

El mundo-de-la-vida. De la fenomenología a la hermenéutica

Luis Marciales*

Resumen

En este artículo queremos mostrar como el desarrollo del pensamiento de Edmund Husserl lo llevó a proponer el concepto de mundo-de-la-vida en *Crisis* (1936). A continuación destacamos la relación de este concepto con las ciencias positivas y cómo pretende una prioridad que fundamenta y da sentido a aquellas. Señalaremos cómo el mundo-de-la-vida se constituye mediante una reducción trascendental y las tensiones que esto provoca respecto a otros motivos de la filosofía husserliana. Al analizar el concepto de mundo en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, hacemos una discusión comparativa con algunos rasgos del mundo-de-la-vida, especialmente en la fundamentación trascendental frente a una hermenéutica del *Dasein*, la comprensión de la temporalidad en cada uno de los autores y la relación entre teoría y práctica como primeras aproximaciones a la realidad que propones estos dos textos.

Palabras clave: mundo-de-la-vida, ciencias, reducción trascendental, conciencia, mundo, *Dasein*, percepción, historicidad.

The world-of-life. From phenomenology to hermeneutics

Abstract

In this paper we want to show how the development of Edmund Husserl's thinking led him to propose the concept of Life-World in *Crisis* (1936). Then we highlight the relationship of this concept with the positive sciences and how it intends a priority that underlies and gives meaning to the formers. We point out how Life-World is constitutes by transcendental reduction and how this is cause of tensions with other issues of Husserl's philosophy. Analyzing the concept of world in *Being and Time* (1927) by Martin Heidegger, we make a comparative discussion with some features of the Life-World especially in the transcendental foundation contrasted with an hermeneutics of *Dasein*, the understanding of temporality in each authors and the relationship between theory and praxis in the first approach to reality.

Keywords: Life-World, Sciences, Transcendental Reduction, Consciousness, World, *Dasein*, Perception, Historicity.

* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido 15 de julio de 2016 – Arbitrado 10 de octubre de 2016

El pensamiento de Edmund Husserl se propone con la fenomenología fundamentar de nuevo la filosofía como una ciencia estricta y plantear la subjetividad trascendental como la instancia básica de constitución de lo real. Este proyecto inconcluso consistió en una ontología formal como una ciencia de las esencias puras, que asumiendo ser completamente *a priori* se convierte en una *mathesis universalis*. Se trata, señala Husserl, de una ciencia estricta y fundante. A partir de ella se desarrollarían ontologías regionales que deben investigar las formas *priori* de la experiencia¹, su objeto son las esencias materiales de los objetos concretos. Pero además de este proyecto el autor propone una fenomenología trascendental como una ciencia material que “tiene como mira de su estudio el dominio de la conciencia como instancia constituyente de la objetividad”². Sin que sea el tema de estas líneas, la relación entre ontología como ciencia eidética y fenomenología trascendental como “ciencia de las vivencias” o de la “conciencia pura” plantean importantes retos a la filosofía husserliana que no fueron resueltos completamente.

Como continuación del proyecto fenomenológico Husserl escribe *Crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental* (1936). Este texto es un estudio histórico y filosófico que se propone criticar desde el campo de la fenomenología la pretensión de la ciencia empírica de un conocimiento absoluto de la realidad, inmediato y directo de lo dado. Frente a ello plantea el mundo de las vivencias dónde se despliegan la cultura, las prácticas cotidianas, la historicidad, valoraciones y creencias como el verdadero fundamento de lo real desde el cual, como hemos mencionado arriba, surgen las ciencias objetivas que tienen del *mundo-de-la-vida* su sentido último, su basamento primordial. Como señala Jürgen Habermas, el análisis desde la fenomenología del mundo-de-la-vida supone una revalorización de la filosofía sobre las ciencias, le da al *common sense* un carácter fundamental y no opuesto en la relación con el conocimiento científico, cambiando la clásica relación de oposición entre *doxa* y *episteme*. En resumen, señala Habermas “poner de manifiesto los fundamentos que las ciencias tienen en el mundo *de la vida* y explicar así las bases del saber que tenemos del mundo; y al hacer así transparente la espesura del mundo *de la vida*, superaría a la vez la autocomprensión objetivista de las ciencias europeas”³.

El concepto de mundo-de-la-vida ha tenido una amplia difusión en las ciencias humanas. Es un intento de dar un giro hacia el mundo luego de encontrar límites insalvables en la reducción fenomenológica de la conciencia trascendental. Husserl hace énfasis en el giro fundamental de la filosofía moderna, pero sobre todo en el momento trascendental del pensamiento kantiano, de ahondar en la “vida” que fundamenta el mundo, es decir, en la subjetividad que le da estructura al

mundo. Problema que Kant avizora pero que, según nuestro autor, no logra llevarlo a su mayor radicalidad al no investigar de manera adecuada la base de todas las certidumbres que son dadas “de manera míticamente constructiva.”⁴

Se trata del motivo del preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva en la que todas las configuraciones científicas que tienen validez para él ocurren teleológicamente, se conservan como adquisiciones y pasan a estar libremente disponibles.⁵

El mundo-de-la-vida, que se presenta más como una vivencia que un saber, es de donde se toman los sentidos y significados que hacen posible la posterior determinación teórica de las ciencias: “el mundo es el campo universal en el que están dispuesto todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos. A partir de él vienen los objetos respectivamente ya dados todas las afecciones transformándose en cada caso en acciones.”⁶ Pero este fundamento no le es accesible a las ciencias por una suerte de olvido y por ello pretenden una autonomía, un acceso privilegiado y primero a la realidad que se consolida en una triunfante proclamación en el objetivismo y positivismo. Husserl señala que esto no es más que una idealización lógico-matemática y mecánica, en ningún modo una relación directa con la realidad. Es tarea de la investigación fenomenológica hacer evidente este trasfondo y mostrar así la dependencia y particularidad de toda la existencia humana, y la actividad científica dentro de ella, respecto a ese fondo a partir del cual adquieren sentido. El olvido o falta de conciencia de esta situación es lo que precipitará, según Husserl, la crisis no solamente de las ciencias sino de la cultura europea. Ese mundo-de-la-vida se presenta como una experiencia opaca para la conciencia, que supone una primera certidumbre, con una perspectiva de totalidad. La labor desde la fenomenología será investigar científicamente, mediante una “ciencia general” este substrato y hacer evidentes las formas en que constituyen la realidad toda dentro de las que toman las praxis particulares que incluyen las científicas.

A las autoevidencias subyacentes a todo pensar científico y a todo planteamiento filosófico pertenece el hecho de que el mundo es, de que es siempre de antemano, y el hecho de que cualquier corrección de una opinión, de una opinión experiencial o de otro tipo, ya presupone el mundo siendo, a saber: como un horizonte de lo que en cada caso indudablemente vale-en-tanto-que-siendo, y en su marco presupone algún inventario de cosas conocidas y ciertas al margen de toda duda, con lo cual entra en contradicción lo eventualmente desvalorizado como nulo. También la ciencia objetiva sólo plantea preguntas a partir del suelo de este mundo que es, que es constantemente de antemano y a partir de la vida precientífica. Al igual que toda praxis, la ciencia objetiva presupone su ser, pero se pone la meta de transformar en un saber perfecto el saber precientífico imperfecto en extensión y firmeza.⁷

Una relación fundamental entre el mundo-de-la-vida y la experiencia es la relación con una totalidad. El mundo no es el resultado de una construcción atómica y agregada de cosas o relaciones, es más bien una totalidad en la que se van definiendo particularidades a partir de este fondo u horizonte. Así, por ejemplo, el espacio y tiempo son la posibilidad de cualquier abstracción geométrica matemática pero *a priori* no comporta las características que le da Kant en la *Estética trascendental*.

Husserl asume como fundamento del mundo-de-la-vida la evidencia sensible, de la que toma su certeza la “experiencia” de las ciencias objetivas. “La percepción es el proto-modus de la intuición. Representa la proto-originalidad, modus de la mismidad-presente (...) En todas las verificaciones de la vida natural de intereses, de aquella que se atiende puramente al mundo de vida, el regreso a la intuición experiencial «sensible» juega un papel preeminente”⁸. Es respecto a este papel fundamental de la percepción donde se puede mostrar una de las críticas y diferencias medulares entre la concepción husserliana y la de Heidegger del mundo en *Ser y tiempo*.

Por una parte hay una diferencia importante entre una perspectiva “teórica” en Husserl y “práctica” en Heidegger. Esto lo podemos notar en la idea general de *Crisis*. En esta obra se trata de mostrar como las ciencias dejan de lado el verdadero “sustrato” o piso de todo conocer. En cambio *Ser y tiempo* es la primera parte de un ontología fundamental a través del análisis de la existencia del *Dasein*. El que un texto y otro tengan relaciones entre ambos aspectos no desdice de estas intenciones originales.

En este sentido la primacía de la percepción en Husserl ha sido entendida como fundamentalmente “contemplativa”, en cambio el primer acceso a los entes que propone Heidegger es el ser-a-la-mano (*Zuhandensein*) que supone, al contrario de su maestro, un acceso práctico, que luego puede dar lugar al ser-a-la-vista (*Vorhandensein*) que es un modo más restringido que el anterior. Esta forma fundamental de darse el mundo es la que posibilita

posteriormente otros modos de encuentros con la realidad. Pero este, como señalábamos al principio, no es primero sino secundario. Es decir, las formas en que se piensan las relaciones del conocimiento como sujeto y objeto y de ahí las formas de determinar la objetividad (y con ello por ejemplo, el dato de la ciencia), suponen una relación de praxis más fundamental que la sostiene y hace posible. Sin embargo, el ser-a-la-vista puede pretender, como hemos señalado, tener un acceso privilegiado a la cosa y olvidar el mundo como su verdadero constituyente. Al respecto escriben Sara Pignolo y Ezra Heymann “Al pasar las cosas del modo de ser-a-la-mano, con sus contextos más cercanos y más lejanos, al modo del ser-ante-los-ojos; es decir, al modo de ser de la presencia desconectada de todo lo demás, ocurre algo semejante al olvido del mundo como horizonte constitutivo del ser de los entes, un olvido del papel que tiene la familiaridad con el mundo para el reconocimiento de lo que una cosa es «en sí»”⁹. De modo que además de un énfasis mayor en la praxis la perspectiva de Heidegger pretende ser más originaria que la del creador de la fenomenología.

Por otra parte esta diferencia apunta a otro aspecto fundamental que es la temporalidad y su conformación del ser. Husserl privilegia, como señalábamos anteriormente, en la percepción la temporalidad propia de la presencia, es decir el presente y con ello todavía un arraigo en una ontología del ente como presente que ha sido la forma de entenderse el ser desde Aristóteles hasta el mismo Husserl, según apunta la crítica heideggeriana. “Orientada en línea recta hacia el objeto y hacia lo propio de él, la mirada, a través de las apariciones, se dirige hacia lo que aparece continuamente en su continua unificación: el objeto en la validez de ser del modus «mismidad presente»”¹⁰ Solamente a partir de esta actualidad se pueden producir las síntesis del pasado y el futuro. Además en el autor de *Crisis* el presente está configurado por el pasado. En efecto, la percepción presente se remite a las anteriores para así comprenderse desde una mayor completitud. Por su parte Heidegger piensa –si bien no completamente desarrollado- el ser como tiempo. Sin ahondar en las diversas formas de entender la temporalidad para el pensador de Friburgo que consta en general de una temporalidad propia de la existencia y una impropia donde se generan los tiempos pasado, presente y futuro. Es necesario notar el carácter histórico de su ontología en el que destaca sobre todo el ser como proyectado hacia el futuro. Toda comprensión aunque supone una tradición en la que se encuentra, es fundamentalmente sentido abierto hacia el futuro respecto al cual es que puede entender lo presente.

Husserl realiza la fundamentación del mundo-de-la-vida en una reducción trascendental. Es una reducción porque supone encontrar los modos mediante los cuales la conciencia subjetiva constituye los sentidos del mundo-de-la-vida separándola de los contenidos objetivos. Si bien es cierto que este mundo es el horizonte dado que posibilita la experiencia de todos los objetos no siendo el mismo un objeto más, también por el lado de la subjetividad es en la conciencia donde toma su sentido y significado. Es trascendental porque apunta a la necesidad de una constitución rigurosa, que muestre la posibilidad primera tanto de la realidad que se experimenta, como de su contraparte en la subjetividad radical en el “yo pienso”. Supone el mundo como posibilidad de la experiencia y por otro lado los modos y niveles en que nuestra conciencia determina el mundo mismo. En estos dos polos, el de la apertura a la experiencia por una parte y el de la necesidad del sentido que solo puede darse en la conciencia, podemos percibir la tensión no resuelta, que desde distintas modalidades, atraviesa el pensamiento del autor de *Crisis*.

Esta polaridad entre el afuera “lo real” y la subjetividad que es la que puede establecer una verdad que escape a lo contingente, le produce a Husserl un nuevo problema. Si la subjetividad trascendental es la que constituye el mundo en su sentido más radical, es problemático por otra parte suponer que ya estamos en el mundo, desde el cual podemos no solamente tener una relación inmediata con lo real sino también la percepción de nosotros mismos. Los requerimientos de la mundanidad más inmediata e intuitiva por una parte y de la fundamentación trascendental rigurosa pero finalmente vacía por otra, no son definitivamente resueltas.

Para ahondar en esta problemática podemos separarla en dos partes. La primera es la naturaleza de esta constitución subjetiva trascendental. Se trata de mostrar como la conciencia está situada en el mundo de la vida desde antes de cualquier forma específica teórica y que sin embargo es una subjetividad trascendental quien la fundamenta y la constituye. El concepto del mundo-de-la-vida supone la necesidad de mostrar al mundo como primer fundamento no solamente de la existencia sino de las posibilidades de pensar y de ahí reflexionar sobre ese pensar *ya dado* en el mundo en las que, por ejemplo, el cuerpo es una primera determinación esencial.

Pero -en segundo lugar- existe al mismo tiempo la necesidad de defender el papel principal de la filosofía -entendida esta como fenomenología trascendental- que no debe renunciar a una subjetividad “fuerte” para no caer en las debilidades de un mero psicologismo o en la oscuridad de una “mitología acrítica”. El gran pensador de la fenomenología sigue sosteniendo el requisito

de una fundamentación científica y rigurosa y le da a la filosofía trascendental esa función. Pero por otra parte desea sostener el mundo de la vida como piso firme siempre dado. En el párrafo 32 de *Crisis*, nuestro autor señala:

Con y en esta liberación está dado el descubrimiento de la correlación universal, absolutamente cerrada en sí y absolutamente autónoma, entre el mismo mundo y la consciencia del mundo. Por lo que hace a este último aspecto, nos referimos a la vida consciencial de la subjetividad que realiza la validez del mundo, o bien a la subjetividad que en sus constantes adquisiciones posee en cada caso el mundo y que también lo configura de nuevo siempre activamente. Y finalmente, como el punto más vasto que hay que aprehender, resulta lo siguiente: la correlación absoluta entre lo ente de cualquier tipo y cualquier sentido, por una parte, y, por otra, la subjetividad absoluta en tanto que subjetividad que constituye el sentido y la validez de ser en esta forma más vasta.¹¹

Anteriormente ha señalado: “Toda consideración objetiva del mundo es consideración en el «afuera», y solo aprehende «exterioridades», objetividades. La consideración radical del mundo es una consideración interna sistemática y pura de la subjetividad «que se exterioriza» a sí misma en el afuera”¹².

Martin Heidegger en su obra fundamental *Ser y tiempo* le da un giro radical a esta concepción de su maestro. Criticará su punto de partida desde la subjetividad trascendental y propondrá otro que parte no del sujeto de la tradición filosófica moderna “cartesiana”, sino del *Dasein* y su estar en el mundo. Se propone así una fundamentación sin fundamento, es decir, sin la roca firme que desea para sí Husserl mediante la reducción trascendental. Heidegger propone esto como el primer momento de su analítica existencial.

Esta se plantea como una investigación hermenéutica del ser del *Dasein* en su rescate de la pregunta y horizontes del ser. “Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas –señala Heidegger en *Ser y tiempo*- de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste surge y en el que, a su vez, repercute”.¹³

De este acercamiento hermenéutico nos interesa destacar la distinción respecto a la reducción trascendental de Husserl. Esta supone una subjetividad que fundamenta al mundo. Este “gesto cartesiano” es fuertemente criticado por Heidegger. Para superarlo parte del *Dasein* inserto ya y desde siempre en el mundo. A partir de esa existencia dada es que se puede iniciar el recorrido para aclarar sus estructuras fundamentales y derivadas. No es posible la

fundamentación desde el “afuera” trascendental. Este es un punto principal de la hermenéutica filosófica. Siempre estamos inmersos en el mundo o la historia o el lenguaje y solo desde ahí es que se puede comenzar la tarea de aclararnos, volver sobre sí mismo y entender las relaciones con el mundo y el otro. Además este mundo se muestra como una totalidad que en el caso del mundo heideggeriano es la totalidad de los nexos de remisión. De modo que siempre partimos de una posición ya situada en el mundo. Lograremos una comprensión acertada del mundo y nuestra situación en él al apuntar a la totalidad que se muestra como horizonte siempre en continua reelaboración.

Respecto al mundo este enfoque hermenéutico comprende el ser-en-el-mundo en redes de remisiones y significaciones desde las cuáles y estando entrelazado en ellas es que se puede tener un acceso adecuado al ser y al mundo. El *Dasein* que se tematiza a sí mismo en su existencia y va develando hermenéuticamente los significados que le ofrece el mundo. Se remite así a una totalidad que siempre se está reelaborando. Distinta a la fundamentación husserliana, esta que hace Heidegger se realiza en todo momento desde dentro del mundo y se va construyendo al ampliar los marcos de referencia que constituyen el horizonte de la mundanidad. Una ejemplo de ello lo señalan Pignolo y Heymann en relación con la espacialidad con la que se constituye la mundanidad “Por otra parte, debemos decir con Heidegger que el ser-ahí no está primariamente aquí, sino que está con las cosas que atiende y solo en relación con este *allá* se le hace relevante su aquí”¹⁴. Así se muestra como para el pensador de Friburgo el *Dasein* no se encuentra primero en un punto cero de coordenadas espaciales sino que solamente entre las cosas encuentra su lugar.

El ser que se da en el mundo, el “ahí” del ser y la significatividad de los entes son los dos aspectos fundamentales de la comprensión hermenéutica que hace el *Dasein* de su ser. Comprendiéndose es como se determina su existencia y con ello el ser “Comprender algo es entenderse en algo, estar a la altura de un asunto, poder algo”¹⁵. Esta actitud propia del *Dasein* se vuelve ontológica y permite dar lugar a una ontología.

Si bien se puede pensar a Heidegger como continuador de la fenomenología husserliana también en cierta forma la replantea de tal modo que niega los perfiles que tiene esta en el pensamiento de su maestro.

Anterior a la subjetividad y a la objetividad, está la existencia del *Dasein* en el mundo. Ella, piensa Heidegger es la relación fundamental de la que parten toda posterior comprensión

tanto del hombre como del mundo y en particular de campos objetivos particulares que posibilitan el desarrollo de los distintos ámbitos científicos. Aquí se muestra, desde la existencia en el mundo del *Dasein*, la negación de la pretensión de las ciencias, en particular de las naturales, de tener una determinación objetiva, primera de lo real.

Ahora bien, al *Dasein* le pertenece esencialmente el estar en un mundo. La comprensión del ser propia del *Dasein* comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un mundo, y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo. Las ontologías cuyo tema es el ente que no tiene el carácter de ser del *Dasein* están, por ende, fundadas y motivadas en la estructura óptica del *Dasein* mismo, que lleva en sí la determinación de una comprensión preontológica del ser. De ahí que la ontología fundamental, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la analítica existencial del *Dasein*.¹⁶

Para este pensador la estructura fundamental del *Dasein* es estar-en-el-mundo. El modo en que se muestra esencialmente ese estar-en-el-mundo es el “ocuparse” que es en primer lugar y sobre todo, una relación práctica con los entes. Solo a partir de ella es que puede pensarse en el conocimiento “Si preguntarnos ahora qué es lo que se muestra cuando el conocimiento mismo es fenoménicamente constatado, tendremos que afirmar que el conocimiento mismo se funda de antemano en un ya-estar-en-medio-del-mundo, que constituye esencialmente el ser del *Dasein*”¹⁷ y más adelante aclara “sin embargo, el conocimiento no crea por primera vez un *commercium* del sujeto con un mundo, ni este *commercium* surge tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del existir [del *Dasein*] que se funda en el estar-en-el-mundo”.¹⁸

Vemos pues que según Heidegger la forma fundamental en que se nos dan los entes en el mundo no es teórica sino práctica. La primera es el ente como útil y su forma de darse es ser-a-la-mano. Desde este punto de partida y a través de una serie de remisiones que configuran una totalidad solo dentro de la cual puede determinarse el ser de lo útil. Estas remisiones, como por ejemplo el martillo es para clavar los clavos, los clavos para juntar las maderas, las maderas para formar el techo y el techo para protegernos de la lluvia forman un *para qué* descritas como funcionalidades llevan a un *a favor de qué* que es el *Dasein* mismo.

De modo que el *Dasein* que tiene como condición básica ser-en-el-mundo comprende el ser-a-la-mano como remitente a una estructura que es el fenómeno de mundo y por tanto esa conformidad remite siempre a comprenderse el *Dasein* dentro del mundo. Es decir, el mundo como fondo desde el cual el *Dasein* puede destacar y hacer relevantes todas las relaciones que

constituyen su trato con los entes. De ahí que el mundo siempre está presupuesto y puede eventualmente hacerse explícito para tematizarlo de distintas formas “Esta totalidad-de-funcionalidades desde las que el ente se muestra como lo que es, es el mundo (...) El mundo es pues un entramado-ontológico-de-relaciones”.¹⁹ señala acertadamente Javier Bengoa.

Aunque estas pretensiones de fundamentación “duras” del conocimiento y la acción que están planteadas en los pensamientos de Husserl y Heidegger deben ser revisadas, las traemos para mostrar como desde la fenomenología y la hermenéutica se puede hacer explícito en primer lugar un campo de relaciones con lo real anteriores y más amplio que el teórico y desde una segunda perspectiva como se puede y deben relacionarse los conocimientos científico-técnicos con esa instancia más amplia que constituye nuestro horizonte primero de existencia y al que finalmente remiten todos los resultados del hacer de las ciencias y dentro del cual cobran sentido.

Por otra parte queríamos mostrar algunas de las diferencias fundamentales entre el mundo-de-la-vida de Husserl y el mundo en Heidegger. Señalando cómo el pensador de *Ser y tiempo* asumiendo los resultados de la fenomenología de su maestro logra superar en aspectos fundamentales de la interpretación husserliana como la comprensión de la historicidad del ser y la superación de una filosofía de la conciencia continuadora de cierta modernidad. Se muestra pues en la perspectiva heideggeriana del problema del mundo, una comprensión más fundamental y al mismo tiempo más comprometida con la determinación histórica y existencial del ser humano. Será motivo de una investigación posterior indagar las relaciones y revisiones que desde su hermenéutica filosófica hace Hans-Georg Gadamer de estas concepciones de su maestro.

¹RIU, Federico. *Ontología del siglo XX*. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central, Caracas, 1966. Pág. 11 y ss.

²Ibidem. Pág. 30 – 31.

³HABERMAS, Jürgen. *Textos y contextos*. Barcelona, Ariel Filosofía, 2001. *Edmund Husserl sobre el mundo de la vida, filosofía y ciencia*. Pág. 59 y ss.

⁴HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona. Editorial Crítica, 1991. Pág. 121.

⁵Ibidem. Pág. 102.

⁶Ibidem. Pág. 151-152.

⁷Ibidem. Pág. 115.

⁸Ibidem. Pág. 110.

⁹PIGNOLO de HEYMANN, Sara y HEYMANN, Ezra. “Ser-en-el-mundo y ser-sí-mismo: el nexo de dos vertientes de *Ser y tiempo* de Heidegger”. En *Apuntes Filosóficos*, N° 14-1999. Pág. 135-136.

¹⁰HUSSERL. *Crisis*. Pág. 109.

¹¹Ibidem. Pág. 159 -160.

¹²Ibidem. Pág. 118 – 119.

¹³HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997. Traducción Jorge Rivera. Pág. 67.

¹⁴PIGNOLO de HEYMANN, Sara y HEYMANN, Ezra. Pág. 142

¹⁵Ibidem. Pág. 149

¹⁶HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Pág. 36

¹⁷Ibidem. Pág. 87.

¹⁸Ibidem. Pág. 88.

¹⁹BENGOA RUIZ, Javier. *De Heidegger a Habermas*. Barcelona, Herder, 1992. Pág. 51.