

## **SER EN EL MUNDO Y DIGNIDAD HUMANA. SER DE CARA A LA MUERTE COMO HORIZONTE DE FUTURO**

Ángel Xolocotzi Yáñez<sup>1</sup>/Ricardo Gibu Shimabukuro<sup>2</sup>  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México).

El siguiente trabajo intentará tematizar la perspectiva abierta por la fenomenología hermenéutica contemporánea respecto de la dignidad humana. Especialmente me centraré en la propuesta de Martin Heidegger a partir de lo trabajado en su obra de la época de 1927: *Ser y tiempo*.

Partiré de la frase de campaña del que fuera Gobernador del Estado de México Arturo Montiel, quien decía que los derechos humanos “son para los humanos y no para las ratas”. Sabemos que la asociación terminológica remite al hecho de que metonímicamente se puede hablar de un humano como alguien que roba, como ratero, y así caracterizarlo como rata, pero ¿cómo se posibilita este tropo? Semánticamente se ve la relación entre rata y ratero, pero más allá de ello podemos encontrar una relación lógica a su vez enraizada en una determinación ontológica que caracterizó al ser humano en su cercanía con la rata. La posibilidad de enmarcar los derechos humanos sólo para los humanos y no para las ratas indica que los rateros no son seres humanos y por lo tanto no tendrían tales derechos. Sin embargo, la distinción entre seres humanos y rateros nos hace saber que realmente no son ratas, sino humanos, pero que por su actuar criminal podrían no ser tratados como humanos, sino como ratas. La posibilidad de tal acción, más allá del asunto semántico, es

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía *summa cum laude* por la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Actualmente es docente Investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense, (Roma-Italia). Actualmente es docente Investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

alarmante porque siquiera abre la posibilidad de confundir a un ser humano con una rata. ¿Cómo es que se da esa posibilidad?

Me parece que la respuesta no la encontramos en los tropos literarios, sino en la determinación ontológica occidental que ha guiado las posibilidades de aprehender al ser humano. En *Acerca del alma* (Aristóteles, 2000: 156; B 2 432 a 30) Aristóteles indica que el ser humano es un *zwon logon echon* o en el primer libro de su *Ética Nicomáquea* lo señala como un *praktiké tis tou logon echontos* (Aristóteles, 2000a: 36; 1098 a 3). La traducción realizada por Cicerón quedará plasmada como *animal rationale*. “Ratio”, término sacado del ámbito comercial y que remite a las cuentas de un collar, determinará al viviente que tiene *logos* como aquel que pide y da cuentas. Así, la posesión del *logos* en el viviente pasará a determinar al animal caracterizado por la *ratio*. Se plantea, pues, la relación entre *ratio* y *animalitas*.

Nietzsche detectó ya la escisión que se esconde en la interpretación del mundo y de la vida a partir de dos dimensiones: una determinante o dominante y otra subordinada. La voluntad de poder dominante fue la que partió de la identificación de la verdad con la *ratio*, así lo determinante del humano consistía en ejercer el dominio racional sobre la animalidad servil. Lo más humano era lo más racional al subordinar tal animalidad.

La irrupción fenomenológica de Heidegger irá más allá del cuestionamiento nietzscheano en torno a la escisión y descubrirá su fondo ontológico. El problema central no yace en el dominio de una voluntad de poder ligado a la verdad racional, sino en la remisión a una interpretación del ser como presencia que se yuxtapuso externamente a un ente cuyo núcleo ontológico no yace en la estabilidad otorgada. El reclamo fenomenológico por parte de Heidegger se halla precisamente en el hecho de que la metafísica occidental no dejó ser al ente que tematiza al ser, que piensa; sino que se partió de modo no fenomenológico de una

idea de ser prejuiciada como presencia y a partir de ella se buscó interpretar todo aquello que pudiese ser.

Si se pensaba al humano en su ser, precisamente como ser-humano, entonces no podría dejar de ser visto como algo que está-ahí presente. Sin embargo, tal presencia ejercía ya una violencia sobre el modo de ser del ente al no dejarlo ser, es decir, al no descubrirlo y aprehenderlo en su propio estar siendo. El marco para aprehender su ser se constituyó como la presencia y se determinó que toda tematización debía ser pensada en esos límites. Así, la determinación del humano como *zwon logon echon* o como *animal rationale* no hacía sino desplegar las determinaciones ya incluidas en la yuxtaposición que se llevaba a cabo. El estar siendo de este ente se abría de entrada como un viviente que posee *logos* o posteriormente como un viviente que pide y da cuentas, es decir, como un viviente racional. Sin embargo, tal interpretación abría al ente como aquél estar siendo que se detectaba inicialmente como lo que aparecía vivientemente y que se diferenciaba de otros vivientes por un excedente que poseía al pedir y dar cuentas. La posible confusión del humano con otro animal yace en esta determinación ontológica presencial. Su presencia inicial, su estar ahí, es detectado de entrada por un estar-ahí viviente. Desde esta perspectiva, el ser-humano debía ser corroborado mediante la posesión de *logos*, en muchos casos evidenciado a posteriori, como fue el caso del reconocimiento de los indios al llegar los españoles. La duda de que poseían *logos* y por ende alma, debía ser verificado y, en su caso, aprobado mediante la bula *Sublimis Deus* de Paulo III en 1537.

Frente a la determinación metafísica del ser humano como *animal rationale*, Descartes inicia la modernidad al cuestionar la escisión armónica entre lo animal y lo racional e inaugura la posibilidad de hallar la determinación ontológica del humano en la mera subjetividad. A partir de ahí, el carácter fundamentador de la inmanencia de la conciencia exigía que ésta se desplegara como autoconciencia, lo que abrirá la puerta al clímax de la modernidad caracterizado como idealismo absoluto.

Heidegger, al replantear la pregunta por el ser no busca agregar otra determinación a las ya tratadas en la metafísica occidental, sino que precisamente su preguntar se opone a la tematización del ser en términos ontológicos. Para él queda claro que el ser fue acordonado en la ontología como determinación del ser en tanto presencia. La liberación de tal límite es lo que nuestro autor inaugura como replanteamiento de la pregunta por el ser. De este modo, el ente tematizador de este preguntar debe ser abierto desde su propio modo de ser y no desde la yuxtaposición heredada del ser como presencia. De entrada se cuestiona que el ser del humano consista en una escisión armónica o conflictiva entre la animalidad y la racionalidad. Sin embargo, el proceder heideggeriano no consiste, como a veces se interpreta, en un desechar la tradición occidental. Que esto no es así lo muestra el hecho de que Heidegger es, después de Hegel, el mayor lector e intérprete de la tradición filosófica occidental. En este sentido, surge la pregunta de qué hace Heidegger con la interpretación del ser humano como *animal rationale*. ¿Cómo se relaciona la determinación ontológica del humano con la interpretación de éste como *animal rationale*?

Una de las críticas más severas que se pueden hacer al planteamiento heideggeriano yace en el énfasis que hizo respecto del carácter ontológico de su propuesta. La diferenciación entre lo óntico y lo ontológico parecería dejar fuera toda perspectiva de pensar la dignidad humana, si ésta es catalogada como un mero asunto óntico. Sin embargo, esto no es así ya que hay elementos de la propuesta ontológica que no pueden ser entendidos sin la determinación óntica. Precisamente, a continuación abordaremos la tematización ontológica en aras de abrir la perspectiva para pensar la dignidad humana más allá de la simple etiqueta de la radicalización. En este sentido, y gracias a dicho ejercicio, podremos apreciar la importancia de pensar el carácter ontológico del hombre para así aprehender, dentro de los límites de una órbita ontológica, el sentido mismo de la dignidad humana.

La diferencia ontológica de la que habla Heidegger no podría entenderse, en el caso del humano, como si lo óntico fuera lo animal y lo ontológico lo racional, ya que ahí estaríamos moviéndonos en el ámbito escindido que cuestiona el darse fenomenológico de los entes. Si se trata de partir sin el prejuicio de la escisión, entonces la diferencia entre ser y ente en el humano debe ser abordada desde otro punto de partida. No se trata de definir o conceptualizar al ser de este ente, ya que se caería nuevamente en determinaciones metafísicas como alma, yo, conciencia, persona, sujeto, etc. que en el fondo remiten a una esencia presencial de lo humano. La descripción fenomenológica deja ver más bien que en el núcleo del humano se halla una ausencia de centro, que está descentrado o es excéntrico. Por ello Heidegger hablará ya no de *animal rationale* sino de Dasein y caracterizará su modo de ser como *existencia*, como aquello arrojado siempre ya fuera de sí.

El término Dasein es en la tradición filosófica alemana un sinónimo de “existencia” en sentido común, es decir, en el sentido de nuestro “hay” castellano. La dificultad en la lectura de la obra de Heidegger se halla precisamente en vislumbrar la transformación del sentido en los términos empleados. Ni existencia (*Existenz*) ni Dasein refieren ahora al mero estar-ahí de las cosas en cuanto presencia constante. La existencia será el modo de ser del ente que precisamente al hallarse determinado por su estar fuera de sí, por su no estar en sí, se muestra como Dasein y no como *animal rationale* o sujeto. El estar fuera de sí indica que el ser humano inicialmente no está determinado por una interioridad o inmanencia de la conciencia, sino por un estar abierto. Precisamente con el uso del término ‘Dasein’ Heidegger pretende expresar ese estar abierto originario en el ser humano. Aunque la partícula “Da” de Dasein indica también una localización (ahí, aquí), refiere a un estar no espacial. Cuando en una función de títeres o en el circo se escucha la pregunta “¿niños están ahí?”, esto no espera, en primera instancia, una respuesta en torno a la localización espacial, sino al estar listos, dispuestos para la función. Asimismo, la caracterización del ser humano como Dasein a partir de la existencia señala que el ser humano, en primer lugar, no está-ahí presencialmente, sino dispuesto, abierto, para ser. De esta forma, con la caracterización del ser humano como Dasein Heidegger expresa el hecho de que “es propio

de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo.” (Heidegger, 2003: 35). Esto significa que lo que determina la existencia está dado por la relación de ser del Dasein, esto es, que al Dasein le va su ser por y con su ser. Por un lado, lo que le va al Dasein es abierto por su ser y, por otro, el modo en el que le va es precisamente con su ser. Este doble despliegue de la relación es, en el fondo, lo que constituye la existencia, la cual, al ser entendida sólo a partir de los mencionados modos de apertura de ser, se diferencia radicalmente de todo estar-ahí presencial. Aquello que le va al Dasein *por* su ser es abierto en la comprensión de ser y el *con* su ser es el modo como la comprensión de ser está arrojada y es abierta mediante la disposición afectiva.

La comprensión no tiene – en su instancia originaria – una connotación intelectual, sino que refiere más bien a una capacidad, a un poder. Comprender algo remite a un saber que no es teórico, sino a un “saber” que en su ejecución nos hace capaces de algo. Así, cuando decimos que sabemos nadar, esto no significa que conocemos las técnicas y la historia de la natación o las medidas de la piscina; más bien significa que somos capaces de nadar y que con ello evitamos ahogarnos. Asimismo, si digo que sé alemán, esto no refiere a mi conocimiento de la gramática o de la literatura alemana, sino al hecho de que puedo darme a entender y saber lo que los otros dicen en tal idioma. Comprender, en este sentido, consiste en poder hacer frente a algo, en estar al nivel de aquello que viene al encuentro. Pensado a partir del ser del Dasein, el comprender no es otra cosa que el poder-ser del Dasein; es decir, el estar siendo del Dasein es abierto al proyectar este su poder-ser, sus posibilidades de ser. De esta forma, un primer modo de abrirse el ser del Dasein es precisamente al abrirse su ser como posibilidades. Su entidad no reposa, pues, en una determinación presencial a la que se le añade la posibilidad, sino que su estar siendo se abre, se proyecta, en posibilidades. Sin embargo, este carácter existencial de la posibilidad debe ser diferenciado de una interpretación categorial en donde la posibilidad se transforma en una realidad. Más adelante veremos cómo soluciona Heidegger esto, ya que visto desde la radicalidad de la existencia, el Dasein no es algo inconcluso que devenga otra cosa, más bien es al mantenerse sólo como posibilidad. Así, antes de toda relación

cognoscitiva consigo mismo y con las cosas, el Dasein es – en tanto comprende – posibilidades.

Ahora bien, al proyectar, abrir posibilidades en la comprensión, le acompaña siempre el otro modo de apertura enfatizado por Heidegger: la disposición afectiva. Ésta, al señalar “cómo uno está y cómo a uno le va” (Heidegger, 2003: 159), concierne al Dasein de tal modo que muestra cómo son abiertas las posibilidades del comprender. La afectividad que ya siempre determina a todo nuestro habitar en el mundo indica que las posibilidades de ser abiertas en la comprensión no son posibilidades neutras, sino templadas [*gestimmt*]. Los temple de la disposición afectiva indican la vulnerabilidad de nuestro estar en el mundo, ya que ellos expresan el carácter yecto o arrojado de toda comprensión de posibilidades proyectadas al existir. Sin embargo, aquí debemos esquivar nuevamente toda interpretación que piense los temple como sentimientos, ya que no se trata de una estructura subjetiva que interprete esto como irracional, sino que los temple refieren más bien a la totalidad de nuestro estar en el mundo y por ello van más allá de una interioridad personal; se trata del modo como nos encontramos en las diversas situaciones de nuestro habitar comprensivo. Tal modo de apertura deja ver que *preteóricamente* siempre nos hallamos en un temple, en un estado de ánimo, que nos hace captar la situación en determinado ambiente. De esta forma, si la existencia es entendida a partir de estos dos modos de apertura, la comprensión y la disposición afectiva, el abandono de un planteamiento subjetivista neutral y cognoscitivo se hace evidente.

Sin embargo, el despliegue de estos dos modos de apertura que constituyen la existencia del Dasein no es una especie de fantasma, sino que se apeg a la diferenciación señalada desde el análisis de la mundaneidad en el capítulo primero de *Ser y tiempo*. Ahí se dejó ver que el ser es siempre ser del ente y el ente es ente en su ser. Sin embargo, entre ambos impera una diferencia, la cual, como ya indicamos, será nombrada *diferencia ontológica*. En *Ser y tiempo* ésta será mencionada como la diferencia entre la apertura de ser y el descubrimiento de los entes. A la apertura del ser corresponderá el ámbito ontológico, mientras que el descubrimiento del ente será una incumbencia óptica. Una no se da sin la otra, y así, aunque

haya una relación, ésta se despliega a partir de la diferencia y no de la identidad, como había pretendido la metafísica representacional de la presencia.

Si tal diferencia ontológica está en juego a lo largo de la analítica existencial del Dasein, entonces debe poder ser vista en los modos de apertura de la existencia: en la comprensión y en la disposición afectiva. De este modo, aquello que se abre *por* su ser en la relación de ser remite a la diferenciación entre la *comprensión* y aquello que se abre ya como comprendido: las *posibilidades*. Si la existencia es pensada como el modo de ser del Dasein, entonces la enunciación “el *Dasein es*” no puede ser interpretado desde una perspectiva ontológica de la presencia, sino desde su correspondiente dimensión ontológico-existencial, es decir, desde su propio modo de ser existencial y no presencial. Por ello, tal aseveración no puede querer decir otra cosa sino que desde este modo de apertura, desde el ámbito del abrirse de la relación de ser, el Dasein *es* el ente que *comprende posibilidades*. Pero ya que esta comprensión sólo se da en el modo *cómo* se comprenden las posibilidades, entonces aquí se diferencia el modo *cómo* se abre aquello que se comprende, la *disposición afectiva*, del modo en que se da lo abierto en las posibilidades, esto es, como *temple*.

De la misma forma en que hay una diferencia ontológica entre comprensión y posibilidad, así la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es ontológicamente diferente al temple (*Stimmung*). A pesar de que el temple es algo diferente a la disposición, su carácter de ser es disposicional. Así como el ente es, así el temple dispone. Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple. Y viceversa, el temple no es otra cosa que el carácter óntico de la disposición afectiva. De esta forma, el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templada. Así como no hay ser sin ente ni ente sin ser, así no hay temple sin disposición ni disposición sin temple. Sin embargo, la diferencia se mantiene y de la manera como el ser no se agota en el ente, así la disposición no se extingue en el temple.



De esta forma, podemos decir que si el ente es siempre ente en su ser, entonces la posibilidad es posibilidad comprendida y el temple es siempre temple afectivamente disposicional. El señalamiento general de Heidegger que indica que el *ente es*, debemos matizarlo con respecto a este ente, el Dasein, quien respecto de uno de sus modos de apertura es la posibilidad que comprende y respecto de su otro modo es el temple que dispone. De la manera como la comprensión es el carácter ontológico de la posibilidad, así lo disposicional es el carácter ontológico del temple. Y si el ser es siempre ser del ente, entonces en el Dasein la comprensión *es* siempre *comprensión de la posibilidad* y la disposición es *disposición afectiva del temple*. Visto cooriginariamente como relación de ser, el Dasein es en su estar siendo *posibilidad templada* y ontológicamente diferenciado es *comprensión afectiva*.

Asimismo, si Heidegger defenderá hasta el cansancio que no hay ente sin ser ni ser sin ente, entonces debemos añadir que tampoco hay posibilidad templada sin comprensión afectiva ni comprensión afectiva sin posibilidad templada. Esto nos lleva a reconocer que el rompimiento radical con la herencia moderna por parte de Heidegger se halla precisamente en haber tematizado la existencia, en tanto modo de ser del Dasein, a partir de su desglose dual: ser relación de ser *por* y *con* su ser. Esto significa un abandono de la ontología representacional de la presencia y, en general, de las determinaciones impuestas por la metafísica occidental, en tanto el Dasein ya no es pensado como una subjetividad en medio de objetos, sino que su estancia en el mundo se revela como *comprensión afectiva de posibilidades templadas* (cf. Xolocotzi, 2007: § 20).

Ahora bien, uno de los graves problemas que enfrenta esta determinación ontológica del Dasein en su carácter excéntrico o existente es que el hecho de comprender posibilidades se asocia con una visión impropia de la posibilidad misma. Se acepta la idea de que las posibilidades se concretan o se realizan en la vida cotidiana. Lo abierto de la posibilidad parece cerrarse y anularse en la realización diaria. Sin embargo, tal modo de entender el ser-posible del Dasein, en tanto carácter ontológico del humano, impide ver el carácter

excéntrico que lo determina como mera posibilidad al interpretarse desde lo cerrado de otros modos de ser que no son existencia, al interpretarse desde lo que simplemente está ahí presente. Precisamente lo cerrado de la presencia será el punto central de contraste con lo abierto y descentrado de la existencia en *Ser y tiempo*.

Esta idea de posibilidad se interpreta desde la herencia metafísica occidental al pensar el qué, el *quid*, como presencia que puede ser real o posible (cf. Heidegger, 2007: 72). Sin embargo esto se apoya en la interpretación de la esencia como posibilidad, ya que la presencia no sería otra cosa que la posibilidad que puede realizarse. La realidad así entendida es una presencia o posibilidad realizada. Romper con este esquema es cuestionar la dualidad interpretativa de la filosofía occidental. La dualidad de la interpretación metafísica se refleja en la dualidad entre la presencia como posibilidad y la no-presencia como realidad. La ausencia es la realidad no posible, no presente, mientras que lo posible es en el fondo lo presente. Lo verdadero es lo posible real, lo presente realizado.

Ante ello, Heidegger busca un ámbito que logre aprehender el carácter de mera posibilidad del existir al no realizarse o concretarse por ningún medio, es decir, al no estar determinado por la visión de la presencia. Tal fenómeno es lo que Heidegger tematiza como ser de cara a la muerte (*Sein zum Tode*). El ser posible del Dasein en tanto estar fuera de sí se entiende como mera posibilidad sin realización, no sería una presencia realizada, sino una existencia posible. El ser de cara a la muerte abre al Dasein precisamente como mera posibilidad o, en palabras de Heidegger “La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna “cosa por realizar”, ni nada que él mismo pudiera *ser* en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir. En el adelantarse [precurar] hacia esta posibilidad, ella se hace “cada vez mayor”, es decir, se revela tal que no admite en absoluto ninguna medida, ningún “más” o “menos”, sino que significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia” (Heidegger, 2003: 282). Lo determinante del *Sein zum Tode* yace precisamente en que en ello el Dasein

puede experimentarse a sí mismo como posibilidad, como mero poder ser y no como algo presente realizado. En esa interpretación no se aprehende en su carácter propio, sino que más bien está caído desde su existir en lo presente.

El ser de cara a la muerte no significa una determinación pesimista de la vida humana, sino más bien el descubrimiento de su ser posible. Esto no es otra cosa que el mantenerse en la inminencia de la muerte, es decir, abrir la existencia como mera posibilidad. Pero ¿posibilidad de qué? Precisamente no es una presencia realizada porque se trata de la posibilidad de la clausura de ser. A lo largo de los análisis en torno al ser de cara a la muerte queda claro que el Dasein no puede devenir dueño de esta posibilidad insuperable. Queda así claro que el estar fuera de sí de la existencia como posibilidad sólo se entiende como tal al vincularla con la clausura más original que ella, que es la muerte. Es, por ende, una clausura que no desaparece con la apertura del estar fuera de sí, sino que se constituye como su fuente no aperiente. Por ello Heidegger insistirá en el hecho de que en el adelantarse hacia la muerte o precursarla como ejecución del ser de cara a la muerte, el Dasein alcanza la transparencia respecto de su modo de ser existente (Heidegger, 2003: 170).

Tal transparencia detecta el estar siendo de este ente en su más propio ser. Así, la determinación en tanto *animal rationale* o más concretamente la interpretación moderna del humano como sujeto, serán aproximaciones al modo de ser de este ente, que sin embargo se quedan en el camino al filtrarse una idea de ser como presencia. De acuerdo con Heidegger, la confusión entre la *animalitas* y lo humano tiene que ver con estas determinaciones metafísicas importadas de una interpretación presencial. La apertura de camino para pensar la dignidad humana remite, pues, al descubrimiento ontológico de lo que lo determina en su propio ser, esto es existir como comprensión afectiva de posibilidades templadas, en donde el carácter de posibilidad se entiende como tal a partir de la posibilidad más propia de ser: ser de cara a la muerte. Así, la posibilidad de la muerte podría ligarse en tanto lo más propio del existir a aquello que ya Nietzsche había abierto como carácter temporal propio

de la vida: su eterno retorno de lo mismo. La diferencia entre la propuesta temporal de Nietzsche y la propuesta temporal de la metafísica recae en el valor de la vida misma. Así, el eterno retorno no significa un pesimismo desesperante, sino precisamente la posibilidad de aprehender la vida como algo digno de ser vivido una y otra vez.

También el ser de cara a la muerte como índice del carácter de posibilidad del existir no significa, como ya anticipamos, una visión pesimista de la vida, sino una propuesta que la dignifique a partir de su carácter ontológico más propio. La tematización de la finitud no es la negación de la vida, sino su afirmación, para retomar el énfasis llevado a cabo por Nietzsche. De esa forma, el ser de cara a la muerte dignifica el existir como afirmación de la vida y de su carácter propio, el cual aprehendido en esta peculiaridad impediría interpretar al ser humano desde una perspectiva ajena.

Quedan abiertas muchas preguntas en torno a la relación entre el Dasein existente y la animalidad o la posibilidad de entender la finitud desde una perspectiva diferente al ser de cara a la muerte. El mismo Heidegger aborda lo primero en una lección de 1929-30 intitulada *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (cf. Heidegger 2007a); mientras que de lo segundo se encargarán alumnos de Heidegger como Hannah Arendt al pensar la *natalidad* y Emanuel Levinas al pensar la otredad. Pero eso forma parte de otra tematización.

## **Bibliografía**

Aristóteles. (2000). *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos.

Aristóteles. (2000a). *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pali, Madrid, Gredos.

Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta.

Heidegger, M. (2007). *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” escogidos de “lógica”*. Trad. A. Xolocotzi, Granada, Comares.

Heidegger, M. (2007a). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo – finitud – soledad*. Trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza.

Xolocotzi, A. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Dilthey, Rickert, Husserl y Heidegger*, México, Plaza y Valdés.