

Heidegger y la temporalidad existencial

Ignacio Nieto Guil

ignacionieto.g@gmail.com

Universidad Nacional de San Luis

Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales

Argentina

Resumen

El presente trabajo intenta dilucidar la compleja filosofía de Martin Heidegger a través del método realista. Pues este último busca la adecuación del intelecto a la realidad, ya que su base gnoseológica parte del presupuesto de una realidad independiente al sujeto que comprende. En cambio, la propuesta de Heidegger se circunscribe a la idiosincrasia sistémica y subjetivista de la filosofía alemana. En otras palabras el punto de partida es la construcción de sistemas de pensamiento que poca relación guarda con la realidad misma. Tal desvío proviene, sin duda, de un largo desarrollo del idealismo alemán que repercutió, incluso, en el existencialismo contemporáneo del siglo XX. Cabe destacar que la génesis de la filosofía existencial se erigió crítico de los modelos conceptuales abstraídos de la realidad concreta y singular del hombre. Cuestión no evidenciada en los pensadores modernos como Heidegger y Sartre.

Palabras clave: Heidegger; Ser y Tiempo; realismo; idealismo existencial; subjetivismo; temporalidad; fenomenología.

Heidegger and existential temporality

Abstract

This work seeks to elucidate the intricate philosophy of Martin Heidegger through the realistic method. For the latter aims at the adaptation of the intellect to reality, as its gnoseological basis presupposes the independence of reality from the comprehending subject. However, Heidegger's proposal is confined to the systemic and subjectivist idiosyncrasy of German philosophy. In other words, his starting point lies in constructing thought systems that have little connection to reality itself. This such diversion undoubtedly arises from the extensive development of German idealism, which even reverberated into the contemporary existentialism of the twentieth century. It is important to note that the genesis of existential philosophy emerged as a critique of conceptual models abstracted from the concrete and singular reality of man. Question not evidenced in modern thinkers like Heidegger and Sartre.

Keywords: Heidegger; Being and Time; realism; existential idealism; subjectivist; temporality; phenomenology.

1. INTRODUCCIÓN

La filosofía alemana se caracteriza por su férreo aspecto sistémico y la consecuente construcción de sistemas cerrados de pensamiento, que no encuentra, por eso mismo, asidero alguno en la realidad. En efecto, Martin Heidegger (1889-1976) no fue ajeno a la idiosincrasia de los intelectuales germánicos. De formación católica a temprana edad bajo los estudios de la escolástica, luego sería influenciado por la filosofía neokantiana y más tarde por la Escuela fenomenológica de Edmund Husserl (1859-1938) tan renombrada en su época (Copleston, 1976, p. 112). Sin embargo, el hecho puntual que lo aventuró hacia el *camino del ser* fue un libro de Franz Brentano (1838-1917), titulado “*Sobre la múltiple significación del ente según Aristóteles*”, preguntándose el joven Heidegger: “Si el ente se dice en múltiples significaciones: ¿Cuál es entonces la significación fundamental de todas ellas? ¿Qué significa “ser”?” (Carpio, 2004, p. 429). Cabe destacar que su base intelectual se inspiró en el método fenomenológico de Husserl, el cual se aplica al «acto de entender», es decir se ubica dentro de la teoría del conocimiento, y específicamente analiza la estructura del fenómeno y su manifestación en la conciencia sin mediación de concepto alguno. Además, el fenomenólogo alemán buscó un “puente” que conecte lo dado de manera trascendente o *en sí*-independiente y lo inmanente o subjetivo a partir de una evidencia concreta (Crespo Sesmero, 2011).

De forma análoga, el existencialista alemán cayó en un grave error al momento de utilizar el «puro análisis descriptivo de las estructuras sensibles» proveniente de Husserl, para determinar la «existencialidad» desde una óptica marcadamente fenoménica o, lo que equivale, por una vía de «mostración» en lenguaje de heideggeriano. Pues, evidentemente, no puede ser aprehendida por una metodología que, asimismo, pretendió erigirse como una ciencia exacta a través de la famosa fórmula de la *epoché* “reducción” fenomenológica de la *cosa en sí* y la “puesta en paréntesis” de la intuición intelectual, sin negar ni afirmar el ser (Urdanoz, 1960, p. 20). Y si bien Heidegger parece, no obstante, reunir una confusa relación entre ontología y fenomenología, se distanció, al mismo tiempo, de la famosa “reducción” para captar el *sentido del ser en general* a partir del *dato existencial*, aunque no del todo (Jolivet, 1970, p. 88). Precisamente, porque detrás de la filosofía heideggeriana se esconde un verdadero «idealismo existencial», que se encierra en la inmanencia y en la «nota existencial», ya que el «ser» pierde su estructura *metafenomenal*, es decir se extravía en el *puro fenómeno*, esto es, en el orden de lo *relativo* (Verneaux, 1984, p. 89). Por tal razón, se limitó en gran medida a describir el «ser» tal cual como se *manifiesta desde su estructura más superficial* circunscrito al *análisis existencial*, o, como diría Mercier, *sin despojar la envoltura sensible de lo material* (Gorr, 1982, p. 308); lo que equivale, en

definitiva, a describir su cara externa: *la más incompleta de todas*. De ahí su gran semejanza con el método de Husserl, que pasó del *acto de entender* al *hecho mismo del ex-sistir*.

2. HEIDEGGER

Como se destacó en el punto anterior, el filósofo de Friburgo utilizó parte de las enseñanzas de su maestro, Husserl, para sistematizar una «analítica existencial» con ciertas aspiraciones metafísicas vacías de contenido. Además, de ser un autor de extraña y ambigua construcción conceptual, y por ello, de marcada oscuridad a la hora plantear su *filosofía del ser* —al igual que Jean Paul Sartre—, formuló un *sistema abstracto de ideas* opuesta a una *auténtica filosofía de la existencia* al estilo de Gabriel Marcel o Søren Kierkegaard. Ambos autores criticaron fuertemente los modelos filosóficos estructurados y abstraídos de la realidad concreta y singular del hombre. Más aún, la cuestión metafísica del *esee—existencia—* concebido como «acto de ser» —*actus essendi*— en términos ontológicos, fue desarrollado por el realismo intelectual de Santo Tomás de Aquino. A grandes rasgos la esencia se efectiviza cuando recibe la existencia y, por tanto, se vuelve una realidad efectiva. Esta unión —*esencia-existencia*— tiene una importancia vital hasta el punto que no puede desligarse una de otra, pues la esencia mantiene inalterable la cosa, en tanto que la existencia sobreviene a la esencia, para *actualizar y perfeccionar* la cosa (Gorr, 1982, p. 309).

La obra principal de Heidegger se titula *Sein und Zeit (Ser y Tiempo)*, publicada en el año 1927, de la que sólo alcanzó a publicar una primera parte. Allí planteó en líneas generales el «*problema del ser*» y se preguntó por el «*sentido*» del mismo en toda su «*generalidad*» (Jolivet, 1970, p. 83). Pero, antes bien, el pensador alemán inició su recorrido intelectual con una fuerte crítica a la tradición filosófica occidental orientada al entendimiento del «ser», puesto que, para Heidegger, desde Platón y Aristóteles la cuestión precisamente de ser ha quedado en el «*olvido*» (Heidegger, 1993, p. 11), y, por tanto, sin ningún tipo de progreso ni aporte significativo. En particular puso en tela de juicio a la escolástica y la confusión ontológica entre «*ser y ente*» al considerar al *ente en cuanto ente* —*ens in quantum ens*— que se interroga por “*lo que es*”, esto es, del *ente en cuanto tal*. En este aspecto, el existencialista alemán entendió que la ontología tradicional se desinteresa del «*ser*» (*Sein*) del «*ente*» (*Seiend*), es decir del *ser* como tal y del *ser* en cuanto *ser*, para dirigirse solamente a la realidad entitativa de aquello que “*es*” (Verneaux, 1989, p. 209).

La pregunta «superadora» de Heidegger para abrir un «nuevo camino hacia el ser» y para la ontología es: *¿Por qué es el ente y no más bien nada?* (Heidegger, 1999, p. 11) en el sentido del «hecho de ser», o sea el *porqué del existir de todas las cosas* más que ir a analizar la *cosa en sí particular, accesible a la inteligencia*. Ahora el interrogante se traslada a preguntarse *“al ente como tal en su totalidad”* (Heidegger, 1999, 12). Tales planteamientos vienen a ser, sin lugar a dudas, la cuestión fundamental de la metafísica: *“la primera de todas las preguntas”* (Heidegger, 1999, p. 11), pues el pensador alemán aseveró que tal interrogante se trata, en primer lugar, como la más «digna» de las preguntas; en segundo, como la más «amplia» tan pronto toma al ente en su totalidad; en tercer término, como la más «profunda» en relación a encontrar su fundamento; y finalmente, la más «originaria» de las preguntas porque está implicada en cualquier otra pregunta. Sin embargo, se está ante una formulación extremadamente extensa y por ende cargada de ambigüedad y subjetividad. El propio Heidegger llegó a resolver semejante cuestión, sino meramente a enunciarlo: *“el alcance de nuestra pregunta es tan amplio que jamás lograremos sobrepasarlo”* (Heidegger, 1999, p. 12).

Justamente, su propuesta suprime el objeto de la metafísica, en tanto queda anulado y sin respuesta, lo que provoca, además, un camino inaccesible a todo tipo de indagación ontológica, cuyo estudio compete abordar los primeros principios y las causas primeras más allá de lo sensible. En otras palabras, su error principal es partir del «hecho de ser» o de la existencia a secas en vez de preguntarse por *“lo que es”* en relación a su sustancia o esencia de las cosas en el orden «suprasensible», como sostiene la tradición metafísica. Así pues, gracias a esta clara postura se salvaguarda el *orden de las esencias* inscritas en *la naturaleza*, cuya manifestación es asequible a la inteligencia, y en definitiva tiende a su *perfeccionamiento*.

Naturalmente, el ser adopta una terminología propia de un sistema lingüístico teñido de subjetivismo y sin llegar a corresponderse con la realidad. Para el realismo, el «acto intelectual» abstrae el «ser» de una *cosa real* —o ente— para conocer su *esencia* o *“quiddidad”*, o sea, el conjunto de *determinaciones* que hacen que una *cosa sea efectivamente eso que es y no otra*. Esto último, unido al «esse» o lo que equivale al «acto de ser», para que la *cosa* tenga «existencia real y actual» (Maritain, 1985, p. 166 y 167). En cambio Heidegger, analiza distintos «modos de ser» en el plano existencial y, por tanto, termina abstrayendo, no la *“cosa en sí”*, objeto coherente y accesible del realismo, sino lo que vendría a ser una suerte de acción o movimiento, es decir donde se desenvuelve la pura existencia, que, por un lado, es dinámica y fluida con la consecuente imposibilidad de sistematizar y universalizar todo el amplio margen existencial en un cuerpo abstracto de ideas. Y por el otro, cuando hablamos de la

existencia del hombre podemos hacer referencia a la realidad concreta de una «sustancia-individual», distinta y única en cada caso. A partir de estos dos ejes, se da una imposibilidad manifiesta de proceder a un método que capte la existencia, como pretendió el autor alemán.

3. TRES CONCEPTOS CLAVES: DASEIN, SER-EN-EL-MUNDO Y TEMPORALIDAD

El *Dasein*, término conflictivo en sí mismo y abierto a varias interpretaciones, se interpela como el *ser-ahí-concreto* o la existencia concreta en el sentido de la realidad humana, y en específico como el «fundamento del hombre», que se distingue de los demás entes en cuanto está *abierto al ser y a la comprensión-del-ser*. En consecuencia, el *Dasein* es *en-cada-caso-mío (Jemeinigkeit)* o la posibilidad concreta total de mi existencia y el conjunto de «posibilidades» que de ella emanan. Aquí, justamente, la existencia es “preeminencia” (*Vorrang*) sobre la esencia sin llegar a la extrema negación como en el caso Jean Paul Sartre. En otras palabras, la esencia del hombre reside en su existencia hasta el punto de llegar a la absorción de la esencia por la existencia y, por ende, el hombre es un continuo *hacerse* librado a sus propias *elecciones vitales*. De ahí la famosa afirmación de Heidegger que la existencia es la «casa» donde habita el *ser* o el «pastor» o «custodio» que guarda el ser (Urdanoz, 1960, p. 22), puesto que, valga la redundancia, el *ser* se «revela» en la propia existencia y no como una categoría independiente y diferenciada de mi propio existir a la que más bien se llega a captar por un acto propiamente «intelectual». Nuevamente su error es absolutizar la existencia como única forma de aprehender el *ser* por medio de datos estrictamente existenciales, y con la nota distintiva de que la existencia es el *modo de ser característico del hombre*.

El hombre se presenta ante todo como un *ser-en-el-mundo (In-der-Welt-Sein)* y es la determinación fundamental del *Dasein* y su manera de ser bajo tres aspectos a saber: el “*mundo*”, el “*ser del existente*” y el “*ser-en*”. En primer lugar, el hombre como tal está implicado en el mundo, y le compete, pues, determinar la estructura de ese “mundo” que no está en él como un “*yo aislado*” sino que se percibe en relación a otros existentes que forman el «mundo circundante» (*Umwelt*). El mundo, para Heidegger, siempre está referido al hombre. En segundo término, debemos preguntarnos por el existente, es decir por el *Dasein* vinculado a la *mundanidad (Weltlichkeit)*, no como suma de objetos o cosas, sino la del *Dasein* como totalidad y determinación existencial en relación al mundo. Y en tercer término, *Ser-en* no implica que el hombre está contenido en el mundo de modo accidental, como, por ejemplo, un vaso que contiene agua, sino que adquiere

verdaderamente un carácter «*existitivo*», o sea pertenece a la misma estructura del ser. Justamente, el hombre está ligado al mundo y, por ello, es parte constitutiva de su *propio* “yo” dándose una imposibilidad de pensarse por fuera de él (Jolivet, 1970, p. 92).

Empero, aquí propiamente pierde significación el mundo de las «esencias inteligibles», es decir la estructura metafísica de lo *suprasensible*, pues todo planteo queda, inevitablemente, reducido al plano *existencial-sensible*; lo que conlleva, además, un fuerte escepticismo y relativismo propios de los *sistemas filosóficos cerrados* que más bien se anulan a toda *verdad trascendente* en el orden ontológico.

La nota significativa de *ser-en-el-mundo* es la «preocupación» (*Besorgen*), esto es, el sentimiento primitivo frente a las cosas o, específicamente, el *mundo de los instrumentos* (*Zeuge*). Existir es preocuparse, es estar «arrojado» al mundo en el instante mismo que reflexiona sobre sí como un ser «*ya-ahí*» en *estado-de-yecto* (*Geworfenheit*) que indica la *facticidad* (*Faktizität*) del *Dasein* (Carpio, 2004, p. 459), como un ser *colocado en el mundo* y de alguna manera *yadeviniendo*. De lo anterior se infiere que el hombre no posee fundamento ni origen, o, en términos ontológicos, se da así la *imposibilidad de captar la esencia de la existencia* (Ferrater Mora, 1994, p. 1168). Por otra parte, el *estar-en-el-mundo* se presenta una suerte de tensión entre lo que *ya es* y lo que *tiene que ser* en el abanico de posibilidades que se deben *elegir*, puesto que el *Dasein*, nunca cerrado, continuamente se «*pro-yecta*» hacia sus posibilidades. La *preocupación* del *ser-ahí* nace en relación al *mundo circundante*, mas no como un sentimiento pasajero ni una conducta particular, sino que es parte misma de su estructura «indiferenciada».

De planteos imposibles y expresiones ambiguas, el filósofo de Friburgo describió distintas categorías de «ser» confinados al plano de lo «temporal» y, por esta razón, circunscrito al análisis fenoménico como ya se adelantó. Además de una existencia encerrada y reducida a *su puro devenir en el tiempo*. En efecto, la «temporalidad» (*auszer-sich-Sein*) se expresa por el carácter finito del *Dasein* en cuanto es una realidad fluyente. El tiempo, propiamente en Heidegger, toma una dimensión ontológica e inmanente al hombre a partir de su estructura contingente; y su esencia se revela únicamente como la de un «ser temporal»: *una manera de ser como proceso de temporalización* (Verneaux, 1984, p. 113).

Su temporalidad fundamenta el tiempo y la historia, ya que tiene su razón de ser en el hombre. Sin embargo, la existencia no adquiere un carácter sustancial —o esencial— sino que toma la posesión de un «proyecto»: un hacerse continuo desde el presente hacia el futuro, que, a su vez, se va haciendo pasado entre dos nada. Específicamente,

el existencialista alemán describió una «*dialéctica del tiempo*» a partir de tres «*exstasis*» que constituyen la temporalidad del Dasein entre *el pasado, presente y futuro*, difícil de interpretar: un presente trascendido en relación al pasado y un presente que trasciende hacia el futuro. Y precisamente, el presente incluye su porvenir —o futuro— que ya está siendo y viniendo a ser lo que “yo” era en el pasado. De ahí que el ser se está *realizando sin cesar*, donde se ve que participa tanto el pasado, el presente y el futuro *continuamente* (Urdanoz, 1960, p. 33).

4. ANTROPOLOGÍA EN HEIDEGGER

En el fondo del pensamiento heideggeriano se halla impregnado un fuerte «antropocentrismo» en cuanto toma al hombre como *un fin en sí mismo*, porque, en efecto, gran parte de su filosofía se circunscribe al ser humano y a estudiar su realidad finita. La «situación privilegiada» del hombre le permite preguntarse por el sentido «ser» y el de su propia existencia, en otras palabras, el punto de partida para el análisis *ontológico-existencial* es el *ser mismo del sujeto existente*, y de allí se infiere que tiene sentido preguntarse por el ser, pues su presencia se realiza en la misma «*ex-sistencia*». El hombre, en consecuencia, es el único «ente» que asume tales prerrogativas orientándose a captar en toda su profundidad el sentido del ser. Heidegger distingue dos aspectos importantes de la analítica: uno «óntico o existencial» (*existenziell*) y el otro «ontológico o existencial» (*existenzial*). El primero se refiere al ser singular y concreto del hombre, asimilado a un ente más, para determinar sus propiedades o caracteres. El segundo se dirige al ser en general y a su comprensión. No obstante, es imposible preguntarse por un *orden superior verdaderamente trascendente* contra la *inmanencia de la pura existencialidad* expuesta el filósofo de Friburgo en relación a *estar-en-el-mundo*, ya que, en definitiva, todo queda subordinado a la *contingencia radical del existir*.

El hombre como *ser-en-el-mundo* es también «*ser-en-común*» (*Mitstein*), esto es, vida en comunidad e interdependencia social. De ahí se deriva que la existencia puede asumir dos modos de ser existenciales: una de «autenticidad» y otra de «inautenticidad». El Dasein queda puesto en la «cotidianidad» (*Allgählichkeit*), y por tanto la existencia inauténtica se expresa en la vida impersonal —*Das Man* o “*se*” en *nuetro*: “*se dice*” o “*se habla*”, etc.— (Verneaux, 1984, p. 100), anónima y vulgar, en el sentido de una verdadera existencia burguesa ampliamente despersonalizada y con la consecuente carencia de poseer un “yo” *real*, a su vez, disuelta en la colectividad y la conciencia de la masa para librarse del sentimiento de responsabilidad. Este mundo

social de «charlatanería» y «banalidad», que no es otra cosa que un mundo vaciado que va de novedad en novedad, *libra al hombre del peso de su propia existencia*.

En cambio, en la «existencia auténtica» (*Entschlossenheit*) se asume la responsabilidad del propio destino y la realidad desnuda de la propia existencia. Para el pensador alemán, la «angustia» (*Angst*) abre camino hacia lo auténtico, nos devuelve al verdadero sentido de la existencia y al sentimiento de nuestra «*situación original*» (*Befindlichkeit*). Cabe aclarar que no se trata de un mero estado psicológico sino de un estremecimiento en el orden ontológico ante la radical contingencia del vivir y *ante la experiencia de la nada*, que genera, además, el «*anonadamiento*» (*Nichtung*) del *Dasein* (Urdanoz, 1960, p. 30). También nos libera de la existencia inauténtica o banal: del vivir cotidiano que la rechaza y de la tiranía del «*se*» (*Das Man*) impersonal del mundo aburguesado. La angustia, en efecto, pone a la existencia la totalidad de su ser y es la proyección de las posibilidades limitadas del *Dasein*.

También gracias a la angustia que muestra el sentimiento más profundo del *Dasein*, el hombre descubre que es un *Ser-para-la-muerte* (*Sein-zum-Tode*), es decir, un ser destinado a morir. El *Dasein* desde que existe, es ya su fin: su ser es un «*ser-para-el-fin*» (*Sein-zum-Ende*) (Jolivet, 1970, p. 123). La muerte, por tanto, es un modo de ser y una posibilidad que el *Dasein* ha asumido como su «*acabamiento*». Para la existencia inauténtica la muerte resulta un hecho accidental, imprevisto y desagradable que le sucede a otros. Al contrario, para la existencia auténtica sitúa a la muerte como próxima y comprende que es una posibilidad propia e inevitable. Por este motivo, toma relevancia el concepto de «*cuidado*» (*Sorge*) como un modo de *ser-previamente* o anticiparse entre las posibilidades del existir, puesto que la vida no es una cosa hecha sino que se proyecta continuamente hacia el futuro. El hombre como un *ser-arrojado* (*In-der-Welt-Sein*) a la existencia puede perderse en la inautenticidad del vivir impersonal, que no es otra cosa que una existencia «*caída*» (*Verfallen*). Sin embargo, el *cuidado* nos rescata hacia el porvenir, a nuestro proyecto vital, lo que está «*delante de sí*» (Urdanoz, 1976, p. 28). En otros términos, la angustia llama al *Dasein* para que *vuelva sobre sí* y sus posibilidades auténticas al tiempo que se nos revela precisamente como *cuidado*.

5. CONCLUSIÓN

La propuesta de una «ontología fenomenista universal» a través de su analítica existencial cae en la absoluta irresolución, puesto que, en realidad, vacía al «ser» de toda estructura trascendente y lo dirige hacia a la «nada», para, en última instancia, describir el recorrido existencial del hombre en la absoluta inmanencia del devenir.

Empero, nadie niega la intención de Heidegger en abordar temas tan profundos y complejos de aprehender como la originalidad de sus planteamientos, pero siempre enmarcados en una gran oscuridad. Tal punto de vista, sin embargo, no impide reflexionar sobre algunas intuiciones de orden existencial que aportó el filósofo de Friburgo.

Por lo demás, pretendió barrer más de veinte siglos de pensamiento y desarrollo filosófico en pocos años de quehacer intelectual. Pues sesgado a todo realismo, como toda la filosofía moderna, propone un pensamiento puramente subjetivo ubicado en el plano de lo fenomenológico para analizar la existencia y buscar el “sentido del ser” en la pura inmanencia. El «idealismo existencial humanista» de Heidegger cae en un grave error metodológico, puesto que la metafísica tradicional que él mismo criticó, procuró *adecuar el intelecto a la realidad*, a lo que efectivamente sucede en el *plano de lo real* con un auténtico carácter de *universalidad*, sin excederse en pretensiones vanas ni orientar el pensamiento hacia zonas oscuras difíciles de inteligir.

En definitiva, como toda propuesta existencialista del siglo XX producto del nihilismo y amoralismo de la época, el pensador alemán propone una visión exclusivamente propia, sin ningún tipo de rigor filosófico y excediéndose en el límite de la comprensión humana. Autores como Aristóteles o Santo Tomás de Aquino, fieles a la realidad, *jamás excedieron la frontera de lo aprehensible* para instalarse en un pensamiento cargado de subjetividad, propio de la filosofía moderna.

REFERENCIAS

Carpio, A. (2004). *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. Buenos Aires. Glauco.

Copleston, F. C. (1976). *El Existencialismo* (E. ValentíFiol, Trad.). Editorial Herder (Barcelona) - Editorial Tradición (México).

Crespo Sesmero, M. (2011). *Edmund Husserl*. En F. Fernández y J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/husserl/Husserl.html>

Echauri, R. *La noción del esse en los primeros escritos de Santo Tomás de Aquino* [en línea]. *Sapientia*. 1996, 51(199) Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/12884>

Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona. Editorial Ariel.

Gorr, V. *La distinción de esencia y existencia en D. Mercier* [en línea]. Sapientia. 1982, 37 (146). Disponible en: <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/14604>

Heidegger, M. (1993). *Ser y tiempo* (J. Gaos, Trad.). México.Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica* (A. AckermannPilári, Trad.). Barcelona. Gedisa Editorial.

Jolivet, R. (1970). *Las doctrinas existencialistas* (A. Palacios, Trad.). Madrid. Biblioteca Universitaria Gredos.

Maritain, J. (1985). *Introducción a la filosofía* (L. de Sesma O.C., Trad.). Buenos Aires. Club de Lectores.

UrdanozAldaz, T. (1960). *Existencialismo y filosofía de la existencia humana*. Santander. Las Caldas de Besaya.

Verneaux, R. (1984). *Lecciones sobre existencialismo* (M. M. Bergadá, Trad.). Buenos Aires. Club de Lectores.

Verneaux, R. (1989). *Historia de la filosofía contemporánea* (M. Kirchner, Trad.). Barcelona. Editorial Herder.