



Praxis Filosófica

ISSN: 0120-4688

ISSN: 2389-9387

Universidad del Valle,;

Esguerra Lozada, María del Mar
El mundo en la fenomenología de Heidegger. Una aproximación al mundo
desde *Los Prolegómenos Para Una Historia del Concepto de Tiempo*
Praxis Filosófica, núm. 46, 2018, Enero-Junio, pp. 151-169
Universidad del Valle,;

DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i46.6165

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209057114007>

- ▶ [Cómo citar el artículo](#)
- ▶ [Número completo](#)
- ▶ [Más información del artículo](#)
- ▶ [Página de la revista en redalyc.org](#)

UDEM redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

EL MUNDO EN LA FENOMENOLOGÍA DE
HEIDEGGER. UNA APROXIMACIÓN AL MUNDO
DESDE LOS PROLEGÓMENOS PARA UNA HISTORIA
DEL CONCEPTO DE TIEMPO

María del Mar Esguerra Lozada

UNAD, Bogotá, Colombia

Resumen

*Heidegger, en su obra de 1925, Prolegómenos Para Una Historia del Concepto de Tiempo, realiza una revisión de la propuesta fenomenológica frente a la tradición filosófica, rescatando los descubrimientos de esta investigación: la intencionalidad, la intuición categorial, y el sentido originario de lo «a priori», así como la importancia del trabajo de Husserl para el desarrollo de la investigación filosófica. El concepto de intuición categorial toma para Heidegger relevancia, y lo caracteriza dentro de su investigación. Lo que aquí pretendo hacer es presentar una interpretación de esta noción a partir de la idea de mundo como dimensión de la constitución de la aparición del ente. Como el mundo se presenta como un tema fundamental para la caracterización de la fenomenología heideggeriana, intento esbozar una manera de aprehensión del mundo dentro de la ontología fundamental, por medio de la estructura del encontrarse, en alemán *Befindlichkeit*. Esto anterior, me permitirá analizar la particularidad de la fenomenología de Heidegger y, a la vez, mostrar las aproximaciones conceptuales entre Heidegger y Husserl, por medio de la revisión de dos conceptos: reflexión y epojé, pero siempre en relación al mundo.*

Palabras clave: mundo; fenomenología; intuición categorial; *Befindlichkeit*; reflexión; epojé.

Recibido: 30 de diciembre de 2016. **Aprobado:** 14 de agosto de 2017.

The world in the Heidegger's phenomenology. An approach to the world from the *History of the Concept of Time: Prolegomena*

Abstract

Heidegger, in his 1925 work, History of the Concept of Time: Prolegomena, provides a review of the phenomenological proposal within the philosophical tradition, recovering the discoveries through this research: intentionality, categorical intuition, and the original sense of the «a priori», as well as presenting the importance of the Husserl's work for the development of the philosophical research. The concept of the categorical intuition becomes relevant for Heidegger, and is characteristic of his own research. What I intend to do here is to present an interpretation of this notion from the perspective of the world's idea as the dimension of the constitution of the appearance of beings. As the world is a fundamental theme in the Heidegger's phenomenology, I shall try to outline the way of understanding the world since the fundamental ontology, through attunement, Befindlichkeit in German. Therefore, I will be able to analyze the specificity of the Heidegger's phenomenology, and at the same time demonstrate conceptual similarities between Heidegger and Husserl, by means of two concepts: reflection and epoché, but always in relation to the world.

Keywords: *World; Phenomenology; Categorical intuition; Befindlichkeit; Reflection; Epoje.*

María del Mar Esguerra Lozada. Profesora de ética en la UNAD, maestría en Filosofía en la Universidad del Valle y pregrado en Filosofía en la Universidad Nacional de Colombia. Su principal área de investigación es en fenomenología y, especialmente, en Heidegger. Último artículo: *Comprensión y autocomprensión en la hermenéutica de Gadamer –Y algunas perspectivas para el humanismo–.* Universitas Philosophica. 31(63), pp. issn 0120-5323, issn en línea: 2346-2426, doi: 10.11144/Javeriana.uph31-63.cahg.

E-mail: maresguerra@gmail.com

EL MUNDO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HEIDEGGER. UNA APROXIMACIÓN AL MUNDO DESDE *LOS PROLEGÓMENOS PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TIEMPO*

María del Mar Esguerra Lozada
UNAD, Bogotá, Colombia

Introducción

La crítica que realiza Heidegger a Husserl pretende la radicalización del modo de la investigación fenomenológica. Lo anterior quiere decir: la concreción del principio “a las cosas mismas”. ¿Qué supone esto para la investigación fenomenológica? ¿Este principio hace referencia a un objeto de la investigación o al modo de proceder? Estas preguntas dirigen al tema del mundo en la fenomenología de Heidegger y a identificar la particularidad de su modo de su investigación desde este concepto.

Heidegger, uno de los conceptos que pone en cuestión de la fenomenología de Husserl, es el de *reducción*. Concepto que se encuentra en directa relación con el mundo y su función dentro de la fenomenología. De tal manera, que su revisión es un momento de este escrito. Según Heidegger, la reducción no permite cuestionar el ser de la misma intencionalidad, lo que posibilita la filosofía como ciencia. Pensar el ser de la conciencia, es pensar la posibilidad de la aparición (la dación) de los entes. En la revisión que realiza Heidegger de la propuesta fenomenológica frente a la tradición, presenta los descubrimientos de esta investigación: la intencionalidad, la intuición categorial, y sentido originario de lo «a priori» (Redondo, 1999: 119). Estos tres supuestos fundamentales para la fenomenología son trabajados

exhaustivamente en *Los prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, pero el que aquí interesa desarrollar, es el de intuición categorial.

Proponemos que este concepto, tomado de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, se particulariza en la fenomenología de Heidegger por medio de la noción de mundo. Intentaremos mostrar que el mundo se articula en la caracterización que Heidegger realiza del concepto de intuición categorial y permite desarrollar lo distintivo de su investigación fenomenológica. Precisamente por medio del concepto de mundo, que juega un papel determinante en su filosofía, se puede mostrar cómo pueden detallarse acercamientos conceptuales entre los dos filósofos pero para individualizar cada investigación; es el caso de los conceptos de *reflexión* y *epojé*. Conceptos que serán revisados en el intento de esbozar una experiencia de aprehensión de mundo por medio de una de las estructuras de apertura de mundo, a saber, la disposición afectiva, en alemán *Befindlichkeit*.

1. Intuición categorial

El concepto de *Intuición categorial* lo toma Heidegger de Husserl (*VI Investigación Lógica*), y en *Los prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* se puede observar de qué manera expone la importancia de éste en su propuesta fenomenológica. Como es clara la pretensión de Heidegger en *Prolegomena*, su discusión con la fenomenología de Husserl, pone en cuestión la máxima de la fenomenología y su principal tarea.

Empecemos por la definición que presenta Heidegger de intuición como la aprehensión directa “de lo que se encuentra dado corporalmente tal como ello mismo se muestra” (2006: 71). Heidegger pretende dejar claro que con intuición no se está refiriendo a intuiciones extrañas más allá de lo que se nos *da* en el mundo. El primer análisis que realiza a la intuición categorial es en este orden: el de aprehensión de lo sensible, de lo que se nos *da* en el mundo real de objetos. Pero es desde aquí que la fenomenología introduce su acepción de intuición categorial, para proponer que en la percepción de lo simple, en la aprehensión de lo sensible, ya se encuentra, *de alguna manera*, la intuición categorial. Ahora bien, determinemos entonces *qué* se intuye y *cómo* se intuye, según Heidegger.

En los análisis desarrollados en esta cuestión Heidegger siempre presenta la propuesta fenomenológica dentro de los problemas de la tradición filosófica. Es por medio de la intuición categorial, entendida fenomenológicamente, como se podrá comprender el problema de la existencia de los universales, por ejemplo, y la dualidad de las facultades del hombre en el proceso del conocimiento, que parte del supuesto de la otra dualidad inmanente – trascendente. Detrás de los análisis de la intuición

categorial se encuentra el problema de la percepción y la plenitud de ésta en el objeto, compleción. Pero, de igual manera, una comprensión del concepto de verdad conduce al vínculo con el mundo en la fenomenología de Heidegger.

La verdad ha sido pensada como la relación que se encuentra o se puede determinar entre el estado de cosas y la cosa, y la relación entre los actos y la cosa. Para Heidegger esto lleva presupuesto la idea de la verdad como *adaequatio* entre dos cosas o estados que se diferencian en su constitución. Pensar la verdad es pensar el *ser*. A partir de los análisis fenomenológicos se pensará la verdad por fuera de la determinación casi exclusiva de la teoría de los juicios, como predicado de una proposición referencial. La verdad dentro de este marco queda fijada como un estado de identidad entre lo que se percibe y el ente percibido. Pero la verdad se escapa a esto. Y para comprenderlo hay que tener presente que a la base de la percepción se encuentra la estructura de todos los actos de la conciencia: la *intencionalidad*.

La explicitación del concepto de percepción se presenta claramente en su obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología* cuando tiene en la mira la tesis de Kant sobre el ser. Pero por ahora, solamente interesa la verdad en relación a la intuición categorial. En el estado-*relación de verdad* (estado de identidad) en él reside el ser-verdadero (Heidegger, 2006: 76); verdad es *ser-real* (Heidegger, 2006: 77). Por esta razón es que la verdad no es solamente un predicado de los juicios; decir que es verdadero es decir que es real, que existe, que *es*, y esto no es un predicado. Y si es por medio de la percepción que tenemos presente el ser real de las cosas, es necesario que se entienda la intuición categorial dentro de la estructura de la percepción, dentro de la intencionalidad.

La percepción simple, por ejemplo de una cosa cualquiera, es puesta en enunciados que son *actos de significación*, que expresan actos y vivencias. Por eso en la percepción “no es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla” (Heidegger, 2006: 80), porque todo acto ya se encuentra *expreso*, es decir, interpretado de alguna manera por la significación que transcurre en el *habla* sobre él. Hay algo más en la percepción de la cosa que no se percibe como se percibe la cosa misma. No se trata de lo que en ella está presente, sino también de lo que *comprendemos* de ella, y que en el habla lo hemos podido *comunicar, expresar*. Hay algo que desborda la percepción simple. Y agrega Heidegger:

Éste es el sentido fenomenológico de decir que en la percepción evidente de modo expreso no observo la verdad de la propia percepción, sino que vivo

en la verdad. El ser-verdadero se experimenta en cuanto estado eminente, (estado que es) relación entre lo pensado y lo intuido, estado-relación que sería de identidad. Dicho estado-relación eminente lo denominamos estado relación de verdad; en él reside el ser verdadero (Heidegger, 2006: 76).

La verdad es un estado, de eso debemos partir. Y este estado no se aprehende en la intuición sensible de los objetos. Por esto mismo Heidegger afirmará, siguiendo a Husserl en las *Investigaciones lógicas*, que la intuición no sólo se trata de la percepción de un contenido material que llega a ser sintetizado en un concepto. Y si es así, no se debe pensar en dos regiones distantes; lo inmanente y lo trascendente, que se unen por medio de la acción del conocimiento. En la percepción hay plenitud cuando hay correspondencia entre lo ideado y lo que se percibe. Heidegger, ahondando en el descubrimiento hecho por Husserl, discurrirá sobre la intuición categorial como actos fundados que se fundan en una objetualidad y procuran de otro modo el acceso a la objetualidad sobre la que se basan (Heidegger, 2006, 88). Intentemos explicar esto. Hay que ver la relación en la que se encuentran este tipo de objetualidad y los objetos reales.

156

Los objetos reales se intuyen mediante actos simples de intuición, se aprehenden en su corporalidad. A estos actos se los determina como actos simples fundantes. Sobre los cuales se pueden edificar otros actos, los fundados, los categoriales, pero Heidegger mostrará que no es exclusiva la intuición categorial de los actos fundados.

En una percepción tengo aprehensión de lo real, entendido como lo material corporal sensible, o la compleción de un acto. Pero hay algo que se le escapa siempre a toda percepción. Todo objeto intuido tiene un modo de darse, y es precisamente este modo el que no es dado en la intuición. Pero no solamente este modo queda por fuera; en una percepción no se aprehende el “«Ser» (categoría), «y», «o», «esto», «uno», «único», «luego»” pero tampoco “son nada que la conciencia aporte, sino el correlato de determinados actos” (Heidegger, 2006, 84). Son estados de cosas que por no estar en el objeto pertenecen al sujeto, son intelectivas, pero no por esto se asimilan a lo inmanente. Por esta razón Heidegger afirma que la fenomenología propone una interpretación que difiere de la del idealismo respecto a las cuestiones del intelecto o subjetivas, aduciendo que no por el hecho de ser consideradas no sensibles, ideales, deban ser determinadas como inmanentes. Revisando la conciencia en un acto de reflexión sólo se encuentran fenómenos en relación a lo sensible. Y estos estados que nos son aprehendidos son “los elementos del enunciado pleno que no encuentran en la percepción sensible compleción alguna” sino “que la hallan por medio

de una *percepción no sensible: la intuición categorial*.” (Heidegger, 2006, 85). En este mismo análisis, Heidegger examinará la estructura básica de la intencionalidad para dejar claro la relación entre los niveles de los actos y su relación, para afirmar lo siguiente:

Los nexos entre actos, entre los del nivel fundamental, como los que se escalonan sobre ellos (actos simples y actos fundados) no nos referimos a acontecimientos psíquicos ni al hecho de que en el curso del tiempo se vayan acoplando a modo de sucesión, sino que los nexos entre actos son relaciones en la estructura de construcción y modificaciones de la intencionalidad, estructuras del estar dirigido, siempre ocasional, a sus propios objetos (Heidegger, 2006, 87).

Como vemos, Heidegger está alertando de suponer que las cosas se dan de una manera simple. Las cosas siempre se dan de algún modo, y este modo es pensado como el ser, objeto de la búsqueda de la fenomenología heideggeriana. Si relacionamos lo anterior con lo propuesto en *Ser y tiempo*, anclamos aquí la pre-comprensión en la que siempre se nos dan las cosas en el trato con ellas; no hay un percibir simplemente, sino un percibir desde determinada significatividad circundante. Las cosas se nos dan desde el entorno significativo que constituyen el trato que realizamos con ellas en la cotidianidad. Por eso mismo se tiene presente que “la objetividad o la objetualidad en sentido amplio es mucho más rica que la realidad de una cosa (entendida como lo sensible aprehendido. Aclaración propia), y, lo que es más, que la realidad de una cosa en su estructura sólo resulta comprensible en la plena objetividad del ente experimentado simplemente” (2006: 92). Y es rica porque comunica todo el modo de ser en el que se encuentran los objetos, y de esto debe dar cuenta precisamente la intuición categorial.

La intuición categorial nunca es de un solo nivel, es decir, una percepción de un objeto aislado de su modo de darse, siempre es una intuición de varios niveles, es decir, una intuición determinada categorialmente (Heidegger, 2006: 94,95). Entonces, es por medio de la intuición categorial que se perciben “«las formas» categoriales”. Como no son aprehendidas en la intuición sensible, entonces, son percibidas por medio de otra intuición. Precisemos mejor la argumentación. Como no se trata de varias intuiciones superpuestas sino una sola, diremos que toda intuición simple siempre es una intuición categorial. Es por medio de esta claridad fenomenológica, identificada en las *Investigaciones fenomenológicas* de Husserl, que Heidegger muestra cómo se supera el clásico problema mítico de las facultades y los espacios reales o ideales.

Al hablar Heidegger de una *forma categorial* que sintetiza una *materia real*, parece estar llevando la discusión al plano de la conocida síntesis entre forma y materia, o bien sea, entre la acción del entendimiento y la receptividad de la sensibilidad. Sea en el plano ontológico o de la teoría del conocimiento, Heidegger sabe que con estos supuestos se apunta hacia la idea “de un intelecto que da forma al mundo” (Heidegger, 2006: 97), y en nada de esto quiere que se considere a la fenomenología. Siguiendo a Husserl, Heidegger afirma que “las formas categoriales no son producciones de los actos sino objetos que se hacen por sí mismo patentes en dichos actos” (Heidegger, 2006: 97) para superar el clásico problema de la oposición entre las facultades y las regiones de lo ideal y lo trascendente. No se encuentran en el sujeto, pero tampoco pertenecen a la realidad material de los objetos. Entonces lo que se pretende es que se entiendan (esas categorías) como lo que se constituye en el mismo acto de la intuición, al constituir los objetos en su objetualidad. Heidegger los define como las que presentan de modo más verdadero el «ser-en-sí» (2006: 98). Estas categorías constituyen ellas mismas la objetualidad de los entes. Pero debe ser comprendida bien la acepción de *constituir*. Para Heidegger no se hace referencia con esto a producir. Las formas categoriales no producen nada, simplemente “*hacen ver lo ente en su objetualidad*” (Heidegger, 2006: 98).

Lo que aprehende la intuición categorial es el ser de las cosas, o el modo en que éstas se nos dan, y nunca una percepción se da simplemente sin esta intuición categorial, es decir, siempre que vemos *ya* estamos realizando síntesis, ideación y aprehensión categorial, porque las cosas se me dan en un trato significativo, lo que quiere decir, que los actos de percepción son siempre expresos, enunciados interpretados. Aprehender las cosas es aprehenderlas en su significatividad anclada en una comprensión *previa* que permite la objetualidad de las cosas.

La propuesta heideggeriana de la intuición categorial no se circunscribe totalmente a lo formulado por Husserl. Es aquí donde bien podemos observar que para Heidegger tiene más relevancia las *Investigaciones lógicas* que las obras posteriores de Husserl. Pero aún se suma a la explicitación de la intuición categorial, la propuesta que aquí se quiere presentar: relación directa de la intuición categorial con la idea de *mundo*. Se planteará esta relación, al asumir que es por medio de la noción de mundo como se puede generar la objetualidad de los entes dados en la percepción. Lo que constituye objetualidad es el mundo. Esta idea la extraemos de la noción de *mundaneidad*, que presenta Heidegger en *Ser y tiempo* (2003), como una de las maneras de entender el mundo. En los análisis que realiza de este concepto, lo presenta dentro una de las significaciones del mundo, a saber,

como “...el concepto ontológico-existencial de la mundaneidad” (Heidegger, 2003: 87). Para Heidegger “El mundo ya está siempre “presente” [*schon “dan”*] en todo lo a la mano. El mundo ya está previamente descubierto en todo lo que comparece, aunque no lo está en forma temática.

Pero puede también resplandecer en ciertas formas del trato en el mundo circundante. El mundo es aquello desde lo cual lo a la mano está a la mano.” (Heidegger, 2003: 104). Heidegger se preocupa por mantener clara la diferencia en la problemática del fenómeno del mundo: “a saber: el ser del ente intramundano como ser a la manos (*Zuhandenheit*), 2) el ser ante los ojos (*Vorhandenheit*) y, 3) la posibilidad del estado de descubierto (*Entdecktheit*) del ente intramundano en general, esto es, la mundaneidad del mundo...” (Vigo, 2008: 69). De esta manera, el mundo como dimensión de apertura está a la base de toda aparición del ente, lo que interpretamos como la dimensión que constituye la aparición, y a esto haría referencia a la mundaneidad del mundo como “apriorístico” dejar-ser [*Bewendenlassen*]... condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca...” (Heidegger, 2003: 106) Ahora bien, me intereso por abordar de qué manera puede emerger el mundo comprendido como el espacio de constitución de los entes, ¿podemos acceder al mundo, al espacio de la constitución? Y si esto es así, ¿de qué manera podemos traducir este espacio? A continuación presentamos cómo por medio de una de las estructuras ontológicas de apertura de mundo podemos dar cuenta del encuentro con el mundo.

2. La aprehensión del mundo

El concepto de mundo juega un papel decisivo en la separación que hace Heidegger de Husserl. El rol de este concepto, dentro de la perspectiva fenomenológica de los dos filósofos, es decisivo para la comprensión de cada proyecto. Intentamos concretar la idea del mundo como lo pre-dado constituyente, que será decisiva en la particularización de la fenomenología de Heidegger. Para el desarrollo del presente capítulo seguiremos la idea presentada por Klaus Held (2007), quien identifica en la noción de mundo el punto de quiebre entre Heidegger y Husserl, en relación con la cuestión de la constitución de los entes. Ahora bien, ¿tenemos posibilidad de tener encuentro con el mundo? Esta pregunta guiará lo que a continuación presento sobre la aprehensión de mundo.

Para la aprehensión del mundo debe haber un salto de la cotidianidad al mundo, ¿cómo se logra este salto? Quiero revisar esta posibilidad a partir de un concepto husserliano que pensamos puede fungir de camino para esta aprehensión: la reflexión.

Sostenemos que en la fenomenología de Heidegger, teniendo en cuenta la crítica a la reflexión¹ presentada por Husserl como modo de objetivación de los entes, existe un modo de reflexión en la aprehensión del ser de los entes.

Para Husserl la reflexión cumple un papel importante en su investigación fenomenológica: “La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general” (Husserl, 1993, § 77, p. 176). Heidegger pone en tela de juicio el papel de la reflexión como modo de investigación de las experiencias, aduciendo que es necesario que la fenomenología como ciencia originaria debe hacer justicia sobre la experiencia pre-teórica del mundo circundante (Heidegger, 2005). No es objetivo del presente trabajo describir la crítica que presenta Heidegger a la reflexión como método de la investigación fenomenológica (León, 2015), si no, más bien, el fin que persigue cada uno con la búsqueda fenomenológica². Para dar cuenta de ello, hay que tener presente a lo que condujo la pretensión de una filosofía científica resumida en el principio “a las cosas mismas” (*zu den Sachen Selbst*). En Husserl, con la idea de obtener claridad en el conocimiento y de proponer un fundamento para éste, se propone una investigación fenomenológico- eidética sobre la conciencia pura (Husserl, 1982, p. 218), de tal manera que en sus análisis se ve claramente la intención de rastrear a través de la reflexión ese momento fundante en la constitución de sentido. El principio dirige la investigación a la conciencia pura. Para Heidegger, el principio no debe direccionarse a lo infundado en la conciencia, sino, precisamente, al ser de lo que permite que la conciencia pueda remitirse a algo; el *ser de la intencionalidad*. Si este principio determina de manera distinta la búsqueda que se proponen,

¹ El concepto de reflexión ha sido un punto central en la distancia marcada entre Heidegger y Husserl, y los intérpretes coinciden en esto también. “Desde entonces resulta frecuente encontrarse con la afirmación de que Husserl y Heidegger desarrollan dos conceptos de fenomenología diferentes, incluso antagónicos. Se dice que ambos comparten la máxima fenomenológica de “a las cosas mismas”, si bien se distinguen en el modo de acceso y de tratamiento de esas cosas. Nos hallamos, a tenor de un amplio sector de la historiografía filosófica, ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprendería esta intuición en términos de un “ver reflexivo”; Heidegger, en cambio, la entendería en términos de una “intuición hermenéutica”. Como ha señalado en repetidas ocasiones F.-W. von Herrmann, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud de corte teórico y reflexivo, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateórica y prerreflexiva.” (Adrián, J. 2013, 47).

² Con esto no estamos proponiendo la contradicción de dos modos de realizar la investigación fenomenológica, sino simplemente mostrar que la postulación del objetivo principal, lleva a la configuración de un camino que dista más por este fin que por el modo de acceder a él. Pero en últimas esto ha hecho que se determine una investigación diferente.

al parecer el modo de aproximarse a él no lo es. El correlato de la actitud natural en los dos filósofos es el mundo de la vida, el mundo inmediato de la cotidianidad. Y ambos reconocen que desde aquí, absortos en las ocupaciones y en las diversas maneras de referirnos a los objetos, no se puede mostrar el ente en su ser, o en su sentido originario. Así que es necesario una cierta *suspensión*³ que empiece allanando desde los diferentes sentidos dados en la actitud natural para encontrar algo que nos dé información sobre su propia constitución. Este tipo de suspensión permite direccionar la mirada a lo fundamental, razón por la cual debe ser caracterizada de modo particular en la propuesta fenomenológica de cada uno de estos filósofos.

En Heidegger podemos hablar de un *contramovimiento* que no es dado de manera directa desde el mundo fáctico comprendido en la ocupación, lo que podemos llamar actitud natural del *Dasein*. Se necesita un salto desde la actitud natural hacia la tematización de lo que pasa desapercibido, un detenerse en el trajín. Si esto es así, diremos que en los dos filósofos se realiza una cierta *suspensión* (*epojé*) que pretende asir algo por fuera de lo dado en la actitud natural. Esa mirada que intenta aprehender algo por fuera de la cotidianidad, necesita de una suerte de desplazamiento, de suspender la —interesabilidad de la actitud natural” (Held, 2007, 32), para permitir que el mundo emerja del trajín diario. La *epojé* posibilita la tematización del mundo. Se tendrá que mostrar que no se trata de una reducción que supone alguna *epojé* entendida desde la postura de la fenomenología de Husserl, como dejar de lado, o no tener en cuenta. Pero la diferencia entre los dos filósofos se presenta en el modo de darse la *epojé* y en lo que ésta aprehende.

La *epojé* descansa en una decisión, en un acto de voluntad, o sea en el acto por el cual nos liberamos de la voluntad de identidad. La pregunta es ahora: ¿Surge esta liberación de la voluntad de identidad solo mediante la *epojé*? Husserl asentiría esta pregunta; pero él no ha visto que aquí pudiera aparecer un problema. Hay una alternativa: también se puede interpretar la *epojé* como si nos pusiera a plena luz, una liberación de la voluntad de identidad que sin embargo hasta ese momento permanecía oculta. (Held, 2007, 33)

³ Queremos ser muy cautelosos con esta afirmación. Reconocemos la discusión que se ha presentado sobre el concepto de reflexión como punto de quiebre entre Heidegger y Husserl. En su escrito “Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión”, intenta mostrar cómo algunos trabajos de Husserl, no tenidos en cuenta ni por Heidegger, ni por muchos destacados intérpretes hacen imposible sostener “La idea de que la fenomenología de Husserl representa una suerte de filosofía reflexiva, basada en una metodología introspectiva que desarrolla la tradición cartesiana” (Adrián, 2013, 48). Zahavi muestra la manera en que se puede comprender la reflexión sin que tenga que caerse en la objetivación de las vivencias, o en la subjetividad. Cfr. Zahavi. D (2005)

Para Husserl, asegura Held, la *interesabilidad intencional* es una voluntad y la *epojé* descansa en una decisión, sustituyendo el interés de un objeto por otro. De esta forma el lugar al que conduce la *epojé* es al de la conciencia constituyente de mundo. El mundo que se abre en la actitud natural es desplazado por la conciencia constituyente de este mundo. Este horizonte dado en la actitud natural, se convierte en diferentes horizontes que se abren por medio de la *reflexión*, cuando ésta permite que se observen los diferentes sentidos que se constituyen desde la conciencia. Es así como el mundo queda constituido de diversos modos desde la intencionalidad de la conciencia. La conciencia constituyente de los sentidos del mundo se vuelve el objeto de la *epojé* y no el mundo (Held, 2007, 32). Y es precisamente aquí en donde Held encuentra un error en la interpretación de la *epojé* que nos permite a nosotros anclar nuestros análisis con la estructura del *encontrarse*⁴ o disposición afectiva⁵ [*Befindlichkeit*]⁶.

Held afirma que no hay una liberación tal de la voluntad del mundo en la actitud natural. Es precisamente esta conexión con el mundo la que sigue estando cargada una vez se esté con la mirada que permite la *epojé*. La

⁴ La nota a este concepto en alemán que realiza el traductor de Ser y tiempo, Jorge Eduardo Rivera, muestra la complejidad de la traducción literal del término: “disposición afectiva”: en alemán, *Befindlichkeit*. Esta expresión, que Gaos traduce por “encontrarse”, designa, literalmente, la condición según la cual el *Dasein* siempre se encuentra en algún estado afectivo. La traducción de Gaos es correcta, porque la palabra alemana deriva del verbo *finden* que es encontrar. “*Sichbefinden*” significa encontrarse, en el sentido de estar en un determinado estado de ánimo. En español se dice también “sentirse”. Lo importante es que el *Dasein* se encuentra consigo mismo en sus estados de ánimo (Heidegger, 2003, notas del traductor).

⁵ La obra de Pablo Redondo (2005) muestra las diversas traducciones que se han realizado: estado de ánimo, acorde, temple anímico, o temple simplemente, y aconseja escoger la traducción que menos involucre aspectos de la psicología de los actos o las emociones. —Simultáneamente «temple» comparte con *Stimmung* algo decisivo en la utilización que Heidegger hace del término: su nacimiento en la traslación de un campo musical al modo de ser humano (Redondo, 2005, 15).

⁶ A través de la apertura que origina la estructura *Befindlichkeit*, Heidegger pretende asegurar una manera originaria de encontrar la comprensión del ser del *Dasein*. Esta estructura, nada menor dentro de los análisis ontológicos, es de suma importancia por la manera en que ella constituye la construcción del saber respecto al ser de este ente. La relación entre las estructuras y la apertura de mundo, se plantea por medio de la significación de apertura [*Erschlossenheit*], entendida como el ámbito de comprensibilidad o sentido del ser-Ahí (horizonte trascendental). El Ahí, que es aperturidad, se presenta siempre con sentido. Como el *Dasein* trae consigo su Ahí, es decir, la aperturidad esencial, describir la constitución existencial del Ahí significaría describir la constitución de la apertura. La constitución existencial del ser de la aperturidad la conforman el comprender, el encontrarse y el habla, exponer cada estructura nos permitirá ver el “acceso configurador al sentido, es decir, al horizonte de significatividad o mundo” (Rubio, 2015, 28).

supresión de la intencionalidad con el mundo no queda anulada desde una decisión para pasar a otra región. Los objetos nuevos aparecen cargados de la intención de liberarse de esta voluntad, "...debe ya existir una liberación de la voluntad de identidad anterior a la decisión de ejecutar la *epojé*, es decir, dentro de la actitud natural" (Held, 2007: 32). Lo anterior no es posible pues siempre este es horizonte de mundo *ya dado* que se dispone ante nosotros de alguna manera, y siempre nos está *afectando*, haciendo que nuestra intencionalidad se dirija a los objetos. Esta orientación de la intencionalidad no depende de los objetos, ni de la conciencia misma, sino de la manera en que nos *encontramos* para que los objetos nos sean *afectados*.

Esta disposición la conocemos nosotros en la vida de la actitud natural como disposición de ánimo (Stimmung). Ella no puede ser localizada a ambos lados de la correlación "conciencia – objeto aparente"; más bien es ella la que determina el *Cómo* de su aparición como un todo que ocurre en esta correlación. Por lo tanto, ella no es otra cosa sino la manera como la apertura del mundo sin relación sucede en cualquier tiempo. (Held, 2007: 34)

Pero en Heidegger ¿podremos hablar de alguna suerte de *epojé*? Queremos mostrar que una estructura fundamental como es el *Encontrarse* [*Befindlichkeit*] podría esbozar una cierta *epojé* necesaria para salir de la actitud natural. El encontrarse, en alemán *Befindlichkeit*, que tiene su expresión óptica en lo que comúnmente conocemos como estados de ánimo, y hace parte con las otras estructuras 'comprensión [*Verstehen*], 'habla' [*Rede*] de la aperturidad [*Erschlossenheit*] de mundo. "Lo que en el orden ontológico designamos con el término de disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico" (Heidegger, 2003, 158). Los estados de ánimo advienen como modos originarios de presentarse el mundo y permiten una apertura de mundo. Lo que se muestra en esta apertura de mundo es la facticidad de la existencia, su puro que es. Heidegger determina esta apertura como esquivadora, que permanentemente huye de lo que se muestra, el mundo. Entendamos esto. Es complejo desde los análisis del *encontrarse* [*Befindlichkeit*], determinar ese encuentro con el mundo. Pero se puede presentar una propuesta al respecto entre la relación Mundo – Encontrarse. Tenemos entonces que hay una necesidad de realizar una cierta *epojé* de lo que se nos ofrece en la actitud natural para decir algo del ser del ente en el *cómo* de su aparición, pero también sabemos que la crítica de esta *epojé* señala la posición teórica que mantiene el lazo con el mundo natural, lo que indica que no hay aún una desconexión del mundo, y que el ente se nos

mostrará desde la intención de la desconexión y no en su mera manifestación. Siendo esto así, se necesitaría una desconexión de la intencionalidad hacia los entes, una especie de neutralización de esta intencionalidad, pero ¿de qué manera? Para Heidegger, el mundo siempre está abierto hacia nosotros de alguna manera sin que podamos dirigir el modo en que sucede este encontrarse en él, esta relación de apertura es preintencional, pero la *epojé* según la investigación de Husserl, está tomando esta relación con el mundo de manera intencional en el momento de realizar la desconexión, es decir, está mostrando lo atemático ya desde una tematización; la de la intención de liberarse de lo que se muestra en la actitud natural. Heidegger mencionó como primer carácter ontológico del encontrarse [*Befindlichkeit*], que ésta “abre al *Dasein* en su condición de arrojado, y lo hace inmediata y regularmente en la forma de la aversión esquivadora” (2003: 160). Siguiendo la argumentación anterior en relación a la apertura y la *epojé*, tendremos que ver aún qué quiere decir esta apertura desde esta estructura.

La posibilidad del encuentro con la totalidad del ente, con el mundo, desde la estructura del encontrarse.

Siempre estamos en nuestra inmediata realidad, nuestra cotidianidad, prendados de un ente y este nos dirige la comprensión del mundo, desde la totalidad de los entes comprendemos, y es por medio de ellos como configuramos el sentido del mundo en su totalidad (*Totalidad* desde cada *caso mío*), no solamente desde la particularidad en la que ejecutamos nuestras actividades, sino que echamos una red significativa de lo que hay en el mundo y del sentido que tiene. Aunque esto no puede ser objeto de una consideración peyorativa, pues es una manera de ser en el mundo. Pero aunque no podamos captar la totalidad de los entes, estos se encuentran en una velada unidad del todo, afirma Heidegger (2000: 98). Pues anteriormente ha dicho que “...existe diferencia esencial entre captar la totalidad de lo ente en sí y encontrarse en medio de lo ente en su totalidad” y aunque se nos escape esta totalidad, puede emerger de manera inesperada y poner al descubierto, esa secreta totalidad en la que se encuentran los entes y “nos sobrecoge ese «todo»”. En la cotidianidad las ocupaciones nos determinan el pensamiento en las tareas que hay que hacer, y los entes de los que nos ocupamos nos nublan la perspectiva, sólo vemos ese contorno de significatividad en el que se encuentran esas cosas a la mano, y el todo se difumina, se aleja, pero ahí está “manteniendo a lo ente, aunque sea solo en la sombra” (Heidegger 2000: 98). Pero ¿de qué se trata ese «todo» que irrumpe? Heidegger alude a este evento como algo intempestivo que acaece, incluso cuando no estamos ocupados en las cosas; en el aburrimiento, en el tedio profundo, en la alegría, estados de ánimo fundamentales [*Grundstimmung*] en los que tiene

posibilidad la revelación de esta totalidad. Si nos fijamos bien, debemos intentar comprender mejor, la idea de totalidad, y de revelación en un estado de ánimo. Heidegger afirma lo siguiente:

Este estar en un determinado estado de ánimo, por el que uno «está» así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho de ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad. El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no solo desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que —lejos de ser algo accidental— tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí. (2000: 99)

No todo estado de ánimo dispone al *Dasein* en la apertura del mundo para realizar una aprehensión del ente y de la totalidad. Heidegger reconoce que a la base de toda apertura se encuentra un temple anímico, pero la angustia permite una apertura distinta a las otras. Una de las condiciones para que pueda generar una apertura que nos permita el encuentro con el ente desde la totalidad y con su modo de darse, es la posibilidad que tiene el *Dasein* con su propio encuentro, es decir, que suministre información óptica del ser del *Dasein*, para que pueda ser determinado en su propio ser en el trato con los entes, por la misma relación de ser que guarda con ellos. Esta investigación se caracteriza por el paso que realiza Heidegger en su investigación fenomenológica, de pasar de lo óptico-existencial (los entes), a lo ontológico-existencial (las estructuras ontológicas). La apertura del mundo pasa por la apertura del *Dasein* en su ser propio pero antes desde la base de su relación con las cosas del mundo, los entes.

La *caída* del *Dasein* que es la manera en que este ente se encuentra en el mundo, comprendiéndose desde la comprensión de lo inmediato, a la mano, desde la información de lo público, que es todos y nadie a la vez, produce en el *Dasein* una permanente huida *ante* sí mismo (Heidegger, 2003: 207). Es lo que se conoce como la caída del *Dasein* en el uno y en el “mundo” de la ocupación. Absorto en las cosas y su significatividad ofrecida en esa red circumspectiva, esta huida del *Dasein* es caracterizada por Heidegger como el darse la espalda el *Dasein* mismo absorbiéndose en las cosas del mundo. El *Dasein* pretende huir de sí mismo en la inmersión del afán de la cotidianidad, el olvido de sí a través de la ocupación diaria. Este es el sentido de la huida.

La angustia se comprende, al igual que la estructura del miedo, desde lo que huye *Dasein*, por medio de la identificación de aquello de lo que se angustia, el ante-qué, que tiene el carácter del amenazar. A diferencia del miedo, el ante-que no es ningún ente intramundo que puede mostrarse como

amenazante, y frente al cual se emprende la huida. Pues en la angustia, el *Dasein* se vuelve hacia el *ente intramundano*, hacia las cosas del mundo, no da la espalda a nada del mundo, sólo a él mismo. Y es aquí en donde se hace importante la angustia como modo de apertura. El ante-que de la angustia tiene el carácter de lo indeterminado, no se puede dar una determinación de lo que angustia, no se puede identificar eso frente a lo que el *Dasein* se angustia. Y esta indeterminación provoca la irrelevancia de todo lo que en el mundo se le presenta al *Dasein*.

Esta indeterminación no sólo deja fácticamente sin resolver cuál es el ente intramundano que amenaza, sino que indica que los entes intramundanos no son en absoluto —relevantes. Nada de lo que está a la mano o de lo que está—ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia. La totalidad respectiva —intramundaneamente descubierta— de lo a la mano y de lo que está—ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. (Heidegger, 2003: 208)

166 En la angustia se rompe esa red significativa de los entes en ese entorno circuncuspectivo, el mundo en el que cada *Dasein* vive, soportado desde el quehacer y el trato con las personas y los entes, se derrumba. Pues no se encuentra nada determinado frente a lo cual pueda huirse. No es una nada, dice Heidegger, por el hecho que no se ubique en algún lugar la amenaza ni se represente ésta en un ente del mundo; pero el mundo queda como una nada que no ofrece una respuesta. Entonces esa totalidad irrelevante, en la que todo parece perder sentido, y significatividad, pues todo amenaza, y nada amenaza a la vez, convierte al mundo en *cuanto tal*, en el *ante-qué de la angustia* (Heidegger, 2003: 209).

Es el mundo en su mundaneidad que se presenta ahora con la pérdida de la significatividad de los entes intramundanos. Se nos ofrece entonces, el *que es* de la existencia, la pura facticidad, la existencia resalta en lo que es: ese *factum*, que nos muestra que existimos en la caída, que nos comprendemos y damos sentido desde el sentido del mundo. La neutralización de la intencionalidad adviene, irrumpe y nos muestra el ente en su cómo, en la totalidad del mundo. La *epojé* suprime el interés por cualquier cosa particular del mundo, y permite avizorar la totalidad, el sentido general en el que se encuentra el mundo. La comprensión del mundo como lo pre-dado adquiere su interpretación a la luz de estos análisis.

Con lo que permite la *epojé*, diremos entonces que la mirada se direcciona en dos sentidos en estos dos filósofos. Si la *epojé* en Husserl pretende aprehender el carácter de la conciencia constituyente de los

diferentes sentidos que se exponen en la reflexión, entonces esa mirada deja de lado al mundo para fijarse en la subjetividad constituyente. En Heidegger, lo que se puso en *evidencia* por medio de este recurso metodológico (la *epojé*), fue el mundo precisamente, y la limitación de la intencionalidad, es decir, no se fija en nada particular. Así que en la investigación heideggeriana la mirada se posa no sobre la conciencia o el *Dasein* constituyente, sino en el mundo que es el que se presenta con real vivencia en su totalidad. Hubo una desconexión desde la angustia y se puede ver el mundo mismo, en su pura facticidad y ello permitió que la *reflexión* dirija la mirada sobre la manera en que cada *Dasein* particular vive y se encuentra en el mundo. Primero se descubre la disposición óptica del mundo por medio de los quiebres de la ocupación, pero luego se puede ir más allá, y se intenta *conquistar* la relación deser que se tiene del mundo, es decir, puede aprehender la manera cómo lo comprendo, cómo lo vivo, y me proyecto en él. Todo esto se hace mientras la vida sigue su transcurso, mientras el flujo en el tiempo continúa, y a modo de una pausa lo detengo para verme en él. Lo involuntario aquí es la pausa generada, la conquista del ser, es la *resolución* de ir más allá cuando el mundo se detuvo en su insignificatividad.

Si esto es así, la fundamentación del sentido, de la comprensión ontológica del ser, se caracteriza desde la base óptica del mundo. El camino al ser, a lo ontológico, no termina haciendo la distinción entre lo ideal y lo real, entre el hecho y la esencia (entendida como *eidos*), pues todo hecho, toda cosa en su comprensión ontológica parte de la explicitación óptica del mundo, la facticidad, para luego dar conquista a su ser, a su modo de darse en el mundo, de darse en ese *a priori*. Es el mundo, entonces, el *a priori* desde el cual puedo comprender el sentido de las cosas, de la existencia, de mi yo. No hay pretensión en Heidegger, según esto, de buscar lo infundamentado en una conciencia, la fuente última de la constitución de lo que aparece, sino, rompiendo esta pretensión, señala al mundo como el fundamento desde el cual puedo comprender el sentido en general, como el del *Dasein* que toma el mundo *en cada caso*.

Es en este punto en el que nos encontramos con el sentido de lo *a priori* en Heidegger. Y esta manera en que la *Befindlichkeit* lleva a una *epojé*, es el descubrimiento del mundo en su *a priori*. Hablar en términos de *a priori* puede conducirnos a los análisis de lo trascendental, en el que se planteará el sentido de lo *anterior* y de la idea de constitución trascendental.

Es en estos términos como se comprende el mundo como algo pre-dado. Eso que nos antecede, esa estructura que nos constituye: el-estar-en-el mundo. La *epojé*, la reflexión y la intuición *autodada* o evidencia

son asumidas por la investigación fenomenológica de Heidegger desde la fenomenología de Husserl.

La evidencia en Heidegger está en relación a la intuición categorial. Como anteriormente dijimos, es el trabajo de las *Investigaciones lógicas*, en el que Heidegger se sustenta para erigir su propio camino. El descubrimiento de Husserl de la intuición categorial por fuera de la determinación de lo objetivo o subjetivo, es celebrado por Heidegger por superar el problema de la relación entre lo inmanente y lo trascendente. “La trascendencia del mundo está incluida en la inmanencia de la consciencia. Es, —de acuerdo con la paradójica y modificada fórmula de Husserl— la trascendencia en la inmanencia” (Held, 1992: 306)⁷. De esta manera es como Heidegger adopta el descubrimiento del Husserl y empieza a abordarlo radicalmente. Esta esfera que no está dentro ni fuera determina el modo de aparición de los entes y posibilita su aparición. El mundo en estos dos filósofos juega un papel determinante en la constitución del sentido, y en ambos puede pensarse como una categoría *trans-subjetiva*. Pero la determinación del papel del mundo en la constitución del sentido, es fundamental a la hora de comprender las diferencias de los dos, como la caracterización de esta región.

Heidegger convierte lo descubierto en la intuición categorial como la dimensión de apertura pre-dada que hace posible que los entes aparezcan. A esto le dio el nombre de mundo y jugará un papel decisivo en la *constitución*. ¿Cuál es entonces la diferencia con Husserl? La localización que da Husserl a los modos de dación. Para Husserl esta región trans-subjetiva determina los modos de dación del objeto, en Heidegger también, pero, Husserl “localiza los modos de dación, en un manera cartesiana, como elementos constitutivos de la intencionalidad en la inmanencia de la conciencia” (Held, 1992: 307). Así que los modos de dación determinan cómo la conciencia constituye, a través de la intencionalidad, la aparición de los objetos. De modo que la reflexión soportada en la *epojé* se direcciona inevitablemente a la región subjetiva, he ahí el punto de crítica de la fenomenología de Heidegger.

Conclusión

Intenté presentar a través de una serie de relaciones conceptuales, cómo el concepto de intuición categorial expresa la idea de mundo como *a priori* (constitución). En esta relación pudimos dar cuenta de la propuesta de Heidegger del mundo como dimensión de lo pre-dado constituyente. Esta dimensión puede llegar a ser caracterizada como lo trascendental que resuelve el problema de lo ideal y lo real, sin llegar a explicitar los conceptos

⁷La traducción del texto en original corresponde a este trabajo.

de constitución y trascendental en Heidegger, solamente presentándolos desde la caracterización del mundo como la dimensión de apertura pre-dada.

Referencias bibliográficas

- Adrian, J. (2013) “Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión. Una revisión de la clásica oposición entre fenomenología reflexiva y fenomenología hermenéutica”. *Logos. Anales del seminario de la metafísica* (46).47-75.
- Heidegger, M. (2000) *Qué es metafísica*. En: M. Heidegger, *Hitos* (93-109). Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Herder. España. Traducción de Eduardo Rivera.
- Heidegger, M. (2006) *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Jaime Aspiunza.
- Held, K. (2007) “La finitud del mundo. Fenomenología en transición de Husserl a Heidegger”. En: *Anuario Colombiano de fenomenología*. Vol I. Universidad Tecnológica de Pereira.
- Held, K. (1992) *Heidegger and the principle of phenomenology*. En: CrsitopherMacann (ed). Martin Heidegger. *Critical Assessments*. Volume II: History of philosophy. London and New York:Routledge.
- Husserl, E. (1993) *Ideas Relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológica sobre la constitución*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. México.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas*, 2. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica I*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- León, F. (2015). Reflexión, Objetivación, Tematización: Sobre Una Crítica Heideggeriana De Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas, Monográfico* 5, 159-181.
- Redondo, P. (1999) “Heidegger ante la fenomenología de Husserl”. *Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, IV, 113-131, Málaga, España: Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras,
- Redondo, P. (2005) *Filosofar desde el temple de ánimo. La «experiencia fundamental» y la teoría del «encontrarse» en Heidegger*. Madrid: Ediciones Universidad Salamanca.
- Rubio, R. (2015). “Afectividad y significaciones en la analítica del *Dasein*”. En: A. Xolocotzi. (Ed), *Studia Heideggeriana, volumen IV. Afectividad* (pp. 23-46). Ciudad de Buenos Aires: Teseo.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y Aleteiología. Y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selhood Investigating the First-Person Perspective*. London, England: The MIT Press Cambridge, Massachusettts.