

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 5 (2016)

**FILOSOFÍA Y CUERPO
DESDE EL PENSAMIENTO
GRECO-ROMANO HASTA
LA ACTUALIDAD**

(VII Congreso Internacional
de la Sociedad Académica de Filosofía)

**Jorge Costa Delgado,
Inmaculada Hoyos Sánchez
y José Luis Moreno Pestaña**
(eds.)

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 5 (2016)

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Composición, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Suplemento 5 (2016)

Presentación. <i>Jorge Costa Delgado, Inmaculada Hoyos Sánchez y José Luis Moreno Pestaña</i>	9
Conferencia inaugural: La «pierre noire» et la «bulle de savon». Réflexions sur le corps au XXI^e siècle. <i>Jean-François Braunstein</i>	11
Cuerpo y alma	
Ingeniería humana: alterando el cuerpo para ampliar la fantasía moral. Una posible solución a los problemas planteados por Günther Anders. <i>Virginia Ballesteros</i>	31
ΨΥΧΗ Y ΣΩΜΑ Una reflexión sobre la relación entre alma y cuerpo. <i>Cristián De Bravo Delorme</i>	43
Alma y παιδεία en La doctrina platónica de la verdad: configuraciones ontológica(s) cuerpo/alma. <i>José Luis Díaz Arroyo</i>	53
Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo. <i>Juan José Garrido Perrián</i>	63
Die Pforten der Träume und der prophetische Flug der Seele: ein klassisches literarisches Thema bei J.L. Borges. <i>David Hernández de la Fuente</i>	75
Heidegger en torno al error de la Modernidad: la crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (Sein und Zeit, párrafos 19, 20, 21). <i>Fernando Gilabert</i>	89
El cuerpo en la filosofía de Merleau-Ponty. <i>Antonino Firenze</i>	99
El cuerpo sexuado en los diálogos de Platón. <i>Víctor Hugo Méndez Aguirre</i>	109
Semántica bidimensional y teoría de la identidad en Kripke. Rodrigo Neira.....	119
Poder, teoría queer y cuerpo Cyborg. <i>Daniel Peres Díaz</i>	125
La noción de cuerpo y alma como centro en el Bruno de F.W.J. Schelling. <i>Miguel Ángel Ramírez Cerdón</i>	135
“Yo soy mi cuerpo.” La concepción henryana del ego como emergencia de una subjetividad corporal desde la inmanencia radical y patética de la Vida. <i>Víctor Teba de la Fuente</i>	145
Notas sobre la antropología de Kierkegaard. <i>Ángel Viñas Vera</i>	155

Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche. <i>Pedro A. Viñuela Villa</i>	163
---	-----

Cuerpo y arte

Del híbrido griego al cyborg. <i>Teresa Aguilar</i>	175
Acariciar una imagen. Mímesis desviada de la imagen corporal como forma de subversión frente a un poder biopolítico. <i>Raquel Asensi Blanco</i>	187
Identidades en movimiento: la danza y la experiencia formativa en cinco bailarinas-estudiantes universitarias. <i>Adriana Bustos y Rodrigo Díaz</i>	199
Escrito sobre la piel. La memoria tatuada en la obra autobiográfica de Naomi Kawase. <i>Johanna Caplliure</i>	211
El cuerpo en el arte como metáfora de la violencia. <i>Claudia Capriles Sandner</i>	217
Reflexiones sobre el cuerpo femenino y la danza: La danza desde las entrañas. <i>Claudia Capriles Sandner</i>	225
El terror digital y sus relaciones con el fuera de campo. <i>Christian Checa Bañuz</i>	233
El cuerpo en los estudios sobre cine: gestus femenino, o tecnologías y teratologías del género y de la (pos)memoria. <i>Belén Ciancio</i>	245
Cuerpos dañados, enfermos, rebeldes. Artistas latinoamericanas. <i>María Jesús Fariña Busto</i>	257
Albert Camus desde Bergson: la peste o la desmaterialización. <i>Alberto Herrera Pino</i> ..	269
Poner el dedo en la herida. La fragilidad en el baile flamenco. <i>Fernando López Rodríguez</i>	279
A medida del cuerpo. Notas acerca del retorno a lo físico en la estética de las nuevas tecnologías. <i>Alejandro Lozano Muñoz</i>	287
Filosofía de la danza: cuerpo y expresión simbólica. <i>Aníbal Monasterio Astobiza</i>	295
Una reflexión sobre las identidades de la mujer en el cine de Icíar Bollaín y Gracia Querejeta. <i>Carmen Ors Marqués</i>	307
¿Es posible una narración sin cuerpo? <i>Sandra Pérez Castañeda</i>	313
Cuerpo, arte y escuela. El lugar del desnudo femenino en los libros de texto de ciencias sociales. <i>Vicente Pérez-Guerrero</i>	323
Julie Barnsley: la empatía kinestésica en la rebeldía del cuerpo y su performatividad. <i>Leyson Ponce</i>	335
Odiseas de la identidad. Autoconciencia, silencio y memoria en <i>Persona</i> , de Ingmar Bergman. <i>David Vázquez Couto</i>	347

Cuerpo y epistemología

El cuerpo de la mujer según Aristóteles y la tradición aristotélica: un esbozo. José Javier Benítez Prudencio.....	359
--	-----

La clave del mundo: corporalidad y autognosis en Arthur Schopenhauer. <i>José Antonio Cabrera Rodríguez</i>	371
La tecnología de biomejora: ¿hasta donde debemos garantizar las oportunidades de bienestar? <i>Olga Campos Serena</i>	381
La máscara que luego estoy siguiendo. Sobre la relación entre cuerpo y sujeto en la obra de Erving Goffman. <i>Valerio D'Angelo</i>	389
Sociogénesis del feminismo liberal: el feminismo utilitarista. <i>Diego Delgado Pastor</i>	399
El secreto de los cuerpos y el cuerpo del secreto. Francisco Javier Gallego Dueñas...	407
Paradojas y retos de los transfeminismos. <i>Isabel G. Gamero</i>	415
Cuerpo, alegría y tristeza en la teoría del conocimiento de Sophie de Grouchy. <i>Ricardo Hurtado Simó</i>	427
El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna. <i>Joan Lluís Llinàs Begon</i>	437
Un cuerpo polimorfo-perverso: el feminismo de Freud. <i>Ana Meléndez</i>	445
El cuerpo como <i>a priori</i> del conocimiento científico y el “giro hacia la facticidad” de la Física contemporánea. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger. <i>Laura Molina-Molina</i>	457
La crítica de Nicholas Agar a los programas de mejora radical en humanos. <i>Miguel Moreno Muñoz</i>	467
Christine “la mujer descarnada” y el papel de las metáforas corporales en el conocimiento de la realidad. <i>Marian Pérez Bernal</i>	479
Transhumanismo: hacia un nuevo cuerpo. <i>Jonathan Piedra Alegría</i>	489

Cuerpo y moda

Cuerpos de la historia cultural del XX: la <i>garçonne</i> y la <i>pin-up</i> . <i>Mercedes Expósito García</i>	499
Un acercamiento a la moda desde la mirada filosófica de María Zambrano. <i>M^a Ángeles Jiménez Herrera</i>	507
Miradas desenfocadas. <i>Laura García Garrido</i>	515
El buen gusto como el tacto de nuestra razón (Los usos y estilos en la concepción del cuerpo y la moda). <i>María del Carmen Lara-Nieto</i> y <i>Fernando Lara-Lara</i>	521
Cuerpo incorpóreo: la representación de los fenómenos preternaturales como criterio de estudio. <i>Alma López Vale</i>	533
La ropa, los adornos y el cuerpo. La interacción entre el productor, el objeto y el consumidor. <i>Nuria Peist</i>	545
El lenguaje del cuerpo y razón de amor en María Zambrano. <i>Juana Sánchez-Gey Venegas</i>	555
El cuerpo humano y éste su mundo. <i>Mirta Ala Vargas Pérez</i>	563

Cuerpo y política

El cuerpo fascista recuperado: la exploración de la masculinidad en <i>Fight Club</i> . <i>Leonor Acosta Bustamante</i>	573
Cuerpo, acontecimiento y política en Gilles Deleuze. <i>Francisco Javier Alcalá Rodríguez</i>	583
Retos y desafíos de la res publica en la obra historiográfica de Salustio. Las emociones políticas en la vida pública. <i>Juan Carlos Barrasús Herrero</i>	593
El cuerpo como espacialidad ambigua: Somato-política y resistencias corporales en Michel Foucault. <i>Alexander Benavides Franco</i>	601
Cuerpos feministas en revolución. <i>Elvira Burgos Díaz</i>	611
Estereotipos de la representación del cuerpo en la televisión. Aspectos de la crítica de la cultura de masas de Th. W. Adorno. <i>Mateu Cabot</i>	621
Mi cuerpo es un arma. Las dinámicas de reconocimiento como elemento de análisis del yihadismo actual. <i>Francisco Javier Castro Toledo</i>	633
Subjetividad y biopolítica. La pregunta por “la vida”. <i>Cecilia Cienfuegos Martínez</i> ..	641
La Música Champeta: un movimiento de resistencia cultural afrodescendiente a través del cuerpo. <i>Edinson Cueto Quintero</i>	651
Cuerpos en el espejo de la política feminista. <i>Gemma del Olmo Campillo</i>	659
Cruzando el cuerpo. Dispositivos de frontera y procesos de subjetivación. <i>Pablo Domenech de la Lastra</i>	667
La plasticidad forzada. Cuerpo y trabajo. <i>Pablo López Álvarez</i>	679
Carne barroca: voluptuosidad, sumisión, sublimación. <i>Francisco José Martínez</i>	689
La fuerza política de la teoría del valor-escisión de Roswitha Scholz. <i>Irene Martínez Domínguez</i>	699
Aquello que escapa a la duración. Cuerpo, política y aceleración. <i>Nerea Miravet Salvador</i>	705
La noción de cuerpo en Judith Butler: una estructura imaginada, producto del deseo. <i>María de los Ángeles Padilla Lavín</i>	713
El Carnaval de los cuerpos. El desafío simbólico y político del trans-vestismo. <i>Libera Pisano</i>	719
El cuerpo como principio de libertad en Spinoza. <i>Iván Ramón Rodríguez Benavides</i> . ..	727
“We don’t eat people”: la nueva ética del sistema caníbal propuesta por la narrativa audiovisual postapocalíptica del siglo XXI. <i>Alfonso M. Rodríguez de Austria Giménez de Aragón</i>	737
Cuerpo de una violencia infame. Algunas apreciaciones para una Hermenéutica de la violencia. <i>Yuber Hernando Rojas Ariza</i>	747
Utopología o las alternativas a la fragmentación de la subjetividad. <i>Abraham Rubín</i> .	757
Cuerpo y memoria: el ser físico ante la experiencia atroz. <i>Gregorio Saravia Méndez</i>	765

La obsolescencia de las corporaciones foucaultianas en la era de la postmetrópoli. <i>Julia Urabayen y Jorge León Casero</i>	775
¿Espacio de aparición sin dimensión corporal? Identidad y violencia en H. Arendt. <i>Agustina Varela Manograsso</i>	785
El dispositivo de la Modernidad política en R. Esposito y G. Duso. Elementos para un diálogo entre ontología de la actualidad e historia conceptual. <i>Héctor Vizcaíno Rebertos</i>	795

Cuerpo y salud

La filosofía que ríe: la Anatomía de la melancolía de Robert Burton y la metacrítica de la Ilustración. <i>Cinta Canterla</i>	807
Elogio de la melancolía: Una historia marginal de la bilis negra. <i>Juan Horacio de Freitas</i>	817
La técnica Alexander y John Dewey: propuesta para una educación corporal. <i>Gloria Luque Moya</i>	827
Enfermedad, hundimiento, derrota. La caída de Albert Camus. <i>David Montero Bosch</i>	837
La vivencia del cuerpo por parte del enfermo terminal: una perspectiva fenomenológica. <i>Abel Otero Ordóñez</i>	847

Cuerpo y tragedia

El cuerpo de Electra: una lectura política de la tragedia. <i>Cristina Basili</i>	857
Dostoievski: una lección de anatomía desde el subsuelo. <i>Lorena Rivera León</i>	867

Cuerpo, espacio público y performatividad: discutiendo con Hannah Arendt y Judith Butler

Cuerpos vulnerables y vidas precarias. ¿Un retorno de lo humano en la filosofía política de Judith Butler? <i>Emma Ingala</i>	879
La productividad del cuerpo. Apuntes de una fenomenología política en Judith Butler. <i>Jesús González Fisac</i>	889
El ser ahí de la vulnerabilidad y la potencia política de la eticidad performativa. Una lectura de Judith Butler en clave hegeliana. <i>Nuria Sánchez Madrid</i>	897

XII Taller de Éticas Aplicadas DILEMATA: Cuerpo, norma, mercado

Encorsetar la diferencia: la discapacidad como “valor”. <i>Melania Moscoso</i>	909
--	-----

Heidegger en torno al error de la Modernidad: La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (*Sein und Zeit*, párrafos 19, 20, 21)

Heidegger around Modernity mistake: The critique of the Cartesian dualism of body and soul (*Sein und Zeit*, paragraphs 19, 20, 21)

FERNANDO GILABERT*

Resumen: A partir del pensamiento presentado por Martin Heidegger en *Sein und Zeit*, podemos elaborar una crítica a la Modernidad filosófica. A nuestro juicio, los presupuestos de esa Modernidad parten del error cartesiano de la dualidad del mundo en dos dominios: la *res extensa* y la *res cogitans*, el cuerpo y el alma. A partir de ese error, la filosofía deriva en una ciencia del ente, que no tiene en cuenta al ser, núcleo del pensar filosófico. A partir del concepto heideggeriano de *Dasein* podemos mostrar como no hay tal dualidad y como es necesario un giro radical en la filosofía.

Palabras clave: Heidegger, Modernidad, dualismo, error cartesiano.

Abstract: As of thought presente by Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, we can develop a critique of philosophical Modernity. In our view, the budgets of the Modernity starts of the Cartesian mistake of the duality of the world in two domains: *res extensa* and *res cogitans*, body and soul. From that mistake, philosophy leads to a science of being, which does not considerer the Being, core of philosophical thinking. From Heidegger's concept of *Dasein* we can show how there is no such duality and as a radical change is necessary in philosophy.

Keywords: Heidegger, Modernity, duality, Cartesian mistake.

Fecha de recepción: 02/07/2016. Fecha de aceptación: 20/07/2016.

* Universidad de Sevilla. Doctorando con una tesis acerca de la posibilidad de una teoría política en el pensamiento de Martin Heidegger. Miembro del grupo de investigación de la US *Filosofía Aplicada: Sujeto, Sufriamiento, Sociedad* (HUM-018). Sus líneas de trabajo son el pensamiento de Martin Heidegger y su relación con la filosofía contemporánea, la filosofía política y el psicoanálisis. Secretario de la revista *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* y del Centro de Estudios Heideggerianos. Entre sus últimas publicaciones encontramos *Reacción Opus Clásica*, en GADEA, W. F. y ORDÓÑEZ-GARCÍA, J. *Democracia y participación política (Hacia una sociedad posible)* (2015, Fénix, Sevilla, pp. 57-66) y *The concept of Volk in Heidegger as an exponent of the fundamental ontological structure of Mit-sein*, en *Diacrítica. Revista do centro do estudos humanísticos* (2016, Braga-En imprenta). Contacto: fernando.gilabert.bello@gmail.com

1. En 1927, al publicarse *Sein und Zeit*, obra magna de Martin Heidegger, toda la filosofía desde Sócrates a Husserl se tambaleó. No decimos nada nuevo al señalar que, en opinión de Heidegger, los filósofos han olvidado la pregunta esencial de la filosofía, la pregunta por el ser. La tradición filosófica, como señala Heidegger en *Sein und Zeit*, no se ha preocupado por el ser, y cuando lo ha hecho, ha considerado al ser como un ente, cuando precisamente no puede ser tratado como tal, porque el ser es *aquello que determina al ente en cuanto ente* (Heidegger, 1977, 6). Considerar al ser como algo obvio implica el riesgo de perder el sentido y, a partir de ello, desarrollar una metafísica que no contemple al ser sino que desarrolle una especulación sobre lo ente conforme a una serie de prejuicios. Esa metafísica especulativa es entonces la contraposición al estudio del ser iniciado en la Antigüedad con el pensamiento presocrático, originando una nueva tendencia en la filosofía basada en lo ente y no en el ser. Este no pensar el ser y centrarse en lo ente es la clave para entender la Modernidad filosófica, contrapuesta al pensamiento antiguo. El origen del abandono del ser y la suplantación del ente como lo relevante en filosofía se encuentra en la propia Antigüedad, en la Grecia clásica que vio nacer el pensamiento presocrático acerca del ser. Tal y como señala Heidegger:

Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión (1977, 2).

La característica fundamental de la Modernidad filosófica es entonces el estudio del ente y el olvido del ser. Desde entonces, toda la tradición contribuye a ese olvido. Y aunque la filosofía escolástica medieval estudió el ser, lo expuso también como si fuera un ente. Pero en el siglo XVII, en plena Edad Moderna, la pregunta cambia en su totalidad, y con ello el estudio más representativo de la filosofía, que ahora será el estudio del conocimiento, la epistemología.

Del XVII se ha dicho que es el siglo de la física por la importancia de los descubrimientos que para esta disciplina en él tuvieron lugar. Este hecho no es banal para nuestra investigación: la física es la ciencia que estudia al ente en su particularidad espacial y material, obviando al resto de entes. El predominio de la física desde esta centuria implica la confusión del ente con el ente material, aislando, por no poder probarse físicamente, al ente no material. Esos entes que escapan del dominio de la física no son el objeto de la filosofía moderna, sino que ésta tiene, como señalamos, como objeto de su estudio la epistemología, la teoría del conocimiento, el modo que tiene el hombre de aprehender los entes materiales, los cuales se encorsetan en unos parámetros según los que, o bien se consideran como provistos de materialidad, esto es, buscando los nexos de la imaginación con la física mediante procesos neuronales y estímulos fisicoquímicos, o bien, como aquello que aporta el hombre para el proceso del conocimiento. Pero a pesar de su modernidad, la teoría del conocimiento acoge la herencia griega y pervierte el sentido del *ὑποκείμενον*, “lo que subyace”, y que en la Metafísica aristotélica era algo que se predicaba de otras cosas pero no de otras personas (Aristóteles, 1996, II, 1), transformándose en la Edad de la Razón en sujeto, del latín *subjectum*. Este sujeto se convierte en el centro de la reflexión filosófica moderna, y, por ende en el centro del Universo. De ahí que la Modernidad filo-

sófica concentre sus esfuerzos en vincular la relación del hombre-sujeto con la realidad que le rodea. El mundo físico-material es la realidad que rodea al hombre, núcleo cohesionador de esa realidad, la cual se convierte en un binomio donde el hombre particular e individual, identificado con el sujeto, trata de aprehender esa realidad, aquellos entes materiales que conforman lo que se llama mundo. Este mundo ajeno al sujeto se compone de cosas, los objetos, que rodean al sujeto, siendo el mismo mundo una cosa más. Así, sujeto y objeto son los puntos de referencia de la teoría del conocimiento de la filosofía moderna, girando siempre la pregunta filosófica en torno a ese binomio, inclusive en el tema que pretextamos para nuestro trabajo, el dualismo cuerpo y alma. El *leitmotiv* de la cuestión filosófica moderna es la aprehensión del objeto por parte del sujeto, la cual siempre será analizada siguiendo las pautas de la ciencia moderna, cuya disciplina más representativa es la física, no contemplándose en ningún momento a la filosofía como base de la ciencia, sino que más bien se trata de encorsetar a la filosofía como si de una ciencia más se tratara, siguiendo modelos físicos o matemáticos.

Podría parecer que Heidegger como fenomenólogo estaría en esa línea. Husserl, el padre de la fenomenología y maestro de Heidegger, es continuador de la Modernidad en el doble sentido de que quiere considerar a la filosofía como ciencia estricta y de que su interés radica en ir a las cosas mismas, al objeto puro (Moreno Márquez, 2000). Pero Heidegger se aparta del camino trazado por la fenomenología husserliana, tomando de ésta el método pero apartándose radicalmente del binomio sujeto-objeto, roto al emplear el término *Dasein*, donde sujeto y objeto no son una dualidad porque la conciencia de sí mismo (identificable con el sujeto) y el mundo (identificable con el objeto) se dan indisolublemente al constituirse en estructuras fundamentales de dicho *Dasein*.

2. El giro hacia el sujeto y el olvido del ser en el XVII tiene como uno de sus principales puntas de lanza la filosofía de Descartes, quien es además uno de las principales figuras de la revolución científica. Para Heidegger todo el entramado de la filosofía cartesiana es un error que ha perjudicado seriamente a todo el pensamiento posterior al racionalismo debido a la herencia centrada en el planteamiento con el que Descartes busca establecer el edificio del saber. En el apartado B del capítulo tercero de la primera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*, en los párrafos 19, 20 y 21, Heidegger confronta su teoría con la de Descartes (Heidegger, 1977, 89 y ss.). No será la única vez: esta confrontación está presente en todo el camino del pensar heideggeriano, como en los estudios sobre Nietzsche (Heidegger, 1997) o en los seminarios de Zollikon (Heidegger, 2006), donde ataca una y otra vez al racionalismo cartesiano. Nos centraremos en *Sein und Zeit*, porque creemos que ahí se hallan las bases de la oposición de Heidegger a la filosofía cartesiana, sobre todo en relación a la cuestión del dualismo. Esta batalla librada contra Descartes en *Sein und Zeit*, clarifica que la interpretación heideggeriana de la mundaneidad es más acertada que la concepción cartesiana del mundo. A ese respecto, Heidegger señala que

con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo radical Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente *el sentido de ser del sum* (1977, 24).

En Descartes, el mundo no es un mundo donde el binomio sujeto-objeto no tiene sentido al fundirse en el horizonte de la estructura fundamental del Estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) como sucede en el planteamiento heideggeriano, sino que el punto de partida es que los objetos que hay en este mundo dan una imagen que, a juicio de Heidegger, no tiene que ver con el mundo mismo como fenómeno. Para Heidegger, “*la interpretación (usual) del mundo toma su punto de partida primeramente en los entes intramundanos, y termina por perder de vista el fenómeno del mundo*” (*Ib.*, p. 89). Cuando Heidegger habla aquí de interpretación usual del mundo no se refiere sólo al cartesianismo, también hace referencia al pensamiento post-socrático y medieval que había dado preeminencia a lo óntico, los entes, sobre lo ontológico, el ser (*Ib.*, 8-15).

Aunque Heidegger critica la visión que sobre el ser se tiene tras la irrupción del platonismo en la historia de la filosofía, piensa que es aún peor la visión surgida con Descartes, entre otras cosas, por corromperse la visión de los postaristotélicos y originando una ontología fallida que parte de una ontología anterior también fallida donde se secularizan términos teológicos en términos antropológicos, sin sentido en dicha disciplina, entre otras cosas, porque sitúan al hombre en la categoría de lo divino, una categoría ajena a lo humano. Al respecto, en una conferencia de 1924 que allana el camino para lo que en 1927 será *Sein und Zeit*, Heidegger señaló que la terminología teológica no puede derivar en una terminología filosófica porque el cometido de teología y filosofía es diferente (2004, 107).

Si, según Heidegger, la filosofía griega y medieval yerran en sus pretensiones al cometer un error de fundamentos, la filosofía post-cartesiana, alzada sobre estos fundamentos equivocados, construye un error sobre el error, un equívoco cuya base está en Descartes y que Heidegger denuncia minuciosamente con ocasión de su exposición de la mundaneidad en *Sein und Zeit*.

3. La tradición filosófica nos ha dejado un buen puñado de críticas a la teoría de Descartes, si bien el cartesianismo ha tenido cierta entidad como escuela racionalista, en muchos de sus casos el trabajo de sus continuadores ha sido enmendar los errores habidos en la teoría del “padre de la Modernidad”, sobre todo los relativos a su concepción dualista (Ryle, 2000). Esa misma dualidad es la base de la crítica de Heidegger, pero entre las críticas de la tradición y la de Heidegger hay diferencias notables en función de los intereses filosóficos de cada una.

La concepción dual que Descartes tiene del mundo y del hombre se despliega en las *Meditationes de prima philosophia* y en los *Principia Philosophiae* sobre todo. Allí formula que el hombre es un ser dotado de cuerpo y alma y que esta dualidad tiene su correlato en el mundo, siendo el alma o *res cogitans* lo pensante y el cuerpo o *res extensa* lo material. Estas obras serán el blanco de la crítica que Heidegger hace en *Sein und Zeit*. Según nos indica Heidegger

Descartes ve la determinación fundamental del mundo en la *extensio*. Y dado que la extensión es un momento constitutivo de la espacialidad y que, según Descartes, es incluso idéntica con ella, y que, por otra parte, la espacialidad es en cierto modo constitutiva del mundo, la discusión de la ontología cartesiana del mundo nos depara, al mismo tiempo, un punto de apoyo negativo para la explicación positiva de la espacialidad circundante y del *Dasein* mismo (1977, 89).

Con esto, Heidegger nos muestra que su crítica a Descartes viene por el materialismo con el que el francés toma al mundo, tratándolo como algo ajeno sin entidad propia salvo un compendio de entes. Descartes no se preocupa por el mundo en su conjunto, dándolo por sentado como algo obvio, como un conjunto de objetos, mera extensión constituída por cuerpos (objetos, entes) que están en un espacio. La *res cogitans*, el alma, está “por otro lado”. Entonces, según el planteamiento cartesiano, el sujeto no habita este mundo de objetos, sino que está más allá de lo corpóreo, estando, como sucedía en el platonismo, encerrado en un cuerpo material (Platón, 1989). De igual modo sucede con el mundo: el mundo material es extensión, existiendo un ser pensante ajeno a dicho mundo que podría identificarse con la divinidad. Pero para Heidegger no existe la posibilidad de contemplar tal dualidad porque la conciencia propia de sí y el mundo están ligados indisolublemente, puesto que el *Dasein* tiene como una de sus estructuras fundamentales el Estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*).

Así, para Heidegger, distinguir entre cosa pensante y cosa material, como hace Descartes, es disolver lo indisoluble. Es más, la distinción cartesiana de alma y cuerpo implica diferenciar entre espíritu y naturaleza, hacerlos opuestos, enfrentarlos. Pero esta oposición está falta de fundamentos a pesar de todas las variaciones que ha tenido esta idea a partir del planteamiento cartesiano y aunque desde entonces prevalezca la oposición entre sujeto y objeto como dos cosas desvinculadas entre sí, como dos mundos ajenos, a saber, un mundo espiritual, vinculado al alma, y un mundo material, cuyo ser propio es la naturaleza. Y así, de Descartes a Hegel, la Modernidad se ha basado en el error de la dualidad al considerarla obvia. Para Heidegger

por múltiples y variadas que sean las modulaciones ópticas que fijan el contenido de esta pareja de conceptos opuestos, la falta de claridad de sus fundamentos ontológicos y la de las partes antagónicas mismas tienen su raíz inmediata en la distinción hecha por Descartes (1977, 89).

Por ello, Heidegger se plantea en qué comprensión del ser se basa Descartes para constituir esta idea de dualidad, hallando la respuesta en la confusión cartesiana del término sustancia al aplicarlo a lo ente, por lo que ser y ente se dan en conjunto como una y la misma cosa:

El término para el ser de un ente que es en sí mismo es el de *substantia*. Esta expresión mienta tanto al ser del ente que es sustancia, vale decir, la sustancialidad, como el ente mismo: una sustancia (*Ib.*, 89-90).

Es curioso como Descartes, aquél del que criticamos la dualidad, precisamente su mayor error haya sido unificar bajo el mismo concepto de sustancia la diferencia que hay entre ser y ente. Con eso, configuramos que el error cartesiano es la dualidad entre lo pensante y lo corpóreo y, por otro lado, la sustancialidad de lo corpóreo.

4. Una explicación se presenta como necesaria sobre la consideración que Descartes hace de la extensión en base a “*la sustancialidad de esta res corpórea entendida como sustancia*” (*Ib.*, 90). En la tradición, la noción de sustancia viene dada a partir de Aristóteles (1957). Entendemos por sustancia lo que en Aristóteles era la *οὐσία*. La *οὐσία*

puede definirse como “lo que es” pero se traduce como “lo que subyace”, como se traduce al latín *ὑποκείμενον*, *substantia*, “lo que persiste”. Esa substancia, llamémosle así de manera canónica, tenía en Aristóteles diversas interpretaciones (1957, L, VII, I), destacando la de substancia material y la de substancia primera, que se vinculan en la tradición filosófica al estudio del ser. La substancia material aristotélica es el equivalente cartesiano de lo corpóreo y extenso, ya que la extensión se asocia a la materia, mientras que la *res cogitans* se relaciona con lo espiritual, no material. Ahora bien, en Aristóteles la substancia primera era el ser, aquello que existe en el mundo y de lo que se podría predicar cualquier cosa, los atributos (1957, L, VII, I). Heidegger y Aristóteles presentan al ser como la substancia primera, dejando aparte a unas “substancias segundas” que, siguiendo las pautas del estagirita, serían los accidentes, identificados con los atributos, lo que atribuimos a los existentes, a la substancia. Pero en Descartes, al dar por hecho que ser, la substancia, y ente, su substancialidad, son lo mismo, se yerra el tiro que desorienta a todo el pensamiento moderno.

Heidegger señala que “*las substancias son accesibles en sus atributos, y cada substancia tiene una propiedad característica en la que se puede encontrar la esencia de la substancialidad de esa determinada substancia*” (1977, 90), esto es, que el ser de las cosas se muestra oculto, siendo la manera de desvelarlo aquello que le es propio, su fenómeno más característico. Este fenómeno propio de cada cosa es lo que permite al ser desvelarse, lo que permite a la substancia ser tal substancia. Pero en Descartes, la *res corpórea* posee propiedades que implican una especie de ser antes que el ser: Afirma que lo que le es propio a la *res corpórea* es “*la extensión a lo largo, ancho y profundo*” (1974). Esto es, se dota a la substancia con atributos pero queda indefinido lo propio de ella, no se define aquello que lo hace substancia, sino que se le otorgan una serie de cualidades, como si de alguna manera ya tuviera ser antes de dotarlo de ser, como si ya *estuviese* antes de ser. Según Heidegger, para Descartes “*la extensión es aquella estructura del ser del ente en cuestión, que ya tiene que ser antes de todas las demás determinaciones de ser para que éstas puedan ser lo que son*” (1977, 90). Ello implica que el espacio que ocupan las cosas ya se da previamente a las cosas mismas, no pudiendo entonces demostrarse que aquello que es el mundo tenga como atributo principal el espacio que ocupe, su extensión misma, porque implicaría que hay mundo antes del mundo, algo anterior a cualquier aspecto de éste, dejando a esa extensión al margen de toda comprensión al darse por hecho. Para Heidegger

la demostración de la extensión y de la substancialidad del mundo caracterizada por aquella se realiza mostrando como todas las demás determinaciones de esta substancia, y en particular las de *divisio*, *figura* y *motus*, sólo pueden concebirse como *modi* de la *extensio* y que, a la inversa, la *extensio* resulta comprensible *sine figura vel motu* (*Ib.*, 90).

Con ello, la cosa en tanto que corpórea puede variar de muchos modos siempre que mantenga su extensión, esto es, que mediante el movimiento puede ser de muchas maneras, quedando siempre algo que permanece, el ser, el cual, como vemos, es relacionado por Descartes con la extensión.

5. Pero no sólo de extensión vive el error cartesiano. Relacionar ser y extensión no es el único desacierto de la teoría de Descartes, también el otro aspecto de ese dualismo del que está impregnada toda su filosofía presenta el problema de la unicidad entre substancia y substancialidad al dar por hecho que ambas son lo mismo en relación a la *res extensa*. Desde el planteamiento cartesiano “*por substancia no podemos entender sino un ente que es de tal manera que para ser no tiene necesidad de otro ente*” (*Ib.*, 92). Esto implica que la substancia es independiente y no creada, no dependiendo de nada más allá de ella misma, lo cual estaría dentro de la definición de mundo como extensión al vincularse a la substancia. Pero “*el ser de una substancia se caracteriza por una no-necesidad*” (*Ib.*, 92), matizando así la idea de independencia que tiene consigo el ser con respecto del ente en la teoría cartesiana. Así, tenemos entonces que, para Descartes, el ser de las cosas materiales, de lo extenso, es independiente y no creado. A este respecto nos sale al paso la pregunta de si Descartes viene a decirnos con esto que este mundo material existe desde siempre, siendo eterno y por tanto reuniendo las características propias del *ens perfectissimus*, de lo divino, de Dios. La respuesta es un no rotundo. El propósito cartesiano, según lo ve Heidegger y de ahí parte su crítica, es totalmente al contrario: Dios es el creador y el mundo material es lo creado. El mundo material depende entonces de Dios.

Con esto topamos con la diferencia entre lo eterno y lo precedero (lo temporal), entre lo infinito y lo finito. Esta incursión en la teología posee relevancia ontológica al haber entre lo infinito y lo finito una diferencia notable en el grado de ser de uno y otro. Se da por hecho que Dios, el *ens perfectissimus*, y el mundo, el *ens creatum*, son entes y que como tales albergan en su interior una noción de ser. Pero al tener uno como propiedad la infinitud y otro la finitud, al ser uno infinito y el otro finito, damos al término “ser” un sentido tan amplio que llega al infinito. Por ello, podemos señalar que según Descartes, lo creado, el mundo finito, alberga algo independiente pero, en cierto modo, “creado” al ser finito: los dos términos de la dualidad cartesiana, la *res cogitans* y la *res extensa*, pensamiento y extensión, alma y cuerpo, que son finitas pero participan de lo infinito al ser productos de lo divino.

Entonces, para aclarar qué es la substancia se necesitará saber qué es lo que comparten la divinidad, que es infinita, con la *res cogitans* y la *res extensa*, finitas como decimos. Para Heidegger

el ser de la substancia cuya *proprietas* distintiva es la *extensio* será ontológicamente determinable, en principio, cuando se haya aclarado el sentido de ser que es común a las tres substancias, a la infinita y a las dos finitas (*Ib.*, 92-93).

Pero Descartes omite este problema, no sabemos si intencionalmente para cuadrar su sistema o porque no reparó en ello. Heidegger advierte que este problema fue ampliamente debatido por la escolástica cuando trató de relacionar la finitud con la infinitud al mostrarse las diferencias entre el ser infinito divino y el ser finito de lo mundano. Pero “*al eludir este problema, Descartes deja sin examinar el sentido del ser involucrado en la idea de substancialidad y el carácter de universalidad de esta significación*” (*Ib.*, 93).

Descartes no sólo elude completamente la pregunta ontológica por la substancialidad, sino que también afirma explícitamente que la substancia como tal, es decir, la substancialidad es inaccesible en sí misma (*Ib.*, 94).

Por ello, todo el planteamiento de la filosofía posterior a Descartes rechaza enfrentarse al problema del ser, puesto que, tal y como se entiende conforme a estas bases asentadas por el cartesianismo, el ser se mantiene extraño a este mundo del que sólo se perciben los entes, estando la cosa-en-sí ajena al sujeto. Al pretender que el ser posea las características de un ente cualquiera para que sea posible acceder a él como tal, se le buscan atributos y de ahí que la extensión como cosa corpórea tenga como atributo primero la propia extensión. Pero para Heidegger ello es un error que permite eludir el problema del ser. Heidegger lo expone cláramente:

Con lo dicho se han evidenciado los fundamentos ontológicos de la determinación del mundo como *res extensa*: esa determinación se basa en la idea de substancialidad, no sólo no aclarada en su sentido de ser, sino tenida por inaclarable, y expuesta mediante el rodeo a través de la característica substancial más importante de la substancia en cuestión (*Ib.*, 94).

Lo ontológico no puede sustentarse en lo óptico. Descartes y todo el pensamiento que heredó sus ideas montan un entramado óptico-ontológico poco claro del término substancia que no tiene validez según nos lo presenta Heidegger, por lo que el problema sigue abierto.

6. El interés que Heidegger pone en rebatir las propuestas de Descartes parten de la pretensión de demostrar que lo que este último plantea con la ontología que va en el corazón de su filosofía es un sinsentido al confundir mundo con ente, marginando el fenómeno del mundo. Esto se debe a que la ontología planteada por Descartes no se pregunta en ningún momento acerca de la cuestión por el ser, sino que sólo se centra en lo ente, no siendo entonces ontología. Para Heidegger, Descartes se ha olvidado del mundo en su interpretación del mundo. En palabras de Heidegger

Descartes no sólo ofrece posiblemente una determinación ontológica errada del mundo, sino que su interpretación y los fundamentos de ella conducían a pasar por alto tanto el fenómeno del mundo como el ser del ente intramundano inmediateamente a la mano (*Ib.*, 95).

Así, el error cartesiano es confundir mundo con ente y no preocuparse por la comprensión de la entidad de ese ente denominado *Dasein*. El estudio cartesiano de la mismidad implica una inmersión de ésta en la realidad, pero en Descartes, esa mismidad se relaciona con un sujeto vinculado al mundo en tanto que puede conocerlo. Heidegger, por su parte, defiende que el vínculo del sí-mismo con el mundo ya está dentro de la propia constitución de la mismidad, de ese *Dasein* en tanto que éste está-en-el-mundo.

La crítica heideggeriana al planteamiento cartesiano no es sólo sobre el vínculo que plantea con la realidad, planteamiento de antemano equivocado al referirse a dicha realidad exclusivamente desde el conocer. También el modelo de conocimiento que de sus teorías surge, el racionalismo, se torna totalmente solipsista. Descartes defiende que el modo de acceder al mundo es mediante el conocimiento físico-matemático, instaurando así como pilar fundamental la labor científica en tanto que conocimiento seguro y fiable. Eso sí, Descartes

no es el único: también Kant y su interés por la física newtoniana. Esta fascinación por la ciencia y el conocimiento racional es objeto de la crítica de Heidegger. Y aunque el modelo cartesiano es superado por los planteamientos kantianos más tarde, éstos parten de que el conocimiento comienza en la sensación, la cual no es nada si no se pasa por el filtro de la razón (Kant, 1998).

Pero aún hay más. Si Kant elegirá como modelo de conocimiento la física newtoniana, en Descartes el modelo es, como señalamos, el modelo matemático euclidiano. Heidegger señala que “*El conocimiento matemático es considerado como aquel modo de aprehensión del ente que pueda estar en todo momento cierto de poseer en forma segura el ser del ente aprehendido en él*” (1977, 96). La elección de Descartes de las matemáticas se debe a su búsqueda de certezas, las cuales, según cree, dotarán de validez a su teoría. Pero una certeza no es lo mismo que una verdad, sino que aquella es siempre para el yo, por lo que tiene que ver más con el convencimiento que con el conocimiento. Así, Descartes insta un conocimiento desde la óptica del yo, olvidándose luego de este yo al no saber salir del atoladero solipsista. Para salir del paso recurre a Dios, que está fuera del plano del mundo, buscando una especie de garantía de alteridad. Y con este retruécano se vincula la matemática con la teología, marginando a la ontología. La matemática denota lo que siempre es, lo que siempre permanece constante. “*Propiamente es lo perdurantemente permanente. Lo que es tal lo conocen las matemáticas. Lo accesible en el ente por medio de ellas constituyen su ser*” (*Ib.*, 96). Mediante la matemática es posible acceder al ente, según plantea Descartes. Pero, tal y como lo plantea Heidegger, en esta sugerencia de la teoría cartesiana se halla el error fatal que hemos señalado:

Descartes no se deja dar el modo de ser del ente intramundano por éste mismo, sino que, basándose en una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser=permanente estar-ahí), le prescribe, en cierto modo, al mundo su verdadero ser (*Ib.*, 96).

Así, el recurso matemático de Descartes se centra en una explicación del ser como algo eterno e imperecedero, rechazando la temporalidad, base de la crítica heideggeriana. La explicación cartesiana no necesita recurrir a la sensación como objeto de conocimiento, ya que, para Descartes, todo en ella falla porque con el predominio de una ontología que vincula el ser con lo permanente, como sucedía en Aristóteles, se justifica el recurso a la razón y no a la percepción: “*Los sentidos no hacen conocer en absoluto el ente en su ser, sino que sólo anuncian el carácter útil o perjudicial de las cosas externas del mundo para el ser humano corpóreo*” (*Ib.*, 96-97). Y por ello la crítica que Heidegger hace a Descartes ha de mostrarse implacable:

De esta manera, el análisis de las posibles vías de acceso al ente intramundano no cae, para Descartes, bajo el dominio de una idea de ser que ha sido tomada de una determinada región de este ente (*Ib.*, 97).

Al centrarse en una “parte” del ente, cae en el error de no contemplar al ser, considerando al *Dasein* como sustancia, estando entonces en la misma categoría que la extensión.

La interpretación cartesiana de la *res cogitans* y de la *res extensa* toma la misma orientación ontológica que el resto de la tradición, esto es, mirando al mundo como algo ajeno.

Que tras Descartes se encubre el problema del mundo constituye una novedad, pero no creemos que sea una ruptura con la tradición al continuar el error existente sobre la pregunta por el ser, pregunta que a Heidegger le interesa recuperar como nuevo giro de la filosofía. La filosofía moderna se centra en valores añadidos, en atributos presupuestos pero que no dicen nada acerca del ser. “*Los valores tienen en definitiva su origen ontológico únicamente en la previa posición de la realidad de la cosa como el estrato fundamental*” (*Ib.*, 99). Ello no logra la pretensión que persigue Heidegger:

Del mismo modo como Descartes no acierta, con la *extensio* como *proprietates*, en el ser de la sustancia, tampoco el recurso a las cualidades valiosas logra poner siquiera ante la vista el ser como estar-a-la-mano, y menos aun convertirlo en tema ontológico (*Ib.*, 100).

Con este error cartesiano se inaugura la Edad Moderna, la historia de un error. Por ello es necesario una correcta reinterpretación como la que Heidegger pretende llevar a cabo.

Bibliografía

- Aristóteles (1957): *Metaphysica*, ed. W. Jäger, Oxford University Press, Oxford.
- Aristóteles (1996): *Categories*, ed. H. P. Cooke, Harvard University Press, Cambridge (Massachusset).
- Descartes, René (1974): *Ouvres*, ed. C. Adam y P. Tannery, Cerf, París.
- Heidegger, Martin (1977): *Sein und Zeit*. GB2, ed. F. W. von Herrmann. Klostermann, Frankfurt am Main. (Para la traducción de las citas al castellano empleamos la traducción de J. E. Rivera Cruchaga: (2004): *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid).
- Heidegger, Martin (1997): *Nietzsche*. GB6, ed. B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2004): “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”, en *Der Begriff der Zeit*. GB 64, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin (2006): *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgesprache-Briefe*. ed. M. Boss, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburgo.
- Moreno Márquez, César (2000): *Fenomenología y filosofía existencial*, Síntesis, Madrid.
- Platón (1989): *Phaedo*, ed. J. Burnett, Oxford University Press. Oxford.
- Ryle, Gilbert (2000): *The concept of mind*. Penguin, Londres.