:** The element that constitutes the third structural moment of care in *Being and Time* generates interpretative problems. Based on three systematically developed arguments, we show the thematic impossibility of installing the fall in the aforementioned third moment and the necessity to understand it as the formal being-alongside, which requires, with equal rights, both an authentic and an inauthentic modality. The conclusion reached is that the fall does not constitutively integrate the ontological care, but rather that care in its three unitary moments structurally enables and motivates the origin of the fall.

**KEYWORDS:** care, formal a priori, being-alongside, fall, inauthenticity.

---

<sup>1</sup> Docente, Jirón Luis Sánchez Cerro 2141 Lima, Jesús María 15072, christian8ivanoff@gmail.com

## 1. Introducción: la problemática

Es llamativa la manifiesta vacilación que toma lugar en el marco del tercer momento estructural del cuidado (*Sorge*) entre el ser-junto (*Sein-bei*)<sup>2</sup> y la caída (*Verfallenheit*) en *Ser y Tiempo*. La ambigüedad de su exposición textual provoca una problemática genuina que no puede calificarse como cuestión cerrada o, peor aún, inexistente. Muestra de ello es su capacidad para fomentar las más dispares posiciones exegéticas. Una mirada panorámica sobre las diversas propuestas ilustra su carácter variopinto: comprensión – disposición afectiva – caída o lenguaje (Pöggeler, 1992, 129, 198; Lafont, 1994, 108-115);<sup>3</sup> comprensión – disposición afectiva – caída (Biemel, 1973, 61; Luckner, 1998, 84; Escudero, 2016, §68c); comprensión – disposición afectiva – ser-junto (von Herrmann, 1985, 205; Blust, 1987, 79; Uscatescu Barrón, 1992, 193; von Falkenhayn, 2002, 75; McMullin, 2013, 111). Aquí abogamos por la tercera posibilidad, destapando a través de lo *que* Heidegger afirma, *por qué* lo afirma. Por tanto, el aporte presente radica principalmente en la argumentación *intrasistemática*, a través de la cual se muestra en detalle que la caída no puede pertenecer *estructuralmente* al tercer momento del cuidado. El desarrollo se concreta en los siguientes pasos: primero, exponemos el tercer momento del cuidado ontológico en cuanto la estructura que, en el *plano conceptual*, posee un carácter formal-existencial; segundo, elucidamos el vínculo indisoluble, en el *plano fáctico*, del tercer momento formal (ser-junto) con alguna de sus dos concreciones fáctico-existentivas posibles, siendo *una de ellas* la caída; tercero, se discute la interacción entre el “mundo”, que está descubierto por el ser-junto, y la caída.

<sup>2</sup> La traducción de Jorge Rivera “estar en medio” no logra reproducir ni literal ni, más importante, teóricamente el sentido de *Sein-bei*. El “ser-cabe” de José Gaos es conceptualmente adecuado, pero se privilegia, en aras de una mayor claridad, su equivalente semántico “junto”.

<sup>3</sup> Mencionemos brevemente que el lenguaje no puede ocupar desde ninguna perspectiva posible el tercer lugar, porque el lenguaje no abre ni descubre absolutamente nada, sino que articula lo ya abierto (cf. Heidegger, 2006, 133, 161 *et al.*). Las traducciones corren a cargo del redactor, sin excluir en ello la recepción positiva de términos atinadamente traducidos por Jorge Rivera, p.e. existencial/existentivo.

## 2. La constitución ontológica del cuidado en el horizonte de su formalidad

El carácter y el lugar de la caída generan una tensión que amenaza con dinamitar desde dentro la sistemática fundamental-ontológica, porque muchas veces parecería que ella perteneciera *estructuralmente* al cuidado, así cuando Heidegger afirma frecuentemente que los tres momentos del cuidado son existencialidad, facticidad y caída, los cuales a su vez determinarían “el *ser junto* caído con los entes a-la-mano intramundanos de la ocupación” (Heidegger, 2006, 192). Para poder navegar a través de este problema una primera táctica interpretativa estribaría en considerar siempre el contexto sistemático en el que aparecen tales menciones. P.e. el análisis de la angustia toma su punto de partida en la caída para así hacer visible fenoménicamente cómo el *Dasein* se abre en su existencia por lo general desde el horizonte de su estar caído. En este contexto el ser-junto existe impropio y caído. Sin embargo, cuando Heidegger aborda inmediatamente después de aquella afirmación la determinación “formal existencial de la totalidad del todo ontológico estructural” (2006, 192), es decir, del cuidado, omitiendo metodológicamente la modificación existentiva de la impropiedad, se refiere al ser-junto simplemente como tal, sin adjuntarle una caída intrínseca. Con todo, en la p. 328 de *Ser y Tiempo* se da la posibilidad de argumentar en contra de esta táctica basada en la consideración del contexto sistemático, puesto que en la página mencionada aparece la caída junto a existencialidad y facticidad en un contexto donde la *propiedad ya fue ganada y ampliamente desarrollada*, de forma que en este contexto se permitiría legítimamente no introducir la caída en cuanto el tercer momento estructural del cuidado y, sin embargo, Heidegger lo hace. El mismo argumento en contra se podría reforzar, y con toda razón, llamando la atención sobre los repetidos pasajes, sobre todo, en el contexto temático del análisis del “tiempo-ahora” (*Jetzt-Zeit*), en el cual aparece constantemente la tesis que se deja resumir como sigue: el *Dasein* existe caído en tanto que existe arrojado al “mundo” de la ocupación.<sup>4</sup> Entonces, dado que tomar en cuenta el contexto temático dista mucho de ser completamente satisfactorio porque no es infalible, se hace imprescindible argumentar desde una perspectiva intrasistemática, esto es, una tal que se mueva interpretativamente *dentro* del horizonte *sistemático* de la ontología-fundamental. A esta argumentación la pondremos en marcha desde el ángulo de la formalidad *rationaliter* del cuidado.

<sup>4</sup> Cf. p.e. Heidegger, 2006, 406, 411, 412, 415, 424.

Nuestro inicio expositivo lo concede una suposición nada extravagante, pues salta a la vista fácilmente en *Ser y Tiempo*: la caída pertenece necesariamente a la impropiedad, simple y llanamente porque en ella el *Dasein* “se elude a sí mismo” (2006, 139) en lo que es propiamente, esto es, una existencia en cada-caso-mía. Posteriormente tematizaremos cómo el fenómeno de la caída, desde su sentido y función, implica necesariamente su impropiedad. Por lo pronto es suficiente apuntar que la caída engarza con el análisis del uno-mismo impropio en el marco de la interpretación “pública” anonimizante y según el hilo conductor de cómo en él el habla se concreta en “habladuría”, la mirada en “curiosidad” y la interpretación en “ambigüedad”. En consecuencia, al ser la caída una caracterización del *Dasein* impropio debemos investigar la posibilidad de la *formalidad* del cuidado ontológico, pues así se lo logra deslindar *estructuralmente* de la caída y su implicancia modal impropia. Es bien sabida la dificultad que conlleva captar la articulación interna del cuidado en base a la interacción dinámica entre sus momentos constitutivos cooriginarios. Aristóteles ya registró la dificultad esencial que conlleva asir conceptualmente un fenómeno si con él “siempre se co-muestra”, tal como traduce Heidegger (1992, 108) “παρεμφαίνεσθαι” (*Física* 212a9), necesariamente una compañía de otros fenómenos, porque al destacar uno analíticamente los demás prosiguen participando en su presencia concomitante. Así, el entrelazamiento cooriginario de los momentos del cuidado resalta el problema candente de su formulabilidad y exposición, puesto que, dicho introductoriamente, el cuidado ontológico es abierto (*erschließend*), estando ya siempre abierto (*erschlossen*), y descubridor (*entdeckend*), ya que el *Dasein*<sup>5</sup> lleva a cabo el descubrimiento (*Entdeckung*) del ente en su estar-descubierto (*Entdecktheit*) en cuanto ente. Busquemos deshilvanar esta madeja de lana cuyos hilos son todos igual de originarios.

Todos los fenómenos avistados en el análisis escalonado del ser-en, de la mundanidad del mundo y del quién del *Dasein* se centran en el “estado de abierto” o, mejor, apertura (*Erschlossenheit*). En torno a ella gira todo el meollo de la primera parte de *Ser y Tiempo*, el cuidado, comprendido como una estructura ontológica, cuya condición de posibilidad radica finalmente en la temporalidad.

<sup>5</sup> Diferenciamos, en concordancia con la duplicidad óntico-ontológica de la conceptualidad analítica-existencial, entre “*Dasein*” como sinónimo de hombre (Heidegger, 2006, 7, 46; 1979, 349; 1976, 209; 1978, 171) y “*Da-sein*” como ser del hombre (Heidegger, 2006, 25, 55, 133; 1991, 234; 2004a, 4; 2005, 237; 1983, 258). Asimismo, comprendemos el cuidado en su estricto sentido ontológico, apartándonos de su errónea interpretación “práctica” (Grondin, 1994, 93, 98; Volpi, 2012, 106). Para el fenómeno del “estar-descubierto”, cf. von Herrmann, 2008, 259; 2019, 45.

Ahora bien, esta apertura es correlativa al descubrimiento, pues ambos se requieren mutuamente para poder ser lo que son. “Con el ser del *Dasein*”, esto significa aquí, con el cuidado “y su apertura ocurre igual de originariamente el estar al descubierto de los entes intramundanos” (2006, 221). El cuidado puede ser desenvuelto interpretativamente en su complejidad gracias a una diferenciación conceptual de la unidad que domina tal estructura. Esta estructura compleja se muestra en la *tripartición unitaria* del cuidado, que excluye desde sí misma una concepción modular entre sus momentos constitutivos, pues sería completamente inconsistente desempeñar la “actividad” constante del abrir (primer momento) sin ya estar previamente arrojado a la apertura (segundo momento) y sin algo que fácticamente pueda ser descubierto (tercer momento). El carácter abierto, abierto y descubridor del cuidado revela la relación inextricable que se establece entre ellos. Esta unidad tripartita se ordena en dos grandes ámbitos de acuerdo al papel específico del momento respectivo: los dos primeros se vinculan, cada uno a su manera, a la *apertura*; mientras que el tercero, al *descubrimiento*.

El cuidado patentiza el estado ya abierto que abre o, sencillamente, la apertura abiente (*erschließende Erschlossenheit*) en sus dos primeros momentos estructurales. En ellas el *Da-sein* se encuentra ya abierto afectivamente en un mundo, al cual está siempre remitido y que le concierne de una u otra alguna manera. Al mismo tiempo, situado ahí ya afectado, el *Dasein* se está abriendo constantemente gracias a su comprensión, en la cual se abre en tanto que se proyecta, por lo que puede ser, *existir*. El estar ya siempre abierto y abriéndose sería impensable sin el entrelazado esencial que el *Dasein* mantiene ininterrumpidamente con los entes que le salen al encuentro. Estos entes, p.e. útiles, personas, animales, etc., salen al encuentro y aparecen en el horizonte de un ser-en-el-mundo que ha de tratar y lidiar necesariamente con ellos, pues siempre se encuentra abriéndose ya estando abierto y siendo descubridor (*Entdeckendsein*), característica expresada en el tercer momento. De ahí el concepto definitorio unitario del cuidado: “estar-anticipándose-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) como ser-junto (a los entes que aparecen intramundamente)” (2006, 192). El estar-anticipándose-a-sí (proyecto comprensor) y el estando-ya-en-el-mundo (arrojamiento afectivo) en cuanto respectivamente primer y segundo momento caracterizan la apertura abiente, cuya tarea es des-limitar e inaugurar extáticamente al *Da-sein* en la horizontalidad abierta del mundo para que, estando ahí abierto, pueda y tenga que descubrir a los entes con los que está entrelazado, por cuanto constituyen la base en la que se posa el desempeño de su existencia. A este hecho fenoménico se refiere Heidegger cuando indica que el *Dasein* “existiendo está arrojado y en

tanto que arrojado está entregado a y hecho responsable de los entes, a los que requiere *para* poder ser" (2006, 364).

El abrimiento (*Erschließung*) compresor-proyectante en la apertura afectivo-arrojada es siempre de y junto a algo, para o con alguien, pues el *Dasein* siempre está existiendo de alguna u otra manera en referencia a los entes circundantes en cuyo campo de juego se está abriendo y poniéndose en marcha a sí mismo. En este sentido, el *Dasein* es las posibilidades descubiertas por él en las que se sostiene existentivamente (*existenziell*), es qué y cómo piensa, siente, desea, habla, quiere, trabaja, etc. Esto demanda para su desempeño más basal un ente, algo o alguien, respecto al cual se entabla el comportamiento intencional. Es decir, el abrimiento (I) y la apertura (II) implican simultáneamente que el *Da-sein* sea descubridor (III) de los entes *en cuanto* entes, a propósito de los cuales alberga una referencialidad constituyente en su propio ser. Por eso Heidegger expresa que con la "apertura del *Dasein*", es decir, "en la apertura fáctica del mundo están además co-descubiertos los entes intramundanos" (2006, 200). Es decisivo notar que el ente *en cuanto* ente, esto es, en cuanto útil, objeto, animal, co-existente, etc., y jamás su presencia independiente, puede ser descubierto en cuanto tal siempre y cuando exista un *Dasein* capaz de descubrirlo en cuanto ente. Por ejemplo, la presencia fáctica de la gata que descansa aquí y ahora sobre el escritorio no depende de ningún *Dasein*, pero sí que sea *descubierta en cuanto ente viviente a la luz de la vida como su respectiva manera del ser comprendida*.<sup>6</sup> Recién en base a esta comprensión nos podemos comportar cariñosamente proyectándonos hacia ella en la posibilidad "acariciar a la gata" o "jugar con la gata", etc. Por tanto, el ente descubierto *en cuanto tal* está referido a la apertura abriente del *Da-sein* en cuanto ser-junto que existe descubriendo, pues aquel "trae consigo un ámbito de manifestabilidad" (Heidegger, 2001, 136). Entonces, el estar descubriendo (III) solamente se puede desempeñar porque el *Da-sein* a priori y necesariamente se está abriendo compresoramente (I) al encontrarse ya abierto afectivamente (II) en el mundo. La problemática de la caída en su relación con el cuidado obliga a mantener siempre presente que los tres momentos del cuidado están reunidos de acuerdo a su tarea correspondiente en dos grandes ámbitos conceptualmente diferenciables y que se pertenecen mutuamente, primer y segundo momento competen a la apertura; mientras que el tercero, al descubrimiento y a lo que se descubre correlativamente. Lo expuesto hasta aquí permite atajar desde el núcleo mismo del cuidado el problema crucial, es decir, que "agrupar la caída

<sup>6</sup> Cf. al respecto Heidegger, 2005, 99 ss.

como existencial fundamental con el arrojamiento y la proyección haría que la autenticidad sea estructuralmente imposible" (McMullin, 2013, 110).

### **3. Contrapunto entre la formalidad del cuidado y su concreción siempre ya fáctica**

Los tres momentos dilucidados del cuidado presentan, como afirma aclaradamente von Herrmann, "el conjunto estructural formal-existencial-ontológico de la existencia en cuanto cuidado" (1985, 37).<sup>7</sup> Estos momentos formales pertenecen al terreno del "a priori", el cual mienta una "anterioridad" o "previedad" (Heidegger, 2006, 111; 2016, 165, 201) ontológica desde una perspectiva analítico-conceptual, no en un sentido modular cronológico. Así, aquellos tres momentos son determinaciones *previas* que soportan implícitamente todas las variopintas concreciones fácticas de la comprensión y el comportamiento del *Dasein* al desempeñarse en una u otra dirección; es decir, el *Dasein* solo puede abrirse (concretamente) ya existiendo abierto (concretamente) junto a o con un ente descubierto (concretamente) a raíz de que le conviene a priori la determinación tripartita del abrimiento-apertura-descubrimiento. En la medida en que los tres momentos expresan las condiciones de posibilidad del comportamiento del *Dasein* ya están operando "antes" de cualquier comportamiento fáctico con este o aquel ente concreto, de forma que el análisis hermenéutico-fenomenológico se aboca a *explicitar* teóricamente la dimensión formal-estructural del cuidado que ya estaba posibilitando *implícitamente* nuestro desempeño preteórico más basal y cotidiano. Por eso, dada su presencia implícita en las concreciones que posibilitan, los tres momentos del cuidado son también *concomitantes* a la concreción fáctica del existir del *Dasein*, por lo que son simultáneamente determinaciones previas y concomitantes a lo fácticamente desempeñado, ya que no presentan *realiter* ningún substrato absuelto de la concreción. De ahí que este aspecto previo-concomitante de los tres momentos formales a priori se encuentre fácticamente, desde la perspectiva del desempeño concreto del *Dasein*, siempre integrado en lo concretado, porque tal integración corresponde a la facticidad del *Dasein* mismo en tanto que existe ya arrojado junto a los entes. De modo que la estructura formal tripartita del cuidado está *fácticamente* siempre desempeñada concretamente y, por tanto, desformalizada en la pléthora de comportamientos y posibilidades optadas en que se sostiene el *Dasein*. Al amparo de lo expuesto se

<sup>7</sup> Distinguimos estrictamente entre indiferencia formal y la indiferencia modal, cf. al respecto la discusión en Ivanoff-Sabogal, 2020, 98.

logra entender que al cuidado le competa *in re*, sin considerar su formalización *rationaliter*, la “*concreción fáctica* de su ser”, por la razón de que el *Dasein* señalado por ella es esencialmente “fáctico” (Heidegger, 1994a, 106) y que jamás se experimenta fuera del estar ya existiendo arrojado.

Esta relación de determinación recíproca entre formalidad y concreción atañe, por una parte, a las posibilidades existentivas de contenido como el concepto omniabarcador que designa “qué” se lleva a cabo, p.e. regar las flores, alimentar a los cuervos, leer en la biblioteca, conversar con un alumno, etc. Estas posibilidades de contenido encierran en sí múltiples comportamientos, y en tales posibilidades el *Dasein* está poniéndose en juego y eligiéndose respecto a en qué está desempeñando su existir fáctico, en lo que se realza el carácter elástico de la existencia como ajena a cualquier “armazón tieso” (2006, 176), asegurado y, por ende, tranquilizador, como veremos más adelante. Por eso, en la formalidad misma del cuidado está integrado, una vez avistado el hecho de que siempre está fácticamente concretada en tal o cual posibilidad, un *dynamismo inherente*, porque el cuidado es una estructura esencialmente abierta al balanceo entre las posibilidades de contenido por las que opta el *Dasein*. Por otra parte, el *Dasein* no se desempeña exclusivamente en ciertas posibilidades que mientan un “qué” por el que ha optado, sino que al mismo tiempo el *Dasein* está sujeto a *cómo él mismo se está optando a sí mismo*. Precisamente este aspecto es lo que se expresa con las posibilidades modales de la propiedad y de la impropiedad que están vinculadas a un “cómo”, a cómo el *Dasein* se desempeña en su existencia. El *Dasein* fáctico siempre se asume a sí mismo *existentivamente* según una de ambas modalidades, y esto quiere decir que, al mismo tiempo, la totalidad estructural del cuidado se modaliza o impropia o apropiadamente. Justamente esto es lo que comunica Heidegger cuando señala la simultaneidad de los momentos estructurales a priori-formales del cuidado “con sus posibilidades de modificación existenciales correspondientes” (2006, 181), sea la propiedad o la impropiedad.<sup>8</sup> Con ello se pone al descubierto que la propiedad e impropiedad portan un carácter *a priori en cuanto posibilidades fundamentales*, porque pertenecen necesariamente

<sup>8</sup> La relación de determinación recíproca entre formalidad y concreción clarifica por qué Heidegger se deslinda de la interpretabilidad y conceptualidad “categorial” para tematizar al *Da-sein* según los existenciarios (*Existenzialien*), los cuales exponen conceptualmente modos de ser y comportamientos existentivos del *Dasein*. Los existenciarios son la expresión en el nivel existencial-teórico de lo que en el plano preontológico existentivo ya se está mostrando, si bien por lo general de modo bloqueado y desfigurado por la impropiedad. Además, en cuanto expresiones de modos de ser indican la posibilidad del comportamiento hacia lo expresado, pudiendo ser desempeñado propia o impropriamente.

al cuidado en cuanto sus dos posibles modalidades, de tal forma que cuando la una gana concretamente terreno y se impone, la otra se mantiene suspendida, si bien nunca anulada. Ahora, si bien tanto la propiedad así como también la impropiedad pertenecen a priori al cuidado como sus dos respectivas *posibilidades* modales, sería insostenible afirmar que el cuidado, visto formalmente, sea al mismo tiempo propio e impropio o primariamente propio o impropio. La formalidad del cuidado estriba justamente en la abstracción de la modalidad concreta en la que se pueda estar desempeñando concretamente el *Dasein*. Por eso, si bien estas modalidades *en cuanto posibilidades* poseen un carácter a priori y pertenecen *en cuanto posibilidades* a la estructura formal del cuidado, ni la propiedad ni la impropiedad impregnán necesariamente, excluyendo a la otra, a la estructura formal del cuidado, la cual no es ni propia ni impropia *per se*.

La exposición precedente adquiere su relevancia en vista del deslinde de la caída como momento *estructural* del cuidado. Así, nuestro *primer argumento sistemático* para negar la adjudicación de la caída al tercer momento del cuidado reza: el cuidado en cuanto la estructura ontológica del abrimiento-apertura-descubrimiento del *Dasein* viabiliza, desde la perspectiva de su *formalidad a priori*, el despliegue de las dos posibilidades modales de acuerdo a las cuales ella misma puede concretarse, si bien *fácticamente* ya está concretada en alguna de las dos. Esta estructura del cuidado es tripartita (está constituida por tres momentos) y unitaria (los tres momentos son cósicamente inseparables), por lo que su respectiva modalidad fáctica según la propiedad o la impropiedad determina al unísono todos sus tres momentos. Por tanto, en el caso de que el tercer momento sea necesariamente caído, se desembocaría necesariamente en un absurdo, porque habría que colegir que los dos primeros momentos también participan de tal caracterización; si esto fuera así, la constitución del cuidado no tendría la posibilidad de concretarse fácticamente en la propiedad o en la impropiedad, simple y llanamente porque de antemano sería necesariamente impropia; si esto fuera así, no tendría sentido hablar de propiedad e im-propiedad (*ultra posse nemo obligatur*), así como tampoco de resolución precursora, de existenciarios con doble capacidad de adopción modal, de libertad de elegir la elección, del llamado de la conciencia y querer tenerla, de la presentación en la angustia de la propiedad e impropiedad como posibilidades, de los diversos modos de asumir la relación que tenemos con la propia muerte y de temporalizar el tiempo desde la resolución precursora para, desde la temporalidad apropiada, desvelar el sentido del ser.

Lo que rechazamos radica exclusivamente en que la “caída” pertenezca *estructuralmente* a la constitución del cuidado; no se está defendiendo que la caída no sea tendencialmente la condición que inicialmente marca el ritmo y la melodía del *Dasein*. Sin embargo, sería equivocado confundir esta “previedad” de la caída con una supuesta “originariedad”, sea que se comprenda por “originario” las determinaciones apropiadas, la dación impoluta de algún fenómeno o lo a priori-formal. Por eso Heidegger habla sobre la caída en el sentido de un “*zunächst immer schon*” (2006, 175) (inicialmente, de entrada), no de *ursprünglich* (originario). Este carácter por lo general previo de la caída es indiscutible en *Ser y Tiempo*, y precisamente en esta condición previa de la caída se ancla la investigación de la existencia apropiada para evitar cualquier “construcción” no-fenomenológica. El análisis de la caída presenta la base sobre la cual se desplegará la posibilidad del llamado de la conciencia, de la asunción del acontecimiento afectivo de la angustia y del precursar comprendedor hacia la muerte, dado que todos ellos conjuntamente permiten experimentar preontológicamente la caída/impropiedad como la postura afectivo-comprededora en que el *Dasein* se encontraba, y cuya costra de seguridad auto-encubridora se desmonta en la conciencia-angustia-muerte. Efectivamente, los análisis de la “muerte, conciencia y culpa” (2006, 311) poseen ante todo la función metodológica de aflojar y deshacer el auto-encubrimiento con el cual el *Dasein* impropio/caído se recubre. En un movimiento por contraste respecto a la impropiedad/caída se van ganando *ex negativo* las determinaciones apropiadas según el hilo conductor de ciertas experiencias existentivo-cotidianas fundamentales, las que aportan el suelo fenoménico para el despliegue de la propiedad. Por eso, la proyección existencial del ser-hacia-la-muerte apropiado en el §53 gana un suelo fenoménico cuando se la asegura existentivamente a la vista de una concreción del existir cotidiano, de forma que su mostración y acreditación se logran en “*contrapartida*” (2006, 311) a la concepción impropia de la muerte y apelando positivamente a una posibilidad comúnmente conocida – la conciencia –, en las que la proyección tentativa de un ser-hacia-la-muerte propio gana enraizamiento fenoménico. Así, la propiedad se alcanza teóricamente en movimientos de zigzag que, por una parte, transitan constantemente entre los niveles existenciales y existentivos y que, por otra, se encuentran en constante confrontación con la caída del *Dasein*.<sup>9</sup> Si se

<sup>9</sup> La pregunta (irónica) de Heidegger, si a la propiedad no le “subyace un ideal fáctico del *Dasein*” (2006, 310), debe recibir una resueta respuesta negativa. La propiedad no es ni un ideal ni una prefiguración de lo que debe o no hacerse (2006, 312), sino un fenómeno alcanzado hermenéutico-fenomenológicamente en *Ser y Tiempo* partiendo de la “indicación formal” (2006, 313) de la existencia comprensora del ser (que la comprensión del ser como

confunden estos niveles entre lo existencial y lo existentivo en su juego recíproco, ya no solo se identifica al ser-junto con la caída, sino que además se afirma que “el *Dasein* humano en su propiedad” es “una proyección de existencia filosófica” (Marten, 2003, 23), quien ignora que propiedad e impropiedad son las dos posibles modalidades de la auto-apertura del *Dasein*, refiriéndose al modo (“cómo”) del desempeño existentivo y no al correlato descubierto (“qué”) con el cual se vincula el *Dasein*. Justamente con este aspecto nos ocuparemos a continuación.

#### 4. La ( posible) concreción del ser-junto en la caída y el papel del “mundo”

Si la caída ocupara estructuralmente el tercer momento, entonces el ser-junto, que muchas veces aparece *textualmente* ahí, sería necesariamente caído. De hecho así lo entienden una serie de intérpretes. Se suele caracterizar al ser-junto como estando siempre “‘caído’ al mundo de la ocupación” (Löwith, 1994, 66). Esta afirmación no se refiere a que inicial y regularmente el *Dasein* tiende a desempeñarse impropia y caídamente, sino que el desempeño en el mundo ocupacional va siempre de la mano con la impropiedad, por lo que no solo cada vez que alguien trabaje, sea elaborando zapatos, trajes o libros, sino que cada vez que alguien se ocupe con algún útil, p.e. al usar el tenedor en la cena, su modalidad correspondiente tendría que consistir en la impropiedad, simplemente porque “ser-junto es *estar caído*” (Garrido Periñán, 2019, 192). En este sentido, los entes intramundanos que comparecen juntamente a la existencia encarnarían el ámbito en el cual se designa al “*Dasein* enajenado de sí en la caída” (Koltan, 2012, 116). Sin embargo, para evitar esta consecuencia otros abogan que Heidegger “también utiliza la ‘caída’ como término formal para el ‘ser-junto’ a los entes intramundanos” (Tugendhat, 1970, 315), evitando identificar el mundo ocupacional con la impropiedad, pero dejando surgir al mismo tiempo el novedoso problema de la “neutralidad” de la caída, esto es, que ella de por sí no sería impropia. En suma, “el ser-junto es caído [...] por ello se encuentra también necesariamente caído en la existencia propia” (Rosales, 1970, 116, 118).<sup>10</sup> Contra todas estas interpretaciones

piedra de toque *no* permanece como un “mero” factum fue mostrado exhaustivamente en Ivanoff-Sabogal, 2021).

<sup>10</sup> En cambio, Vigo (2015, 241) afirma atinadamente, respecto al §50 de *Ser y Tiempo*, que “la lisa y llana identificación del ‘ser cabe’ (‘ser junto a’) con la ‘caída’ sugerida aquí puede llevar a engaño, si se tiene en cuenta que la estructura formal del ‘ser cabe’ (‘ser junto a’) debe poder dar cuenta, en principio, tanto del modo ‘propio’ como del modo ‘impropio’ del estar en medio del ente intramundano”.

debemos demostrar: uno, que la caída es necesariamente impropia y, dos, que el ser-junto al “mundo” no trae consigo de por sí ninguna fijación modal, sea propia o impropia. Primero, cabe resaltar que la caída es el “concepto de movimiento” (2006, 180) de la impropiedad que corresponde a la comprensión preontológica del ser que se determina y orienta a la luz del ser-dado-delante (*Vorhandenheit*) en sentido amplísimo, el que en base a su indistinción niveladora incluye al ser-a-la-mano (*Zuhandenheit*) (ciertamente no a la existencia, pues en la impropiedad se trata de encubrirla). Retrospectivamente afirma que la caída expresa “el movimiento fundamental por el cual la *comprensión del ser* inicial y regularmente se interpreta desde lo próximo y habitual – el ser-dado-delante” (Heidegger, 2018, 121). La caída no solo es un fenómeno que mienta un desempeño impropio, sino que se identifica plenamente con la impropiedad, ya que la caída en cuanto concepto de movimiento es una “determinación más precisa” (2006, 176) de la impropiedad y expresa el dinamismo del cuidado, al cual siempre le está abierta la posibilidad de perderse más profundamente en el remolino y descalabro de la existencia que cae cada vez más lejos de su propio sí-mismo olvidado. En efecto, el *Dasein* es tendencialmente respecto a sí mismo “ontológicamente lo más lejano” (2006, 15), por lo que la caída capta conceptualmente que esta lejanía puede intensificarse más y más. Segundo, que la caída acontezca al “mundo” y a lo intramundano es indudable (dejando de lado la interpretación pública anonimizante del uno-mismo), pero eso no implica que estos sean la causa de la caída. La identificación entre el ser-junto y la caída que realizan algunos intérpretes presupone que encuentran la causa de la caída en el “mundo”, desde el cual se infectaría el ser-junto de una supuesta caída incurable o que simplemente es idéntica con él. Su razonamiento implícito rezaría en resumen: la existencialidad del proyectarse (primer momento del cuidado) y la facticidad del arrojamiento (segundo momento del cuidado) explican la apertura del *Dasein*, la cual no está relacionada *ab ovo* con la caída; ahora, el ser-junto asume la tarea del descubrimiento del “mundo” y de los entes intramundanos; así, como el tercer momento del cuidado tiene por correlato el “mundo” descubierto, y como la caída aparece textualmente muchas veces en el tercer momento del cuidado, entonces en el “mundo” tendría que estar anclado el detonante causal del ser-junto caído; en consecuencia, se mostraría una implicancia bidireccional, pues ser *junto* al “mundo” es existir caído y existir caído es ser *junto* al “mundo”. A continuación refutaremos este razonamiento.

Ante todo se hace necesario problematizar cómo interviene el “mundo” en este campo temático para demostrar que no puede representar la causa de la caída. El *Dasein* existe “inicial y regularmente *junto* al ‘mundo’ ocupacional” (2006,

175), porque incluso al caminar por la calle estamos haciendo uso (ocupacional) de ciertos útiles, p.e. zapatos, acera, señalizaciones, etc. Sin embargo, el concepto fundamental de mundo posee una doble dirección de sentido, la cual depende de si el término va encerrado con unas comillas o no. Por un lado, *mundo* se refiere a la mundanidad significativa en su formalidad como horizonte primordial de sentido al cual el *Da-sein* a priori trasciende para descubrir entes intramundanos y en el que siempre se encuentra. Por otro lado, “*mundo*” presenta el concepto omniabarcante de los entes a-la-mano, los útiles, con los que se trata en la ocupación circunspectiva. “Mundo como el dónde del ser-en y ‘mundo’ como los entes intramundanos, como el junto-a de la absorción ocupacional están mezclados, o sea, ni siquiera diferenciados” (2006, 202).<sup>11</sup> Aquí nos concentraremos únicamente en el segundo sentido. De esta ambigüedad del concepto de mundo se desprende consecuentemente la de la “absorción en el mundo” (*Aufgehen in der Welt*),<sup>12</sup> pues puede presentar la esfera de sentido primordial en la que existimos (mundo) o también aludir al comprenderse impropio en la reverberación ontológica (*ontologische Rückstrahlung*) a partir de los entes que nos ocupa (“mundo”). Estando ahí en el “mundo”, el *Dasein* “puede ser impropio” (2006, 193) al perderse entre los entes descubiertos por él, desde los cuales *puede* tomar lugar la reverberación ontológica, ya que el “mundo” en vista de su estructura *ontológico-categorial* con-el-fin-de (*Um-zu*) es lo que proporciona las estructuras desde las cuales ocurre la reverberación *ontológica*: el traslado de determinaciones *ontológico-categoriales* a la interpretación del propio ser del hombre en omisión de su *existencialidad*, acuñando así su autocomprensión a la luz de ciertas maneras del ser que no le corresponden originariamente y, por ello, desembarazándose tácitamente de su autointerpretación en cuanto existencia finita en-cada-caso-mía.<sup>13</sup> Ciertamente el hacia-dónde de la caída consiste en el “mundo”, pero lo decisivo es no caer en la trampa de pensar que los entes intramundanos del “mundo” *causan* la caída, pues “la caída es una determinación existencial del *Dasein* mismo y no expresa nada sobre este como objeto, sobre relaciones dadas con los entes, desde las cuales aquella se ‘origina’” (2006, 176) – las comillas indican la ironía de lo expresado. Veamos más de cerca la imposibilidad de que el ser-junto y su descubrimiento

<sup>11</sup> Que la caída acontece al “mundo” descubierto ocupacionalmente y no al mundo en general (sea cualquiera de las cuatro definiciones de mundo en su *introducción formal* en el §14 de *Ser y Tiempo*) es indudable y atraviesa todo *Ser y Tiempo*, cf. p.e. Heidegger, 2006, 177, 184-189, 221, 312.

<sup>12</sup> P.e. Heidegger, 2006, 71, 76, 175 (neutralmente), 146, 175, 225, 239, 252, 289 (impropriamente).

<sup>13</sup> Para un estudio sistemático sobre el fenómeno de la reverberación ontológica cf. Ivanoff-Sabogal y Tsoullos, 2021.

del “mundo” sean la causa de la caída desde tres perspectivas: primero, desde la esencia de las modalidades; segundo, desde el motivo de la caída que reposa en el cuidado; tercero, desde la causa de la caída que se explica por el cuidado.

Primero, ¿cómo se entienden implícitamente las modalidades de la propiedad e impropiedad al adjudicarse la causa de la caída/impropiedad al “mundo”? Las posiciones exegéticas discutidas más arriba implicarían la incoherencia fenomenológica de que el desempeño apropiado del *Dasein* no podría conciliarse nunca con estar jugando con un gato o estar sentado sobre una silla: para alcanzar la propiedad sería menester huir y hallarse en algún lugar fuera de la comparecencia de los entes descubiertos, es decir, en ningún lugar. En cambio, la completa desvinculación de la modalidad de la propiedad con un retirarse “anti-social” o “anti-laboral” fuera de ciertos ámbitos o situaciones en que nos desempeñamos vitalmente, es afirmada a todas luces por Heidegger:

La “apertura *apropiada* modifica cooriginariamente el descubrimiento del ‘mundo’ fundado en ella y la apertura de la co-existencia de los otros. Ni el ‘mundo’ a-la-mano no adopta otro ‘contenido’, ni tampoco el círculo de los otros es reemplazado por otro, y, con todo, el estar ocupado vuelto hacia el ente a-la-mano y el co-ser (*Mitsein*) solícito están determinado ahora desde el ser-sí-mismo más propio” (2006, 297).

La propiedad implica la modificación de *cómo* nos desempeñamos, de *cómo* se determinan las relaciones de nuestra apertura existente con los entes descubiertos circundantes y cómo *nos y los* comprendemos, no primariamente *qué* es lo que de hecho estamos desempeñando y *con qué o quién* nos comportamos. Por eso, si no se trata de alterar el contenido del ambiente circundante concreto con los entes que están ahí descubiertos, entonces ha de acontecer algo en la existencia en-cada-caso-mía para lograr la modificación hacia la propiedad. Esta demanda la cumple precisamente la angustia (y todo entonamiento afectivo fundamental) ante la muerte en su carácter *modalmente* individualizante a raíz de su independencia causal contextual, por lo que ella puede surgir en una habitación solitaria de trabajo o en un sobre poblada bar, etc. En efecto, la “*propiedad* ha de ser comprendida en sentido literal como tenerse-apropiado-consigo-mismo” (Heidegger, 1979, 390), a saber, como la asunción del propio *Da-sein* que se asume a sí mismo como ser-en-el-mundo existente junto a y expuesto a los entes, de los

que es constitutivamente imposible aislarse.<sup>14</sup> De ahí que el ser-junto, en cuanto determinación esencial del *Dasein*, sea susceptible de la posibilidad de la propiedad, por lo que Heidegger puede hablar sin incurrir en ninguna contradicción sobre el “ser-junto resuelto frente a los útiles de la situación” (2006, 326).<sup>15</sup> En la caída, por el contrario, “el estar volcado hacia los entes no está borrado, sino desenraizado” (2006, 222). Esta doble posibilidad modal de desempeño impide afirmar que el ser-junto sea necesariamente caído. Así, de la independencia de la modalidad de la impropiedad a entes de ciertas características, p.e. a los entes intramundanos a-la-mano (útiles) que supuestamente nos alejarían de la propiedad, se desprende sistemáticamente el *segundo argumento sistemático* en contra de la posibilidad de que la caída ocupe legítimamente el tercer momento estructural del cuidado: dado que la impropiedad no depende ni de características ónticas, ni de las maneras o caracteres del ser de ciertos entes en ambientes contextuales específicos, es insostenible que el tercer momento sea equiparado a la caída, porque lo descubierto por el ser-junto, el “mundo”, no es la causa de la impropiedad/caída.

Segundo, el motivo de la posible caída enraíza en la estructura *finita* misma del cuidado. La autorreferencialidad del motivo se cristaliza claramente cuando Heidegger afirma que la caída expresa una “tendencia del ser” (2006, 313) del hombre concretamente dado, es decir, del “cuidado” que está siendo desempeñando fácticamente – evitemos confundir este plano concreto y fáctico del “cuidado” con su formalidad abstracta ganada *rationaliter* en el plano teórico por Heidegger. La propia “tendencia encubridora”, o sea la “tendencia a caer” del *Da-sein* “yace en el cuidado mismo” (2006, 256, 255, 311), lo cual se comprende a la luz del desasosiego inherente al cuidado y la posibilidad del *Dasein* de huir ante tal desasosiego. En este desasosiego enraíza el motivo de huir y, por ende, de caer, ya que en el existir caído el *Dasein* implícitamente se cierra, huyendo, del desasosiego que conlleva ontológicamente ser quien es: *un ente existente abierto y cooriginariamente finito*. Esta cerradura no acontece gracias a un propósito reflexionado, como si para llevar a cabo tal cerradura fuese necesario un plan al respecto, pues el sentido mismo de la impropiedad o caída es ocultar aquello de lo que uno huye y se cae: el desasosiego que provoca la finitud ínsita al cuidado

<sup>14</sup> El tema de los coexistentes no se puede desarrollar aquí, por lo que simplemente apuntamos que sería un craso error implantar un supuesto solipsismo o egoísmo en la ontología-fundamental, ya que se pasaría por alto que el *Dasein* es esencialmente siempre ser-con.

<sup>15</sup> “El sostenerse en la ocupación correspondiente con el ‘qué’ está determinado desde el ‘cómo ya elegido’” (Heidegger, 2004b, 54), este “cómo” es precisamente donde se cristaliza la modalidad específica del desempeño del *Dasein*.

mismo, a saber, que el *Dasein* existe ya arrojado en la facticidad del estar entre-gado a la existencia (que es) y que existiendo siempre ha de proyectarse (que ha de ser) entre posibilidades por las que tiene que optar excluyendo otras (está siendo). A esta triple direccionalidad del cuidado le corresponde una inherente triple finitud hacia “atrás” (*Dasein* no se ha colocado en la existencia), hacia “adelante” (*Dasein* no puede dejar de tener que ser) y en la situación (*Dasein* no puede dejar de elegir). Esta finitud motiva la huida y, por ende, la caída, la cual se debe en último término a la carga que alberga *ontológicamente* el *Da-sein* y de la que tiende a des-cargarse: el existir expuestamente *abierto* a la libertad, responsabilidad, error y *finitud* conlleva una pesadez, a la que uno suele no confrontar y de la que uno tiende, sin premeditación, a caer.

Tercero, la explicación de la caída reposa, en parte, en la estructura que *abre*, que está ya siempre *abierto* y que *descubre*, es decir, en el cuidado. Desde este punto de vista la caída también está posibilitada por el cuidado unitario-tripartito, puesto que “solo porque el *Dasein* está abierto, también está cerrado” (2006, 222) o, más precisamente, puede cerrarse. El autoencubrimiento *exist-entivo* caído puede tomar lugar si previamente ya hay una apertura *ontológica* sobre la que recaerá la actividad encubridora y, al mismo tiempo, posibilidades disponibles para llevarla a cabo. Estas dos condiciones presuponen la estructura unitario-tripartita del cuidado como el principio explicativo de base respecto al estar abriendose ya abierto (primer y segundo momento) que satisface la primera condición y al descubrir (tercer momento) que cumple con la segunda condición. Sin duda, el “mundo” es descubierto gracias al ser-junto, pero solo porque el *Da-sein* abierto ya existe previamente abriendose, de forma que la posibilidad de la caída del sí-mismo apropiado anida formalmente en la propia constitución del cuidado por su carácter “abierto-abiente y descubridor” (2006, 256). En el cuidado, que se abre y concomitantemente descubre entes a-la-mano (útiles), reposa el cimiento ontológico que precisa por qué uno puede comprenderse, caíadamente, a partir del entramado de relaciones significativas ontológico-categoriales que constituye la manera del ser del útil. Es decir, uno no se comprende primariamente desde el útil, p.e. desde escribir un libro, sino más bien desde el entramado de las relaciones ontológico-categoriales del con-el-fin-de (*Um-zu-Bezüge*) de la significatividad, que ya está comprendido en el descubrimiento de estos mismos útiles del “mundo” y a tenor del cual la impropiedad, en parte, se organiza. Por ello, en tanto que está encargado de descubrir el “mundo”, ciertamente el tercer momento del cuidado desempeña un papel en la caída, pero solo porque pertenece a la estructura total, unitario-tripartita, del cuidado, de ninguna manera porque sea en cuanto tal impropio. Jugar con el gato, abrir la

puerta o ir a comprar vino no son causa, motivo o iniciativa de la caída, pero dado que presentan lo “descubierto” pueden (no tienen que) *coposibilitar* la caída. En suma, la impropiedad caída del sí-mismo, donde la “apertura” se “cierra” o encubre modalmente, no puede ocurrir sin los entes descubiertos, pues los exige para la propia organización de su ejecución encubridora.

Por lo dicho, un *tercer argumento sistemático* para rechazar la instalación de la caída en el tercer momento se logra a la luz del cuidado que, por su propia finitud, presenta el motivo de la caída y que estructuralmente, en su unidad tripartita, se muestra como la posibilitación de la caída, pues la caída está al servicio del encubrimiento del *Da-sein* en cuanto cuidado y existencia finita. El cuidado caído descubre un ámbito de olvido en las posibilidades fácticas de contenido que se ofrecen; absorbiéndose entre ellas, el *Dasein* caído desiste de sí mismo, huyendo ante sí, en aras del olvido de sí, ya que el cuidado impropriamente desempeñado “gana desde esta huida las maneras en las que trata con su mundo y consigo mismo” (1994b, 123), es decir, de cómo los comprende, interpreta y, por ende, de cómo se comporta con ellos. La impropiedad, la caída, surge como una respuesta que anida en el cuidado mismo y que se vuelve contra el mismo cuidado. En efecto, el cuidado fácticamente desempeñado, es decir, el *Dasein* existente, se descarga del desasosiego que habita esencialmente en él dada su finitud y que resulta de ser a priori su “propia tarea” (2006, 264). Por eso Heidegger atiende el “mundo” descubierto por el ser-junto para captar suficientemente cómo la modalidad impropia del cuidado descubre el “mundo” y cómo este *coposibilita la impropiedad*, sin que el “mundo” en cuanto tal y sin que el tercer momento estructural del cuidado, el ser-junto, que hace posible descubrirlo se identifiquen con la impropiedad (caída). Como en la caída el *Dasein* impropio se comprende a partir de las estructuras ontológico-categoriales del ente a-la-mano del “mundo”, este puede ser captado como un espacio de juego descubierto que cumple la tarea de (a lo sumo) una concausa mediadora, en el que fácticamente se organiza y coposibilita la caída del *Dasein* huidizo, sin que llegue a ser su causa próxima o su motivo.

## 5. Conclusión

A modo de cierre, es curioso observar que asignar la causa de la caída a una instancia que no sea el propio *Dasein*, desconociéndola como una tendencia motivada por el peso intrínseco a la existencia en-cada-caso-mía dada su finitud desasosegante, radica precisamente en el sentido mismo del fenómeno de la existencia caída, pues en ella uno se descarga de toda responsabilidad, desviándola hacia causas externas que desde su exterioridad ejercen una supuesta mala influencia hacia un *Dasein* victimizado. Asimismo, esta *exteriorización de la causa* de la caída en el “mundo” va aparejada con la *interiorización de la caída* en la estructura del cuidado, porque se la identifica con el ser-junto, cuyo indisoluble correlato es el “mundo”. En ambos movimientos, exteriorización e interiorización, el resultado es el mismo: descargar al *Dasein* de su propia responsabilidad, apelando a que el “mundo” es la causa de la caída y a que el *Dasein* en cuanto ser-junto existe fatalmente como caído. Por el contrario, nuestro primer argumento basado en el carácter a priori formal del cuidado; el segundo argumento que se apoya en la desvinculación de la impropiedad a una motivación o causación condicionada externamente, pues se vincula esencialmente a un “cómo” y no a un “qué”; y, el tercero que expone la manera en que se vinculan el cuidado y la caída, siendo el primero la condición de posibilidad (estructural y motivacional) de la segunda, permiten concluir que el tercer momento no puede identificarse con la caída, al cual debe comprenderse formalmente como el *ser-junto que deja comparecer a los entes intramundanos*, dejándole intactas sus posibilidades de concretarse apropiadamente. Esta nuestra consideración interpretativa, si bien textual y sistemáticamente fundada, no excluye otras, ya que siempre se podrán esgrimir con, derecho *textual*, los cuantiosos pasajes donde la caída ocupa estructuralmente el tercer lugar. Por eso, nos encontramos ante una genuina dificultad *textual*, en tanto que admite la defensa de dos tesis diametralmente contrarias; ante tal situación la única posibilidad filosófica estriba en enfocar la *mirada interpretativa de un modo sistemático* hacia la “cosa misma”, tal como se procuró aquí. Sin embargo, no se puede rehuir la desconcertante pregunta que aflora respecto a por qué Heidegger coloca la caída reiteradamente en ese tercer lugar. Recurrir a que Heidegger realiza una elaboración conceptual confusa o una teoría descuidada es filosóficamente infértil. Lo aleccionador anida en hallar una razón inmanente-sistématica, y la nuestra consiste en indicar la *tendencia*, anclada en el *Da-sein* mismo, a caerse de su sí-mismo apropiado, razón por la cual se hace comprensible que Heidegger acentúe tal situación tendencial al insistir textualmente el aspecto de la caída.

## Agradecimientos

El homenaje más genuino que se le puede ofrecer aquí al *Prof. Dr. Fr.-W. von Herrmann*, recientemente fallecido, es concretar lo que él mismo encauzó. La interpretación de acuerdo al método hermenéutico-fenomenológico y la orientación intrasistemática hacia la “cosa” de la ontología-fundamental, que dieron pie a este artículo, hubiesen permanecido inaccesibles sin la atenta lectura de sus textos y sin las amables conversaciones personales mantenidas con él.

## Bibliografía

- BIEMEL, Walter (1973). *Heidegger*. Hamburg: Rowohlt.
- BLUST, Franz-Karl (1987). *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ESCUDERO, Jesús Adrián (2016). *Guía de Lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger Vol. 2*. Barcelona: Herder.
- GARRIDO PERIÑÁN, Juan José (2019). “La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su *Ser y Tiempo*”. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* Vol. 36/1, pp. 175-200.
- GRONDIN, Jean (1994). *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: WBG.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Sein und Zeit*. 19<sup>a</sup> ed. Tübingen: Max Niemeyer.
- (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe 3, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1992). *Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe 19, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1994a). *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 17. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe 21, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2004a). *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Gesamtausgabe 22, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2005). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe 24, Frankfurt a.M.: Klostermann.

- (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe 26, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2001). *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 27, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe 29/30, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1994b). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe 61, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2004b). *Der Begriff der Zeit*, Gesamtausgabe 64, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2016). *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932, Gesamtausgabe 80.1, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2018). *Zu eigenen Veröffentlichungen*, Gesamtausgabe 82, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2020). “Zweidimensionierte Alltäglichkeit und Fürsorgeanalyse bei Heidegger in den 1920er Jahren”. *Bollettino Filosofico: “Back to the Origins: Genesis and Evolution of Martin Heidegger’s Thought”* Vol. 35, pp. 93-107.
- (2021). “Comprensión del ser como factum de la analítica existencial-ontológica del *Dasein*”. *Contrastes* Vol. 26/3, pp. 69-88.
- IVANOFF-SABOGAL, Christian, TSOULOSS, Aris (2021). “Der zeitliche Sinn der ontologischen Rückstrahlung in *Sein und Zeit*”. *Heidegger Studien* Vol. 37, pp. 11-29.
- KOLTAN, Jacek (2012). *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- LAFONT, Cristina (1994). *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- LÖWITH, Karl (1994). “Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie”. Ed. Pöggeler, O. *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Weinheim: Beltz Athenäum, pp. 54-77.
- LUCKNER, Andreas (1998). “Heideggers ethische Differenz”. Eds. Waldenfels, B. / Därmann, I. *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München: Fink, 1998, pp. 65-86.
- MARTEN, Rainer (2003). “Der Begriff der Zeit. Eine Philosophie in der Nußschale”. Ed. Thomä, D. *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: Metzler, 2003, pp. 22-26.

- MCMULLIN, Irene (2013). *Time and the Shared World. Heidegger on Social Relations*, Northwestern: Northwestern University Press.
- PÖGGELE, Otto (1992). *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München: Alber.
- ROSALES, Alberto (1970). *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, La Haya: M. Nijhoff.
- TUGENDHAT, Ernst (1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: De Gruyter.
- USCATESCU BARRÓN, Jorge (1992). *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- VIGO, Alejandro G. (2015). “El posible ‘ser total’ del Dasein y el ‘ser para (vuelto hacia la muerte)’ (§§ 45-53)”. Coord. Rodríguez, R., *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid: Tecnos, pp. 219-268.
- VOLPI, Franco (2012). *Heidegger y Aristóteles*. Buenos Aires: FCE.
- VON FALKENHAYN, Katharina (2002). *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Berlin: Duncker & Humblot.
- VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm (1985). *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- (2008). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Band 3, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (2019). *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar, Würzburg: Königshausen & Neumann.

Recibido: 01/03/2020

Aceptado: 07/04/2020

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

