

Memorias del Congreso Colombiano de Filosofía

V Congreso

(Medellín, 28 de julio -- 1 de agosto de 2014)

Memorias del Congreso Colombiano de Filosofía. V Congreso (Medellín, 28 de julio -- 1 de agosto de 2014)

2014

Periodicidad: bianual

Bogotá, enero de 2016

Editor: Sociedad Colombiana de Filosofía

Carrera 6 No. 12C – 13 Piso 5, Of. 506, Bogotá

Fax: 2427030 Ext. 1539

scf-sec@socolfil.org

ISSN: 2463-2414 (en línea)

El copyright del material compilado en este volumen es exclusivo de los autores y, por lo tanto, no se permite su reproducción, copiado, ni distribución con fines comerciales o sin ánimo de lucro sin previa autorización de los autores.

Hermenéutica y reflexión: El modelo reflexivo de la fenomenología husserliana en la hermenéutica de Heidegger

Carlos Arturo Bedoya Rodas¹
carlosarturo_sj@hotmail.com

Introducción

En la consideración sobre los alcances que la publicación de *Ideas I* ha tenido en el horizonte del pensamiento contemporáneo, el presente texto pretende situarse, de manera particular, en uno de los lugares de encuentro entre la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, tal como ésta fue desarrollada en el texto de 1913 y el proyecto de una hermenéutica fenomenológica de la facticidad elaborada por Martin Heidegger durante comienzos de la década de 1920. Efectivamente, las relaciones entre el pensamiento de Husserl y Heidegger han sido objeto de creciente interés a lo largo de las últimas décadas, prueba de ello es, sin duda, la abundante bibliografía generada. Tradicionalmente este tema se ha abordado a partir del propio testimonio de Heidegger, quien sostuvo de un modo constante (Heidegger, 2000a, p. 95) la importancia que las *Investigaciones lógicas* tuvieron en su introducción al pensamiento fenomenológico, de manera especial la *VI Investigación* (Heidegger, 2003, p. 61). De este modo, a partir de las indicaciones del propio Heidegger, se mostró una mayor valoración e influencia de la obra de 1900 sobre su proyecto filosófico, y en cambio, para *Ideas I* se hizo explícito su rechazo por cuanto era exponente de la posición trascendental de la investigación fenomenológica llevada a cabo por Husserl.

Ahora bien, a partir de la publicación de las lecciones de Marburgo (1923-1928) hacia fines de la década de los años 70, particularmente con la aparición de los

¹ Docente de cátedra de la Universidad Pontificia Bolivariana y estudiante de Maestría en filosofía de la Universidad de Antioquia.

volúmenes 17 y 20 de la *Gesamtausgabe*,² se ha permitido una profundización en el distanciamiento del proyecto de Heidegger frente a algunas de las posiciones fundamentales de la fenomenología trascendental husserliana que se desarrollan a partir de *Ideas I*. Sin embargo, fue la reciente publicación de algunas de las lecciones de Friburgo del joven Heidegger (1919-1923) la que permitió alcanzar otro nivel de comprensión de este distanciamiento. En este sentido, estas lecciones permiten determinar una relación no solo de distanciamiento y rechazo sino también de apropiación y reinterpretación de algunos elementos de la fenomenología trascendental expuestos en *Ideas* y que fueron asumidos por el proyecto filosófico de Heidegger: en principio en la *hermenéutica fenomenológica de la facticidad* y posteriormente en su obra de 1927 *Ser y tiempo* (Thurnher, 2004, p. 436).

Dentro de este marco general, la presente comunicación tiene como pretensión, particularmente, señalar el posible alcance que desempeña el método reflexivo de la fenomenología trascendental tal como fue desarrollado en el texto de 1913, en el proyecto filosófico de Heidegger, que para comienzos de los años 20 se constituía en una *hermenéutica fenomenológica de la facticidad*. La dilucidación temática sobre la reflexión fenomenológica alcanza en *Ideas I* un desarrollo más explícito y en ello un lugar central como método de la fenomenología. Ahora, es muy conocida por todos hoy en día la posición de rechazo y crítica que por parte de Heidegger se establece contra la reflexión. Sin embargo, si por una parte los cursos de Friburgo permiten clarificar el distanciamiento y rechazo de ésta, por otra, permiten encontrar la profunda influencia que la reflexión siguió desempeñando en el proyecto filosófico del joven Heidegger. Con ello se hace evidente la influencia que *Ideas I* seguía ejerciendo sobre el proyecto de la *hermenéutica de la facticidad*, aún muy a pesar de que el mismo Heidegger no lo considerara de esa forma.

El presente texto parte pues de la descripción muy conocida por todos que se hace

² Curso del semestre 1923/24 *Introducción en la Investigación fenomenológica* y de 1925 el curso *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*

de la actitud natural y la reflexiva, y el papel metodológico fundamental que la reflexión desempeña en la fenomenología, que aparece desarrollado temáticamente entre los memorables §§ 77-79 del texto de *Ideas I*. Frente a esta tematización, el curso que Heidegger imparte en el semestre de posguerra de 1919 es crítico del papel otorgado a la reflexión en la fenomenología y por ello contrapone a esta la denominada *intuición hermenéutica*, un modelo que contrarresta la excesiva carga teórica que Heidegger encuentra en la reflexión husserliana. Sin embargo, si bien en este curso es explícito el rechazo hacia la reflexión fenomenológica, esta no es abandonada sino, en cambio, reinterpretada en la concepción de la actividad filosófica que Heidegger elabora por estos años. Así lo permiten ver de manera especial dos cursos de este periodo, sobre los cuales se centrará el texto: *Introducción a la fenomenología de la religión* del semestre de invierno de 1920/21 y el curso del semestre de invierno de 1921/22 que lleva por título *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción en la investigación fenomenológica*. A partir de ambos cursos, la reflexión fenomenológica puede hallarse reinterpretada en una descripción de la filosofía en términos de “cuestionamiento”.

Fenomenología y actitud reflexiva

De acuerdo con la descripción que se lleva a cabo de la *actitud natural* en la segunda sección de *Ideas I*, en el vivir cotidiano las cosas se ven a través de lo que unos y otros han experimentado, sabido, pensado o imaginado sobre ellas. En este vivir se tiene la creencia de que las cosas existen en sí mismas, de que el mundo está ahí afuera y de que se vive en él como una cosa entre las demás cosas y al cual se está sujeto. De acuerdo con Husserl, en esta *actitud natural* se nos aparece el mundo como estando “ahí adelante” (Husserl, 1962, p. 64). Así, el mundo es presupuesto como algo que de antemano y constantemente existe y persiste ahí para nosotros. De este modo, en la *actitud natural* el hombre se ve como un producto del mundo y, en ello, trata las cosas como pertenecientes al mundo y a sí mismo como una cosa mundana más.

Ahora bien, que esta actitud pueda llegar a ser modificada en pos de alcanzar toda una dimensión de apropiación (Vargas, 2012, p. 20) es cosa misma de la fenomenología. Entrar por sus puertas supone llevar a cabo un giro radical. Este cambio de actitud es lo que se efectúa con lo que Husserl denomina en términos de la *epojé*. A través de este giro, la mirada se reconduce y el mundo comienza a alcanzar propiamente su sentido, el cual llega a ser para un quien que, en cada caso es primera persona (Vargas, 2012, p. 20). De esta manera, con la ruptura que se lleva a cabo en la *actitud natural* se pretende alcanzar una relación auténtica precisamente con aquello que aparecía en ella. Así, con este giro se abre todo un nuevo campo: *la actitud fenomenológica*, es decir, la actitud propiamente filosófica.

Este nuevo campo, como lo explicita Husserl a partir del conocido § 77 de *Ideas I*, “se mueve íntegramente en actos de la reflexión” (Husserl, 1962, p. 172). Husserl otorga a la reflexión un papel fundamental dentro de la fenomenología, en tanto que método de investigación propio de esta. En efecto, mediante la reflexión las vivencias de conciencia mismas se vuelven “objetos” y pueden ser investigadas como tales. Mediante ella se tuerce el rayo de la *intentio* hacia sí mismo. Esta inversión es a la vez un retorno desde el objeto usual que está dado al nuevo “objeto”, a las vivencias mismas (Biemel, 1990, p. 158). Para Husserl, mediante la reflexión se entra por primera vez en la actitud filosófica, que también es llamada *actitud reflexiva*.

En resumen, con lo dicho se puede afirmar que la ejecución de la fenomenología, como aparece de un modo más claro a partir de *Ideas I*, implica la adopción de una actitud que rompe con el modo de comprensión dado en la actitud natural. Esta ruptura, a la que se da inicio con la puesta en marcha de la *epojé* y que despliega la *actitud reflexiva* como campo propio de la fenomenología, dada la necesaria radicalidad que supone en su ejecución y la imbricación que conlleva con el ámbito existencial, quizá pueda equipararse hasta cierto punto a una conversión religiosa.

De ese modo parece hacerlo el mismo Husserl cuando emplea esta analogía entre actitud fenomenológica y actitud reflexiva al final del conocido § 35 de *La crisis de las ciencias europeas*:

Quizás se mostrará incluso que la actitud fenomenológica total y la epojé que le pertenecen están llamadas a provocar una completa mutación personal, que cabría comparar, en principio, con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad. (Husserl, 1991, p.144)

Crítica heideggeriana a la reflexión

A partir de la reciente publicación de la primera lección impartida por Heidegger en Friburgo en el semestre de posguerra de 1919 que lleva por título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* se ha hecho muy conocida la crítica que este emprende a la reflexión como método de la fenomenología, tal y como se encuentra planteada en *Ideas I*. Desde este curso, la fenomenología es para Heidegger una *ciencia originaria (Urwissenschaft)* y tiene como tarea el acceso a un nuevo campo de investigación, la vida preteórica. Sin embargo, Heidegger, quien toma en consideración algunas críticas que Paul Natorp dirige a la reflexión (Zahavi, 2005, p. 76), encuentra que el acceso a este nuevo campo no resulta posible desde la fenomenología reflexiva por cuanto esta es ya una actitud teórica que deforma el vivir de la vida en su inmediatez.

De esta manera, la reflexión, que es para Husserl parte constitutiva del método fenomenológico, es considerada por su joven discípulo como el máximo exponente de la actitud teórica:

La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de manera irreflexiva, en una vivencia 'observada'. La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir,

en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de la vida. Esto se pone claramente de manifiesto en el caso de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas sino observadas. Colocamos las vivencias delante de nosotros, arrancándolas del vivir inmediato. (Heidegger, 2005a, p. 122)

La actitud teórica que bien se muestra en la reflexión, hace suponer que la vida puede desdoblarse en un vivir que vive y otro que la observa, lo cual es para la fenomenología un reflejo completamente transparente de la cosa misma. Sin embargo, para Heidegger la *cosa misma*, esto es, la vida en su inmediatez, no puede ser aprehendida mediante un acceso teórico, tal como lo pretendería la fenomenología husserliana. Para Heidegger, lo teórico es en sí mismo derivado, pues remite a algo "preteórico", cuyo sentido descansa en la plenitud de la vida misma. Mientras la actitud teórica es una posición que se toma y en la que se está solo en algunas ocasiones, la vida como totalidad es el suelo originario, el tejido permanente en lo que ya de hecho siempre se está. De ahí que el proceso de teorización tenga como punto de partida lo vivido en esta esfera primaria del vivir.

Ahora bien, si el interés de Heidegger durante esta etapa es fundamentalmente fenomenológico, de lo que se trata es de acceder a esta esfera originaria, para lo que cualquier actitud teórica podría convertirse en un impedimento de cara a captar el fenómeno en su inmediatez. Por esa razón, es solo la actitud fenomenológica, libre de toda actitud teórica o reflexiva, que en su mantenerse fiel a lo que se da y en el modo en que se da, puede mostrar el fenómeno del vivir en su inmediatez, esto es: "la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo" (Heidegger, 2005a, p. 133).

Esta vivencia, en la que se da originariamente la vida en la identidad consigo misma, es lo que Heidegger denomina desde su primer curso en Friburgo: "la intuición hermenéutica" (2005a, p. 133). Esta intuición, en la medida en que es un

darse pre-reflexivo de la vida a sí misma, refiere al hecho de que esta tiene una comprensión de sí misma que la filosofía tiene que hacer explícito, al ser esta entendida no como una modificación de la mirada, como sería de acuerdo con Heidegger la reflexión en la fenomenología, sino como una prolongación de ese saber de sí que la vida posee. De este modo, con “intuición hermenéutica” Heidegger refiere a una “vivencia que se apropia de lo vivido” (Heidegger, 2005a, p. 141), es decir que, lejos de un proceso de objetivización, esta intuición acompaña “(viviendo y viviendo lo vivido) a la vivencia misma” (Heidegger, 2005a, p. 141).

De acuerdo con algunos comentaristas, esta *intuición hermenéutica*, que en el presente curso es apenas mencionada y no desarrollada ampliamente, representa la alternativa a la actitud reflexiva de la fenomenología de Husserl (2000, Von Herrmann, p. 92). Sin embargo, desde la perspectiva de Steven Crowell, se considera que en la exigencia de la *intuición hermenéutica* de “acompañar la vivencia” se expresa, más que un rechazo, una reapropiación del genuino concepto fenomenológico de reflexión (Crowell, 2001, p. 137). En este sentido, para Crowell, si en el joven Heidegger la idea de reflexión como el más alto orden de objetivización de la vivencia es abandonada como resultado de la crítica de Natorp, que Heidegger sigue hasta cierto punto, su esencial caracterización metodológica es mantenida a partir de una concepción de la filosofía en términos de “cuestionabilidad” (*Fraglichkeit*). Esta, lejos de ser entendida como simple interrogación, implica un ejercicio auto-reflexivo interesado en una auténtica posesión de la propia capacidad para pensar (Crowell, 2001, p. 151). Esta concepción y, en ella, la reinterpretación de la naturaleza de la reflexión, si bien no explícitamente desarrollada, se hacen manifiestas en la elaboración de la hermenéutica de la facticidad que empieza a gestarse de modo particular en los cursos de religión de 1920/21 y del curso sobre Aristóteles de 1921/22.

Experiencia cristiana y el estar despierto filosófico

En el contexto de una concepción de fenomenología como ciencia originaria de la

vida, el joven Heidegger mantiene en el semestre de invierno de 1920/21 un curso que lleva por título *Introducción a la fenomenología de la religión*, en el cual, a la luz de algunos textos del cristianismo primitivo, intenta llevar a cabo una elucidación fenomenológica de la estructura de la existencia humana (Gander, 2002, p. 379.). Efectivamente, a partir de la interpretación que Heidegger realiza de algunas de las *Epístolas paulinas*, se asume la posición expuesta en la I y II *Carta a los tesalonicenses*, en las que, en el marco de la espera de la *Parusía*, se hace relevante el hecho de que el cristiano que ha convertido su vida para Cristo debe llevar una vida alerta, expectante y no debe dejarse perder por los asuntos del mundo (Heidegger, 2005b, p.182). Heidegger destaca la descripción que realiza Pablo de los dos modos en que el cristiano vive la espera de la *Parusía*, como dos formas distintas de vida; entre estas, una será ejemplar de la actitud propiamente filosófica.

En la experiencia cristiana de la *Parusía*, de acuerdo con la interpretación que hace Heidegger de las cartas paulinas, se ven contrapuestas dos formas de vida según Pablo: los *llamados* quienes permanecen despiertos y sobrios a la espera de la venida del Señor que “llega como un ladrón en la noche” (Heidegger, 2005b, p. 140); y los *revocados*, quienes, en cambio, viven absorbidos en el mundo “sin reflexionar sobre la propia vida y su ejercicio” (Heidegger, 2005b, p. 133). La experiencia auténtica del cristianismo primitivo se debe situar en la primera forma de vida señalada y esto porque, al desconocer el momento en que ocurrirá el fundamental *instante*, deben procurar por mantenerse y vivir precisamente en esa alerta. En efecto, el cristiano debe vivir en una permanente preocupación por su modo de vivir, debe mantener la vista puesta en él mismo y en la manera como se relaciona con el mundo para no dejarse determinar por él.³

³ Heidegger destaca en la experiencia cristiana de la vida un modo de entender la *parusía*, la cual no es simplemente una expectativa ante un acontecimiento. Esta debe comprenderse como un sentido referencial de la facticidad de la vida cristiana, pues el acercamiento de Pablo a la pregunta por el *cuándo* de la *parusía* se aleja de cualquier tratamiento gnoseológico; por el contrario, “remite a los tesalonicenses a ellos mismos y al saber que poseen en cuanto que han llegado a ser lo que son” (Heidegger, 2005b, p. 131). Se produce entonces un giro de la pregunta por el *cuándo* de la *parusía* hacia la pregunta por el *cómo* de la vida, por cómo uno vive la facticidad, sin que sea una cuestión de moralismo, sino fundamentalmente de temporalidad (Sheehan, 1979, p. 322).

La actitud cristiana ante la *Parusía* mantiene su relación con el mundo, con su cotidianidad, pero se relaciona con él y con lo que le sale al encuentro en una actitud diferente. Vive su mundo “como si no” (Heidegger, 2005b, p. 146); es decir, no permite que este determine la dirección de su vivir, sino, en cambio, está preocupándose siempre por ser propiamente (De Lara, 2007a, p. 32). Esta actitud, del modo como se experimenta la vida en el cristianismo primitivo, que se caracteriza por llevarse a cabo en la forma de una constante interrogación sobre sí mismo, es lo que se corresponde con lo que se destaca en el curso de 1923 sobre *hermenéutica de la facticidad*, como el “estar despierto de carácter filosófico, en el cual, el existir se encuentra consigo mismo, aparece ante sí mismo” (Heidegger, 2000b, p. 37).

Esta actitud de mantenerse en la preocupación por el propio modo de ser, por vivir propiamente, en otras palabras, por mantener la vista en el vivir mismo y en su forma de relacionarse con el mundo, es para Heidegger un ejemplo claro de una actitud que guarda hondos paralelismos con la disposición y el modo de vivir filosóficos (De Lara, 2007a, p. 36). Este modo cristiano de ser y de entenderse en el mundo implica una radicalidad que en estos cursos es vista o descrita en términos de un giro o conversión (Van Buren, 1994, p. 186). Según Heidegger, la experiencia de Pablo consiste en un “giro radical” que este experimenta como una ruptura en su existencia (Heidegger, 2005b, p. 103).

Pablo tiene un saber de su “haber llegado a ser” (*Gewordensein*) a partir del cual todo su vivir se encuentra marcado por tal conversión. Sin embargo, tal saber no es algo que se encuentre separado de este acontecimiento. En efecto, el “haber llegado a ser” no es un acontecimiento cualquiera en la vida, sino que es co-experimentado continuamente de modo que su ser en el ahora presente es su haber llegado a ser (Heidegger, 2005b, p. 123). De acuerdo con esta experiencia de Pablo, Heidegger puede afirmar que la vida fáctica se ve acompañada de un saber determinado, con lo cual esta y su saber no son distintas, sino que se

co-experimentan por completo.⁴

Este carácter de radicalidad que manifiesta la vida en el cristianismo primitivo, que, según Heidegger, se caracteriza por llevarse a cabo como una permanente interrogación sobre ella misma, le posibilita una caracterización de la actitud filosófica en términos muy similares al de una conversión religiosa. En este sentido, el filósofo de Messkirch puede afirmar que la experiencia filosófica “solo se puede obtener por un giro radical en el camino, pero no por un sencillo giro de modo que el conocimiento ahora sólo se dirija hacia otros objetos, sino mediante una verdadera *transformación radical*” (Heidegger, 2005b, p. 45).

Cuestionabilidad y filosofía

La motivación que produce dicho giro radical es lo que se designa en términos de *cuestionabilidad* en el curso del semestre de invierno de 1921/1922 que lleva por título *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Introducción en la investigación fenomenológica*. Esta *cuestionabilidad* es una experiencia fundamental que consiste en un radical preguntarse y ser-despierto para sí mismo. Con ello, el joven profesor de Friburgo caracteriza la experiencia filosófica como aquella que consiste en un mantenerse a sí mismo y a la vida en el cuestionar (Heidegger, 2001, p. 28). Dicho en otros términos, realizar el propio vivir en el modo de un ponerse en cuestión. Ahora bien, tal actitud de *cuestionabilidad* no corresponde a un hacerse preguntas vacío, sino que tal cuestionar surge de la situación histórica y vital (Heidegger, 2001, p. 114).

Este carácter de la *cuestionabilidad* constituye el fundamento del filosofar, que es considerado en estos primeros cursos una modalidad de la vida misma (Heidegger, 2001, p. 62) que despliega la comprensión que esta ya posee de sí misma. La filosofía como actividad de la vida pretende obtener claridad radical, esto es,

⁴ Con esto asegura Heidegger que se puede mostrar el fracaso de la “psicología científica de la vivencia” (2005b, p. 123).

conocimiento de *principio* (Heidegger, 2001, pp. 43-44) sobre el propio vivir, dado que este siempre se mueve en una determinada comprensión acerca de él mismo y que en la mayoría de los casos es alcanzada sin que sea muy claro cómo se ha conseguido y ni siquiera en qué consiste (De Lara, 2007b, p. 41).

De esta manera, el ejercicio filosófico, en cuanto radical autocomprensión, debe partir y mantener como suelo fenoménico el modo en el que la vida se realiza y en el que se entiende a sí misma cotidianamente. Por ello, Heidegger considera que la filosofía debe partir siempre de lo que denomina la *experiencia fáctica de la vida*. A partir de ella, el vivir, en cuanto auténtico cuestionar, esto es, en actitud filosófica, investiga el sentido de su propio ser, se pregunta a sí mismo y con ello modifica el modo en que se experimenta cotidianamente (De Lara, 2007b, p. 40).

El cuestionamiento filosófico, tal como lo concibe Heidegger en esta época, se convierte en una experiencia reveladora en cierto sentido, porque favorece que la vida esté atenta de la situación en que se había establecido. La experiencia filosófica produce una concentración de la vida en ella misma, abandonando la dispersión a la que le había llevado el mundo (Redondo, 2001, p. 139). En este sentido, la filosofía aparece como un contra-movimiento que, en cuanto cuestionamiento apropiador de la vida, parece implicar una suspensión de las tendencias propias de la vida fáctica a comprenderse a sí misma de un modo deformante. Sin embargo, dicha anulación de esta tendencia fáctica no se lleva a cabo, de acuerdo con Heidegger, para adoptar una actitud diferente, sino para ganar una nueva relación con la situación en que se encuentra la vida.

Esta interpretación de la actividad filosófica, en cuanto cuestionamiento, tal como es esbozada en estos cursos, parece sugerir un cierto paralelismo con la actitud reflexiva de la fenomenología husserliana que se abre con la *epoché*, según lo muestra el texto programático de *Ideas I*. Husserl y Heidegger parecen compartir la condición según la cual la actitud filosófica implica una ruptura con la que se abre un ámbito diferente.

Conclusiones

Los dos cursos abordados permiten identificar algunos rasgos que confirman que pese a las críticas y al distanciamiento que Heidegger asume con respecto a la reflexión como método de la fenomenología en clara referencia al texto de *Ideas I*, Heidegger, de un modo no declarado, no abandona el modelo reflexivo para su propio proyecto. Este modelo es reinterpretado en estos tempranos cursos y puede ser encontrado bajo dos formas. En la primera de ellas puede corresponder con la figura de un modo de vida auténtica llevada a cabo por un giro radical, el cual puede ser visto bajo la figura de la *conversión religiosa*. La segunda forma en la que puede encontrarse este modelo y que se halla en relación con la anterior, se corresponde con el carácter auto-implicativo y, con ello, auto-cuestionador que supone el ejercicio filosófico.

Referencias

- Biemel, W. (1925). El artículo de la *encyclopaedia Britannica* de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo. En Husserl, E. *El artículo de la encyclopaedia Britannica* (1990) (A. Ziri6n, trad.). M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.
- Crowell, S. (2001). *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Illinois: Northwestern University Press.
- De Lara, F. (2007a). Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agust6n. En *Eidos* 7, 28-46.
- De Lara, F. (2007b). Fenomenolog6a del ser posible. La filosof6a seg6n el joven Heidegger. En *Heidegger. El Testimonio del Pensar* (pp. 27-47). Bogot6: Editorial Javeriana.
- Gander, H.H. (2002). Religious life, facticity, and the question of the self. En Wiercinski A. (Ed). *Between the human and the divine: philosophical and theological hermeneutics* (pp. 378 – 386). Toronto: The Hermeneutic Press.
- Heidegger, M. (2000a). Mi camino en la fenomenolog6a (F. Duque, trad.). En

- Heidegger, M., *Tiempo y Ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2000b). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (J. Aspiunza, trad.). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research* (R. Rojcewicz, trad.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo* (J.E. Rivera, trad.). Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (A. Escudero, trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2005b). *Introducción a la fenomenología de la religión* (J. Uscatescu, trad.). Madrid: Siruela.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (J. Gaos, trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (J. Muñoz & S. Mas, trads.). Barcelona: Crítica.
- Redondo, P. (2001). *Experiencia de la vida y fenomenología en las lecciones de Friburgo de Martin Heidegger (1919-1923)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Rodríguez Rial, J.M. (1996). La epojé y la reducción fenomenológica como movimiento de evasión de la mundaneidad y conversión radical del hombre. En *Actas del IV Congreso de Fenomenología*. Santiago de Compostela, 279-291.
- Sheehan, T. (1979). Heidegger's Introduction to The Phenomenology of Religion, 1920-21. En *The Personalist*, 60 (3) 312-324.
- Thurnher, R. (2004). Las 'Ideas' de Husserl y 'Ser y tiempo' de Heidegger. En *Anuario filosófico*, 2004 (37), 429 - 455.
- Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Sarrebruck: Editorial Académica Española.
- Von Herrmann, F. W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Zahavi, Dan (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person*

Perspective. MIT Press.