

Publicado en: “Significado espiritual de la filosofía fenomenológica”, en: *IX Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Desafíos de la religión en la época del multiculturalismo y la globalización*. Bogotá, Univ. Santo Tomás, págs. 183-193, 2003

SIGNIFICADO ESPIRITUAL DE LA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

Carlos Eduardo Maldonado
Escuela de Filosofía- UIS

I

Como es perfectamente conocido por parte de quienes nos dedicamos por entero a la filosofía, la historia de la humanidad occidental es, muy a pesar suyo, la historia del dualismo. Pues bien, ninguna otra filosofía en la historia de la humanidad occidental se ha dado a la tarea de superar el dualismo como la filosofía fenomenológica iniciada por E. Husserl. Inaugurándose el dualismo, según las lecciones sobre filosofía primera dictadas por Husserl en 1923/24 –*Erste Philosophie*– en la obra misma de Aristóteles, y de acuerdo con el texto de la Crisis (1937) –*La crisis de las ciencias europeas y la filosofía fenomenológica*–, iniciado en el siglo XIV, a partir del fisicalismo de Kepler y Galileo, la historia del dualismo coincide, ulteriormente, con la crisis en general de la humanidad europea; que para Husserl equivale tanto como decir: la historia del dualismo coincide exactamente con la crisis de la humanidad occidental. El dualismo se expresa de múltiples maneras; así por ejemplo, consiste en el anonimato de la subjetividad trascendental, o en la ausencia de vida cotidiana (*Lebenswelt*), o incluso en la caída en el platonismo y la incapacidad para comprender el origen de fenómenos tales como las matemáticas, o la lógica formal permitiendo así un mundo insulso de ideas y formas puras a priori sin ninguna relación con la existencia y con el sentido de la vida. Desde la perspectiva de algunos de los filósofos más destacados del movimiento fenomenológico, el dualismo se expresa igualmente en la incapacidad para reconocer la diferencia ontológica entre el ser y los entes, el olvido de la pregunta por el ser, o la confusión del ser con los entes, en Heidegger; o en Sartre, en la confusión entre la facticidad y la libertad abriéndole así la puerta a esa estructura ontológica que es la mala fe; o también en Patocka, el dualismo equivale a la pérdida del sentido del mundo, o la ignorancia de la existencia humana como movimiento y a la enajenación, el sufrimiento y la ausencia de solidaridad que se condensa particularmente en la historia del siglo XX.

Quisiera considerar aquí un doble aspecto, estrechamente entrelazado, a fin de poner de manifiesto el rasgo espiritual más destacado de la filosofía fenomenológica. De una parte, se trata de mostrar de qué manera la constitución de un campo de trabajo propio, específico y con características bien determinados, como es justamente el campo de trabajo de la fenomenología, permite no solamente superar el dualismo ser humano-trascendencia, sino, al mismo tiempo, permite avanzar magníficamente en el reconocimiento del sentido y el valor mismo de la vida, esto es, de la vida humana y de la vida en general. Y de otra parte, la filosofía fenomenológica se revela como una forma de vida, antes que como un saber, con lo cual se destaca inmediatamente su carácter espiritual puesto que la filosofía deja de ser sencillamente un instrumento de conocimiento para asumirse, además, como una forma de existencia; ahora bien, en qué sentido se ha de entender lo espiritual mismo, es algo que queda puesto a la luz del día de manera suficiente en lo que sigue. No en ultimo término, en un contexto de globalización, en cualquier sentido que se quiera adoptar la palabra, lo espiritual denota un rasgo crítico o diferenciador de posturas generalistas, uniformistas, mayoritarias o consensualistas, en cualquier asunción que se prefiera adoptar para estos significados.

II

La superación del dualismo que lleva a cabo la fenomenología adopta como expresión más clásica y fuerte la superación de la escisión entre la trascendencia y la inmanencia. Pero esta superación es la obra misma de dos fenómenos distintos, pero que se implican íntimamente. De una parte, negativamente, se trata del rechazo de la fenomenología a cualquier relación con la realidad, la naturaleza y el mundo en términos de representaciones, y de otra parte, más positiva o afirmativamente, es el resultado del problema más distintivo de la filosofía fenomenológica, a saber: el planteamiento de la pregunta y su resolución acerca de si es posible vivir y relacionarnos con el mundo de una manera distinta a como siempre lo hemos hecho, esto, justamente, en términos bipolares.

Quisiera concentrarme inicialmente en el segundo aspecto y dejar para más adelante el primero. Así, de lo que se trata de poner en claro es que tanto el método como la propia actitud filosófica que es la filosofía fenomenológica se condensan en la épojé, o mejor aún, en la epojé fenomenológico-trascendental; dicho en términos genéricos, se trata de

la epojé, la reducción (reducción fenomenológico-trascendental) o puesta entre paréntesis (*Einklammerung*). En efecto, el sentido mismo de la epojé está jalonado por la pregunta radical que se formula Husserl, a saber: ¿es posible vivir en otra actitud que la actitud que natural, espontáneamente, tienen los seres humanos en general, ya sea en cuanto forma de vida pre-reflexiva o bien en sus quehaceres científicos, profesionales y otros?

La respuesta a esta pregunta revela que la filosofía misma –esto es, para Husserl, la fenomenología– es una actitud anti-natural (*unnatürliche Einstellung*), un reconocimiento que aparece por primera vez ya en los prologómenos a las *Investigaciones lógicas* de 1900/01. Para Husserl, esta nueva actitud ni es obvia ni inmediata, y supone, por el contrario un esfuerzo permanente, descomunal, por explicitar esa nueva y distinta forma de vida que es por esencia no-dualista. Por ello mismo Husserl emprendió, cada vez desde cero, diversos recorridos en distintas ocasiones, para mostrar la propedéutica de sí misma, que es la fenomenología¹. Me refiero, como es sabido, a las cuatro vías emprendidas por Husserl hacia la fenomenología: (i) el camino cartesiano, (ii) la crítica a las ciencias europeas, (iii) el camino desde el cuestionamiento acerca del origen de la lógica formal, y (iv) la vía desde la psicología y su proximidad y diferencia al mismo tiempo con la filosofía trascendental.

Pues bien, el mérito más importante de las reducciones, desde el punto de vista filosófico, e incluso, en la acepción más amplia y flexible del término, desde la metafísica, consiste, sin lugar a dudas, en el descubrimiento de que existen realidades no objetivas, esto es, mejor aún, realidades no espaciales ni temporales que, no visibles ante la mirada natural, habían permanecido sin descubrir ni explorar antes de la filosofía fenomenológica. Este es, al mismo tiempo, a mi modo de ver, el principal contenido espiritual de la fenomenología. Estas realidades no objetivas son las vivencias (*Erlebnisse*).

¹ En rigor, con la fenomenología, es preciso advertir, en contra de los tecnicismos, instrumentalizaciones y reduccionismos de diverso tipo provenientes en ocasiones de la pedagogía, la teología, la sociología o los enfoques culturalistas, que no existe una propedéutica a la filosofía, sino, por el contrario, que la filosofía es propedéutica de sí misma. Nadie accede a la filosofía “desde afuera”, sino, siempre, tan sólo, se accede a la filosofía filosofando.

Efectivamente, lo que caracteriza a los seres humanos que no han accedido a la fenomenología es que se encuentran volcados sobre las cosas, los fenómenos, los sucesos, y como consecuencia, no solamente les acaece el aburrimiento (Lévinas), la avidez de novedades (Heidegger) o la dependencia del orden y sucesión de los acontecimientos, sino que, además, y precisamente por lo anterior, son ciegos ante la propia mirada sobre las cosas, ante el origen de los números, las matemáticas y la lógica formal, el anonimato de su propia subjetividad y de la de los demás, por ejemplo. Puntualmente dicho, en la actitud natural, los seres humanos creen que el mundo y las cosas poseen una lógica propia, y que hay un decurso de las cosas que siempre va de suyo. Frente a este decurso de las cosas, poco más o menos da lo que los propios sujetos hagan o puedan hacer, y mucho menos el problematizar ese decurso de los acontecimientos y de los fenómenos.

Pues bien, las distintas epojés ponen al descubierto que el decurso de las cosas no es otro, en realidad, que el decurso mismo de las vivencias. Con lo cual, Husserl define dos cosas distintas y fundamentales:

- a) El *campo propio de trabajo* del fenomenólogo son las *vivencias*, y que Husserl comprende metafóricamente, ya sea como un haz de luz, o bien como un río heraclíteo; pero
- b) El *problema* central de la fenomenología es lo que sea, lo que pueda ser el *mundo*.

Ahora bien, fenomenológicamente, el mundo es una unidad intencional de las vivencias, y un objeto que, por consiguiente, no vivenciamos, en el sentido preciso de la palabra, sino, antes bien, un objeto que concebimos, a partir tanto del haz de vivencias como del flujo mismo de las vivencias que los sujetos tienen. El sentido de la fenomenología, afirma Husserl, consiste en tematizar el sentido mismo que el mundo tenía antes de nuestra reflexión sobre él.

Vemos otros individuos, vemos cosas, vemos fenómenos naturales, sociales y culturales, vemos otros animales, etc., y a eso que vemos, lo determinamos de distintas maneras: lo medimos, lo evaluamos, lo comparamos, y demás. Pero las vivencias pasan siempre inadvertidas. Todo el esfuerzo de Husserl consistirá en la explicitación, tematización, y problematización del campo entero de las vivencias. Esta tarea se concentra en el famoso llamado que expone en la *Filosofía como ciencia estricta*

(1912): “Volvamos a las cosas mismas” (*Zurück zu den Sachen selbst*), y que corresponde, en rigor, a ir allí donde las cosas y los fenómenos nos son dados. Y ese es el campo de la inmanencia, el topos a partir del cual toda trascendencia encuentra sentido (*Sinngebung*).

Mediante este cambio de actitud la trascendencia no desaparece, evidentemente, sino, queda excluída en cuanto que reconocemos que el problema no es, en verdad, si la trascendencia –en general o en particular- existe, tiene lugar, cambia o permanece, etc.-, sino, por el contrario, cómo la trascendencia encuentra todo su sentido en las vivencias que los sujetos tienen de esa trascendencia; insisto, en particular o en general.

III

La fenomenología no consiste ni en un solipsismo ni tampoco hay que confundirla con el fenomenalismo. Frente a lo primero, Husserl mismo elevó numerosas y variadas objeciones, y bastaría con revisar diversos pasajes de distintos libros suyos. Frente a lo segundo, se impone una aclaración de pasada.

Contra los manuales de filosofía, es preciso advertir, una vez más, que nadie en la historia de la filosofía ha sostenido ninguna tesis fenomenalista. Presuntamente, el fenomenalismo se encontraría en la tesis del Obispo Berkeley según la cual el *esse est percipi*. Sin embargo, y ello sin demeritar su trabajo, hay que recordar que Berkeley no es un filósofo, sino, ante todo, un sacerdote y un teólogo, y en cuanto tal, es su tarea la de pensar a Dios y ofrecer pruebas de la existencia y de la necesidad de Dios. Y eso es lo que hace Berkeley, quien con su tesis de que el ser de las cosas consiste en ser percibidas no afirma, en absoluto, que los sujetos humanos sólo vean apariencias, sino, antes bien, que ante el hecho de que los seres humanos no perciben sino lo actual, dado aquí y ahora, todo lo que no se encuentra ahora y en este lugar es sostenido por Dios. Con lo cual, hallamos una prueba adicional de la existencia de Dios, además de las ya clásicas de San Anselmo, y en general toda la tradición medieval. La necesidad de Dios está en sostener el mundo cuando no lo percibimos, evitando así que se diluya en la nada, o en algo semejante.

De esta suerte, la presunta tesis del fenomenalismo es, en realidad, un argumento teológico, y no una postura cognitiva, epistemológica o lógica. Los teólogos recurren a

argumentos epistemológicos o lógicos como medios para afirmar lo suyo: que es la demostración de la existencia y la necesidad de Dios. Punto. Nadie ha sostenido jamás una tesis fenomenalista, y sin embargo, es absolutamente imperioso distinguir el fenomenalismo de la fenomenología.

IV

Desde el punto de vista fenomenológico, no es, en absoluto, un problema el de la existencia o no de la trascendencia, y con ella, particularmente, el de la existencia o no de Dios, así como tampoco lo es el de la existencia o no del mundo. Ciertamente que hubo filósofos del movimiento fenomenológico como Roman Ingarden, que se dedicaron, infructuosamente, a demostrar la existencia del mundo. Del mundo, o de la realidad, lo mismo da.

Dios, o la divinidad, o los dioses –como se prefiera- no pueden ser demostrados como existentes, pero tampoco como inexistentes. De hecho, el problema de la existencia, o mejor de la demostración de la existencia no ha sido *jamás* un problema filosófico. Por el contrario, ha sido siempre preocupación de los teólogos, o también, en otros contextos, el problema de la existencia es propio de algunas ciencias particulares, particularmente empíricas, tales como la paleontología, la arqueología, la física experimental, y varias otras más.

Por el contrario, el problema primero, se revela con la fenomenología ya a comienzos del siglo XX, pero igualmente por el decurso del siglo y sus proyecciones en el siglo XXI, es más bien el problema del sentido. Manifiestamente no el sentido, en el sentido de un tipo de psicología popular que se concentra en *El hombre en búsqueda del sentido*, sino, antes bien, como el problema mismo de la conexión entre la teoría, los datos, las verdades, los objetos de la experiencia, otros sujetos como yo pero distintos de mí, y la propia vida del sujeto que reflexiona sobre ellos, o que vive en medio de ellos. La fenomenología es una filosofía del sentido exactamente en la medida en que se define como una filosofía de los orígenes, a saber: determinar, por ejemplo, cuál es el origen de número, el origen del tiempo, el origen de la lógica formal, el origen de la crisis de las ciencias y de la tecnología contemporáneas, en fin, el origen del sentido del mundo mismo.

De este modo, desde la perspectiva fenomenológica no tiene ningún sentido ocuparse con la existencia y por tanto, con la demostración de la existencia o no de Dios. Por el contrario, la fenomenología pone de manifiesto que lo verdaderamente significativo es la *vivencia de Dios*, o la vivencia de la divinidad. La vivencia de Dios no es un asunto teológico, es una experiencia religiosa y espiritual en el primero y más fuerte de las acepciones. Quien tiene la vivencia de Dios no se hace líos con la demostración de la existencia divina, y quien no tiene la vivencia de Dios, tampoco se hace líos semejantes. Como es sabido, a partir de la filosofía fenomenológica se han constituido diversas disciplinas independientes, tales como una sociología fenomenológica, una pedagogía fenomenológica, o una teología fenomenológica. Pues bien, en contraste con todas las teologías occidentales anteriores, la fenomenología pone de manifiesto que carece de sentido demostrar o no la existencia de Dios, puesto que lo verdaderamente importante radica en el descubrimiento de que el sentido de la trascendencia se origina en la vivencia, mejor, en el campo de las vivencias que es la vida misma del sujeto. La historia de la trascendencia se corresponde palmo por palmo, por completo, con la historia de la inmanencia, y ambas son contemporáneas.

¿Significa esto una relativización, entonces de la religión, de la teología, o de Dios? Manifiestamente que no, tanto más si se tiene en cuenta que el mérito de la epojé en general consiste en haber superado el psicologismo, esto es, en haber puesto al descubierto, a la luz del día, la subjetividad trascendental. En consecuencia, sostener que el sentido de la trascendencia se origina en la inmanencia no quiere afirmar, en manera alguna, una subjetividad empírica, psicológica o psicologista, sino, bien por el contrario, el descubrimiento mismo de la subjetividad trascendental en cuanto lugar en el que se origina el problema mismo de la correlación inmanencia-trascendencia. Husserl denomina a la investigación de esa correlación *análisis de la constitución*.

V

En *Ideen III* Husserl sostiene expresamente que la fenomenología de nada la servirá a quien ya tiene una determinada filosofía, esto es, tanto una determinada cosmovisión como una posición ante la realidad en general y en particular. Por el contrario, la fenomenología sí le será de provecho a quien reconozca el valor de una sana *skepsis*, a quien se inicia en la filosofía, o también a quien se ocupe con el problema del origen: el origen de los entes abstractos, de la música, del tiempo, de la intersubjetividad, y en

general, el origen mismo del sentido, y a quien haga del problema de la correlación entre los actos intencionales de la conciencia y los objetos de la experiencia, su preocupación teórica principal.

El problema grande de la filosofía se expresa, pues, en términos de una teoría o problema del conocimiento (*erkenntnistheoretisch*), en los siguientes términos: ¿Cómo es posible hablar subjetivamente de realidades que existen independientemente de nosotros? O lo que es equivalente: ¿cómo es posible referirnos a estados subjetivos con pretensiones de validez universal? Estamos siempre cargados con nuestra historia, nuestros estados subjetivos, nuestros proyectos, expectativas y esperanzas. Y sin embargo, nuestra subjetividad ni consiste en, ni puede reducirse a, nuestros estados psicológicos, en el sentido más amplio y rico de la palabra, propios de la actitud natural. Antes bien, y este es el segundo mérito espiritual de la filosofía fenomenológica, las diferentes reducciones ponen de manifiesto que el “yo”, en el sentido psicológico o psicologista de la palabra, es apenas una ilusión, una palabra o una creencia más, como otras. Mejor, es un polo constituido por y jalonado por sus creencias y convicciones. Volveré inmediatamente sobre este aspecto. En este punto la filosofía fenomenológica coincide con la gran sabiduría de la humanidad, y toma distancia, consiguientemente, frente a la historia oficial de Occidente.

VI

Hegel sostiene en un pasaje de la fenomenología del espíritu que la desgracia de la conciencia consiste en que en su búsqueda de Dios y como refugio a sus dolores en el mundo recurre a hablarle a “cosas”, a saber, ídolos, imágenes, efigies, estampas, esculturas, etc., que representan a lo divino, y éstas cosas no le responden. Para decirlo moderadamente, digamos que no le responden ni en el tiempo que se espera ni de la manera que es habitual.

La crítica al representacionismo es la vía negativa en fenomenología para el descubrimiento de esas realidades no objetivas que son las vivencias, y constituye el segundo de los aspectos mencionados al inicio de este texto, y que, en estrecha relación con el cambio de actitud, contribuye a poner de manifiesto el carácter espiritual de esa nueva actitud que es la fenomenología. El representacionismo tiene nefastas consecuencias frente a la vivencia de la divinidad. Se trata, efectivamente, del

reduccionismo fisicalista o psicologista y el énfasis en representaciones figurativas y/o no figurativas de la divinidad o de la vivencia de Dios. (En Occidente, exceptuando la experiencia de la religión judía, se ha puesto particularmente énfasis en las representaciones figurativas de la divinidad). Psicológicamente, esta inclinación natural a fundar la existencia en la percepción habitual conduce a *ver tan sólo lo que conocemos*, negándonos así a ver lo novedoso, lo misterioso incluso, satisfaciéndonos tan sólo con lo reconocido, lo apropiado, lo vivido, lo sido y lo podido. Por el contrario, el alcance de la actitud filosófica que es la fenomenología plantea de entrada el reto de *conocer lo que vemos*, y en esta distinción se encuentra todo un horizonte de trabajo filosófico y que toma su punto de partida en la crítica de, y el distanciamiento frente a, la realidad, el mundo y las vivencias concebidas exclusivamente en términos de representaciones. Este es el camino que ya desde 1900, y en contra específicamente de su maestro F. Brentano, emprende Husserl en las *Investigaciones lógicas*, el primero de sus textos con el que se inaugura la filosofía fenomenológica.

Todo el grueso de la filosofía occidental es o bien una afirmación del mundo en términos de representación, o bien las representaciones constituyen la manera como se sedimentan los contenidos de realidad y de objetividad del mundo. Estas representaciones han sido denominadas de distinta manera en la historia de la humanidad occidental, pero su rasgo común ha sido el de afianzar la objetividad y la realidad en términos figurativos y objetivos, cósmicos digamos. Por este camino, quedan sentadas las bases o bien para la reducción idólatra de la divinidad, o bien, lo que es equivalente, para la desgracia de la conciencia ante el silencio que las efigies e imágenes expresan frente a los ruegos, solicitudes, peticiones, y demás actos propios de la experiencia religiosa. Si ayer se criticaba al venocillo de oro, hoy no existen argumentos sólidos para fundar la espiritualidad en los objetos trascendentes, como si tuvieran sentido exclusivamente por sí mismos. Todo el sentido, incluso el sentido de los íconos, se origina en la corriente de vivencias y se proyecta intencionalmente sobre el mundo introduciéndole a la realidad algo de lo cual ella carece antes e independientemente de nosotros: sentido.

Por el camino del sentido Husserl encuentra el campo de las certezas apodícticas, ese campo del cual es absolutamente imposible dudar, a saber: dudar que se tiene la vivencia, mientras se la está teniendo, o dudar que se ha tenido la vivencia mientras se

la ha tenido de una u otra manera. Esa duda de las vivencias es exactamente la locura, y la locura no es otra cosa que el espíritu disociado que introduce un hiato o un abismo – de sentido, justamente- entre el mundo y el propio sujeto. Que es, exactamente, la historia de la esquizofrenia occidental, o del desgarramiento o el dualismo.

Husserl sentó las bases filosóficas para la superación del dualismo, pero no por ello el dualismo ha sido cultural o sociológicamente superado. Como lo advierte Husserl en diversos pasajes de la *Fenomenología de la Intersubjetividad*, o en los artículos publicados en la revista japonesa *Kaizo* (1924) por ejemplo, la superación del dualismo implicará una auténtica renovación espiritual de la humanidad, renovación de la cual, una vez más, el filósofo es tan sólo un funcionario. Pero contra Husserl, digamos que esa labor de funcionario del filósofo es bastante poca cosa si no contribuimos al mismo tiempo a que la propia filosofía se realice mundanamente. Husserl expresa en distintos lugares el pánico que le produce que la humanidad se quede sin filosofía, un temor honesto pero ingenuo, en verdad, y que no pocos fenomenólogos comparten y hacen propio. Sin embargo con Husserl, digamos que su propósito no es tanto transformar el mundo, sino, más radicalmente, modificar nuestra propia actitud frente al mundo, un cambio que Husserl mismo asimila en el texto de la *Crisis* con una verdadera transformación religiosa.

La fenomenología es una recuperación de la vida de su anonimato, y un rechazo del carácter accidental y dependiente que adopta la vida en la tesis de la actitud natural. *Leben ist schon Fortleben* se lee en diversos pasajes de los años veinte y treinta del siglo pasado en textos de Husserl. Y esta vida se funda, desde el punto de vista del yo como problema, en las creencias y convicciones del yo. “*Das personale Ich bleibt solange unverändert als es ‘bei seiner Überzeugung, Meinung bleibt’; die Überzeugung ändern ist ‘sich’ ändern. Aber in der Änderung und Unveränderung ist das Ich identisch dasselbe eben als Pol*” (Husserl, 1952: 311)². La crítica a la tesis de la actitud natural, a saber, que el mundo va de suyo, y que frente a esto, el sujeto es apenas un accidente o un derivado o un producto del mundo, no es otra cosa que la crítica del mundo como representación y de sí mismo como representación, puesto que la tesis de la actitud

² “El yo personal permanece en cuanto no cambia esto es, en cuanto ‘conserva sus convicciones, sus opiniones’; cambiar de convicciones es ‘cambiarse’. Pero en el cambio y en la permanencia el yo es idéntico justamente en cuanto polo” (traducción, C.E.M.).

natural es sencillamente eso: una creencia cuyos fundamentos se encuentran en las representaciones de la percepción natural. El problema enorme es que se trata de la creencia fundamental y más arraigada de la humanidad occidental de la cual brota incesante y sempiternamente el dualismo. Dicho en términos muy suaves: el cambio de la actitud, es decir, el cambio de la forma de vida, que es la fenomenología consiste en la tematización y la problematización de las creencias del sujeto que vive en la actitud natural, y no en último término en el descubrimiento del carácter ilegítimo de esas creencias, por ser presupuestos nunca cuestionados. Precisamente en esta dirección la fenomenología se yergue como una crítica de todo presupuesto (*Voraussetzungslosigkeit*), y justamente como ciencia en sentido riguroso. En este punto Husserl comparte exactamente el mismo talante que Sócrates, quien se distingue por su cuestionamiento de lo que aparece como absoluto, como lugares comunes, como autoevidente, como obvio o como no problematizado. Si la dificultad de Sócrates fue finalmente política, la dificultad de Husserl es inicialmente académica. El cambio de actitud es una decisión personal, individual mejor, por parte de quien filosofa y nada tiene que ver con influencias externas o con presiones de tal o cual tipo para comportarse y para vivir de cierta manera. Como en su momento lo puso suficiente en claro Van Breda, la *libertad* fenomenológica consiste exactamente en la puesta en ejecución de la *epojé* en general. La filosofía fenomenológica no se detiene en las apariencias de solidez de las trascendencias, sino, indaga en la vida del sujeto por el sentido, indaga y trabaja en la vida del alma, que es el descubrimiento de la subjetividad trascendental, es decir, el fundamento de las creencias; de las creencias, de las habitualidades, de las convicciones. Puesto que, más allá o más acá de esas creencias, lo que verdaderamente queda e interesa es la vida misma. Sólo que la vida puede apelar a tales o cuales creencias para hacerse, ella, posible, pero que no se reduce a ellas. Las creencias y convicciones son necesarias como una forma para afirmar y hacer posible la vida, pero si llega a ser necesario eliminarlas o transformarlas, nos quedaremos con lo verdaderamente fundante, y lo único que es fin y origen en sí mismo, a saber: la vida misma: la del filósofo, que así lo sabe, y también la de quienes lo hacen sin saberlo.

Referencias bibliográficas

Hegel,, G.W.F., (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag

Husserl, E., (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den

Haag: Martinus Nijhoff, hrsg. K. Schumann. (Hay traducción al español en Fondo de Cultura Económica, México)

-----, (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff, hrsg. M. Biemel. (Hay traducción al español: UNAM, México)

-----, (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, hrsg. M. Biemel. (Hay traducción al español en Ed. Crítica, Barcelona)

Maldonado, C.E., (1996). *Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo*. Bogotá: CEJA

Marbach, E., (1974). *Das Problem des ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Hagg: Martinus Nijhoff