



Praxis Filosófica  
ISSN: 0120-4688  
praxis@univalle.edu.co  
Universidad del Valle  
Colombia

Vargas Bejarano, Julio César  
TRES PROPUESTAS PARA RENOVAR EL PROGRAMA DE LA "FILOSOFÍA COMO CIENCIA  
RIGUROSA" DE 1911  
Praxis Filosófica, núm. 34, enero-junio, 2012, pp. 39-60  
Universidad del Valle  
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209025902001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

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

# TRES PROPUESTAS PARA RENOVAR EL PROGRAMA DE LA “FILOSOFÍA COMO CIENCIA RIGUROSA” DE 1911

## Three Proposals for the renovation of the program “Philosophy as rigorous science” from 1911

*Julio César Vargas Bejarano*

Universidad del Valle - Colombia

juliocesarvargasb@gmail.com

### RESUMEN

En 2011 se cumplió el centenario de la publicación del artículo de Husserl “La Filosofía como ciencia rigurosa”; este artículo presenta algunos problemas centrales a que tendría que responder la fenomenología en la actualidad. Los tres campos temáticos son los siguientes: 1) Cuál es la motivación que llevan a la *epoché* y en qué medida intervienen en ella los actos voluntarios. 2) Hasta qué punto la ampliación de la conciencia es un resultado de un procedimiento reflexivo, o en qué medida participan allí procesos inconscientes. En esta parte se impone revisar las relaciones entre la fenomenología y el psicoanálisis. 3) Cuál es el sentido de los acontecimientos y en qué medida ellos permiten la ampliación o reducción del mundo de la vida. La consideración de la relación entre acontecimiento y acción exige replantear la pregunta por la responsabilidad social de la filosofía.

**Palabras clave:** reducción fenomenológica, *epoché*, psicoanálisis, inconsciente fenomenológico, acontecimiento, mundo de la vida.

### ABSTRACT

In 2011, Husserl's article “Philosophy as Rigorous Science” became one hundred years old. It states some key problems that should presently be answered by phenomenologists. The issues that will be discussed in this article are: (1) what is the motivation that leads to the *epoché* and what role do acts of willingness play in it; (2) to what extent is the expansion of consciousness a result of reflexive procedures, or in which way do unconscious processes influence it. A revision of the relationship between Phenomenology and Psychoanalysis is required in this part. (3) What is the sense of events and how do they relate to the growth or lessening of the Life-world. The consideration of the relationship between event and action requires reconsidering the question about the social responsibility of

---

Recibido: enero 2012    aprobado: mayo 2012

Philosophy. Finally, we consider how these problems affect the reformulation of Husserl's philosophical program of 1911.

**Key words:** phenomenological reduction, *epoché*, psychoanalysis, unconscious, selfconsciousness, events, Life-world.

Renovar la empresa fundacional de la fenomenología propuesta por Edmund Husserl en su artículo para la revista "Logos" titulado *La filosofía como ciencias rigurosa* (HUSSERL, 2009), publicado originalmente en 1911, lleva consigo replantear la pregunta: "¿para qué filosofar en tiempos de oscuridad?" Los tiempos convulsionados en que vivimos constituyen un campo de cultivo para el relativismo y el escepticismo; frente a esta situación general de crisis no solo económica y política, sino también de la vigencia del humanismo como tal, surge de nuevo la pregunta por la actualidad del proyecto husserliano de la filosofía como "ciencia estricta". En estas reflexiones proponemos tres tareas, o mejor tres problemas a tener en cuenta en la renovación del programa fenomenológico presentado por Husserl hace una centuria: 1) tematizar el tema del comienzo de la filosofía, su motivación y en qué medida este primer paso es una determinación de la voluntad libre y cómo se conjugan allí libertad y necesidad para que tenga lugar el inicio del filosofar. 2) ¿Hasta qué punto es posible acceder al hontanar de la experiencia del mundo de la vida? En esta búsqueda se impone la pregunta por el sentido del hermanazgo entre filosofía y psicología. El examen de esta relación tiene como propósito comprender cómo tiene lugar la experiencia del advenir o despertar a la autoconciencia y 3) ¿En qué consiste el compromiso del fenomenólogo con el mundo de la vida? La filosofía es una disciplina que compromete la vida de quien la ejerce, por eso parte de su responsabilidad consiste en estar atento al curso de los acontecimientos que abren y que a la vez cierran el mundo y participar en el esclarecimiento de su sentido.

## I

Preguntarse por la vigencia del proyecto presentado por Husserl hace cien años y que consiste en elevar la filosofía a "ciencia estricta", exige retornar a la pregunta de qué entiende Husserl por ciencia y si se diera el caso de que la filosofía alcanzara el estatus de "ciencia estricta" ¿cuál sería su aporte a las ciencias tal y como ellas se entienden en la actualidad? En la situación actual parece que la filosofía cede progresivamente lugar a las ciencias positivas, entre ellas a las denominadas "ciencias duras"; pero, las críticas no solo provienen tan solo de esa orilla, sino también se pueden

escuchar voces como la del ensayista George Steiner quien sostiene lo siguiente: “Nosotros, los humanistas, caminamos mirando hacia atrás. Intuitiva, irracionalmente, muy pocos de nosotros creemos que vendrá otro Dante, Cervantes, Shakespeare o Goethe; otro Mozart o Bach u otro Miguel Ángel. La verdad es que podría venir mañana, pero no logramos suprimir la intuición de que detrás de nosotros el sol se está ocultando, mientras que en las ciencias el mañana se vislumbra ilimitado” (STEINER, 2008). Interesaría muy poco confrontar esta crítica sino fuera porque esa es una opinión común en nuestro medio –aún el filosófico–. De hecho, algunos académicos manifiestan en privado su asombro con respecto al avance vertiginoso y contundente del conocimiento científico en cada región de la realidad. Frente a la solidez de las “ciencias naturales y puras”, el pensamiento filosófico y humanista sería eunuco y, en el mejor de los casos, tan solo podría realizar una metaciencia. Adicionalmente, frente a la pluralidad de escuelas y movimientos filosóficos, otros colegas sostienen que la filosofía tan solo es “aquello que dicen y escriben los clásicos”.

Frente a esta situación tan precaria de que ni aún en nuestra propia “casa”, en los congresos nacionales e internacionales, en nuestras facultades y academias, logramos un acuerdo sobre qué sea filosofía y cómo se justifica nuestro quehacer en relación a nuestro mundo entorno, reflexionar de nuevo sobre el ideal de elevar la filosofía al honroso lugar de la “ciencia estricta”, de la *prima philosophia*, no solo resulta conveniente sino apremiante. En los últimos tiempos hemos escuchado diversas propuestas para revivir el ideal de la *prima philosophia*: la metafísica de Aristóteles se ha querido reemplazar por la antropología (Tugendhat), por la ética (Levinas), por la filosofía de la religión (Henry, Marion, García-Baró), por la teoría de los sistemas complejos; incluso en esta lista podríamos incorporar las teorías pragmáticas del lenguaje y de la comunicación. Hace una centuria Husserl creyó tener suficientes argumentos y aliento, para emprender la tarea heroica, anhelada por Occidente, de alcanzar finalmente la *prima philosophia*. Dos años después, el fundador de la fenomenología publica su obra programática “Ideas I”, en donde dicha disciplina funge como “la ciencia fundamental de la filosofía” (Hua III/1: p. 3/7).<sup>1</sup>

Con esta obra, la filosofía, como fenomenología, por fin lograría marchar por la senda de la “ciencia estricta”; de hecho cuatro años después –en el discurso de posesión como profesor ordinario en la Universidad de Friburgo–,

<sup>1</sup> Las obras completas de Husserl las referenciaré de acuerdo con los criterios estandarizados, esto es, indicando el número del volumen de *Husserliana*, seguido del número de la página. En primer lugar indico la página correspondiente a la edición alemana, seguido de la página de la traducción española, cuando esto haya lugar

nuestro filósofo dice que la fenomenología se caracteriza “por [disponer de] un método riguroso que ninguna ciencia moderna puede seguir” (Hua XXV: 69). Así, el anhelado proyecto filosófico de la “ciencia estricta” adquiere la forma de la “doctrina de la ciencia” (*Wissenschaftslehre*): la filosofía debe recuperar su vocación epistémica, es decir, ofrecer la descripción esencial o eidética de los fundamentos de cada región de la realidad, a saber: de la naturaleza, del psiquismo individual, de la vida social, del mundo entorno y de la región ideal e inclusive de la fantasía. De acuerdo con esta doctrina la piedra angular que permite el acceso a cada cosa y al todo, es la “intuición”, el “principio de los principios” (Hua III/1, p. 51/58), que a su vez garantizaría la reducción eidética. Pero, la intuición como “principio de los principios”, como aquello que nos permite acceder a las estructuras esenciales de toda la realidad, debe complementarse con un paso metódico fundamental: la *epoché* y la reducción fenomenológico-trascendentales.

Si seguimos la exposición de la técnica y el método de la *epoché* y de la reducción planteados en “Ideas I” y para ganar aún mayor claridad nos apoyamos en el volumen XXXIV de las obras completas de Husserl (*Husserliana*) titulado *Zur Phänomenologische Reduktion* (“Sobre la reducción fenomenológica”), podemos seguir la descripción de la actitud natural y su tesis general del mundo. Según esto, el hombre adulto en general, esto es, cualquiera persona –con o sin formación académica– presupone siempre que al *aparecer* le corresponde siempre un *ser*, que a toda manifestación la soporta un ser, ya sea de este objeto físico, ya sea del mundo. Dado que los seres humanos en el marco de la actitud natural somos tan diversos, podemos asumir que nos encontramos con personas reflexivas y críticas que no asumen ese presupuesto, sino que ponen en duda esa correlación y se despreocupan del tema de la “verdad” –bajo el presupuesto de la unidad entre aparecer y ser–, porque a su juicio, cuando se habla de estos temas, se accede siempre a saberes, a verdades relativas y contextuales, pero en realidad nunca será posible hablar del mundo-uno que está a la base de los diversos horizontes del aparecer. En otros términos, en la actitud natural podemos encontrar tanto al retórico que sostiene el carácter siempre relativo de la verdad, como al escéptico que defiende la imposibilidad del conocimiento y por eso prefiere suspender el juicio. Frente a esta situación, siguiendo la tradición fenomenológica, podemos *renunciar* a la propuesta de la filosofía moderna de dar cuenta del aparecer con base en un retroceso al sujeto constituyente, quien mediante síntesis categoriales y *a priori* constituye el ser del objeto (Kant); en lugar de ello, la propuesta fenomenológica sostiene que cada persona puede suspender libre y voluntariamente el juicio para examinar reflexivamente cómo tiene

lugar –en la actitud natural– la relación entre el aparecer y el ser, es decir, se puede poner en práctica la *epoché* fenomenológica. Si asumimos –así sea momentáneamente– la *epoché*, no como actitud, sino para probar a ver qué ganamos realmente con este procedimiento, constatamos las descripciones de la psicología pura y fenomenológica de la *Meditación Fenomenológica Fundamental* (Hua III/1, pp. 56-134/64-144), por ejemplo, la diferencia de principio entre la región de la conciencia, con sus objetos inmanentes (*reell*) y los objetos intencionados de carácter trascendente. Asimismo, en este recorrido se puede identificar el argumento cartesiano que sustenta el idealismo trascendental, a saber: que los objetos trascendentes se caracterizan por un modo de ser contingente, que a su vez depende de los actos inmanentes de aprehensión de sentido; y estos últimos sustentan su evidencia en el *faktum* o en el *cogito*, cuya *necesidad* no corresponde al orden objetivo, universal, sino al ser dado así y no de otro modo. Como se sabe, Husserl no quedó en absoluto satisfecho con esta fundamentación del idealismo trascendental y ensayó otras vías, una de ellas la presentó en sus lecciones de 1915, publicadas en el volumen XXXVI de Husserliana titulado “*Transzendentaler Idealismus*”.

En esta primera parte no evaluaremos las razones que sustentan el idealismo trascendental, sino que nos encontramos frente al problema de cómo se pone en práctica la *epoché*: o bien su puesta en marcha tan solo es momentánea, y obedece a un interés cognoscitivo o académico, o bien la *epoché* debe abarcar la totalidad de la existencia y por eso lleva consigo un cambio de actitud que afecte las convicciones, creencias y hábitos de la vida diaria. Al respecto, cabe decir que la exposición de “Ideas I” tiene el problema de que describe la posibilidad de la *epoché*, pero no da cuenta ni de su motivación, ni de su necesidad. La prueba de ello, es que se puede practicar la *epoché*, para luego atenerse a las descripciones eidéticas de la conciencia y asumir éstas como la nueva verdad, como la teoría que ahora sí va a dar cuenta, desde una perspectiva de la actitud *natural*, de cuáles son las estructuras de la mente y la manera como se constituyen intencionalmente los objetos y regiones del mundo. Sin embargo, este procedimiento se realiza aún en el marco de la actitud natural y podríamos decir del realismo, pues se puede tener la ilusión de que se realiza fenomenología, si tan solo se examinan (naturalmente) las estructuras generales de la intencionalidad, y la manera como ellas intervienen en la constitución de un objeto. Pero, ¿basta haber realizado las descripciones puras de las estructuras intencionales de la conciencia, para abandonar la actitud natural?

Al parecer el paso a la actitud fenomenológica sería un acto libre y voluntario. Esto significaría que la *epoché* consiste en una resolución

personal de suspender el juicio, de poner radicalmente fuera de juego toda teoría, para luego examinar cuál es el valor de verdad de cada conocimiento, de cada percepción y toma de posición. Sin embargo, esta descripción parece ser una “instrucción técnica”, cuyo carácter teórico no motiva cambio de actitud alguno. En el mejor de los casos, la *epoché* se pone en práctica para satisfacer un interés o curiosidad personal y ver cómo es eso de suspender el juicio y qué se puede lograr con ello... pero en breve tendrá lugar un regreso a la actitud natural.

La radicalidad fenomenológica, que busca elevarse a la dignidad de “ciencia estricta”, se encuentra ante el reto de mostrar la motivación de su primer paso metódico, su comienzo. ¿Cómo es posible dar el primer paso, de tal manera que alguien pueda decir: “aquí empiezo la *epoché* y sostengo firmemente la voluntad de suspender todo juicio y todo prejuicio sobre la relación aparecer y ser, para luego examinar su valor de verdad y esto con tal radicalidad que la extiendo a toda mi vida personal.”? Este modo de proceder, suena poco convincente, pues ¿hasta qué punto la decisión voluntaria de practicar la *epoché*, que nos permite seguir el proyecto de la fenomenología pura como “ciencia estricta”, es una decisión libre, que no está condicionada por la historia personal previa, una decisión indiferente a todo lo que acontece en la actitud natural? ¿Acaso la diferencia entre estos dos tipos de actitudes se refiere a un inicio tan radical que está totalmente desvinculado de la actitud natural, a la que solo abandonamos porque advertimos que la realidad del mundo puede ser vista de otro modo, esto es, como un rendimiento constitutivo de la estructura *ego-cogito-cogitatum*, de la subjetividad trascendental?

Frente a las insuficiencias de la motivación teórica para practicar la *epoché*, planteamos la tesis de que ella –antes que un inicio espontáneo– es resultado de una renovación, de una especie de “renacimiento”. Renovación que funge como respuesta a un acontecimiento, a una situación novedosa que ocasiona perplejidad y asombro. Los acontecimientos generan transformaciones en un orden –social y/o personal–, de manera que los criterios que hasta ese momento eran asumidos como verdaderos y válidos quedan en entredicho; con Waldenfels podemos denominar a esta situación como de “penumbra” (WALDENFELS, 2008: 136-161). La novedad del acontecimiento no es ajena a la afectividad, a los sentimientos, sino que los conmueve profundamente. Al respecto, Waldenfels sostiene que los acontecimientos son eventos decisivos, extraños, que irrumpen en el orden personal e interpersonal, y conmocionan el orden de la vida cotidiana, como es el caso de la muerte de un hijo, la tortura, el secuestro, el asesinato de un ser amado en un fleteo... o el encuentro de la persona amada, el feliz

descubrimiento de la vocación personal. Los acontecimientos advienen leve y sigilosamente, y no son producto de una planeación o de una decisión volitiva, sino que “suceden” inesperadamente; resultan siendo tan decisivos que marcan el término de un ciclo de la vida, por ejemplo, la culminación de la infancia y el inicio de la adolescencia.

Con respecto a la pregunta de si el inicio de la filosofía, y en este caso la *epoché*, es un acontecimiento o es un acto voluntario, planteamos la hipótesis de que ella es una respuesta, una reacción, a un acontecimiento. Pero, ¿cuál es el tipo de acontecimiento que antecede a la actitud filosófica? Ante la dificultad de identificar un género de acontecimientos que motiven el abandono de la actitud natural, debemos dirigir la atención hacia el modo como los acontecimientos producen un estado afectivo propicio para la filosofía. La tradición filosófica nos advierte, desde Platón y Aristóteles, que el asombro antecede la reflexión filosófica; pero también Heidegger ve a la angustia frente a la nada como el acontecimiento previo a la filosofía. No obstante, en relación con los estados afectivos tematizaremos al asombro, porque allí el pensamiento se encuentra conmocionado por algo misterioso y extraño. Pero, esto lo retomaremos en la tercera parte, pues ahora dirigimos la atención hacia la actitud perpleja que decide abandonar radicalmente sus convicciones previas; una radicalidad tal que abandona la actitud natural porque no le basta toda la complejidad, el ingenio y las maravillas tecnológicas de la actitud natural.

A diferencia de la *epoché* escéptica, la fenomenología suspende el juicio con el objetivo de establecer cómo es posible la relación entre aparecer y ser, cómo es posible hablar de verdad en medio de los diversos contextos culturales, y en qué sentido el mundo de la vida funge como horizonte abierto y uno, que está a la base de la pluralidad de opiniones y entornos históricos y culturales. Ciertamente, ese es su propósito, pero con respecto a la pregunta de cómo se realiza la *epoché*, llama la atención que nos encontramos ante una paradoja: de una parte interviene un componente volitivo, que efectúa libremente la suspensión del juicio. De la voluntad depende no solo la ejecución del acto filosófico (la *epoché*), sino también su duración y la persistencia en su realización, de tal manera que se pueda hablar efectivamente de una actitud. De otra parte, si se sostiene la tesis del acontecimiento como factor determinante de la *epoché*, ella no sería un producto de la voluntad, sino más bien una consecuencia o reacción frente a algo cuyo sentido se debe esclarecer.

La *epoché* funge como la decisión de examinar el acontecimiento asombroso que ha conmovido las bases de la existencia personal y que tiene que ver con el problema de la verdad, es decir, de cómo tiene lugar la



correlación entre la multiplicidad del aparecer y la unidad del objeto y del mundo. La filosofía surge para tratar de establecer qué es la realidad y qué la verdad. Considerar a fondo estos temas exige un cambio de orientación de la mirada, de un modo semejante a como los artistas proceden cuando contemplan sus objetos y cómo remiten al horizonte general del mundo. Pero, a diferencia de esa actitud la *epoché* y la reducción se atienen a los modos del aparecer, para dirigirse a su fuente: la experiencia originaria. Según Husserl, la experiencia originaria es el “principio de los principios”, la relación primera, intuitiva, con el objeto, en donde éste aparece de un modo evidente, sin mediación alguna por parte de prejuicios o ideologías (Hua III/1, 51/58). Por eso, la *epoché* no es propiamente el principio, sino un paso metódico hacia el origen; y el método fenomenológico funge en primer lugar como una arqueología. Como la *epoché* y la reducción trascendental se proponen descender hasta la experiencia originaria, nos parece oportuna la interpretación de García-Baró, de que la tematización de la experiencia pre-predicativa o estética equivale a recobrar la infancia. Esto es posible gracias al doble sentido del “origen”: como comienzo de un despliegue y como su fundamento, soporte de toda actividad o función.

El retorno a la infancia no consiste en dejarse llevar por lo que los psicoanalistas denominan el “proceso primario”, esto es, la huida fantasiosa hacia el lugar del ensueño, del juego y de la ausencia de compromiso con el mundo. Tampoco consiste en la empresa fallida de retornar a los paisajes perdidos y míticos, asumiendo que son reales y que así sea mediante la expresión artística se podrían recuperar, tal y como lo intentó Marcel Proust. Ernesto Volkening en su ensayo sobre la infancia, sostiene que ella es un “paisaje mítico” (VOLKENING, 1971: 194), el período más significativo de la vida, de mayor plenitud, que determina plenamente el curso de la vida adulta, sin importar qué tanta conciencia se tenga de ello. Volkening advierte que todo esfuerzo, por parte del adulto, de reconstruir el jardín paradisíaco de la infancia, es vano. Sin embargo, en la infancia fue donde tuvimos la experiencia “originaria” y “cumbre” de la vida – siguiendo la formulación de García-Baró (GARCÍA-BARÓ, 2006, p. 90). Si la infancia es un período de la vida irrecuperable, un pasado presente que determina la génesis del yo –y esto es válido tanto desde una perspectiva psicológica, como también fenomenológica–, surge la pregunta por los vínculos entre la infancia y la reducción fenomenológica. Para ello, acudimos a la famosa metáfora nietzscheana “De las tres transformaciones”: del espíritu que se torna camello, el camello en león y el león en niño. El espíritu humano en su primera transformación en camello está sometido a todo tipo de pesantez, para luego liberarse y poder decir “no” frente a las imposiciones externas.

Sin embargo, al león le hace falta la creatividad del niño, a quien Nietzsche describe como “inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (NIETZSCHE, 1999, p. 31/51).

Al liberarse del peso de la verdad teórica, de la tradición filosófica y científica, el espíritu gana la ligereza del león, pero aún hace falta la renovación o recuperación de la actitud infantil, su pasión por jugar y crear, su asombro ante el mundo y la vida, su interés por el conocimiento y su esperanza. Retornar a esta actitud no significa en absoluto que se ha recuperado plenamente la infancia, sino que renace el espíritu adormecido y reprimido, cuya creatividad y voz propia se perdió definitivamente dando lugar a la adolescencia, esto es, el comienzo del período de la vida donde se clausuró la esfera cerrada y atemporal de la infancia. El renacimiento de la *epoché* es posible debido a que allí tiene lugar una recuperación de la actitud infantil del juego, de la inocencia que se asombra ante lo misterioso y que se plantea las preguntas metafísicas centrales; el niño no se caracteriza por poseer una actitud dogmática, antes bien se preocupa por indagar el ser de la realidad y podríamos decir por investigar y ofrecer posibles (nuevas) respuestas a sus dramas.

47

## II

Con su puesta en marcha, la reducción fenomenológica explora vías para acceder al fuente y origen de la experiencia del mundo, su propósito es conquistar lo arcano, el principio de la realidad y de todas sus moralizaciones. En su descripción de la constitución trascendental, Husserl advierte el problema de una división en el yo: de una parte como constituyente y anónimo y, de otra parte, como constituido. Esta división permite establecer la dificultad de acceder a la fuente originaria de sentido, pues en el lenguaje habrá siempre un desfase entre lo vivido, y la manera como se expresa. Igualmente, nos encontramos ante la dificultad de que la actividad constituyente del *presente viviente* está siempre determinada por la sombra inconsciente no solo de las afecciones del actual campo perceptivo, o por las ideas o representaciones súbitas que emergen del pasado, sino especialmente por la dimensión simbólica del inconsciente, el denominado inconsciente psicoanalítico, que determina la manera como se realiza la aprehensión del yo, la constitución de sentido, mediante una energética que funge al modo de una censura que impide el surgimiento, la toma de conciencia de representaciones ignoradas, olvidadas e inconscientes. La represión funge al modo de una aduana, que controla no solo cuáles representaciones advienen a la conciencia, sino especialmente el modo

como lo hacen: mediante un procedimiento de distorsión, la representación inconsciente puede devenir consciente, pero de un modo irreconocible par el *ego*, enmascarado. Frente a este límite surge de nuevo la pregunta por el sentido del hermanamiento entre fenomenología y psicología. Sostenemos la tesis de que existe una complementariedad entre la aproximación psicoanalítica y la fenomenología de Husserl, en tanto que ambas pueden dar cuenta de la función del inconsciente, pero cada una se aproxima a esta dimensión oscura y extraña de la conciencia desde una perspectiva distinta. En efecto, una y otra disciplinas siguen procedimientos de tipo arqueológico, es decir, escrutan hasta el fondo la vida subjetiva, con el objetivo de permitir la libre expresión del yo y el despliegue dinámico y creativo de los deseos, aspiraciones y tendencias volitivas. La arqueología permite comprender cómo deviene la subjetividad y prepara el camino para la descripción fenomenológica del mundo y de los temas metafísicos.

Efectuando un retroceso trascendental, la fenomenología de Husserl describe la región *anónima* de la experiencia, esto significa que no se puede decir que sea propiedad o producto del yo, pero tampoco sea una realidad externa e interiorizada. El *presente viviente* es la dimensión de la experiencia más cercana a nosotros, la más obvia en cuanto designa las vivencias siempre actuales y desde donde se constituyen las retenciones, rememoraciones y las expectativas. Esta región “anónima” de la experiencia está determinada por una dimensión oscura, en la que están sedimentados los recuerdos y toda la experiencia pasada, e incluye también la autoafección corporal. Todo ello constituye lo que se ha denominado como el “inconsciente fenomenológico”, es decir, de una parte, la experiencia pasiva de carácter corporal, y de otra, aquél reservorio de representaciones pretéritas que puede ser actualizado por el yo, con mayor o menor intervención de su voluntad. El inconsciente es el campo de lo que ha caído en el olvido y que solo puede actualizarse parcialmente. Es algo así como el “revés” de la conciencia, la no-conciencia, que puede advenir consciente con la intervención siempre limitada de la voluntad.

Sin embargo, recientes investigaciones han permitido establecer que la fenomenología de Husserl no se limita a esta lectura del inconsciente, sino que está destinada a entrar en diálogo con el psicoanálisis para averiguar cómo determina el inconsciente simbólico la actividad de la conciencia, del proto-yo y del yo de vigilia. Para efectos, de estas reflexiones, además de Husserl y de Freud, tendremos presentes los trabajos de Paul Ricoeur (1965), Rudolf Bernet (2004) y Jagna Brudzinska (2006).

La fenomenología y el psicoanálisis coinciden en la descripción de los procesos inconscientes que determinan los actos intencionales de la

conciencia. En el caso de Freud es claro que su acceso al inconsciente lo realiza mediante el estudio de las patologías psicológicas y en especial, a través de sus investigaciones sobre el sueño. En este contexto, es de recordar el gran aporte del psicoanálisis a la comprensión de la subjetividad, la cual es abordada desde una perspectiva empírica, a la cual corresponden las dimensiones energética, dinámica y tópica. Según Freud, la vida subjetiva siempre está expuesta a la adversidad y no solo externa, sino también interna; está determinada por el deseo y, como ser deseante, está expuesta siempre a la frustración, pues no se pueden satisfacer todas las pulsiones y deseos. Pero aquí mismo, en esta negación encontramos una de las claves de la formación de la subjetividad y de la cultura.

En el caso de la psicología fenomenológica sostenemos que ella no se limita en absoluto a una eidética de los actos intencionales, una teoría que apoye a la *Doctrina de la Ciencia*. La descripción de los actos intencionales de la conciencia, aun presuponiendo toda la riqueza de los análisis constitutivos del mundo propios del idealismo trascendental, resulta una reflexión abstracta que no accede suficientemente al yo personal, para ello la fenomenología debe ampliar el alcance de sus análisis hasta el inconsciente y más aún entrar en diálogo con el psicoanálisis. Veamos algunas pautas sobre cómo se realiza este diálogo, el “hermanamiento” (Hua VI, p. 207/214) proclamado por Husserl y cuyo objetivo común es la ampliación de la conciencia y la liberación de la subjetividad.

Husserl descubrió pronto los límites y paradojas de la vía cartesiana que fundamenta el idealismo trascendental y vio la necesidad de buscar nuevas vías de fundamentación. Así, en el año 1917 retoma una línea de investigación que había entrevisto en 1904, en la que descubrió la importancia que tiene la fantasía, no solo como la capacidad que permite constituir imágenes, sino que está conformada por una intencionalidad peculiar distinta de la objetivación perceptiva (Hua X, 52); se trata de una intencionalidad reproductiva, gracias a la cual se pueden representar los objetos vistos en el pasado, que ahora surgen bajo la forma de un fantasma o imagen presente. Esto permite ampliar el concepto de experiencia, cuya estructura general está compuesta por dos momentos intencionales de carácter originario: de una parte, el componente impresional-aperceptivo y de otra parte el componente fantasmal-imaginativo (Hua XXIII, 41ss, 87). Nos encontramos frente a dos modos efectivos de constitución intencional, de una parte referida a lo real y de otra a lo posible. Sin embargo, los análisis se pueden ampliar, pues no se trata tan solo de dos modos separados de constitución, sino que con ello tiene lugar una ampliación del “principio de los principios”, de la “intuición”, pues ella no consiste tan solo en la descripción de las impresiones sensibles y en

la respectiva aprehensión objetivante, sino que, junto con la percepción, la fantasía opera conjuntamente permitiendo acceder a lo posible, neutralizar su carácter de ser e incluso puede llegar a distorsionar el objeto, a tal punto que éste queda cargado de contenidos simbólicos. Si bien Husserl sostiene que los actos perceptivos los efectúa el yo y que la fantasía es producto del yo-fantaseante o un “cuasi-yo”, sin embargo en algunas ocasiones no es fácil discriminar cuándo en la percepción está participando un grado de fantasía. Sobre esto tienen mucho que decir los expertos en publicidad, pues en el caso de una valla, siempre vemos más de lo que aparece; en otros términos, no siempre la percepción es tan pura como para que en ella no esté incorporado por lo menos un juego de la fantasía.

Resulta oportuno recordar que las investigaciones de Husserl –al igual que el psicoanálisis tematizaron la pulsión–, de tal manera que accedieron a la intencionalidad pulsional y determinaron cómo ella interviene vivificando todos los actos intencionales, desde las quinestecias, hasta las valoraciones, voliciones y los actos teóricos. En el caso de las impresiones sensibles y de la autoafección, la intencionalidad pulsional se asocia con una representación de la fantasía (fantasma) de tal manera que la pulsión originariamente orgánica adquiere un componente significativo y de este modo ejerce una función mediadora en tanto remite a uno o varios referentes. En ello consiste la plurivocidad o sobredeterminación de las representaciones psíquicas que se evidencian de un modo más claro en los actos fallidos, en los chistes, en los sueños y que se extienden a ese nivel originario de la experiencia psicológica que no se somete a la lógica formal, sino que tiene una lógica trascendental propia: se realiza al modo de síntesis asociativas de semejanza y continuidad (que corresponden a la experiencia pasiva), y a los diversos mecanismos de condensación, proyección, desplazamiento, transformación, que fueron tematizados por el psicoanálisis freudiano. Este carácter de plurivocidad de la fantasía lleva a Husserl a atribuirle a ésta los rasgos de Proteo (Hua XXIII, 60ss), el dios griego a quien le estaba dado transformar libremente su fisonomía y que si bien sabía cómo se realizaría lo posible, no estaba presto a revelarlo.

Aquí nos encontramos con una interpretación del inconsciente que supera la visión de lo “negativo” del orden de la conciencia, esto es, como aquello vacío y desconocido que interrumpe el fluir de la atención y que se evade a su control; antes bien, la actividad imaginativa y fantasmal se realiza en el plano pasivo de la experiencia, que se evade al control del yo activo de la vigilia, e interviene en la constitución del proto-yo o presente viviente. Esta doble función de la intencionalidad dificulta desligar tajantemente la actividad perceptiva, de la actividad de la fantasía, aunque

se trata de dos regiones distintas –lo real y lo posible– la fantasía determina las anticipaciones del proto-yo efectuadas sobre las proto-afecciones y las expectativas en general. Freud advirtió la relevancia de la fantasía y de los mecanismos inconscientes, de tal manera que la consideración de sus efectos tanto en los síntomas patológicos, como en la percepción y en el lenguaje, le llevaron a dudar de la transparencia del yo, o de la disponibilidad de toda la vida de la persona.

Pero, hasta aquí podemos establecer los puntos de convergencia entre fenomenología y psicoanálisis, que consisten fundamentalmente en que la estructura de la experiencia, además del componente empírico-aperceptivo, tiene otro fantasmal-imaginativo. Al respecto leemos en “Ideas I”: “Hay razones, en favor de la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, para que las representificaciones, más exactamente, para que fantasía gane una posición privilegiada con respecto a la percepción; más aún en la fenomenología de la percepción misma, en la que los datos los datos de la sensación están ciertamente excluidos” (Hua III/1, p.157/147).

Freud también le otorga un papel relevante a la fantasía, que se escenifica especialmente en el sueño –el camino real al inconsciente–, pero ella también está a la base de la asociación libre. Sin embargo, las dos disciplinas asumen perspectivas epistemológicas irreconciliables, que nos permiten establecer una dialéctica (FREUD, 2000, p. 488). De una parte, la fenomenología asume un procedimiento reflexivo y genético, según el cual la conciencia se amplía gracias a que el rayo luminoso del *logos* se dirige hacia las profundidades de la conciencia, para tratar de escrutar cómo actúa ese nivel originario del proto-yo, cómo se origina allí la conciencia del tiempo y se constituyen las afecciones y pulsiones que siendo de algún modo conscientes, aún no han logrado una intensidad tal que despierten nuestra atención o interés. De otra parte, el psicoanálisis –ya desde su primera tópica– también quiere entender cómo es que una representación deviene consciente, sin embargo esta ampliación de la conciencia no se debe a su propia voluntad, sino que le *acontece* al inconsciente. El psicoanálisis realiza una reducción *de la* conciencia (y no *a la* conciencia, como en la fenomenología), de tal manera que las representaciones que advienen a ella, emergen gracias a las vicisitudes de las pulsiones y esto de tal manera que no siempre se corresponden con los auténticos deseos inconscientes, sino que están sometidas a los mecanismos de condensación, transposición, proyección, y esto tanto a nivel individual, como interpersonal y transpersonal (RICOEUR, 1965, pp. 126-162).

La toma de conciencia es un evento que sucede siempre después de que ha tenido lugar el acontecimiento, y esto sucede de tal forma que se constata algo que ya se sabía de antemano, pero inconscientemente. Esto es

lo que permite entender, por ejemplo, por qué podemos tener ante nosotros un objeto que buscamos y, sin embargo, desatenderlo. Pero, poco después, cuando menos lo esperamos tenemos una ocurrencia y nos damos cuenta que lo dábamos por extraviado estaba ahí a la mano y no lo habíamos visto. Este tipo de ocurrencias no provienen de un acto voluntario, o mediante un esfuerzo de la memorístico efectuados por el yo de la vigilia, sino que proceden de una dimensión inconsciente.

Que el despertar de la conciencia se deba menos a una mirada reflexiva que indaga sobre las estructuras intencionales de la conciencia, que a un acontecimiento que le sucede al yo, nos remite a la primera parte de nuestras reflexiones en las que poníamos en entredicho el carácter libre y voluntario de la *epoché*. Efectivamente, el método fenomenológico permite acceder hasta las profundidades del prototipo e identificar las leyes de la fantasía, pero no da cuenta de cómo surge la intuición, mediante la cual se comprende –así sea parcialmente– el acontecimiento, ni puede establecer cuáles son las auténticas motivaciones que dirigen la fantasía y que ocasionan actos fallidos o conducen a una actitud empecinada en vivir fantasiosamente en el infantilismo, ignorando las exigencias de la realidad, y tampoco puede dar cuenta de todos los mecanismos inconscientes que se originaron en relaciones intersubjetivas y que propician la constitución del yo; pongamos por caso las relaciones con el padre y con la madre. Para todo ello, para la comprensión de la subjetividad, la fenomenología debe continuar en diálogo con el psicoanálisis, si es que no quiere caer víctima de las astucias y enmascaramientos del inconsciente, de las cuales denegó Husserl en el proyecto filosófico de 1911.

En suma, el objetivo de la arqueología es permitir el despertar de la autoconciencia, la liberación del yo, en términos del descubrimiento de los condicionamientos primordiales. Despertar a la autoconciencia significa afianzar el arraigo en el mundo de la vida y el redescubrimiento de la vocación personal. El arraigo en el mundo de la vida tan solo es posible una vez que se aclara la conexión generativa de la vida, es decir, la importancia que tiene la relación con los padres, de quienes se ha aprendido la importancia de asumir una posición firme y de apertura al mundo, al otro. La relación de autoridad paterna sirve de punto de referencia para aprender el respeto al otro y a su diferencia. Asimismo, el arraigo intergeneracional permite consolidar la autoconfianza, no en el sentido de la invulnerabilidad, sino en la aceptación de los propios límites y de la finitud. Estos niveles de comunicación con los padres –como figuras simbólicas– serán fundamentales en la apropiación del mundo de la vida familiar, de la lengua materna y determinan la fluidez y firmeza de la expresión personal y del carácter. Sobre esta base, se puede entender mejor la relación con



la natalidad, esto es, la relación con los hijos o con las generaciones siguientes, quienes representan a su vez el mundo de la vida que nos ha de suceder y a quienes entregamos lo que hemos recibido de nuestros mayores.

Despertar a la conciencia significa también ganar claridad sobre la fragilidad de la voluntad: con Schelling podemos decir que somos libres para realizar el bien y el mal. Esto significa que a pesar de que buscamos realizar el bien, terminamos muchas veces y sin proponérselo haciendo el mal que no queremos. Sin embargo, estas caídas y el mal siempre son la posibilidad misma de la formación personal. Sin que esto signifique que no debemos estar en guardia, pues en algún momento podemos traspasar cierto margen y caer en la oscuridad sin fondo, en la anomía incontrolable de la lujuria, del vicio y de la violencia. Asimismo, la autoconciencia lleva consigo una responsabilidad filosófica con el mundo de la vida, que nos exige no solo autoafirmarnos, sino contribuir a su conservación y construcción.

### III

Las consideraciones anteriores se proponían esbozar las tareas de una arqueología fenomenológica, que para ser cabal ha de realizarse en diálogo con el psicoanálisis, esto es, atendiendo al inconsciente simbólico. El objetivo de esta arqueología es entender cómo se realiza el despertar de la autoconciencia. En la primera parte, habíamos señalado que los estados afectivos asociados a los acontecimientos fungen como antesala y motivación de la *epoché* fenomenológica, y en particular señalamos la importancia del asombro. En lo referente a las tareas de la filosofía fenomenológica en relación con el mundo de la vida y ante la pluralidad de variantes fenomenológicas, todas igualmente legítimas en cuanto abordan “la cosa misma”, en esta parte final presentaré lo que a mi juicio constituye una tercera vía para renovar la filosofía como “ciencia rigurosa” y que tiene que ver con la atención a los acontecimientos.

Suponiendo que se da el caso de que la arqueología ha cumplido su propósito y se ha dado el feliz evento de que una o varias personas hayan conquistado un estadio espiritual libre y maduro, se impone la pregunta respecto de sus relaciones con el mundo de la vida y con los otros. Para el caso, podría suponer que alguien autoconsciente no solo tiene claro en buena medida lo que quiere, sino especialmente lo que no quiere y no está dispuesto a ceder. Para ilustrar esta situación referida a una sociedad, una región y un país y para ofrecer una muestra de la manera como nos relacionamos con el mundo de la vida heredado de las generaciones anteriores, partimos de una situación concreta:



El 7 de agosto de 1956 sucedió una tragedia en la ciudad de Cali: siete camiones del ejército cargados con 1053 cajas de dinamita procedentes de Buenaventura y que se dirigían hacia Bogotá, explotaron en el centro de la ciudad, en inmediaciones del Batallón Codazzi, cerca al cementerio y a la estación de Ferrocarriles, destruyendo varias manzanas alrededor y dejando varios miles de muertos y damnificados. La ciudad intentó sobreponerse a esta tragedia, pero aún quedan secuelas lamentables no solo a nivel personal, sino también en el imaginario social, que a su vez se reflejan en la arquitectura de la ciudad. Una de ellas es la reconstruida y luego abandonada estación de ferrocarril, ubicada en la calle 25, que ahora es un mostrenco en el que habitan indigentes. El sistema ferrovial del Valle, desapareció en el curso de los años setenta y este es uno de sus vestigios.

A propósito de vestigios del ferrocarril, tenemos un caso análogo en el otrora Departamento de Caldas. El pasado mes de julio viaje con mi familia a la región cafetera, donde tuvimos la oportunidad de montar en tren. Esta vez me encontré con un tren bien cuidado e incluso con una estación ferroviaria cabalmente conservada. Por supuesto, que no se trataba de un servicio de transporte público, sino de una diversión más en un afamado parque turístico de carácter privado. Lo que me dejó perplejo fue encontrar en la estación central de trenes de este parque, la placa en bronce de la inauguración oficial en la que quedaba constancia de la presencia del Presidente de la República, el Gobernador, algunos parlamentarios y otras autoridades. La construcción del sistema férreo de Caldas tuvo lugar a principios del siglo XX y duró cerca de treinta años, y en ella fue invertida casi una tercera parte de los dineros que había recibido el país de parte de los Estados Unidos (\$750.000, de \$2.500.000), como compensación por el rapto de Panamá. El objetivo de este ferrocarril era promover la exportación del Café mediante un canal de comunicación que llegó a conectar con el puerto de Buenaventura. Para el año de 1968 nuestro país aún contaba con 3.406 kms de vías férreas activas y que ahora están prácticamente perdidas (POVEDA, 2003, pp. 1-10).

Estos dos casos son emblemas simbólicos de nuestra relación con el espacio público, y esto dejando de lado otros temas sociales aún más graves como la violencia política. Aquí nos encontramos, de una parte con la indiferencia y la desidia y de otra, con el la astucia de una ONG que utilizó los vestigios del sistema férreo nacional, para aprovecharlos como un atractivo lúdico de un parque turístico. Estos dos casos son una muestra de que las últimas generaciones no han estado a la altura de los esfuerzos de algunos pioneros que contribuyeron decisivamente a la construcción del mundo de la vida.

Aquí como en muchos otros casos se evidencia la manera como el orden social es ciego ante los acontecimientos, en la medida en que siempre tiende a normalizarlos. A pesar de las apariencias y en contra de ellas, la fenomenología nos advierte que el mundo de la vida no solo es el territorio, ni se limita a lo que se denomina confusamente como sociedad civil. El mundo de la vida tiene un carácter histórico, que hemos heredado de las generaciones que nos antecedieron y a la vez debemos legarlo a las generaciones futuras. El mundo de la vida también está constituido por órdenes de diversos tipos: político, social, cultural, familiar, entre otros. Cada orden nace de un acto fundacional, del cual depende una normatividad que puede estar expresada por escrito o a ser consuetudinaria. De este modo, cada orden prescribe los límites hasta donde deben llegar las actividades y acciones de sus miembros. En el caso de una nación se espera que haya un orden político que congrege los demás órdenes y como tal, dentro de su jurisdicción, debe ejercer soberanía. Así las cosas, en el momento en que surja una acción que intente subvertirlo o poner en entredicho el acto fundacional y la legitimidad de sus normas, surge un vacío al cual puede suceder, o bien la normalización de lo novedoso, o bien la creación de un conflicto que desestabilice el orden existente y genere una situación anómala, que puede dar lugar al surgimiento de otro nuevo orden. Los acontecimientos permiten no solo la fundación de los órdenes sino también su renovación, ellos surgen como lo novedoso y extraordinario, y como tal no se pueden explicar plenamente mediante el principio de causalidad. Los casos referenciados del mostrenco de la calle 25 en Cali y el tren turístico del Quindío, remiten al acontecimiento de constatar algo ya sabido, que con la pérdida de este sistema de transporte se ha reducido el mundo de la vida. Lo novedoso es el asombro que ahora produce algo que ya ha acaecido y al que se puede ver con una mirada diferente a la cotidiana, a la indiferencia de transitar por allí y percibir este edificio como una edificación más en el paisaje. Lo novedoso significa aquí percatarse –por otra vía– que aquí está sucediendo algo: se está reduciendo el mundo de la vida y esto se viene gestando desde varias décadas atrás.

El mundo de la vida se ha sedimentado efectivamente a través de órdenes, para los cuales lo nuevo sucede como lo esperable y típico –tal y como lo advertía Schütz–. Pero, la normatividad establecida en la vida cotidiana, siempre está abierta a lo novedoso e inesperado, al acontecimiento que adviene de un modo leve y discreto, pero con una fuerza potencial, que lleva en sí la posibilidad de renovar el mundo; una simple ocurrencia que permita cambiar de perspectiva, una nueva manera de vivir, puede irradiarse y generar cambios insospechados: aquellos hechos que a primera vista parecen

normales dejan de serlo. En nuestra situación actual podríamos decir que, por ejemplo, nos negamos a aceptar que haya niños, mujeres con bebés y ancianos mendigando en los semáforos, que se cierren los hospitales públicos, que no podamos transitar tranquila y despreocupadamente por el centro de nuestras ciudades, como lo podíamos hacer hasta hace 30 ó 40 años, entre otros.

A nuestro entender, una de las tareas de la filosofía como “ciencia rigurosa” consiste en la actitud atenta que debemos tener en relación con los acontecimientos en que se abre y a la vez se cierra el mundo de la vida. Acontecimientos que están ahí, ante nosotros, que –como decía Nietzsche– “vienen con pies de paloma” (NIETZSCHE, 1999, 189/214), pero que se suelen desatender. Ya desde el siglo XIX Nietzsche alcanzó a diagnosticar certeramente una situación que en nuestro mundo entorno está vigente: el Nihilismo. Nietzsche y Hannah Arendt en la filosofía, Obregón y Botero en la pintura, utilizaron la figura del “desierto” para mostrar que el mundo de la vida se está reduciendo a un territorio bañado en sangre; un territorio en el que cada día se pierde más la confianza en el otro, donde crecen la indiferencia y la exclusión. En este contexto, se hace cada vez más oportuna la renovación socrática de la filosofía, esto es, la formulación de una filosofía que antes que ajustarse a la pertinencia –que demandan los programas neoliberales, y en el caso de la educación, de la pertinencia exigida por los acreditación de los programas académicos– se caracterice por ser impertinente y obstinada en pensar los acontecimientos. Y esto, para que no nos vaya a suceder lo que al pintor tolimense Julio Fajardo, quien al promediar el siglo XX se preciaba de estar a la vanguardia de la pintura nacional, y a quien su arte tan solo le sirvió para pintar paisajes y para retratar a la aristocracia, pero quien fue totalmente indiferente a las masacres y a la violencia que vivió su Departamento entre las décadas del 40 y del 50.

El carácter misterioso del acontecimiento es lo que produce asombro. De ahí que la *epoché* antes que ser un acto voluntario, es más bien la reacción ante aquello que demanda ser atendido. Si bien la atención y descripción se realizan desde una nueva actitud, que supone cierta disponibilidad y estar presto para la escucha, sin embargo la comprensión del acontecimiento no es de atribuir al yo personal, sino al proto-yo y al inconsciente, a la experiencia “anónima” que se resiste a exponerse a la descripción directa. Al fin y al cabo lo que más asombra es haber vivido tanto tiempo en la actitud natural, venerando la verdad de las teorías, temiendo a los grandes fantasmas del pasado y sirviendo a intereses aparentemente propios, pero que en últimas conducen a la apatía e indiferencia por el otro y por el mundo de la vida. La *epoché* se realiza ciertamente como una acción volitiva, pero estamos ante la paradoja de que en ella la voluntad se niega a sí misma, y esto con el

fin de darle la palabra al proto-yo, a esa instancia anónima e incontrolable, cuya voz siempre está escrutando al venero oscuro que habita en nosotros.

ElseLasker-Schüler concluye su poema titulado “Dolor del Mundo” con los siguientes versos: “Ahora miro, cabeza de una pétreo esfinge, alzada airadamente hacia todos los cielos” (LASKER-SCHÜLER, 1966, p. 135). Esta esfinge encolerizada habita un paisaje desértico y de penumbra, azotado por un viento frío al que ningún rayo de sol, ni de nubes puede alumbrar, el reino del nihilismo. Al respecto, con Heidegger podemos decir que la única manera de encarar estos tiempos sombríos es con “reflexión y con mayor reflexión” (HEIDEGGER, 1988, p. 41), y podríamos añadir con filosofía y más filosofía.

\* \* \*

Los tres problemas planteados, a saber: la motivación y sentido de la *epoché* fenomenológica, las condiciones para que tenga lugar el despertar de la conciencia, la función de los acontecimientos en la transformación del mundo de la vida, son resultado del gran potencial abierto por la formulación programática de “*La filosofía como ciencia estricta*” (HUSSERL 2009; VARGAS B., 2011). Estos problemas tienen un carácter fundamental y están en la agenda de las diversas orientaciones de la fenomenología actual.

La pregunta por la *epoché*, como inicio de la filosofía, abre el espectro a otros problemas subsidiarios que tienen que ver con la especificidad del pensamiento filosófico, sus relaciones y diferencias tanto con la actitud natural, como con los métodos de las ciencias sociales, naturales y puras. El núcleo del método fenomenológico consiste en seguir la divisa “a las cosas” mismas e identificar en qué medida ellas no aparecen abstraídas de otros objetos de la realidad, ni se limitan a su carácter fenoménico, sino que siempre se ofrecen “en tanto qué...”. La *epoché* y la reducción trascendentales se muestran como una técnica metódica para acceder al origen de la experiencia, a la subjetividad trascendental. Sin embargo, es de tener presente que la subjetividad, en cuanto “origen” de la experiencia del mundo, no se reduce a la dimensión egológica, a la conciencia, sino que está determinada por estratos profundos, inconscientes, que fungen como horizonte irreductible. Esta dificultad de principio, llevó a Husserl a plantear que el método ha proceder bajo la forma de zig-zag (HUSSERL, 1982, p. 226)). Bajo la premisa de que la opción y caracterización de un tema u objeto, por sí misma, tiene un carácter filosófico, la especificidad de la fenomenología con respecto a otros enfoques filosóficos y disciplinas científicas consiste en investigar la *experiencia del mundo de la vida*.

La fenomenología no aspira a ofrecer una visión sistemática de la totalidad, de la realidad y de todas su modalizaciones. La imposibilidad del sistema radica en el carácter impredecible e indefinible de la experiencia del mundo y de la vida. Si el proyecto husserliano de configurar una filosofía de carácter científico, estricta y rigurosa, se mantiene, debe ser al precio de aceptar los límites de la evidencia, de renunciar al *cogito* como garante de la verdad. La tarea a seguir consiste en mostrar la génesis del sentido, el fluir de la experiencia de la vida y del mundo, y la manera como el sentido se fija en estructuras simbólicas, lingüísticas, que si bien sirven para esclarecer su génesis, sin embargo, no tardan en petrificarse, en volverse rígidas e inflexibles. Frente a esto surge la necesidad de renovar la comprensión del sentido, de la experiencia vivida, con base en nuevas instituciones simbólicas que permitan renovar la comprensión. Con esto, entramos en diálogo con la perspectiva abierta por Marc Richir, cuya fenomenología tiene presentes los problemas aquí planteados y renueva el programa de la fenomenología trascendental, con base en una tematización del lenguaje y su relación con la experiencia “salvaje” (RICHIR, 1992, p. 27-65).

58

En este panorama, somos del parecer que si la filosofía, en tanto que “ciencia estricta”, se limita a la conceptualización, a la teorización de la experiencia del mundo y de la vida, falla su principal cometido. El ideal de la “ciencia estricta” no ha de ser incompatible con la sabiduría. No basta con la descripción detallada de los procesos de constitución del sentido, con la descripción de los condicionamientos a que está sometida la experiencia humana. La filosofía es una actividad espiritual y, como tal, debe ofrecer al ser humano la posibilidad de una renovación de su ser personal, la posibilidad de un despertar a la conciencia de sí y de reconciliarse con su historia y con las circunstancias que lo determinan. Este despertar a la autoconciencia tiene como consecuencia el desarrollo de una nueva forma de ver, de interpretar el mundo de la vida en que le correspondió vivir y los compromisos sociales y políticos que esto implica.

Por ello, la filosofía siempre ha contado con dos tipos de tareas, de una parte, con la investigación teórica, con la reflexión sobre los problemas fundamentales del mundo de la vida y de la existencia humana y, de otra, tiene una función práctica, que consiste en ofrecer a la persona una orientación sobre cómo puede despertar a la madurez, a la autoconciencia y actuar acorde a las exigencias éticas y políticas del mundo de la vida en que le correspondió vivir.

## Referencias bibliográficas

BERNET, Rudolf (2004). *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Épipeméthée, Paris.

BRUDZINSKA, Jagna (2011). *Die phänomenologische Erfahrung und die Frage nach dem Unbewussten. Überlegungen im Anschluss an Husserl und Freud*. En: Dieter Lohmar y Dirk Fonfara (eds.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, 1–17. (2006) Springer, pp. 1-17.

FREUD, Sigmund (2000). *Die Traumdeutung*. Studienausgabe. Bd. II. Fischer, Frankfurt a. M.

GARCÍA-BARÓ, Miguel (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca, Sígueme.

HEIDEGGER, Martín (1988). *Schelling: Von Wesen der menschlichen Freiheit*. GA. 42. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

HUSSERL, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hua VI, Den Haag: MartinusNijhoff. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1991, Barcelona, Crítica.

\_\_\_\_\_ (1965). *Analysen zur passiven Synthesis*. Hua XI. Den Haag: Martinus Nijhoff.

\_\_\_\_\_ (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Hua III/1, citado como “Ideas I”. Traducción: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1986, México, F.C.E.

\_\_\_\_\_ (1980): *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925)*. Hua XXIII. Den Haag, MartinusNijhoff.

\_\_\_\_\_ (1982). *Investigaciones Lógicas*. Volumen I y II. Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_ (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Hua XXV. Hrsg. v. Th. Nenon und H.R. Sepp.

\_\_\_\_\_ (1993): *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen*. Bd. II. Dordrecht: Kluwer.

\_\_\_\_\_ (2002). *Zur Phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-35)*. Hua XXXIV.

\_\_\_\_\_ (2003). *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua XXXVI, Dordrecht, Kluwer, 2003.

\_\_\_\_\_ (2009). *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid, Encuentro.

LASKER-SCHÜLER, Else (1966). *Dolor de mundo*. En: Revista “Eco”, Tomo XIII/2-3, pp. 134-135.

NIETZSCHE, Frierich (1999). *AlsosprachZarathustra*. De Gruyter, Bd. 4. München. Traducción *Así hablaba Zaratustra*, 1983, Alianza, Madrid.

POVEDA, Gabriel (2003). *El antiguo ferrocarril de Caldas*. En: DYNA, Año 70, Nro. 139, Medellín, pp. 1-10.

RICHIR, Marc (1992). *Méditations phénoménologiques*. J. Millon, Grenoble.

RICOEUR, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil.

STEINER, Georg (2008): El fin de las humanidades. En: Periódico “El Heraldo”, Barranquilla. 29-07-08. También accesible en: <http://popayancity.blogspot.com/2008/08/el-fin-de-las-humanidades.html>

VARGAS BEJARANO, Julio César (2011). *Sobre el principio de investigación de la “Filosofía como Ciencia Estricta”*. En: “Co-herencia”. Revista de Humanidades. Universidad EAFIT. Vol. 8 No. 15, pp. 89-111.

VOLKENING, Ernesto (1971). *El paisaje mítico de la infancia (recordando a Proust)*. En: Revista *Eco*, Tomo XXIII/1-2, pp. 194-213.

WALDENFELS, Bernhard (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_ (2008). *La experiencia radicalizada*. En: Alfredo Rocha (ed.). *La responsabilidad de pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*. Barranquilla. Ediciones Uninorte.